

LA LIBERTÉ HUMAINE DEVANT LE MAL: LA RÉPONSE KANTIENNE AU DÉTERMINISME ET À LA THÉODICÉE*

Adelino Braz

Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

RESUMEN

Confrontados con la experiencia del mal, se trata de saber para nosotros cómo aún es posible para el hombre afirmarse como ser responsable de sus actos. El objetivo de nuestra reflexión consiste en retomar y superar las objeciones del determinismo de Spinoza y de la teodicea de Leibniz, para reafirmar la libertad humana frente al mal. Es en este punto que se revela pertinente la respuesta kantiana en la medida en que la acción, aunque pueda ser afectada, resulta de una decisión libre. Es cierto que no existe un ser diabólico, pero el hombre es malo porque él mismo elige su propia naturaleza.

Palabras clave: Mal, libertad, determinismo, teodicea, Kant.

RESUME

Confrontés à l'expérience du mal, la question se pose pour nous de savoir comment est-il encore possible pour l'homme de s'affirmer comme être responsable devant ses actes. L'enjeu de cette réflexion consiste à reprendre et à dépasser les objections du déterminisme de Spinoza et de la théodicée de Leibniz en réaffirmant la liberté proprement humaine devant le mal. C'est sur ce point que la réponse kantienne révèle toute sa fécondité dans la mesure où l'action, bien qu'elle puisse être affectée, relève d'abord d'une décision libre. Il n'existe pas d'être diabolique, certes, mais l'homme est mauvais parce qu'il choisit lui-même sa propre nature.

Mots-clés: Mal, Liberté, Déterminisme, Théodicée, Kant.

La réflexion sur le mal se confronte au domaine de l'injustifiable, celui d'une douleur qui semble dénuée de sens, mais dont il est impossible de nier l'existence. Bien que le mal se présente comme un *malum*, un mal physique qui est dû à une cause extérieure, il s'explicite également comme

* **Recibido** Octubre de 2005; **aprobado** Diciembre de 2005.

un *pravum* ou corruption, un mal moral que l'homme accomplit. Le mal s'inscrit ainsi dans l'expérience: soit il est *éprouvé* dans le mal physique, exprimant par là la finitude humaine, soit il est *produit* par la méchanceté, interrogeant ainsi les dispositions à l'oeuvre dans la nature humaine. En ce sens, *souffrir* du mal et *être affligé* par le mal ne sont pas des propositions identiques: dans le premier cas, il s'agit de comprendre l'oeuvre de la nature qui confère à l'existence humaine un certain déterminisme, et de lui donner une explication afin d'attribuer un sens à la douleur; dans le deuxième cas, c'est l'oeuvre même de l'homme qui est jugé, par la nature qu'il se donne, considérant qu'un acte mauvais est aussi un acte libre.

64 Penser le mal, revient donc à comprendre si l'acte mauvais est l'effet d'un déterminisme ou l'expression de la liberté humaine. L'enjeu de cette réflexion réside dans la notion de *responsabilité* qui renvoie aussi bien aux notions de liberté et en ce sens se trouve aux *fondements de l'anthropologie politique*: répondre des actes commis implique une causalité libre; et répondre de son existence implique la notion de devoir devant ce qui est à faire. Or, si l'acte est l'expression d'une puissance d'agir qui tente par là d'actualiser son essence dans son existence, la responsabilité morale de l'individu devient inopérante car chacun en s'affirmant, ne fait que manifester sa propre réalité. En se réduisant à un être de raison, il devient alors le signe de l'ignorance pour celui qui le conçoit comme un terme absolu: être libre c'est comprendre que le mal n'est qu'une valeur. Toutefois, le mal n'est pas un pur néant car il est une composante de la nature de l'existence qui se rapporte à une imperfection originelle. Dans chacun de ses actes, l'être raisonnable éprouve sa limitation, sans que celle-ci soit un objet de choix. Il est alors nécessaire de concevoir comment le mal peut acquérir une réalité, qui met en jeu, un choix pour le mal.

C'est sur ce point que la réflexion kantienne devient pertinente en ce qu'elle se confronte et dépasse les objections du déterminisme et de la théodicée. Le mal pour être imputable à son auteur doit se revendiquer comme un choix libre et radical, dans lequel l'homme par l'usage de sa raison prend conscience de sa liberté comme reconnaissance et transgression de la loi du devoir.

1. Le mal comme valeur

Penser la relation du mal et de la liberté revient en premier lieu à s'interroger sur la nature même de l'action humaine. En effet, si être responsable signifie d'abord répondre de ses actes, en s'affirmant comme cause active, toute la question réside dans la définition de cette activité. Chaque chose dans la nature agit au sens où elle produit des effets qui tendent à la conserver et en ce sens, selon sa puissance d'être, chaque chose

s'efforce de persévérer dans son être¹. Cette position de Spinoza tend à montrer que l'agir se présente d'abord comme l'affirmation de l'essence de chaque chose dans l'existence, à partir du moment où celle-ci est donnée. Il ne faut pas conclure de là que le *conatus* ou effort de persévérer dans son être est une tendance à passer à l'existence, car son essence ne perdrait rien de ce qui la compose si elle ne tendait pas à l'existence. Il s'agit bien de persévérer dans l'existence, autrement dit de tendre à produire une équation parfaite avec l'essence même de notre nature, en augmentant notre puissance d'agir; par exemple le *conatus* d'un corps composé est l'effort pour conserver le rapport de mouvement et de repos qui le définit, l'effort de maintenir ce corps apte à être affecté d'un grand nombre de façons². Toute réalité naturelle exercée donc une action causale qui est le prolongement dans la durée de son essence, et dont les effets ont pour résultat de la maintenir dans l'existence. De là découlent deux conséquences qu'il est nécessaire de prendre en compte dans une réflexion sur le mal: si tout être s'efforce dans son existence d'affirmer autant que possible son essence, rien ne s'anéantit jamais soi-même, sa destruction ne peut venir que d'une cause extérieure. Une chose de nature A ne peut être déduite par une chose de nature B que dans la mesure où ces deux natures sont logiquement incompatibles. Ensuite, tout individu est à la fois une activité productive et le résultat de cette activité, ce qui implique que cet effort devient paradoxalement passion chaque fois qu'il se laisse orienter de l'extérieur par des causes qui diminuent sa puissance d'agir.

Or, la définition du *conatus* comme effort de persévérer dans son existence reste incomplète tant que ce *conatus* n'est pas pensé à partir de l'ordre des rencontres. Celui-ci s'inscrit dans des rapports avec les individus, soit comme rapport de convenance soit comme rapport de disconvenance. Si l'individu A rencontre un individu B dont l'ordre de composition selon ses lois s'accorde avec son rapport, cette rencontre est dite *bonne*, car elle est dite convenir à sa nature³, et lui est *utile*. La preuve qu'elle augmente par là la puissance d'agir de l'individu est la joie qu'il éprouve, joie qui se conjugue cependant avec la passion. En effet, elle ne s'explique pas uniquement par son essence mais par la rencontre avec une cause extérieure, ce qui signifie que l'individu est encore séparé de sa puissance d'agir au point de vue où celle-ci découlerait de sa propre nature. Cependant, déterminé

¹ Spinoza, *Ethique*, III, prop.6, en *Œuvres Complètes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, 1954, p. 421. Toutes les références aux œuvres de Spinoza sont extraites de cette édition.

² *Ibid.*, IV, prop. 38 et 39, pp. 523-525.

³ *Ibid.*, IV, prop. 8, p. 497.

par ses affections, cet effort de persévérer dans l'existence peut également faire une *mauvaise* rencontre en tant que son rapport est incompatible avec le rapport de l'autre, diminuant ainsi sa puissance d'agir. C'est le cas où l'individu A rencontre un individu B dont le rapport ne se compose pas avec le sien et dans ce cas, cette rencontre devient *mauvaise* ou *nuisible*. Le sentiment de tristesse s'affirme alors comme la seule manière de prendre conscience que le rapport d'autrui est *nuisible* car il diminue la puissance d'agir. Par conséquent, dans la recherche ce qui augmente la puissance d'agir de chacun, il s'agit bien d'un effort car l'ordre des rencontres contribue soit à une composition soit à une décomposition de rapports. Cela est significatif de la nature du bien et du mal: si chacun a pour seul souci d'actualiser autant que possible son essence, il n'existe pas de bien et de mal absolus, seulement de l'*utile* et du *nuisible*. Par conséquent, le mal, sachant qu'il varie d'un individu à un autre, a-t-il un fondement dans les choses?

66

Le *conatus* est seulement l'état que l'essence est déterminée à prendre dans l'existence, en tant que cette essence ne détermine ni l'existence elle-même ni la durée de cette existence: "l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini" souligne Spinoza⁴. Aucune chose ne peut être dite plus parfaite parce qu'elle a persévéré plus de temps dans l'existence, car l'essence ne manque de rien quand le mode n'existe pas encore et n'est donc privée de rien quand il cesse d'exister. L'ordre des rencontres étant ambivalente puisque rien ne garantit qu'elle sera utile à l'augmentation de la puissance d'agir, la mal se détermine alors en terme de mauvais ou de nuisible comme ce qui à un tel moment et dans une telle rencontre contribue le moins à la réalisation de notre fin. Le mal n'est donc pas une idée abstraite mais la diminution de notre puissance d'agir en ce qu'elle réduit et menace le rapport qui nous compose. Cela est d'importance, car le mal ne peut alors se dire que du point de vue particulier d'un mode existant: il n'y a pas de mal en soi. A ce titre Spinoza précise relativement au bon et au mauvais, qu'ils ne manifestent plus rien de positif dans les choses⁵. Ce ne sont que des mobiles de penser, autrement dit des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles. Ceci indique que le mal est un terme relatif en son double sens: particulier à chacun selon sa loi de composition et à chaque moment dans le temps, et terme de comparaison qui ne tient sa réalité que de relations qui en rien n'expriment la réalité des choses et des effets: une chose est dite *mauvaise* par rapport à une autre qui est meilleure. Il faut donc admettre que le mal comme *mauvais* et *nuisible*

⁴ *Ibid.*, III, prop. 8, pp. 421-422.

⁵ *Ibid.*, IV, Préface, p. 489.

n'appartient pas aux *entia realia*, réalités ayant une existence dans la nature en dehors de l'entendement, mais aux *entia rationis* qui ne sont que l'oeuvre propre de l'entendement et qui n'existent pas dans la nature⁶. Le mal étant alors à la fois l'effet et le signe d'une mauvaise rencontre, il n'est rien car il n'exprime aucune loi de composition comprise dans une essence. Chaque réalité naturelle est déterminée à chercher ce qui lui est *bon* ou *utile* en persévérant dans son être: étant déterminé à avoir un effet, cet effet se compose nécessairement avec sa cause et n'exprime donc rien qui en elle puisse être appelée mal. Ainsi quand un poison décompose mon corps, c'est en vertu de sa loi naturelle qui exprime un effet qui consiste uniquement en un rapport qui tend à augmenter sa puissance d'agir et qui du coup étant incompatible avec ma loi naturelle, diminue ma puissance d'agir. Comment à partir d'une telle argumentation qui montre que le mal n'est inscrit dans aucune essence, est-il possible de définir ce qui est proprement mauvais?

Il n'est donc possible de parler de mauvais que dans deux cas : celui où notre corps est détruit sous l'action d'une causalité extérieure, et celui où nous mêmes détruisons un être semblable à nous, un être dont la ressemblance suffisait à nous faire penser qu'il convenait en principe avec nous⁷. La mal subit doit donc être interprété en terme de décomposition de rapports, qui n'a aucun être en ce qu'il n'exprime aucune essence. En considérant l'action de frapper en levant le bras, celle ci exprime quelque chose d'une essence car le corps humain cherche par là à conserver un rapport qui le caractérise: cette action est alors une "vertu qui se conçoit par la structure du corps humain"⁸ Que cette action soit agressive car elle menace ou détruit le rapport qui définit un autre corps, cela rend l'imputabilité problématique: comment soutenir que l'auteur d'un tel acte est responsable d'un mal, si d'une part, il est déterminé par son *conatus* à conserver son rapport, et si d'autre part le mal n'a aucun être?

La question de la responsabilité semble à première vue inconciliable avec un pensée dans laquelle le sujet agit suivant sa loi naturelle, admettant ainsi que chaque acte est une vertu en tant qu'il est rapporté à une puissance d'agir qui prolonge dans son existence sa seule essence. Il semblerait donc que la faute ne saurait exister en quoi que ce soit exprimant l'être car elle est l'indice d'une imperfection, estimée par comparaison à une autre valeur relative⁹. Comment, dans cet ordre de pensée, accuser le sujet de méchanceté,

⁶ *Court traité*, I, X., pp. 41-42.

⁷ *Ethique*, III, prop. 47, dém., p. 453.

⁸ *Ibid*, IV, prop. 59, scolie, p. 541.

⁹ *Lettre XIX à Blyenbergh du 13 mars 1665*, p. 1162.

autrement dit le considérer comme cause active animée d'une intention nuisible, afin qu'il puisse répondre de ses actes? L'intention d'une action est qualifiée de méchante lorsque l'image de l'action est jointe à l'image d'un corps dont le rapport est détruit par cette action. Un acte est mauvais chaque fois qu'il décompose un rapport certes, mais c'est bien la détermination, l'image de la chose à laquelle est liée l'image de l'acte qui qualifie cette action de vicieuse ou de vertueuse. Du point de vue de la nature, il n'existe que des rapports qui sont de convenance, lorsque deux rapports se composent ensemble, et de disconvenance, lorsque deux rapports ne se composent pas ensemble.

68 Cependant, il devient possible par cette détermination de distinguer la culpabilité d'un individu: dans la *Lettre XXIII à Blyenbergh*, Spinoza distingue le cas d'Oreste qui a tué sa mère Clytemnestre, et celui de Néron qui tue Agrippine. Oreste n'est pas coupable par ce que Clytemnestre, ayant commencé par tuer Agamemnon son mari, s'est mise elle-même dans un rapport qui ne pouvait plus se composer avec celui d'Oreste dont l'acte est directement associé à l'image d'Agamemnon. Au contraire, Néron est estimé coupable car il lui a fallu de la méchanceté, autrement dit, lier l'image de son action à l'image du corps d'Agrippine détruit par cette même action. Du coup, la responsabilité humaine devient concevable. S'il est vrai que nous ne sommes pas *responsables de notre nature*, à savoir de notre loi de composition qui exprime notre essence, nous devenons *responsables devant notre nature* et lorsque nous sommes animés d'une détermination méchante, nous diminuons par là notre puissance d'agir en ce que nous n'avons pas d'idée adéquate qui nous permette réellement d'augmenter notre puissance d'agir: dans la méchanceté, l'inadéquation entre notre essence et notre puissance est d'autant plus grande que nous ne comprenons pas que nous finissons par nous détruire nous mêmes. Cette articulation ne prend sens que lorsque l'homme qui se trouve parmi les individus prend connaissance qu'il appartient à un ordre commun dans lequel chacun, conduit par la raison, s'efforce nécessairement d'augmenter la puissance d'agir de la communauté et par là augmente également la sienne¹⁰. Cette connaissance lui est donnée par la raison considérée aussi bien comme effort pour se composer avec d'autres modes que perception et compréhension des notions communes. La raison est donc opératoire à double titre. D'abord, sous son autorité chacun parvient à avoir une idée adéquate de l'obstacle qui se présente et le transforme par là en moyen: par la connaissance, le mal se révèle être une idée inadéquate; et ensuite, son usage permet à l'individu de comprendre

¹⁰ *Ethique*, IV, prop.37 dém., p. 519.

que son propre bien est un bien commun à tous car tous sont modes d'un même ordre. Celui qui, à la différence de l'individu agissant par impulsion, s'efforce de conduire les autres par la raison, agit avec humanité et reste en accord avec lui même et avec les autres¹¹. Ceci explique pourquoi Spinoza écrit: "si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres"¹². L'homme en tant qu'il est libre, devrait ignorer le bien et le mal qui ne sont que des êtres de raison. Cette liberté ne se confond nullement avec le libre arbitre puisque chaque réalité naturelle est inscrite dans une nécessité, mais dans la puissance de connaître et de comprendre qui nous donne une idée adéquate de l'ordre et de la connexion véritable des choses. L'homme libre est bien celui qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminé par soi seul à agir, comprenant ainsi que sa liberté réside dans la connaissance de sa nécessité.

Par conséquent, le mal n'existe que pour l'ignorant car dans la nature il n'exprime aucun être: plus s'accroît son savoir, plus le mal est perçu comme fiction. Cependant, toute cette argumentation pose deux difficultés: considérer le mal comme un être de raison est-ce que ce n'est pas lui refuser toute réalité? En effet, s'il n'existe que des choses mauvaises, nuisibles, relatives aux seuls individus, il n'existe pas de *mal souffert*, ni au point de vue de la totalité au sein de laquelle tout est produit selon la nécessité, ni du point de vue des choses singulières dont la réalité est relative aux désirs et aux aversions. D'autre part, si être libre revient à prendre conscience que le mal est une idée inadéquate, comment penser la responsabilité humaine devant le mal, à partir de la liberté même de l'agent? Il s'agit alors de montrer que le mal n'acquiert toute sa dimension lorsqu'il exprime une réalité, mettant en oeuvre une cause libre: c'est cela même qui en fait tout son scandale.

2. Limitation et existence

S'interroger sur la réalité du mal, c'est rechercher sa source non plus dans l'entendement humain qui en faisait un être de raison, mais dans la nature de l'individu. Chaque être de la nature exprime une réalité limitée dans la mesure où il existe des bornes à sa grandeur et à toute perfection qu'elle peut avoir. Or, cette limitation est déjà marquée dans l'état de pure possibilité: une créature infinie se révèle être une notion contradictoire du fait même de sa nature. Comme créature, elle ne peut présenter une perfection infinie sous peine de se concevoir comme être parfait, devenant ainsi créateur

¹¹ *Ibid.*, scolie I, pp. 520-521.

¹² *Ibid.*, IV, prop. 68, p. 548.

elle même. Pour cette raison, chaque créature obéit non pas à une perfection absolue mais à un degré de perfection, ce qui est la marque d'une imperfection originelle. Cette argumentation de Leibniz¹³ montre comment l'être humain, par sa condition, traduit un *mal métaphysique* qui consiste dans l'imperfection des choses¹⁴, et comment de cette imperfection dérive le *mal moral* qui concerne les actions vicieuses de ces mêmes créatures. Ce qui signifie que la *mal physique* ou le mal souffert a une réalité en ce qu'il est la conséquence physique de la limitation originelle et la conséquence éthique d'une créature qui par son imperfection laisse place au péché. Le mal ne vient donc que de la *privation* qui dérive de l'imperfection originelle des créatures. Certes, le mal acquiert ainsi une explication qui rend compte de sa réalité et de sa nature. Reste cependant à savoir si l'individu est responsable de ce mal souffert, autrement dit, si l'être humain peut répondre du mal comme cause active.

Or, toute créature lorsqu'elle agit, tire de son propre fonds tant ses propriétés essentielles, ce qui est nécessaire et ne saurait être changé, que ses modifications naturelles, ce qui est convenable à la nature de la chose. Cela est d'importance, car dans ces conditions lorsqu'elle se rend coupable d'un mal, la créature ne fait qu'exprimer sa nature. Pour comprendre comment celle-ci rend raison de ses actes, sans rien recevoir du dehors, il convient de préciser la définition de la substance leibnizienne: tout ce qui arrive à une substance n'est que la suite de sa nature individuelle, "j'entends la nature complète qui comprend tout ce qui appartient à cet individu"¹⁵, souligne Leibniz et dans ses conditions, la notion individuelle de chaque substance comprend virtuellement la série de tous les événements qui lui arriveront, bon ou mauvais. Cela concerne aussi bien ses actions que ses passions, car la substance possède une spontanéité entière, n'étant guère déterminée du dehors. Cependant, en tant que créature, elle répond au dessein d'un créateur qui doit rendre raison de sa nature et de ses actes suivant le principe selon lequel rien ne saurait arriver sans le concours de Dieu. Ceci pose une difficulté majeure relativement à l'origine du mal et à la responsabilité: l'individu contient en lui-même l'ensemble de ses prédicats et n'exprime ainsi que sa notion, mais aucun étant réel ne saurait pourtant tenir son être d'une autre entité que de Dieu. Dans ces conditions, si Dieu existe et qu'il rend raison des créatures, comment expliquer le mal ? Mais si Dieu n'existe pas comment expliquer le bien?¹⁶

¹³ Leibniz, *Essais de théodicée*, I, § 31, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 122.

¹⁴ *La cause de Dieu*, § 30, dans la même édition, p. 430.

¹⁵ *Examen préalable des objections de Lamy, 30 novembre 1702*, Flammarion, Paris, 1994, p. 258.

¹⁶ *Essais de théodicée*, I, § 20, p. 116.

Il semble que la responsabilité de Dieu soit engagée dans l'existence du mal, car le concours de Dieu est double: il est *immédiat* car Dieu concourt à la production de l'effet et de la cause dans chaque action, et il est *spécial*, car son concours se manifeste également dans les modes de l'existence et des qualités des créatures¹⁷. Ceci nous conduit donc à nous demander si la spontanéité de la substance n'est que l'effet d'une détermination absolue de l'existence, auquel cas, la raison d'être du mal se trouverait en Dieu lui-même, comme raison suffisante du monde. Or, Leibniz explique que le concours de Dieu est infaillible bien que "l'infaillibilité ne vaut pas nécessité"¹⁸. Ce qui est prévu ne saurait manquer d'exister car la volonté de Dieu est parfaite. Il ne s'ensuit pas que cela soit nécessairement absolu, ce dont le contraire implique contradiction, car toute vérité relative à la créature n'est qu'une nécessité hypothétique, ce dont le contraire n'implique pas contradiction. L'existence des créatures procède d'une décision de Dieu, mais sa volonté qui décide de leur existence n'est pas arbitraire, car elle choisit infailliblement le meilleur. Cependant, pourquoi avoir décidé de porter à l'existence des créatures dont la nature est intrinsèquement imparfaite ? Faut-il alors admettre que Dieu autorise le mal, ce qui serait contradictoire avec sa nature ? Seule la nature de la volonté nous indique la solution: Dieu veut *antécédemment* le meilleur puisque Dieu tend à tout bien en tant que bien, simplement sa volonté *conséquente* ne peut produire que le meilleur¹⁹. Toute créature étant limitée, il s'agit de produire dans l'existence la meilleure composition possible entre des imperfections, selon le principe de convenance de leurs expressions.

Les maux ne tombent pas sous la volonté antécédente de Dieu, mais indirectement sous sa volonté conséquente, ce qui indique que Dieu n'autorise pas le mal, il le permet seulement dans la mesure où il produit la meilleure des compositions à partir d'êtres imparfaits: 'le mal est admis, non d'après le principe de la nécessité absolue, mais d'après le principe de convenance'²⁰ souligne l'auteur. Dieu ne décide pas que Pierre pêchera mais plutôt que parmi l'infinité des créatures possibles, Pierre est choisi et dans sa notion est contenu le fait que s'il existe il commettra le mal. Ainsi, à partir de la volonté permissive de Dieu, il devient possible de dégager la *règle générale de la permission du péché*, règle commune à Dieu et à l'homme: "c'est qu'on ne doit jamais permettre le péché d'autrui, à moins

¹⁷ *La cause de Dieu*, § 11 et § 12, pp. 426-427.

¹⁸ *Sur la liberté, le destin et la grâce de Dieu*.en *Discours de métaphysique*, Agora, Paris, 1993, p. 116.

¹⁹ *Essais de théodicée*, I, § 23, p. 118.

²⁰ *La cause de Dieu*, § 36, p. 431.

qu'en l'empêchant on ne soit conduit à commettre soi-même un acte mauvais. Et pour la dire en un mot, on ne peut jamais permettre le péché, si ce n'est quand on le doit"²¹. De même que Dieu ne peut empêcher l'imperfection des créatures, mais seulement les composer selon le principe du meilleur, de même on ne doit pas empêcher le mal lorsque cela engendre un plus grand mal. C'est précisément à partir de la *volonté permissive* de Dieu, qu'il est possible d'étudier comment le mal qui n'existe qu'au niveau de la partie, par l'imperfection de la créature, se révèle un moindre mal au niveau du tout par l'action de Dieu.

Le mal ayant pour origine l'imperfection de la créature est donc inévitable dans la création. Cependant, prenant en compte que Dieu choisit de porter à l'existence des créatures limitées selon le principe de convenance, c'est à partir de leur rapport que le tout devient le meilleur possible. Il ne faut pas entendre ici par monde meilleur un monde idéal de perfection car l'harmonie dans le tout naît de l'imperfection des parties. La pertinence de cet argument consiste à admettre que la réalité du mal est manifeste dans la partie, et par la composition divine, celle-ci se transforme en un moindre mal au niveau du tout, à la façon dont deux corps froids et ténébreux produisent en se composant un grand vin: "Dieu ne permettrait pas le mal, s'il ne faisait le bien à partir du mal"²². L'harmonie entre les parties dans la perfection du tout est une *dissonance corrigée*: d'une part, le meilleur dans le tout ne correspond pas au meilleur possible dans la partie, et d'autre part, les parties n'accèdent à leur perfection que dans le tout. Selon le premier point, la partie du tout, imparfaite, n'est pas choisie selon son degré de perfection mais selon le rapport d'entre expression qu'elle entretient avec le tout, ce qui explique qu'une partie plus imparfaite qu'une autre produit plus de bien dans le tout. Ainsi, chaque partie n'existe qu'en fonction du tout afin que cette totalité soit la meilleure possible²³. En conciliant l'imperfection des parties et l'harmonie du tout, le mal devient donc un moindre mal, puisque dans la totalité il est la condition de possibilité du meilleur. A ce point de notre réflexion, le mal comme privation et imperfection de la créature acquiert à la fois une *réalité* et un *sens*: le mal existe dans la partie, compris dans sa notion, se distinguant d'un simple être de raison qui n'existerait pas dans la nature. Et par l'oeuvre de Dieu comme raison suffisante, il prend son sens dans la totalité, produisant le meilleur. Toutefois, une interrogation relative à la responsabilité de la créature, subsiste: si l'individu déroule la série de ses événements, compris depuis toujours dans

²¹ *Ibid.*, § 38, p. 432.

²² *Sur la liberté, le destin et la grâce de Dieu*, p. 121.

²³ *Monadologie*, § 56, Livre de Poche, Paris, 1991, p. 156.

sa notion, est il encore possible de le concevoir comme une causalité libre, et donc responsable devant le mal? Est il imputable du mal qu'il commet si ses actes sont déterminés et que le mal est inscrit dans sa nature?

La réponse de Leibniz vise d'abord à montrer que tout événement répond au principe de raison suffisante selon lequel aucun acte ne saurait se trouver existant sans qu'il obéisse à une détermination par des causes ou des raisons antérieures. Pourtant s'il existe des raisons, celles-ci ne sont pas nécessitantes mais inclinantes²⁴ car elles ne répondent à aucune nécessité absolue. Il est certain pourtant que chaque individu enveloppe la série de ses événements suivant une contingence sans coaction car il ne fait qu'exprimer ce qui est compris dans sa notion: sa liberté réside dans cette autodétermination au sein de laquelle les raisons des vérités contingentes inclinent, et chaque acte commis est une expression de son essence. La responsabilité de l'individu se révèle ainsi dans la spontanéité à l'égard de sa propre notion: le mal commis est imputable à son auteur comme effet de son autodétermination, prédicat de son propre fonds.

Cette position, bien qu'elle concilie la réalité du mal et la liberté de l'individu devant ses actes, ne saurait cependant satisfaire notre réflexion. En effet, répondre de ses actes suppose une causalité, une liberté dans laquelle l'individu se donne lui-même sa propre nature par le choix des principes qui règlent sa conduite. Il ne s'agit plus de savoir *ce que la nature fait de l'homme*, mais *ce que l'homme fait de lui-même*, en n'étant pas le tributaire d'une imperfection originelle, sinon l'auteur de sa propre personnalité. Dans ces conditions, seule une réflexion qui parvienne à montrer que la liberté réside également dans un choix pour le mal, rend l'homme pleinement responsable, car loin d'être une privation, le mal serait un principe affirmatif du caractère que chacun se choisit.

3. Le choix pour le mal

Il s'agit en premier lieu de se demander si l'existence de l'individu répond à une détermination originelle. Dans une remarque du *Traité de pédagogie*, Kant souligne que ce qui sépare l'homme de l'animal, c'est l'indétermination dans laquelle il se trouve par rapport à son existence: si l'animal devient ce qu'il est par le développement de l'instinct et son organisation mécanique, obéissant ainsi à une détermination naturelle, l'homme originellement n'est rien. En effet, il doit user de sa propre raison pour se déterminer et se fixer lui-même le plan de sa propre conduite. Cependant, si l'homme n'est donc pas soumis à une détermination originelle, rien ne garantit qu'il n'obéisse

²⁴ *De la production originelle des choses prise à sa racine*, en *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1959, p. 171.

pas à un déterminisme naturel dans ses actions. Il convient, pour résoudre cette difficulté, de définir l'origine de l'action, la provenance d'un effet de sa cause première²⁵.

74 L'action en tant qu'elle produit un événement, est quelque chose qui advient, ce qui présuppose un autre état où se rencontre sa cause. Or celle-ci, répond soit à une origine *temporelle* dans le temps où elle est rapportée à un autre phénomène dans le temps, soit à une *origine rationnelle* qui détermine l'arbitre selon la représentation de la raison, excluant une détermination antérieure temporelle. Si l'action est libre, elle ne peut avoir une origine temporelle du fait qu'elle se réduirait à un effet naturel, et serait en contradiction avec elle-même. A partir de cette articulation, comment comprendre la relation entre raison et liberté? Prenons l'exemple du mensonge de nature maligne par lequel un homme a introduit un certain désordre dans la société. Dans la dimension phénoménale, cette attitude qui consiste à s'abandonner à une fausseté délibérée dans l'expression des pensées, peut être expliquée à partir de causes naturelles qui l'ont déterminée dans le temps, comme la mauvaise éducation et la société qui est détestable. Cependant, ce qui distingue l'arbitre humain, c'est précisément le pouvoir de se déterminer indépendamment des conditions sensibles (concept négatif de la liberté) et celui de déterminer soi-même les maximes de ses propres actions (concept positif de la liberté qui devient ensuite dans la loi morale, l'autonomie). C'est pourquoi, dans une dimension nouménale, l'acte mensonger est attribué à une causalité intelligible de l'être raisonnable car la liberté de l'acte réside précisément dans l'usage de la raison qui se définit comme la *faculté de commencer de soi-même une série d'événements*. Cet exemple nous offre un double niveau de lecture: en premier lieu, l'acte engage l'imputabilité du sujet à la fois comme l'auteur de l'acte (*auctor*) et comme l'auteur des effets engendrés par cet acte (*urheber*), étant donné que l'agent commence de lui-même une série d'événements, constituant tout acte libre comme un acte rationnel. Cela signifie que l'action humaine peut certes être affectée mais en aucun cas elle ne répond à une nécessité. Ensuite, cet exemple met en évidence la relation intrinsèque entre la causalité libre et l'idée de devoir: l'acte mensonger peut être qualifié de *manquement* à l'égard d'une loi de la raison car "qui, en dépit de toutes les conditions empiriques aurait pu et dû déterminer autrement la conduite de l'homme"²⁶.

²⁵ *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 4, p. 54. Toutes les références aux œuvres de Kant sont extraites des *Œuvres philosophiques de Emmanuel Kant*, sous la direction de F. Alquié, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, 1980-1986, Volumes I, II, III.

²⁶ *Critique de la raison pure*, III, 375, pp. 1182-1183.

Celle-ci est une loi morale que nous donne la raison comme un fait, comme l'idée d'une volonté que l'on suppose déterminée universellement par la forme législative de ses maximes. Ainsi s'explique comment l'arbitre (*Willkür*) devient un libre arbitre (*freie Willkür*): au moyen de cette loi morale considérée comme loi objective *a priori* que la raison se donne à elle-même, l'être raisonnable prend conscience de l'indépendance de son libre arbitre et de l'imputabilité de ses actes.

L'acte mensonger est imputable à son auteur, parce que la loi morale est un principe de connaissance pratique dans laquelle l'être raisonnable reconnaît son autorité. Toutefois, bien qu'elle opère une liaison universelle et nécessaire, *a priori*, entre l'action et la volonté, la loi morale est synthétique car la liaison entre la maxime de la volonté du sujet avec cette loi n'est pas analytiquement contenue dans une volonté préalable. Or, s'il est vrai que tout être raisonnable est soumis à la loi morale puisqu'il en a connaissance, il ne lui obéit pas nécessairement. Il existe une différence majeure entre vivre d'*après* des lois morales et *sous* des lois morales²⁷. Dans le premier cas, chaque volonté se comporterait en conformité avec elles, affirmant ainsi une volonté qui concilie la loi morale comme connaissance et production. Ce lien étant toujours synthétique, il est possible de concevoir une volonté qui reconnaît la loi de la raison tout en la violant: celui qui commet une faute ne cesse pas d'être législateur car il admet la volonté de la loi tout en la transgressant. Ainsi, la responsabilité s'affirme aussi bien dans la loi morale que dans l'acte pour le mal. La relation entre le bien et le mal devient une opposition réelle au sein de laquelle les prédicats sont tous deux affirmatifs, ce qui donne au mal une positivité en tant qu'il exprime une force non pas contradictoire mais contraire au bien²⁸: le mal n'est donc plus une privation. Reste à présent à cerner la nature du choix pour le mal, à travers lequel l'individu manifeste sa liberté.

Après avoir considéré la relation entre raison et liberté et avoir mis en évidence la responsabilité du sujet dans le mal, il s'agit d'expliquer l'acte comme choix pour le mal. Le choix pour le mal se joue d'abord dans le choix de sa maxime suprême (au-delà de la quelle on ne peut remonter) qui est l'acte par lequel l'être humain doué de libre arbitre se donne à lui-même un caractère intelligible et détermine ainsi la loi de causalité de son vouloir. En effet, par l'usage de la raison, l'action humaine est l'expression d'un ordre non sensible qui apparaît dans le temps et qui engage la totalité des actions sensibles. Entre le caractère intelligible et le caractère sensible se joue une relation de *cause à effet*: en produisant des effets dans le temps, la

²⁷ *Critique de la faculté de juger*, § 87, note, p. 1255.

²⁸ *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, II, p. 277.

causalité de la raison se présente comme la condition permanente de tous les actes volontaires dans lesquels l'homme se manifeste. Celle-ci se conjugue avec une relation de *signe à chose signifiée*: le caractère empirique est le schéma sensible d'une réalité intelligible, en ce qu'il est l'intermédiaire entre la multiplicité phénoménale de la vie qu'il unifie et l'unité dont il procède. Dans ces conditions, le choix de la maxime suprême est *radical* car il n'existe pas de moyen terme entre le choix pour le bien et le choix pour le mal: l'intention, c'est-à-dire le premier fondement subjectif de l'admission des maximes ne peut être qu'unique et se rapporte d'une manière générale à l'usage tout entier de la liberté²⁹. Ce choix *intemporel*, qui ne peut être déduit de quelque acte premier du libre arbitre accompli dans le temps, est un choix *libre*, car le fondement du bien et du mal peut seulement se trouver dans la règle que le libre arbitre forge lui-même dans une maxime.

76 Cependant, bien que Kant souligne que l'intention radicale est une "manière d'être inné"³⁰, il ne faut pas conclure de là au déterminisme. L'inné en l'homme souligne l'intemporalité de l'acte intelligible par lequel l'homme choisit librement la maxime suprême de ses actions: cette manière d'être est pensée comme fondement antérieurement à tout usage de la liberté donné dans l'expérience et représenté dans l'homme dès sa naissance, sans que cette naissance en soit la cause. Par là, dire que le mal est un penchant naturel n'est possible qu'en le rapportant à une nature que l'homme se donne à lui-même. A ce titre Kant développe une distinction pertinente entre penchant (*Hang*) et disposition (*Anlagen*): le premier terme définit ce que l'homme fait de lui-même dans son existence, et le second constitue la possibilité de la nature humaine. Si dans sa nature, l'homme possède une disposition au bien, par sa liberté, il fait du mal un penchant et apparaît comme un bois qui revient sur lui-même, en suivant son propre égoïsme. La question qui se pose à partir de la liberté dans le choix du mal, est alors de savoir d'une part, si tous les maux se valent et d'autre part, si l'être humain peut être considéré comme un être diabolique?

Kant en admettant que le mal n'apparaît chez le sujet raisonnable que sous la forme d'un penchant, ne considère pas cependant que tous les maux renvoient au même degré de conscience. Il est nécessaire pour juger l'imputabilité de savoir distinguer les trois degrés du mal dont le plus bas est celui commis par faiblesse humaine, la *fragilité*, qui révèle l'inaptitude à suivre dans la pratique la loi morale que la volonté a pourtant accueillie dans sa maxime. La fragilité se distingue de l'*impureté* dans laquelle l'être raisonnable accomplit une action bonne, non par respect pour la loi morale

²⁹ *La religion dans les limites de la simple raison*, I, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 32.

mais par d'autres mobiles qui ne sont là que pour servir l'égoïsme de l'individu et qui donnent l'apparence de la vertu. Enfin, la *méchanceté* ou corruption consiste en un renversement de l'ordre moral des mobiles que l'homme admet dans ses maximes. Faut-il conclure à l'existence d'une volonté absolument mauvaise, qui ne serait déterminée dans son vouloir que par le mal?

L'intérêt d'une telle graduation dans le mal est de faire apparaître l'hypothèse de l'être diabolique, d'une volonté qui se donne le mal pour fin. Or, l'être diabolique par définition ne peut être libre puisqu'il est entièrement déterminé à vouloir le mal, ce qui indique qu'il ne saurait avoir un visage humain. Ce point est décisif car bien que l'homme puisse désobéir à la loi morale, il ne saurait faire de cette désobéissance le mobile déterminant de son libre arbitre. Il existe donc une limite de la liberté dans le mal: un être libre n'a pas le pouvoir de se libérer de la loi de liberté et de choisir le mal pour le mal. Pris entre la *volonté brute*, qui est celle de l'animal déterminé par sa sensibilité, et la *volonté diabolique*, déterminée par le mal, l'être humain vacille entre ces extrémités sans les toucher: la volonté humaine n'est ni absolument bonne puisqu'elle peut choisir le mal, ni absolument mauvaise, puisqu'elle ne peut choisir le mal pour le mal, sous peine de ne plus faire de la loi morale un fait de la raison³¹. "L'homme, même le plus méchant, poursuit Kant, quelles que soient les maximes dont il s'agit ne renonce pas à la loi morale"³², ce qui lui donne la possibilité de la conversion qui consiste essentiellement dans le rétablissement de l'ordre moral primitif des mobiles. Celle-ci n'est envisageable que sous la forme d'une révolution, car il s'agit d'une transformation de l'intention, autrement dit, d'un changement du principe intérieur suprême réglant l'admission de toutes ses maximes. Aussi, est il nécessaire de reconnaître que le penchant au mal peut être réellement extirpé, et cela parce qu'au fondement de l'existence humaine, se trouve une raison qui lie intrinsèquement la liberté et le devoir. Dans ce cas, penser la responsabilité de l'homme devant le mal revient à prendre conscience que la liberté est certes *donnée* mais qu'elle doit être également *ordonnée*, afin que son existence retrouve une *dignité*.

Le mal en se présentant comme ce qui est nuisible, relatif à chacun, semblait se réduire à une valeur, n'ayant aucune existence en dehors de l'entendement humain. Pour conférer au mal une réalité, il était alors nécessaire de l'inscrire dans la nature même de l'existence, dont la nature est celle d'une imperfection originelle, faisant du mal une privation.

³¹ *Ibid.*, I, 3, p. 49.

³² *Ibid.*

Cependant, la liberté se limitait par là à une tendance réglée dans laquelle le mal n'est pas un objet de la liberté humaine. Concevoir une responsabilité devant le mal, c'est alors admettre une liberté pour le mal, un choix qui soit libre et radical, indépendant des conditions empiriques. Penser le mal et la liberté, revient à fonder la responsabilité de l'être humain devant ses actes. Bien que son existence soit certes conditionnée par des déterminations empiriques, elle exprime à tout moment le pouvoir décisif de l'homme, par l'usage de sa raison qui le constitue comme causalité de ses propres déterminations. Rapporter le mal à une réflexion sur la liberté, c'est donc tenter de comprendre comment au delà des positions limitant le mal à un être de raison et caractérisant l'existence comme imperfection originelle, tout acte est imputable à son auteur. La responsabilité devant le mal permet alors de conférer à la personne une personnalité, autrement dit, une causalité intelligible qui choisit elle-même les principes de ses actions, dont les effets se manifestent dans le temps. La liberté se révèle ambivalente en ce qu'elle est effective dans le bien et dans le mal: comment une liberté qui est dans sa pure notion une détermination du vouloir par la raison, peut elle se porter responsable d'un mal ? S'il est possible d'y reconnaître une manifestation de la liberté, la raison profonde de ce choix demeure inconnaissable à l'homme, puisque ce choix intemporel n'est pas un objet d'expérience: le mal reste une *énigme* dans l'usage qu'il fait de la liberté. Par là, la liberté est conçue comme un problème car le choix pour le mal est inexplicable, mais également comme une tâche à accomplir : c'est en prenant conscience que toute liberté doit être ordonnée que l'existence humaine trouve son sens et sa dignité, car chaque homme est porteur de sa destination morale et de celle de l'humanité. Dans le mal, c'est tout le drame de l'existence humaine qui se joue : chacun est responsable de ses actes, mais en choisissant le mal, la liberté se retourne contre sa propre destination morale qui réside dans la loi de la raison.