

L'oubli des lois de la liberté

Rodrigue MAKAYA MAKAYA, Département de Philosophie,

Université Omar Bongo (Gabon)

Levirod1@yahoo.fr

Résumé

Nous voulons montrer dans ce travail que l'oubli des lois de la liberté a donné lieu au relativisme moral dans l'histoire de la pensée ; relativisme dont se nourrissent plusieurs formes d'éthiques florissantes aujourd'hui, puisque, comme le veut le relativisme, « les normes et les valeurs sont des conventions culturelles arbitraires ». De la sorte, le relativisme moral tient même un discours « illusoire », surtout lorsqu'il prétend parler d'un « progrès » moral. Nous savons bien que l'idée de « progrès » moral n'as pas de sens, même quand on veut justifier cette idée ou par un « jeu » des discours opposés ou supposés « équivalents » sur les normes et les valeurs¹. C'est pourquoi nous soutiendrons ici le fait que le relativisme moral est une conséquence de l'oubli des lois de la liberté, des lois dont la philosophie kantienne se souvient et qu'elle garde en mémoire de manière à s'instituer comme lois universelles pour tous les individus en vue de la détermination de leurs jugements pratiques.

Mots-clés : Ethique, Liberté, Lois, Morale, Oubli, Raison, Relativisme.

Abstract

In this work I want to show that the oversight of freedom laws been the subject of moral relativism in the history thought, that nourish several forms of flourishing ethics today ; since, as relativism dictates « norms and values would be cultural arbitrary conventions ». By doing so, moral relativism speaks an illusory language especially when it pretends to talk about « moral progress ». We know well that moral progress idea is meaningless even when we want to justify this idea or this progress by set opposing speeches « equivalent » on norms and values. That is the reason why I insist on the fact that moral relativism is a consequence of freedom laws oversight, laws that kantian philosophy remembers and keeps in memory so that it would establish them as universal laws for all individuals with a view of their practical judgement determination.

Keywords : Ethics, Freedom, Laws, Oversight, Reason, Relativism.

¹ Voir (S. Mesure et A. Renaut, 1996).

Introduction

« Avons-nous des raisons de croire à la raison dans le domaine des valeurs ? ». Dans un ouvrage collectif sur les « Valeurs » (1998), Sylvie Mesure se pose l'une des questions les plus « importantes » de notre époque. Elle se pose cette question parce que, estime-t-elle, le monde dans lequel nous sommes vit dans l'oubli des lois de la liberté, un oubli qui ouvre, de fait, la voie à un désenchantement de la raison. D'ailleurs, à la suite de cette interrogation, elle fait un constat pour le moins édifiant :

Érosion des traditions, désenchantement du monde, modernisation de la culture : tous processus à la faveur desquels l'interrogation sur les valeurs ne peut plus aisément, aujourd'hui, se référer à des principes préexistants ou à des évidences préétablies. Pour autant, parce que nous ne pouvons plus déduire d'une quelconque Vérité métaphysique la formule générale du Bien pour l'appliquer ensuite à la particularité des situations où il nous faut, individuellement ou collectivement, choisir nos buts et décider du sens de nos actions, l'époque est-elle, à travers les disparitions des points de repère partagés, à une inventivité éthique sans règles ni principes (S. Mesure, 1998, p. 1).

Ce qu'il convient d'appeler « inventivité éthique », ce sont, en suivant bien Sylvie Mesure, les nouvelles formes d'éthiques qui fondent les valeurs sur des bases subjectives, esthétiques, culturelles, religieuses ou régionales. Or, s'il y a un domaine dans lequel « l'inventivité » ou l'innovation n'apporte *rien* de fondamental, c'est bien le domaine de la morale, dans la mesure où, les lois de la morale ne sont pas des lois qu'on invente. Les lois morales sont des lois de la liberté qui sont données *a priori*. Mais aujourd'hui, les valeurs, les lois et les normes dans le domaine de la morale tendent à s'individualiser de sorte à apparaître comme des choix subjectifs qui caractérisent ce que nous appelons « l'oubli des lois de la liberté ». De la sorte, cet oubli des lois de la liberté détruit, dans le genre humain, l'idée même de « vérité pratique ». Admettons à ce propos que l'oubli des lois de la liberté à bel et bien une histoire. Manifestement, c'est du côté de la philosophie et chez les sophistes qu'on peut commencer à l'écrire, à partir de 492 av. J.-C. avec Protagoras qui est souvent « accusé » d'être le père du relativisme en référence à sa formule : *l'homme-mesure*. Pascal puis Herder, eux aussi, ont contribué à la « propagation » des idées « relativistes » contre le pouvoir de la raison et les lois de la liberté. C'est ainsi que les nouvelles formes d'éthique ressuscitent et assument, pour la plupart, cet oubli parfois délibéré et manifeste des lois de la liberté.

L'oubli des lois de la liberté « détruit » l'idée de « vérité pratique ». Or, l'idée de « vérité pratique » suppose l'idée à partir de laquelle nous faisons « comme si », dans le domaine pratique ou morale, il existe des lois *a priori* qui commandent notre

volonté ou plus largement, notre manière de penser. Autrement dit, lorsqu'elles sont appliquées, ces lois élèvent l'homme au-dessus de la sensibilité. Les lois de la liberté portent en elles une certaine « vérité pratique », parce qu'elles sont généralement des règles objectives ayant une validité universelle, selon Kant. Ainsi, elles sont des lois pratiques et, en tant que telles, des lois morales, donc des lois de la raison. Concrètement, comme l'explique Kant, les lois arrivent en pratique par la raison, ou que « dans une loi pratique, la raison détermine la volonté immédiatement, non par l'entremise d'un sentiment de plaisir ou de peine, cette loi en fut-elle l'occasion ; et c'est seulement le fait qu'elle peut-être pratique en tant que raison pure qui lui donne la possibilité d'être législative » (E. Kant, 1985, p. 619). Ici Kant pose la *prééminence* de la raison ou encore celle des lois de la liberté dans la détermination de notre volonté. Ce terme en *italique* ne veut pas désigner une raison « absolue », mais ce qu'il convient d'appeler une raison première, c'est-à-dire ce que Kant lui-même considère comme une raison qui détermine la volonté *a priori* lorsque cela est possible, dans la mesure où l'individu kantien est « toujours » libre de choisir les lois de la liberté ou d'autres lois pour se déterminer.

Dès lors, que se passe-t-il pour notre volonté lorsque les lois de la liberté sont laissées de côté dans le choix de nos maximes ? Quelle est le rôle des lois de la liberté dans la détermination de l'individu kantien comme individu rationnel ? Manifestement, nous pensons que l'édifice kantien est celui d'un travail qui a consisté à rétablir le pouvoir de la raison et le règne des lois de la liberté dans la détermination du jugement pratique des individus, contrairement à Protagoras, Pascal ou Herder par exemple qui ont cru qu'on pourrait s'en passer. En effet, nous voulons montrer dans ce travail que l'oubli des lois de la liberté a donné lieu, dans l'histoire de la pensée, à la naissance du relativisme moral ; relativisme dont se nourrissent plusieurs formes d'éthiques aujourd'hui qui prônent le relativisme « des normes et des valeurs [et estime qu'elles sont] des conventions culturelles arbitraires » (R. Bourdon, 2008, p. 5). Le relativisme moral tient un discours « illusoire », surtout lorsqu'il prétend parler d'un « progrès » moral. Alors que nous savons bien que l'idée de « progrès » moral n'a pas de sens, surtout quand on veut justifier cette idée par un « jeu » des discours opposés ou supposés « équivalents » sur les normes et les valeurs. Contre ces nouvelles formes d'éthique qui professent le relativisme, nous voulons opposer l'éthique kantienne et démontrer que les lois de la liberté sont premières et sans équivalents dans la détermination des jugements pratiques des individus.

1. L'oubli des lois de la liberté et les auteurs qui en sont responsables

1.1. Protagoras

Le discours de Protagoras sur le « statut » de la Vérité² revient souvent lorsqu'on évoque la question du relativisme. Il revient souvent, sans doute, parce que son nom est associé à celui de *sophiste* qui signifie « savant ». Protagoras est, selon Socrate, un sophiste, parce qu'il pose le postulat selon lequel la vérité en soi n'existe pas, notamment la vérité morale telle que commandée par la raison. A partir de là, il affirme que la vérité est relative et dépend donc de chacun. Cette conclusion fait dire à Socrate que Protagoras sépare la science ou la connaissance de la morale, et donc qu'il est sophiste. Il détient la science mais ne la met pas au service de la morale. Mais « détourné de son sens originel, il est devenu synonyme de professeur, d'un faux savoir, ne cherchant qu'à tromper et faisant pour cela un large usage du parallogisme » (G. Romeyer-Dherbey, 1985, p. 30), tout cela à cause de ce que nous tenons de Platon et Aristote qui ont appelé *sophiste* « celui qui a de la sagesse l'apparence et non la réalité », remarque davantage Romeyer-Dherbey (1985, p. 3-4). Cette réputation « de faux savants » dont il est accusé n'a pas aidé à donner à Protagoras une image positive, puisque se fondant exclusivement sur l'apparence et non sur la réalité par exemple, du moins, en cela qu'il serait sophiste. Mieux, sa formule de *l'homme-mesure*³ ne peut que renforcer le doute à ce sujet : « l'homme est la mesure de toutes choses, des choses qui sont, qu'elles sont, des choses qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas » (Protagoras, Fr. B1. Voir, G. Romeyer-Dherbey, 1985, p. 18).

Ce double discours, justement, est d'abord un propos *va-t-en-guerre* contre le dogmatisme, c'est-à-dire le fait de considérer qu'il existe une vérité en soi. Ensuite, on peut aussi le mettre au crédit de l'esprit démocratique qui prévaut à Athènes à cette époque. La démocratie supposait le débat, la controverse entre les différents acteurs politiques de sorte à éviter l'affrontement physique. Elle promouvait les vertus de la contradiction et du dialogue en toutes choses. De même que s'agissant de la philosophie ou de la vertu, Protagoras estimait que l'exercice de cette discipline n'est pas seulement réservé aux « spécialistes » qui seraient les seuls individus désignés pour le faire. Protagoras pouvait alors penser dans ce registre que tout homme avait un mot à dire, que la vertu était une affaire de tous, et à ce titre, que chacun d'entre nous a un mot à dire. Précisément, Protagoras veut montrer que l'homme est la source de toute connaissance. D'où la relativité de la vérité, au sens où, Protagoras indiquait que tout se résumait à l'homme, c'est-à-dire le fait de considérer ici qu'en toutes choses, on peut admettre deux discours différents, voire opposés. C'est l'individu pensant qui donne la mesure à toutes choses. En effet, Hegel voyait dans cette formule de *l'homme-mesure*, la puissance de la subjectivité et surtout, le recours au sujet lui-même pour supposer toute objectivité : « cette conversion très remarquable que tout contenu, tout

² On songe à l'ouvrage de Protagoras, *La Vérité* (le titre de l'ouvrage de Socrate, c'est le *Protagoras*, titre éponyme où Socrate discute avec Protagoras sur la question de la vérité).

³ Souligné par (G. Romeyer-Dherbey, 1985).

élément très objectif n'est que relativement à la conscience, le pensé étant énoncé alors essentiel pour tout vrai ; par-là l'absolu prend la forme de la subjectivité pensante » (Hegel [trad. P. Garniron], 1990, p. 267). Malgré une *bonne intention de revenir au sujet même*⁴, ce discours sur la vérité a *dérouté* la tradition philosophique. Autrement dit, cette formule de *l'homme-mesure* a profondément marqué la tradition philosophique et surtout servi d'argument au relativisme en général qui s'annonce comme le fondement même de la liberté du discours de la pensée sur la vérité. Mais Kant y voit dans un tel discours le début de quelque chose qui va se généraliser : l'oubli des lois de la liberté, une chose à laquelle Montaigne et Pascal n'ont pas eux-aussi échappé.

1.2. Montaigne et Pascal

Montaigne et Pascal n'ont pas échappé eux aussi à ce soupçon du même genre. En effet, les idées de Montaigne ont influencé les anthropologues modernes à qui ce dernier faisait croire qu'en matière de normes morales il n'y a pas vérité absolue. Ce qui veut dire qu'il y a, selon Montaigne, autant d'normes que des coutumes. Lors des guerres religieuses par exemple, il se servit de cet argument pour rappeler à l'ordre les religieux catholiques qui se battaient contre les religieux protestants en leur répétant qu'en matière de normes morales, il n'existe point de vérité absolue et les invitait ainsi à la tolérance :

Il n'est rien de si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage et de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progénitures la plus digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et de leurs reliques. [...] il est aisé de considérer qu'elle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes, abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourrir les bêtes et les vers (M. Montaigne, 2007, [1595], p. 616).

Dans ce passage, Montaigne tente de rassurer les chrétiens en supposant que leur coutume, à l'exemple de leur manière d'enterrer les gens peut être mal interprétée par d'autres coutumes. Il résume bien ce fait lorsqu'il montre que cela dépend évidemment de l'interprétation que chacun se fait de telle ou telle autre coutume. De la sorte, selon lui, les comportements ou les croyances seraient pour tous les hommes le fait de la superstition. La règle ou la norme est fondée sur ce qu'on voit, sur ce qu'on

⁴ Souligné par nous, pour montrer que le fait de tenir deux discours différents, sur un même « objet » par exemple, ne nous conduit pas systématiquement au relativisme. Le relativisme suppose le fait de refuser à « raison » ou aux seules lois de la liberté les fondements de l'universalité en pratique.

entend et non pas sur les lois de la liberté. Bref, la règle ou la norme morale est fondée sur quelque chose de sensible et de temporelle.

Pascal pensait également comme Montaigne dans la mesure où, pour lui, vivre selon les coutumes supposait une nécessité pratique indéniable. Les lois, les normes sont d'abord humaines, et à ce titre, elles sont contingentes et particulières. Ces lois humaines ne peuvent donc être universelles, puisque, affirmait-il, « vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (B. Pascal, 1987 [1670], p. 45). Dit autrement, pour Pascal, un sceptique peut être moral sans croire forcément aux principes de la moralité dans la mesure où l'homme a lui-même les moyens de croire à cette éthique, c'est-à-dire à ces normes. Le fait de supposer que les lois ou les normes sont avant tout humaines, signifie pour la raison pratique l'oubli des lois de la liberté au profit de la pluralité des discours sur les coutumes et leurs principes.

1.3. Herder

Kant et Herder ont expressément échangé sur le sujet. En effet, c'est à propos de ses idées sur l'histoire, précisément de l'histoire humaine à laquelle Herder semble donner un sens « relativiste » que Kant va s'opposer. Manifestement pour Herder, l'histoire humaine est une histoire de la providence. Ce qui veut dire que les hommes ne sont pas les « maîtres » de leur propre histoire tout comme les événements qui surviennent dans leur vie. Pour Herder, il n'y a rien que la providence qui peut expliquer le progrès du genre humain, comme si les hommes n'avaient aucun moyen d'être « maîtres » de leur propre histoire. De même, le progrès de l'histoire humaine est une œuvre de Dieu, pense Herder, au regard de son *ordonnement* de la nature et de l'univers. Autrement dit, Herder se pose la question suivante : « comment ce Dieu, dans la détermination et l'organisation de notre espèce dans son ensemble, aurait-il renoncé à sa sagesse et sa bonté, et aurait-il dans ce cas aucun plan ? Ou encore pourquoi aurait-il voulu nous le celer, alors qu'il nous a révélé, s'agissant du niveau inférieur de la Création, qui nous concerne moins, un si grand nombre de lois de son plan éternel » (Herder, Vorrede, BDK, p. 14-15, cité par M. Castillo, trad. par G. Leroy, 1999, p. 32) ? Au fond, pour Herder, le progrès de l'histoire de l'humanité ne peut être lié au progrès des *Lumières* ou au développement de la raison, comme si les hommes étaient incapables d'en être eux-mêmes les auteurs. Il faut dire que « la thèse d'un plan providentiel de l'évolution du monde s'oppose à l'intellectualisme, jugé abstrait, du progrès des idées. Alors que la conception du progrès selon les *Lumières* privilégie l'avenir » (*Ibid.*, p. 34), comme le soulignait Monique Castillo⁵. Or, privilégier l'avenir

⁵ C'est avec un cœur « très lourd » que nous citons dans le présent article un texte extrait de l'ouvrage de M. Castillo alors que nous apprenons maintenant sa disparition par le journal *Le Monde*. L'ayant rencontré lors d'un colloque à Paris et surtout ayant échangé avec cette grande « kantienne » au sujet de nos travaux respectifs, je garde le souvenir d'une philosophe « citoyenne du monde », selon le sens qu'elle donnait elle-même à ce concept. Nous gardons également le souvenir d'une grande philosophe

dans le sens du progrès chez Kant par exemple, c'est compter sur le développement des dispositions naturelles des hommes, surtout sur celle qui vise à l'usage de la raison. Du point de vue de Kant, la providence ne peut pas être le moteur du progrès de l'histoire humaine dès lors que les hommes eux-mêmes sont des êtres pourvus de raison.

D'ailleurs, les deux Comptes rendus que rédige Kant sur les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder en 1785, montrent clairement cette opposition des vues. Pour preuve, Herder pense par exemple l'homme dans l'histoire comme un être dépendant de la nature, de son organisation, des rapports avec autrui, mais jamais comme un être libre. Alors que de son côté, la philosophie kantienne de l'histoire n'est pas une idée mais une pratique, c'est-à-dire une histoire du développement des lois de la liberté à partir desquelles il veut construire un édifice historique pour le genre humain qui serait fondé sur ces lois.

2. L'appel kantien à l'observance desdites lois

2.1. Le règne des lois de la liberté

Dans un article intitulé « L'aphasie de Kant ? (Et si la loi morale n'était que littérature...) », M. Cohen-Halimi (2003, p. 93-118) touchait très sincèrement, par ce titre, au problème qui explique dans notre « monde » de *philosophes* l'oubli des lois de la liberté « légiférées » par la raison, en occurrence, la raison pratique. En effet, cet oubli à un nom, « L'aphasie » ! « L'aphasie » est davantage employée par ironie que par hyperbole, si l'on considère concrètement ce que signifie ce terme. Ce *terme*, peu commun de notre jargon, renvoie à « un trouble du langage allant de la difficulté de trouver ses mots à une perte totale de «s'exprimer ». Mais clarifions d'emblée que ce n'est pas la théorie de la liberté kantienne qui souffre « d'aphasie », mais qu'au contraire c'est *un certain public* composé des penseurs « qui ne reconnaissent pas le langage de la raison pratique ou qui refuse d'en faire usage » pour des raisons « **universalistes** »⁶. « L'aphasie » n'est donc pas un « mal » interne à la doctrine kantienne, mais un mal externe : il est né de ceux qui croient que la raison « pratique » est « expérimentale » et la considèrent comme devant être « prouvée » par l'expérience. Autrement dit, « l'aphasie » est constitutive de l'oubli des lois de la liberté pour ceux qui considèrent que nous n'avons pas d'éléments correspondant dans l'expérience pour « prouver » les lois de la liberté. Elles sont si abstraites ces lois que nous éprouvions des difficultés à en exprimer la nécessité, voire à en apporter la « preuve »

dont l'œuvre était orientée vers « les questions de philosophie politique appliquée aux questionnements des modèles socio-économiques et des systèmes en considérant les problématiques internationales (en l'occurrence celles de l'Europe surtout) ».

⁶ Souligné par nous.

de l'existence de telles lois : d'où « l'aphasie » ou le manque d'un langage des lois « forgé » par l'expérience. De même, l'expérience n'est pas utile à la morale parce qu'elle (l'expérience) est une connaissance des objets des sens. Or, nous savons en revanche que les lois de la liberté ou de la morale n'ont pas besoin d'expérience ou que l'expérience ne sert pas en moral au sens où les lois de la liberté sont *a priori*. Elles sont un « fait » de la raison. Mais, qu'est-ce qu'un « fait » de la raison ? Ce « fait » a-t-il un « effet » sur la liberté ?

2.2. « Fait » de la raison et objectivation de la liberté

On oublie trop souvent que la morale repose essentiellement sur les lois de la liberté ou des lois pratiques qui déterminent la volonté en tant que **volonté**⁷ des personnes. Tout au moins, dans une loi pratique, « la raison détermine la volonté immédiatement, non par l'entremise d'un sentiment de plaisir ou de peine, fût-il suscité par cette loi ; et c'est seulement parce qu'elle peut être pratique comme raison pure qu'il lui devient possible d'être législatrice » (E. Kant, 1985, p. 635). Ce qui veut dire que les lois pratiques sont catégoriques et expriment une nécessité inconditionnée. Si Kant affirme que la loi pratique détermine la volonté immédiatement, c'est parce qu'il suppose qu'elle (la loi pratique) ne contient pas un principe déterminant la volonté comme « un objet où une matière de la faculté de désirer », sans quoi elle serait empirique et ne saurait faire figure de loi pratique.

Manifestement, les lois pratiques sont le fait de la raison en état de liberté pratique : ce sont des lois morales à distinguer des lois technico-pratiques. Ces lois ont une particularité, celle d'être *objectives*, c'est-à-dire qu'elles ne présupposent qu'elles-mêmes, parce que « la règle n'est objectivement et universellement valable que si elle vaut sans conditions subjectives contingentes qui distinguent un être raisonnable d'un autre » (E. Kant, 1985, p. 629). L'oubli des lois de la liberté ne peut donc que produire une règle contingente, subjective et particulière, une règle qui n'a pas valeur de loi morale. En effet, on appelle loi morale, la loi qui fait des êtres rationnels des personnes libres. Cela étant, on peut en venir à l'idée que :

On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale *un fait* de la raison, parce qu'on ne peut la déduire, même par des sophismes, de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté [...], et parce que au contraire elle s'impose à nous par elle seule, comme proposition synthétique *a priori* qui n'est fondée sur aucune intuition soit pure, soit empirique » (E. Kant, 1985, p. 644-645).

⁷ Souligné pas nous, pour faire ressortir le fait que la volonté chez Kant signifie toujours raison « pratique ».

Il est vrai qu'il peut paraître curieux de parler en même temps de « fait » de la raison et d'objectivation de la liberté, dans la mesure où, lorsqu'on évoque un « fait », on songe en général à « démontrer » l'existence de quelque chose. Ainsi, en supposant que la loi morale est un « fait » de la raison, Kant, ne veut pas recourir à une déduction empirique, ni à une expérience pouvant prouver la *réalité* de la loi morale en ce monde. Il veut au contraire établir que ce « fait » n'est pas un « fait » de la nature, mais celui de la raison pure : le « fait » de raison suppose que c'est la raison qui fait elle-même son expérience. C'est donc un pur « fait », un « fait » originaire. Un « fait » qui n'a que lui-même comme cause, un « fait » **causé**⁸ par lui-même. Ce qui fait qu'on peut comprendre l'histoire des lois de la liberté chez Kant comme une histoire d'exhumation des lois de la raison (des lois oubliées ou ignorées par la tradition philosophique) dans la progression de son œuvre *Critique*, œuvre qui consiste à extirper ces lois pratiques de la nécessité naturelle. Ainsi, dire que la loi morale est un « fait » de la raison, signifie comme l'explique Bernard Carnois que cette loi est « une donnée qui, bien loin d'être déduite des vérités antérieurement établies, se présente à nous comme une donnée primitive au-delà de laquelle on ne peut pas remonter. Elle est à proprement parler un « principe », un principe authentique à partir duquel d'autres données pourront sans doute être déduites, mais qui n'est lui-même tiré d'aucun raisonnement » explique Bernard Carnois (1973, p. 95).

Dans cet ordre d'idées, le traitement de cette question diffère d'une *Critique* à une autre. Les deux premières en sont, par exemple, une illustration. Cela dit, la première *Critique* avait établi que la nature était le règne de la nécessité et que la liberté devrait être pensée hors de cette nécessité. Et dans la seconde *Critique*, Kant devait s'atteler à « démontrer » et à « justifier » des concepts *indémontrables* comme la liberté et finalement à la « déduire » comme un « fait » de la raison. Ce progrès dans la démonstration du concept de liberté par ses lois pratiques illustre bien ce que Fichte appelait à son époque le « nouveau monde » pratique de Kant dans lequel ce dernier lui fit rentrer. A ce propos il déclara d'ailleurs :

Je vis dans un nouveau monde depuis que j'ai lu la *Critique* de la raison pratique : elle ruine des propositions que je croyais irréfutables, prouve des choses que je croyais indémontrables, comme le concept de la liberté absolue, de devoir, etc., et de tout cela je me sens très heureux. Avant la *Critique* il n'y avait pas d'autres systèmes pour moi que celui de la nécessité (Fichte, *Fichte's Leben und Briefe*, p. 110, cité par A. Renaut, 1997, p. 289).

⁸ Souligné par nous.

Ce qu'il avait compris, c'est que le sujet de la loi morale n'a pas besoin de faire appel à l'expérience dans la détermination de sa volonté, que cette loi constitue elle-même sa propre expérience. C'est d'ailleurs la seule possibilité pour la personne (le sujet de la loi morale) de s'arracher à la nécessité naturelle et de respecter en même temps les lois de la liberté.

De la sorte, sans déduire ou réduire la loi morale à un fait empirique donné, Kant montre au contraire que si la loi morale est un « fait » de la raison, c'est parce que l'expérience de la loi de la liberté est toujours première, c'est-à-dire que jamais rien ne la précède. A vrai dire, « la certitude de la loi morale est donc une certitude immédiate qui n'est ni discursive, ni même intuitive, mais qui ressemble toutefois davantage à la certitude sensible qu'à la certitude rationnelle » (B Carnois, 1973, p. 95), d'autant plus que la loi morale coïncide avec sa propre expérience. On la vit toujours comme si c'était une expérience, et son « effet » sur nous se vit également comme si elle était une expérience. Il faut dès lors se rendre à l'évidence que la raison pure est pratique par elle seule et donne à l'homme une loi universelle que nous appelons loi morale, insiste Kant (1985, p. 645). La loi morale c'est la loi de la liberté, c'est la liberté « elle-même ». Concernant ce point, il faut nous replonger dans la préface de la seconde *Critique*. De quoi s'agit-il ? Dans ce texte, la liberté humaine n'est pas pour Kant abstraite (elle a un fondement dans la raison humaine, notre propre raison) qu'on pourrait le penser. En même temps, elle ne relève pas non plus de l'expérience comme l'aurait décrit les empiristes. La liberté a toujours une origine rationnelle, qu'elle soit conçue comme autonomie ou comme « fait » de la raison. Voilà pourquoi, « le concept de la liberté est la pierre d'achoppement de tous les empiristes, mais aussi la clef des principes pratiques les plus sublimes pour les moralistes critiques qui comprennent par-là la nécessité de procéder rationnellement » (E. Kant, 2007, p. 5-6). Que devons-nous faire, nous autres êtres rationnels pour ne plus avoir à oublier cette loi de la liberté ? Rien d'extraordinaire, si ce n'est qu'il nous est simplement recommandé de respecter de cette loi pratique.

2.3. Le respect des lois de la liberté

L'avenir des lois pratiques suppose avant tout le respect desdites lois. Le respect, nous le savons, est un sentiment qui apporte à quelqu'un ou à quelque chose de la considération en raison de la valeur qu'on lui connaît. Il reste que ceci est à prendre au sens littéral. Mais le respect dans le domaine pratique, n'est pas un sentiment *ordinaire*, mais un sentiment *moral*. Il suppose avant tout le respect de la loi de la raison (la loi morale). Ce qui veut dire que la loi morale est la « cause intellectuelle du respect ». Au fond :

Ce dont la représentation comme principe déterminant de notre volonté, nous humilie dans notre conscience de soi, excite, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de positif un d'un principe déterminant, par soi-même le respect, un sentiment qui produit un effet non pas « pathologique » (sensiblement conditionné, mais « pratique ». Le respect pour la loi est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile, dans la mesure où la raison pratique pure elle-même, par sa pression exercée sur l'amour propre, donne de l'autorité à la loi. Le sentiment du respect ne sert pas de fondement ou de critère à la loi morale, mais seulement de mobile en vue d'en faire une maxime en soi-même. Le respect n'est pas un sentiment de plaisir ni de peine, mais d'admiration, et donc, à proprement parler, un sentiment moral (E. Kant, 1985, p. 697-700).

Le respect est un sentiment moral digne des personnes. Le respect des lois de la liberté est une obligation pour les individus rationnels que nous sommes, obligation qui consiste se soumettre aux dites lois de la raison. En effet, nous êtres raisonnables devons respecter les lois de la liberté parce qu'il s'agit d'abord de nos propres lois, c'est-à-dire des lois de notre « propre » raison. A ce titre, comment ne pas admirer et respecter nos propres lois? De là, vient l'importance que nous accordons au respect dans la mesure où, seule la « crainte » des lois de la liberté peut lutter contre les nouvelles formes d'éthiques qui ont tendance à les oublier ou à ne pas en tenir compte simplement.

Conclusion

Nous pouvons conclure, en rappelant qu'il y a souvent de bonnes raisons de penser que Kant a été, sur le plan moral, suffisamment influencé par Rousseau dans la mesure où, ce dernier supposait déjà que les lois de la liberté ou celles de la morale ne découlaient pas de la « connaissance »⁹, mais de l'âme humaine, de l'esprit, ou encore de la conscience (donc de la raison). Ce qui s'explique comme « un ardent besoin de rénovation intérieure, par cette aperception pénétrante d'un rapport plus immédiat entre l'âme humaine et ses motifs d'agir, d'avoir foi et d'espérer. A Rousseau, Kant dût sans aucun doute le fait qu'il fallait ressusciter la moralité pour être à même d'en trouver la véritable explication » (V. Delbos, 1969, p. 106). Précisément, c'est Rousseau qui, en écartant la vaine subtilité des arguments philosophiques des anciens, en prétendant ainsi « ne consulter que la lumière intérieure, lui attestait la possibilité de bâtir sur d'indestructibles fondements la métaphysique nouvelle, la métaphysique de la liberté et de la raison pratique » (*Ibid.*, p. 106). Et l'œuvre de Kant a consisté à établir le lien entre les lois de la liberté et celles de la raison et démontrer que ce lien débouche sur l'universalisme moral. Il faut donc faire « briller » les lois de la liberté pour

⁹ Cette expression renvoie à l'expérience ici.

repousser la propagation des nouvelles formes d'éthiques qui *professent* le relativisme moral.

Tout au moins, les lois de la liberté sont des lois de *l'arbitre libre* et non celles du *libre arbitre*. Ce qui veut dire que ces lois sont des lois pratiques et nécessaires qui obligent les êtres raisonnables que nous sommes. Par contre, le *libre arbitre* c'est la propriété qu'aurait la volonté de se déterminer sans « contrainte », c'est-à-dire sans la contrainte des lois de la liberté. A ce niveau, l'individu peut toujours choisir d'agir pour ou contre les lois pratiques, donc choisir d'agir conformément à la nécessité naturelle. Or, un *arbitre libre* n'oublie pas les lois de la liberté dans la mesure où ces lois (qui se résument en la loi morale) sont des lois universelles en vue de la détermination de notre volonté. Des telles lois sont *pures* et en tant que telles, elles constituent des principes devant faire barrage au relativisme en morale défendu par les nouvelles formes d'éthiques. C'est tout le contraire des lois pratiques qui rendent tout être raisonnable autonome, dans la mesure où elles ne nous soumettent pas au déterminisme spatio-temporel, mais à la raison : « la raison est légiférante envers la liberté et sa causalité propre, en tant que suprasensible dans le sujet, en vue d'une connaissance pratique inconditionnée » (E. Kant, 1985, p. 952), ou que « la raison nous pousse à nous rendre intérieurement indépendant de la sensibilité et de la nature » (*Ibid.*, p. 1042), rappelle Kant. L'autonomie du sujet vient de ce que la raison nous rend effectivement *indépendant de la sensibilité* et de ce fait indépendant du déterminisme spatio-temporel.

Car, il faut faire un point : les nouvelles formes d'éthiques ont tendance à privilégier les lois déterminées « spatio-temporellement » ou des lois qui tiennent toujours compte du contexte oubliant que des telles lois ne sont pas des lois de la liberté, par conséquent, elles ne sont pas des lois morales. Autrement dit, seules peuvent être morales les lois que la raison « donne elle-même originairement » (*Ibid.*, p. 1298), c'est-à-dire des lois *a priori*, des lois non empiriques. Ainsi, la raison pratique n'a pas à s'accommoder aux circonstances ou aux contextes pour se déterminer comme telle. C'est au contraire aux circonstances et aux contextes de s'accommoder à la raison pratique. Voilà pourquoi la raison pratique nous oblige, c'est-à-dire qu'elle nous contraint de ne pas céder au divers. Les lois de la liberté ne sont pas à confondre avec celles de la nature qui sont des lois qui ne peuvent être trouvées qu'à l'aide de l'expérience, qui ne traite que de ce qui « arrive », de ce qu'on « voit » et de ce qu'on « entend » ; alors que les lois de la liberté sont des principes pratiques qui déterminent la volonté de tout être raisonnable de façon universelle.

Références bibliographiques

ALQUIE Ferdinand, 2007, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, 7^e édition, Paris, PUF.

BISSOONDATH Neil, 1995, *Le Marché aux illusions, essai sur le multiculturalisme*, trad. J. Papineau, Montréal, Editions Boréal.

BOURDON Raymond, 2008, *Le Relativisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

CARNOIS Bernard, 1973, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, éd. Seuil.

CASTILLO Monique, 1999, *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, traduit par Leroy (G.), Paris, Vrin, coll. « Textes et commentaires ».

COHEN-HALIMI Michèle, 2003, « Une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique », in *Kant la rationalité pratique*, Coordonné par M. Cohen-Halimi, Paris, PUF.

DELBOS Victor, 1969, *Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF.

GUTMANN Amy, 1992, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Introduction, trad., D.-A. Canal, Paris, Flammarion.

HEGEL, 1990, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin.

KANT Emmanuel, 1991, *Correspondance*, Correspondance du 9 mai 1768 à Herder, trad., N. Aumonier, M.-C. Challiol, Paris, Gallimard, p. 57-58.

-----, 1980, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.- L. Delamarre et F. Marty, in *Œuvres Philosophiques*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

-----, 2007, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, 7^e éd., Paris, PUF.

-----, 1985, *Critique de la faculté de juger*, trad. J.- R Ladmiral, Marc B. de Launay, tome II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

-----, 1985, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Librairie Delagrave, in *Œuvres Philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

-----, 1986, *Métaphysique des mœurs*, trad. J. Masson et O. Masson, in *Œuvres Philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

-----, 1985, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Rivelaygue, in *Œuvres Philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

-----, 1986, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, in *Œuvres Philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

-----, 1980, *Unique fondement*, trad. S. Zac, in *Œuvres Philosophiques*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

MESURE Sylvie, 1998, *La Rationalité des valeurs*, Sous la dir. de S. Mesure, Présentation, Paris, PUF.

MESURE Sylvie, et RENAUT Alain, 1996, *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset.

MONTAIGNE Michel, 2007 [1595], *Les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade ».

PASCAL Blaise, 1987 [1670], *Pensées*, 294, éd. Brunschvicg, Paris, Garnier.

ROMEYER-DHERBEY Gervais, 1985, *Les Sophistes*, Paris, PUF.

RENAUT Alain, 1997, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion.

-----, 2010, *Découvrir la philosophie, la morale*, Paris, Odile Jacob.