

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE MAL RADICAL ET LA POSSIBILITÉ DU
CARACTÈRE MORAL BON CHEZ KANT**



THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Enes Ahmet SÖKEL

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

JANVIER 2022

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE MAL RADICAL ET LA POSSIBILITÉ DU
CARACTÈRE MORAL BON CHEZ KANT**



THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Enes Ahmet SÖKEL

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

JANVIER 2022

REMERCIEMENTS¹

Je remercie Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya d'accepter d'être la directrice de cette recherche ; et de faciliter et d'enrichir le procès de cette recherche avec ses conseils, ses critiques et son support dans les années globalement extraordinaires.

Je remercie Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya, Dr. Tarık Necati Ilgıcioğlu, Dr. İbrahim Eylem Doğan qui ont donné de leurs temps estimables pour évaluer cette recherche.

J'adresse mes remerciements à tous les professeurs respectés qui m'ont fait apprendre à philosopher, du lycée à maintenant.

J'adresse ma gratitude à ma famille pour le support économique et moral qu'ils m'ont donné dans toutes mes études dès l'enfance.

Je tiens à remercier mes collègues qui ont rendu le voyage philosophique et l'étude académique de philosophie plus facile pour moi dans ma transition.

Je remercie « Le Conseil de la Recherche Scientifique et Technologique de la Turquie » (TÜBİTAK) qui m'a accordé deux années sans d'inquiétude financière avec la bourse de « 2211 – Le Programme National de Bourse de Master ».

En dernier lieu, je voudrais remercier Dieu qui m'a accordé la rencontre avec tous les individus que j'ai remerciés en haut et qui m'a donné le plaisir et la détermination de compléter cette recherche.

¹ « Ce qui ne remercie pas aux individus, ne remerciait pas à Dieu » (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/258).

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
ABRÉVIATIONS.....	v
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT	xi
ÖZET.....	xvi
 1. INTRODUCTION.....	 - 1 -
 2. LA PRÉSENTATION DES THÈSES ET DES CONCEPTS DE KANT	 - 5 -
2.1. L'impossibilité des choses libres temporelles : la loi de la causalité.....	- 6 -
2.2. La possibilité négative de liberté malgré « la Deuxième Analogie »....	- 10 -
2.3. La possibilité réelle de la liberté connue par la conscience de la loi morale.	- 13 -
2.4. Le mal radical : le caractère moral de l'être humain et un problème pour la possibilité de liberté.....	- 19 -
2.5. Les problèmes résultants des thèses de Kant.....	- 24 -
 3. L'ÉVALUATION DE LA THÈSE DE LA « NON-TEMPORALITÉ ».....	 - 26 -
3.1. La signification de la non-temporalité pour le commandement de la loi morale : la question du « futur » du caractère moral	- 27 -
3.2. L'interprétation de « deux aspects » et les considérations alternatives pour la non-temporalité du caractère moral.....	- 29 -
3.2.1. Les trois objections à l'interprétation de la thèse de la non-temporalité de l'adoption du caractère moral : « dans le temps sans être un effet dans le temps »... ..	- 29 -
3.2.2. L'analyse de l'interprétation de « deux aspects » de la non-temporalité	- 43 -
3.2.3. L'objection aux interprétations alternatives de Palmquist, Formosa et Bernstein sur la non-temporalité	- 57 -
3.3. Conclusion	- 64 -

4. L'ÉVALUATION DE LA THÈSE DU « MAL RADICAL »..	- 65 -
4.1. Le manque de clarté de l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical	- 66 -
4.2. La reconstruction de l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical	- 67 -
4.2.1. La forme nécessaire de l'argumentation pour la thèse du mal radical	- 67 -
4.2.2. La recherche d'une argumentation synthétique a priori de la thèse du mal radical	- 71 -
4.3. L'évaluation de la thèse du mal radical : l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère moral.....	- 83 -
4.3.1. L'évaluation des interprétations de Palmquist et Formosa	- 84 -
4.3.2. La question de l'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale..	- 85 -
4.3.3. La question de la légitimité de l'espoir morale dans les cas où la conformité complète avec la loi morale est impossible.....	- 89 -
4.4. L'objection contre l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère moral.....	- 93 -
4.4.1. Certaines objections individuelles sans une interprétation alternative du mal radical	- 93 -
4.4.2. L'interprétation alternative : le caractère moral n'est que la représentation de l'être humain.....	- 94 -
4.5. La résolution des objections : le focus sur la connaissance du caractère moral n'est pas nécessaire	- 99 -
4.5.1. L'évaluation des deux premières objections	- 99 -
4.5.2. L'évaluation de l'interprétation alternative du caractère moral	- 101 -
 5. CONCLUSION.....	 - 104 -
 BIBLIOGRAPHIE.....	 - 108 -
CURRICULUM VITAE.....	- 111 -
TEZ ONAY SAYFASI.....	- 112 -

ABRÉVIATIONS

La Religion : La Religion dans les Limites de la Raison

La Critique : La Critique de la Raison Pure



RÉSUMÉ

Ce travail présente une quête qui vise à savoir si le caractère moral de l'être humain peut être bon. On oriente notre question à la philosophie morale de Kant et on y rencontre trois thèses qui semblent contradictoires : la thèse que la moralité et la liberté s'impliquent réciproquement (2.3.) ; la thèse que la cause libre ne peut pas être temporelle (la thèse de la non-temporalité) (2.2.) ; et la thèse que le caractère moral de l'espèce humaine est mauvais (la thèse du mal radical) (2.4.). Si toutes ces thèses sont vraies : le caractère moral, qui doit être libre par l'implication de la liberté qui se fonde sur la moralité, ne peut pas changer car les choses non-temporelles ne peuvent pas conçues comme changeables (2.5.) ; le caractère moral de tous les êtres humains est mauvais, car le caractère moral de l'espèce humaine est mauvais, c.à.d. l'être humain est mauvais de sa nature (2.4.). Le caractère moral de tous les êtres humains sont donc mauvais et ne peut pas changer. Il doit rester mauvais et il ne peut pas se transformer en vue d'être moralement bon. Par conséquent nul être humain ne peut avoir le caractère moral bon ; et la moralité elle-même est impossible puisque nul être humain est libre à se changer afin d'être moralement bon, et que la moralité et la liberté s'impliquent réciproquement. Il semble qu'on ne peut pas affirmer tous ces trois thèses en même temps, car selon la troisième thèse le caractère moral de l'être humain est mauvais de sa nature tandis qu'on montre que le caractère de l'être humain n'est pas moral du tout (car il n'est pas libre à se changer afin d'être moralement bon). On se demande alors si on peut aborder la deuxième (la non-temporalité) ou la troisième (le mal radical) thèses différemment.

Dans le deuxième chapitre (2.), on présente en détails les concepts et les propositions qu'on utilise partout dans notre travail. Dans (2.1.) et (2.2.), on expose les principes qui conduisent Kant à l'affirmation de la condition nécessaire de la non-temporalité pour la possibilité de liberté : notamment, la loi de la causalité selon laquelle les causes dans le temps sont les effets nécessaires des causes qui les précèdent, et qu'il n'existe aucune cause libre dans le temps ; et la distinction les

choses en soi et les apparitions qui nous permet de penser des causes qui ne sont pas dans le temps. Dans (2.3.), on présente l'implication réciproque entre la moralité et la liberté, et l'argumentation de Kant concernant la liberté de la volonté humaine. Dans (2.4.), on présente l'argumentation de Kant qu'il développe autour de la thèse du mal radical, et son concept de « maxime suprême » (le principe pratique suprême) qu'il est nécessaire, aux yeux de Kant, pour trouver l'inconditionné (et par conséquent la liberté) dans les principes pratiques de l'individu : un principe pratique a besoin d'un autre principe pratique comme le fondement de son adoption, ce dernier a besoin d'un autre principe pratique, etc. *ad infinitum*, ce qui nous montre la nécessité d'un principe pratique qui n'a pas besoin d'un fondement et qui est plutôt le fondement de tous les principes pratiques de l'individu. On lie enfin (2.5) les concepts différents de Kant concernant le caractère moral et la causalité libre, et on se demande si on peut abandonner la thèse de la non-temporalité ou la thèse du mal radical pour garder la possibilité de liberté.

Dans le troisième chapitre (3.), on examine si la non-temporalité elle-même est une interprétation valable de la causalité libre chez Kant. D'abord (3.1.), on affirme que la non-temporalité n'est pas elle-même incompatible avec la liberté, car l'impossibilité du changement ne serait pas un problème pour la liberté si ce changement n'est pas un devoir moral qui impliquerait la liberté. On conclut que le changement n'est pas un devoir moral. Car la cause libre ne peut être que non-temporelle chez Kant, et le devoir moral ne peut pas commander un acte impossible. Ensuite (3.2.), on présente des interprétations importantes de la non-temporalité, alternatives à notre interprétation de la causalité libre chez Kant. On se concentre sur des trois perspectives (c.à.d. Palmquist (2016), Formosa (2007) et Bernstein (2002)) qui, toutes les trois, reposent sur une interprétation alternative de la distinction qui se trouve entre les choses en soi et les apparitions chez Kant : l'interprétation de « deux aspects ». Toutes ces interprétations considèrent le caractère moral comme un fondement rationnel plutôt qu'une chose non-temporelle (3.2.1.). Cette considération indique que le caractère moral de l'être humain n'est pas différent de l'être humain considéré comme apparition ; qu'il est plutôt l'estimation ou le principe pratique suprême présupposé des principes pratiques individuels de l'être humain. Ces interprétations soutiennent que le caractère moral ne doit pas être considéré comme non-temporel ; que le fondement rationnel d'un principe pratique de l'être humain peut

être différent du fondement rationnel d'un autre principe pratique sans que le premier doive « changer » ou être temporel. Mais on soutient que la considération du caractère moral ne peut pas lui prendre comme une cause changeable, étant donné que la liberté n'est possible chez Kant que comme une cause non-temporelle comme une chose non-temporelle ; la nécessité de la maxime suprême nous montre qu'il ne peut y avoir qu'un principe pratique suprême pour la même personne (3.2.3.). On conclut qu'on ne peut pas considérer dans aucune interprétation de la distinction qui se trouve entre les choses en soi et les apparitions que la cause libre est changeable ; et que ces interprétations alternatives ne peuvent pas légitimement considérer le caractère moral comme changeable (3.3.).

Dans le quatrième chapitre (4.), on suit la conclusion du chapitre précédent : on se demande si on peut abandonner la thèse du mal radical pour garder la possibilité de liberté, étant donné qu'on ne peut pas abandonner la thèse de la non-temporalité. D'abord (4.1.), on affirme que l'argumentation de la thèse du mal radical chez Kant n'est pas claire, car il dit qu'il doit fournir une preuve *a priori* de l'universalité du mal radical tandis qu'il dit ensuite qu'il ne doit pas fournir cette preuve puisque l'expérience de l'humanité est suffisante pour justifier cette thèse. C'est pourquoi, on présente des argumentations possibles de la thèse du mal radical (4.2.).

On se demande d'abord (4.2.1.) la forme nécessaire pour une telle argumentation, et on affirme que cette argumentation doit être synthétique *a priori* puisque le mal moral ne suit pas analytiquement du concept de l'humanité, et que la thèse du mal radical suppose le mal moral universellement dans tous les êtres humains (ce qui nécessite une argumentation *a priori*). On cherche ensuite (4.2.2.) les argumentations possiblement valables de la thèse du mal radical. On présente la légitimité de la dérivation du caractère moral mauvais par l'observation d'une action libre moralement mauvaise (4.2.2.1.). On présente ensuite des argumentations possibles de l'universalité du mal moral dans l'espèce humaine : l'imperfection inhérente du pouvoir des êtres humains (c.à.d. l'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale) qui peut nous conduire au mal moral dans l'espèce humaine (4.2.2.2.1.) ; le devoir de l'espèce humaine d'établir une communauté éthique pour échapper l'état de nature éthique, et l'observation de l'humanité dans l'expérience qui indique que l'espèce humaine reste dans l'état de nature éthique (et donc qu'elle

n'a pas accompli son devoir et qu'elle est moralement mauvaise) (4.2.2.2.2.) ; l'adoption de la possibilité du mal moral comme libre et choisie par l'être humain, qui peut indiquer aussi le mal moral inhérent de la volonté humaine selon Palmquist (2016) (4.2.2.2.3.) ; et l'objection par Formosa (2007) à la thèse du mal radical et à l'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale (4.2.2.2.4.).

Dans (4.3.), on présente notre interprétation du mal radical pour résoudre la tension entre le mal radical et la liberté. On refuse les interprétations de Palmquist (2016) et Formosa (2007) : on objecte contre Palmquist que la possibilité elle-même de choisir le mal moral ne peut pas rendre l'être humain coupable (4.3.1.) ; on objecte contre Formosa que le pouvoir de l'être humain n'est pas parfait tandis que la loi morale demande la perfection, et la conformité complète avec la loi morale est impossible pour l'être humain (4.3.2.). On affirme que l'être humain n'est pas le créateur du monde, et donc qu'il ne peut pas réaliser tout ce qu'il veut ; que les effets de la volonté humaine sont limités par des obstacles empiriques (physiques, psychologiques, sociaux, etc.) (4.3.2.). Enfin, on affirme que cette impossibilité ne doit pas détruire l'espoir moral de l'individu ; que tous les êtres humains doivent avoir l'espoir moral négative (c.à.d. la possibilité qu'il n'a pas envisagée les effets contraires à la loi morale) et le désespoir moral négative (c.à.d. la possibilité que même s'il est en conformité avec la loi morale, il n'y a aucune garantie qu'il n'abandonnerait pas la moralité quand il rencontre des conditions où la conformité avec la loi morale est contre son intérêt individuel) ; et qu'on peut voir ce désespoir moral négative comme le mal radical est inhérent à tous les êtres humains (4.3.3.). Autrement dit, la connaissance de la valeur morale de soi n'est pas nécessaire pour la moralité. Seulement les personnes qui s'occupent principalement avec elles-mêmes demanderaient de savoir leurs caractères moraux avant qu'elles obéissent à la loi morale tandis que cette obéissance doit être indépendant de la valeur de l'individu.

Dans (4.4.), on présente trois objections contre notre interprétation du mal radical. La première objection propose que les causes libres ne puissent pas être limitées (4.4.1.). On répond que ce qui est limité dans notre interprétation est les effets de la volonté libre humaine et non cette volonté elle-même (4.5.1.). La deuxième objection propose que l'espoir moral négatif indique que même l'être humain le pire peut réclamer qu'il peut être moralement bon (4.4.1.). En d'autres termes, l'être

humain peut réaliser des actions horribles et éviter la peur qu'il soit moralement mauvais, car il a l'espoir moral négatif. On répond que le désespoir est nécessairement présent dans tous les êtres humains et la peur doit être aussi présent (4.5.1.).

Enfin, dans (4.4.2.), on présente une objection qui affirme qu'un individu ne peut pas être libre s'il n'est conscient de son choix. On répond que cette connaissance n'est pas nécessaire pour connaître ce que la loi morale demande, et qu'elle n'est pas compatible avec l'impossibilité de la connaissance directe de la liberté chez Kant (4.5.2.). On ne peut pas cependant réfuter totalement cette objection (que le choix doit être connu par l'individu pour qu'il puisse être libre). On affirme pourtant qu'on préfère le désespoir moral négatif comme l'interprétation du mal radical car il n'est pas contradictoire à un principe fondamental du système théorique de Kant, c.à.d. l'impossibilité de la connaissance des choses en soi (4.5.2.).

ABSTRACT

The subject of this work is the question of whether the moral character of the human being can be good. We focus our question on the moral philosophy of Kant and we encounter there three claims that seem like contradicting each other: the claim that morality and freedom imply each other (2.3.); the claim that the free cause cannot be temporal (the claim of non-temporality) (2.2.); and the claim that the moral character of the human species is evil (the claim of radical evil) (2.4.). If all these three claims hold: the moral character, which must be free because of the implication of freedom by morality, cannot change since non-temporal things cannot be conceived of as changeable (2.5.); the moral character of every human being is evil, because the moral character of the human species is evil, i.e. human being is evil by nature (2.4.). The moral character of every human being is evil and cannot change. It must remain evil and cannot transform into a good moral character. Therefore, no human being can have good moral character; and morality itself is impossible because no human being is free to change into morally good, and morality and freedom imply each other. It seems that we cannot hold all three of these claims at the same time, for, according to the third claim, the moral character of a human being is evil by nature while we show that the character of human being is not moral at all (because it is not free to change into morally good). We ask thus if we can understand the second (non-temporality) or the third (radical evil) claims differently.

In the second chapter (2.), we present in detail the concepts and claims that we use everywhere in this paper. In (2.1.) and (2.2.), we offer the principles that lead Kant to the claim of the necessary condition of non-temporality for freedom: namely, the law of causality whereby causes in time are the necessary effects of causes that precede them, and whereby there exist no free cause in time; and the distinction things in themselves and appearances that allow us to think causes that are not in time. In (2.3.), we present reciprocal implication between morality and freedom and Kant's argumentation for freedom of human will. In (2.4.), we present Kant's argumentation

for the claim of radical evil, and his concept of “supreme maxim” (the supreme practical principle), which he thinks is necessary for finding the unconditioned (and thus freedom) in individual’s practical principles: a practical principle need to have another practical principle as the ground of its adoption, the latter also needs another practical principle, etc. *ad infinitum*, which shows us the necessity of a practical principle that does not need another ground and that is instead the ground of every other practical principles of the individual. Finally (2.5.), we make a connection between different concepts of Kant that are related to moral character and free causality, and we ask if we can abandon the claim of non-temporality or the claim of radical evil to keep the possibility of freedom.

In the third chapter (3.), we examine whether non-temporality itself is a valid interpretation of Kant’s free causality. First (3.1), we claim that non-temporality is not in itself incompatible with freedom because the impossibility of change would not be a problem for freedom if this change is not a moral duty that would imply freedom. We conclude that change is not a moral duty. For free cause can only be non-temporal in Kant, and moral duty cannot command an impossible act. Second (3.2.), we present important interpretations of non-temporality that are alternative to our own understanding of Kant’s free causality. We focus on three perspectives (Palmquist (2016), Formosa (2007) and Bernstein (2002)), who all three are based on an alternative interpretation of the distinction between things in themselves and appearances in Kant: “two aspects” interpretation. All these interpretations consider moral character as a rational ground instead of considering it as a non-temporal thing (3.2.1.). This consideration assumes that a human being’s moral character is not different from the human being considered as an appearance; this character is rather an estimation or an implied supreme practical principle of a human being’s individual practical principles. These interpretations argue that moral character does not have to be considered a non-temporal thing; the rational ground of a human being’s practical principle can be different from the rational ground of a human being’s another practical principle without having to “change” or to be temporal. But we argue that the consideration of moral character cannot take it as a changeable cause, since freedom is only possible in Kant as a non-temporal cause and a non-temporal thing; the necessity of supreme maxim shows us that there can only be one supreme practical principle for the same person (3.2.3.). In any interpretation of the distinction between

things in themselves and appearances, we conclude that we cannot consider a free cause as changeable. These alternative interpretations cannot legitimately consider moral character changeable (3.3.).

In the fourth chapter (4.), we follow the conclusion of the previous chapter: we inquire whether we can abandon the claim of radical evil to save the possibility of freedom, since we cannot leave the claim of non-temporality. First (4.1.), we claim that the argumentation of the claim of radical evil in Kant is not clear because he says that he has to provide an a priori proof of radical evil's universality. In contrast, he says after that he does not have to provide this proof because the experience we have about humanity is sufficient to justify our claim. This is why we present possible argumentations of the claim of radical evil (4.2.).

We investigate at first (4.2.1.) the necessary form that such argumentation must have, and we claim that this argumentation has to be synthetic a priori because the radical evil does not follow analytically from the concept of humanity and the claim of radical evil supposed the radical evil universally in every human being (which requires an a priori argumentation). We search then (4.2.2.) for possibly valid argumentations of the claim of radical evil. We present the legitimacy of the derivation of evil moral character by observing a free and evil action (4.2.2.1.). We present the next possible argumentations of the universality of radical evil in human species: the inherent imperfection of human beings' power (i.e. impossibility of complete conformity with the moral law), which leads us to radical evil in human species (4.2.2.2.1.); human species' duty to establish an ethical community to avoid an ethical state of nature, and the observation of humanity in experience which shows that human species' stays in ethical state of nature (and therefore that it did not accomplish its duty and that it is evil) (4.2.2.2.2.); the freely chosen adoption of the possibility of evil in the human being, which also shows the radical evil inherent in the human will according to Palmquist (2016) (4.2.2.2.3.); and the objection by Formosa (2007) to the claim of radical evil and the claim of impossibility of complete conformity with the moral law (4.2.2.2.4.).

In (4.3.), we present our interpretation of radical evil to resolve the tension between radical evil and freedom. We reject the interpretations of Palmquist (2016)

and Formosa (2007): we argue against Palmquist that possibility of choosing moral evil itself cannot make the human being guilty (4.3.1.); we argue against Formosa that human being's power is not perfect while the moral law demands perfection, and the complete conformity with the moral law is impossible for the human being (4.3.2.). We claim that human beings are not the creator of the world. They cannot carry out all they want; that human will's effects can be limited by empirical obstacles (physical, psychological, social, etc.) (4.3.2.). Finally, we argue that this impossibility does not destroy moral hope in the individual; that all human beings must have negative moral hope (that is, the possibility that they did not envision morally evil effects) and negative moral despair (that is, the possibility that even if they conform with the moral law, there is no guarantee that they will not abandon this morality when they encounter conditions whereby conformity with the moral law is contrary to their individual interests); and that we can see this negative moral despair as the radical evil inherent in every human being (4.3.3.). In other words, the knowledge of the moral value of self is not necessary for morality. Only people who are primarily occupied with themselves will demand to know their moral character before they obey the moral law, while the conformity to the moral law must be independent of the value of anybody.

In (4.4.), we present three objections to our interpretations of radical evil. The first objection argues that the free causes cannot be limited (4.4.1.). We responded that only the effects of free human will are limited according to our interpretation, not this will itself (4.5.1.). The second objection argues that negative moral hope implies that even the worst human being can claim that they are morally good (4.4.1.). In other words, human beings can perform horrible actions and evade the fear that they are morally evil, since they have negative moral hope. We responded that despair is necessarily present in every human being and fear must also be present (4.5.1.).

Finally, in (4.4.2.), we present an objection which argues that an individual cannot be free if they are not conscious of their choice. We responded that this knowledge is not necessary to know what the moral law demands, and that it is not compatible with the impossibility of direct knowledge of freedom in Kant (4.5.2.). However, we could not totally refute this objection (that the individual must know the choice to be free). We argued nevertheless that we prefer the negative moral despair as the interpretation of radical evil since it does not contradict a fundamental principle

of Kant's theoretical system, that is, the impossibility of knowledge of things in themselves (4.5.2.).



ÖZET

Bu çalışmada, Kant'ın ahlak felsefesi çerçevesinde insanın ahlaki karakterinin iyi olup olamayacağı araştırılmıştır. Soru, Kant'ın ahlak felsefesine yöneltildi ve orada birbirleriyle çelişiyorlarmış gibi gözükten üç tez ile karşılaşıldı; ahlakın ve özgürlüğün birbirlerini gerektirdiği tezi (2.3.), özgür nedenin zaman içinde olamayacağı tezi ("gayri zamansallık tezi") (2.2.), her insanın ahlaki karakterinin kötü olarak başladığı tezi ("radikal kötülük tezi") (2.4.). Tez içerisinde gayri zamansal olma tabiri bir şeyin zaman içinde olmaması anlamında kullanıldı. Eğer bütün bu tezler doğru ise, özgürlüğün ahlak tarafından gerekli kılınması gereği özgür olmak zorunda olan ahlaki karakter değişemez çünkü gayri zamansal olan şeyler değişebilir olarak düşünülemezler (2.5.); insanın ahlaki karakteri kötü olarak başlar (2.4.). Dolayısıyla, insanın ahlaki karakteri kötüdür ve değişemez. Sonuç olarak insan iyi ahlaki karaktere sahip olamaz. Ahlaki iyi ya da kötü olmaktan bahsetmek imkansızdır. Çünkü insanın ahlaki karakterini iyiye değiştirme imkanı yoktur ve (ilk teze göre) ahlak ve özgürlük birbirlerini gerektirir. İlk bakışta görünen o ki bu üç tezin hepsi aynı anda kabul edilemez. Çünkü üçüncü teze (radikal kötülük tezine) göre insanın ahlaki karakterinin kötü olmasına karşın insanın karakterinin hiç ahlaki olamayacağı sonucuna varılmalıdır. Zira (gayri zamansallık tezine göre) insanın karakteri ahlaki açıdan iyi olmak için değişme özgürlüğüne sahip değildir. Dolayısıyla bu çalışmada, ikinci (gayri zamansallık) veya üçüncü (radikal kötülük) tezlerin farklı şekilde ele alınıp alınamayacağı soruldu.

İlk bölümde (1.) tezin ana sorularına giriş yapıldıktan sonra ikinci bölümde (2.) çalışmanın birçok yerinde kullanılan kavramlar ve önermeler detaylı olarak sunuldu. (2.1.)'de ve (2.2.)'de, Kant'ı gayri zamansallığın özgürlüğün zorunlu şartı olduğu fikrine götüren prensipler ortaya konuldu. Özellikle, **nedensellik yasası** (ki buna göre zamanda gerçekleşen olaylar nedenlerinin zorunlu etkileridir ve zaman içinde hiçbir özgür neden yoktur) ve zaman içinde olmayan nedenler düşünebilmemize imkan sağlayan **kendinde şeyler ve tezahürler ayrımı** sunuldu. Ancak bu düşünme ile

kendinde şeylere dair bir belirleme yapılamayacağı belirtildi. (2.3.)’te, ahlakın ve özgürlüğün birbirini gerektirmesi ve Kant’ın insan iradesinin özgürlüğüne dair kanıtları sunuldu. (2.4.)’te, Kant’ın radikal kötülük tezi için sunduğu argümanları ve “üst maksim” (*oberste Maxime*) kavramı sunuldu. Kant’a göre üst maksim kavramı, bireyin pratik prensiplerinde şartlanmamış olanı (dolayısıyla özgür olanı) bulmak için zorunludur: Bir pratik prensip, seçiminin gerekçesi olması için başka bir pratik prensibe ihtiyaç duyar. Çünkü özgür bir seçimin gerekçesi materyal bir gerekçe olamaz. Bu diğer pratik prensip de başka bir pratik prensibe ihtiyaç duyar, vs. *ad infinitum*. Bu gereklilik, kendisi bir gerekçeye ihtiyaç duymayan ve daha ziyade kendisi dahil bireyin bütün pratik prensiplerinin gerekçesi olan bir pratik prensibin zorunluluğuna götürür. İkinci bölümün son kısmında (2.5.), Kant’ın ahlak karakterine ve özgür nedenselliğe dair farklı kavramlarının aralarındaki bağlantılar gösterildi. Ayrıca gayri zamansallık veya radikal kötülük tezlerinin özgürlüğün imkanını korumak için terk edip edilemeyeceği soruldu.

Üçüncü bölümde (3.), gayri zamansallığın kendisinin Kant’ın felsefesinde özgür nedenselliğe atfedilip atfedilemeyeceği soruldu. Önce (3.1.), gayri zamansallığın kendisinin özgürlük ile uyumlu olduğu öne sürüldü, zira eğer değişim bir ahlaki ödev değilse (ki ahlaki ödevin geçerli olabilmesi için o ödevi gerçekleştirme özgürlüğünün olması gerekir), değişimin imkansızlığı özgürlük için bir sorun olmayacaktır. Bu soruya cevap olarak değişimin bir ahlaki ödev olmadığı sonucuna ulaşıldı. Zira ahlaki ödev imkânsız olan bir eylemi emredemez ve özgür neden Kant’a göre değişebilir (zaman içinde) olamaz. Sonra (3.2.), Kant’ın özgür nedenselliğine dair bu çalışmada sunulan yoruma alternatif olarak gayri zamansallığın önemli yorumları sunuldu. Üç bakış açısına odaklanıldı (Palmquist (2016), Formosa (2007) ve Bernstein (2002)), ki üçünün hepsi Kant’ın kendinden şeyler ve tezahürlere dair yaptığı ayrımın bir alternatif yorumuna dayanıyor: “iki bakış açısı” yorumu. Tüm bu yorumlar ahlaki karakteri bir gayri zamansal şey olarak görmektense akli gerekçe olarak görüyor (3.2.1.). Bu görüş insanın bir kendinde şey olarak ahlaki karakterinin bir tezahür olarak insandan farklı olmadığını; ahlaki karakterin daha çok bir tahmin veya insanın bireysel pratik prensiplerinin ima ettiği bir üst pratik prensip olduğunu savunuyor. Tüm bu yorumlar ahlaki karakterin gayri zamansal olarak görülmesinin zorunlu olmadığını; insanın bir pratik prensibinin gerekçesinin diğer bir pratik prensibinin gerekçesinden farklı olabileceğini ve bunun için “değişmiş” veya zamansal olarak görülmesi

gerekmediğini savunuyor. Fakat bu çalışmada ahlaki karakterin ele alınışının onu bir değişebilir neden olarak göremeyeceği savunuluyor, çünkü Kant’a göre özgürlük sadece bir gayri zamansal neden ve bir gayri zamansal şey olarak mümkün; ayrıca üst maksimin gerekliliği bize aynı insanın iki farklı üst maksime sahip olamayacağını gösteriyor (3.2.3.). Sonuç olarak, kendinde şeyler ve tezahürlere dair ayırımın hiçbir yorumunda özgür neden değişebilir olarak görülemez; bu yorumların hiçbirisi meşru olarak ahlaki karakteri değişebilir olarak göremez (3.3.).

Dördüncü bölümde (4.), bir önceki bölümün sonucu takip edildi: Gayri zamansallık tezi terk edilemediği için, özgürlüğün imkanını korumak adına radikal kötülük tezinin terk edilip edilemeyeceği soruldu. Önce (4.1.), Kant’ın radikal kötülük tezi için sunduğu kanıtların muğlak olduğu savunuldu, çünkü Kant önce radikal kötülüğün insan türündeki evrenselliğine dair *a priori* bir kanıt sunmak zorunda olduğunu söylemesine rağmen daha sonra bu kanıtı sunmak zorunda olmadığını çünkü insanlığa dair tecrübenin bu tezi kanıtlamak için yeterli olduğunu söylemektedir. Bunun için, radikal kötülük tezinin muhtemel kanıtları sunuldu (4.2.).

Önce (4.2.1.) bu tarz bir kanıtın usulünün ne olması gerektiği soruldu. Bu kanıtın sentetik *a priori* bir kanıt olması gerektiği, çünkü radikal kötülüğün analitik olarak insanlık kavramından çıkmadığını ve radikal kötülük tezinin bu kötülüğün evrensel olarak tüm insanlarda olduğu iddiasında bulunduğu (ki Kant’a göre evrensellik *a priori* bir kanıt gerektirir) savunuldu. Daha sonra (4.2.2.) radikal kötülük tezinin geçerli olması mümkün kanıtları araştırıldı. Önce kötü ahlaki karakterin herhangi bir özgür ve ahlaki açıdan kötü eylemin gözleminden çıkarımının meşruiyeti gösterildi (4.2.2.1.). Daha sonra ahlaki kötülüğün insan türündeki evrenselliğine dair muhtemel kanıtları sunuldu: İnsanın gücünün eksikliği (ahlak yasası ile tamamen uyumun imkansızlığı), ki bu eksiklik insan türündeki ahlaki kötülüğe götürebilir (4.2.2.2.1.); insan türünün etik doğal halden kaçmak için etik topluluk kurma ödevi ve insanlığa dair tecrübedeki gözleme göre insan türünün etik doğal halde kaldığı (yani sonuç olarak ödevini gerçekleştirmediği ve ahlaki açıdan kötü olduğu) (4.2.2.2.2.); insan tarafından ahlaki kötülük ihtimalinin özgürce seçildiği, ki bu seçim Palmquist’e (2016) göre insan iradesinde ahlaki kötülük olduğunu gösterebilir (4.2.2.2.3.); ve Formosa’nın (2007) radikal kötülük tezine ve ahlak yasası ile uyumun imkansızlığına itirazları sunuldu.

(3.3.)’te, özgürlük ve radikal kötülük arasındaki uyumsuzluğu çözmek için radikal kötülük hakkında bu çalışmanın yorumu sunuldu. Palmquist (2016) ve Formosa (2007) yorumlarına karşı çıkıldı: Palmquist’in yorumu için ahlaki kötüyü seçme imkanının kendisinin insanı suçlu yapamayacağı söylendi (3.3.1.); Formosa’nın yorumu için insanın gücünün mükemmel olmamasına karşın ahlak yasasının mükemmeli istediği ve ahlak yasası ile tam uyumun imkânsız olduğu söylendi (3.3.2.). İnsanın dünyanın yaratıcısı olmadığı ve dolayısıyla istediği her şeyi gerçekleştiremeyeceği; bütün insanların negatif ahlaki umuda (yani ahlak yasasına aykırı etkilerin kendi planında olmadığına) ve negatif ahlaki umutsuzluğa (yani ahlak yasası ile uyumlu olsa da ahlak yasası ile uyumun bireysel çıkarına karşı olduğu bir koşul ile karşılaştığında ahlakı terk etmeyeceğinin garantisi olmadığına) sahip olması gerektiği; ve bu negatif ahlaki umutsuzluk radikal kötülük olarak alınırsa her insanda olduğu söylendi (3.3.3.). Başka bir deyişle, insanın kendi ahlak değerinin bilgisi ahlak için şart değildir. Sadece ilk olarak kendileriyle ilgilenen kişiler ahlak yasasına uymadan önce ahlaki karakterlerini bilmeyi şart koşarlar. Ancak ahlak yasasına uyum bireyin değerinden bağımsızdır.

(3.4.)’te, bu çalışmanın radikal kötülük yorumuna karşı üç itiraz sunuldu. İlk itiraz özgür nedenlerin kısıtlanamayacağını öne sürdü (3.4.1.). Ona karşı savunma olarak buradaki yoruma göre kısıtlı olanın özgür insan iradesi değil, bu iradenin etkileri olduğunu söylendi (3.5.1.). İkinci itiraz negatif ahlaki umudun en kötü insan için bile ahlaki açıdan iyi olma iddiasını saklı tuttuğunu öne sürdü (3.4.1.). Başka bir deyişle, buradaki yoruma göre insan en dehşet verici eylemleri gerçekleştirmesine rağmen ahlaki olarak kötü olduğuna dair korkusundan kurtulabilir çünkü negatif ahlaki umuda sahip. Buna karşı umutsuzluğun da her insanda olduğu ve korkunun da olması gerektiği öne sürüldü (3.5.1.)

Son olarak (3.4.2.)’de, bir bireyin seçimini bilmemesi durumunda özgür olamayacağı itirazı sunuldu. Buna karşı bu bilginin ahlak yasasının emrini bilmek için gerekli olmadığı ve Kant’ın özgürlüğü doğrudan bilmenin imkansızlığına dair görüşüyle çeliştiği ortaya konuldu (3.5.2.) Yine de bu itiraz (yani seçimin özgür olması için birey tarafından bilinmesi gerektiği itirazı) tamamen reddedilemedi. Buna karşın, negatif ahlaki umutsuzluğun radikal kötülüğün yorumu olarak tercih edildiği çünkü bu

yorumun Kant'ın teorik sisteminin temel bir prensibiyle (yani kendinde şeylerin bilgisinin imkansızlığı ile) çelişkili olmadığı söylendi.



1. INTRODUCTION

Dans ce travail, on essaie de répondre à la question de savoir si le caractère moral bon est possible dans la philosophie morale de Kant étant donné la proposition que la cause libre (et le caractère moral) n'est pas dans le temps (qui peut impliquer l'impossibilité de son changement) et la proposition que tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais. On définit la première proposition comme « la thèse de la non-temporalité » et on entend par « la chose non-temporelle » une chose qui n'est pas dans le temps ; et on définit la deuxième proposition comme « la thèse du mal radical ». Si le caractère moral est non-temporel et inchangeable, tous les caractères moraux humains pourraient être condamnés au mal moral s'ils commencent tous par le mal moral, car ils ne pourraient pas se changer.

Pour résoudre ce problème, on examine la causalité non-temporelle qui est accordée à la volonté libre par Kant (1781b, p.93, A537/B565 ; 1788a, p.1, 5:3-4).² On entend par **la causalité non-temporelle** le fait d'être cause par une chose non-temporelle. D'abord, il semble que la non-temporalité de la causalité libre de l'être humain implique qu'il ne peut pas changer son caractère moral. Ensuite, l'impossibilité du changement pourrait rendre la moralité impossible, car l'être humain serait condamné au mal si son caractère moral est mauvais dès le début. Ce problème est approfondi par Kant (1793a) puisqu'il semble affirmer que tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais, c.à.d. la thèse du mal radical (p.8, 6:21; p.32, 6:32).

² Pour garder la stabilité de citation des œuvres de Kant à travers des traductions différentes, on va indiquer les pages de l'édition d'Académie (*Akademieausgabe*) après les pages des traductions françaises. Puisque les traductions françaises disponibles à nous ne contiennent pas les pages de cette édition, on va utiliser les traductions anglaises pour faire de référence à ces pages. Pour cette raison, on va présenter les traductions anglaises dans la bibliographie (5.). On utilise « Korpora » dont l'adresse électronique est donnée dans la bibliographie (5.), pour comparer des différentes traductions des mots allemands en français et en anglais. Pour *La Critique*, on utilise les pages de la première édition et la deuxième édition comme indiqué dans la traduction anglaise.

La possibilité du changement moral devrait être prise en considération si on suppose que la règle morale ne pourrait être valable pour l'être humain que si sa volonté est libre. Car, la loi morale ne pourrait commander l'accomplissement d'aucune action (même par l'être humain à soi-même) s'il n'agit que par une causalité étrangère, c.à.d. si son action est déterminée par ce qui n'est pas sa volonté. Si le changement est impossible, l'être humain serait empêché par la nécessité qu'il n'a pas donnée à lui-même, c.à.d. il serait obligé par la causalité étrangère à rester tel qu'il est. Dans ce cas, il ne pourrait établir aucune règle effective pour lui-même hors de cette nécessité. La règle morale ne pourrait avoir aucun effet sur lui et la moralité pourrait être impossible.

Il peut exister de nombreuses manières possibles de penser la liberté de la volonté. En restant dans la philosophie morale de Kant, on a un intérêt spécifique dans l'analyse de la causalité non-temporelle, mais toutes ces manières peuvent aussi rencontrer des difficultés qui sont généralement uniques à elles-mêmes. Si la volonté est une causalité non-temporelle, on devrait d'abord justifier cette proposition apparemment métaphysique, qui n'aurait aucun fondement sur les données empiriques. De plus, si la volonté n'est pas temporelle et si la temporalité est nécessaire pour le changement du caractère moral on devrait expliquer comment la volonté pourrait être libre si elle n'est pas capable de se changer. L'impossibilité du changement conduirait-elle à l'impossibilité de la moralité ? C'est de ces difficultés de penser la liberté qu'on va s'occuper dans ce travail. Surtout, on va se concentrer sur le concept de la « causalité intelligible » (qui est non-temporelle) de Kant, car il semble offrir une possibilité de penser la liberté sans la contradiction avec la causalité naturelle. Kant (1781a) semble affirmer même le « *Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité* : **Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison des effets et des causes** » (p.210, B232 ; souligne ajoutée) où les événements dans le temps suivent leurs causes comme des effets **nécessaires et conditionnés** (1781b, p.93, A536/B564), qui est curieux puisqu'il affirme aussi la possibilité de l'indépendance de la volonté libre des conditions empiriques (1781b, p.107, A558/586).

Par ailleurs, la thèse du « mal radical » de Kant (1793a, p.32, 6:32) offre une autre difficulté: il soutient que l'être humain ne peut avoir le caractère moral bon que

s'il fait une « révolution morale » de son caractère, du mal au bien (1793a, p.63, 6:47). Mais, comme on a indiqué en haut, le changement du caractère moral (d'une causalité libre) semble impossible chez Kant, puisque le caractère moral est non-temporel. Si on suivit ces deux propositions, on arriverait donc à une question importante : si tous les êtres humains « commencent » en ayant des caractères moralement mauvais, et si les caractères moraux ne peuvent pas se changer, **un être humain pourrait-il avoir un caractère moral bon ?** Dans ce travail, on se demande alors : **peut-on abandonner la thèse de la non-temporalité des causes libres ou la thèse du mal radical étendu universellement à tous les êtres humains pour que le caractère moral bon soit possible pour eux ?**

On va continuer dans le chapitre suivant (2.) avec la présentation des thèses et des concepts de Kant qui sont importants pour cette question principale de ce travail. On va également présenter les propositions qu'on va essayer d'interpréter dans les chapitres suivants.

Dans le troisième chapitre (3.), on va se concentrer sur la thèse de la non-temporalité du caractère moral et on va se demander si on peut l'abandonner pour garder la possibilité du caractère moral bon. Car la thèse du mal radical ne rend pas le caractère moral bon impossible par elle-même parce que le caractère moral pourrait changer en un caractère bon s'il n'est pas non-temporel. On va soutenir que le caractère moral est libre même s'il est non-temporel, car il n'y a pas un après où il doit se changer bien qu'il soit inchangeable ; et que la non-temporalité elle-même est compatible avec la liberté sans le mal radical. On va examiner aussi certaines interprétations du « caractère moral » dans la philosophie de Kant, qui affirment que le caractère moral peut être dans le temps sans être un effet déterminé dans le temps. Mais on va refuser ces interprétations alternatives car on croit qu'elles ne soient pas compatibles avec les conditions de possibilité de la causalité libre chez Kant. On va donc affirmer qu'on ne peut pas abandonner la thèse de la non-temporalité.

C'est pourquoi, puisque la thèse du mal radical reste problématique, dans le quatrième chapitre (4.) on va se demander si on peut abandonner, ou interpréter différemment, la thèse du mal radical. On va maintenir que l'argumentation de cette thèse n'est pas éclairée par Kant. On va offrir des argumentations différentes qu'on

peut suivre pour la thèse du mal radical. On va affirmer que le jugement sur le caractère moral d'un être humain ou de l'espèce humaine doit être une estimation au lieu d'une connaissance certaine, et on va introduire les concepts d' « espoir moral » et de « désespoir moral » pour expliquer le procès de l'estimation du caractère moral. On va présenter aussi des objections contre cette interprétation. On va affirmer qu'une de ces objections peut être valide, notamment la nécessité de la connaissance certaine du choix libre pour la possibilité de liberté, mais qu'on préfère l'interprétation de l'estimation incertaine puisqu'elle est plus compatible avec les conditions de la possibilité de liberté chez Kant.



2. LA PRÉSENTATION DES THÈSES ET DES CONCEPTS DE KANT

Dans ce chapitre (2.), on va introduire des concepts, des arguments et des thèses fondamentaux de Kant qu'on va examiner dans les chapitres suivants. On présente ici ceux qui sont pertinents pour notre question de savoir si l'être humain pourrait choisir librement un caractère moral bon si ce caractère est considéré comme moralement mauvais dans le début (par la thèse du mal radical) et comme non-temporel.

On va présenter ici (2.), premièrement, la thèse Kantienne de la loi de la causalité qui affirme que les événements dans le temps suivent **nécessairement** leurs causes et qu'il n'existe aucune chose libre temporelle (on entend par « chose temporelle » une chose qui est dans le temps) ; deuxièmement, la justification pour **pouvoir penser** (*denken*) des choses non-temporelles (la distinction entre les apparitions (*Erscheinungen*)³ et les choses en soi), et la condition de la possibilité de penser la liberté, qui nécessite qu'on considère la liberté comme une causalité **non-temporelle** pour la penser sans contradiction avec la loi de la causalité ; troisièmement, l'argumentation pour la liberté de la volonté humaine qui soutient que la connaissance de la liberté suit de la conscience de la loi morale donnée ; dernièrement, la thèse du mal radical, qui affirme que tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais.

Étant donné qu'une argumentation sérieuse pour les thèses dans *La Critique* de la loi de la causalité et la distinction des apparitions et des choses en soi exige en tous cas une argumentation totale à la fois pour « l'Esthétique Transcendantale » et pour « l'Analytique Transcendantale » de *La Critique* ; et que notre focus dans ce travail est sur la possibilité du caractère moral bon, on ne va pas essayer d'en fournir une argumentation complète. On va présenter cependant les contextes où Kant affirme ces thèses, pour montrer leurs significations dans les chapitres suivants. Car tous ce qu'on

³ On ne traduit pas *Erscheinung* par « phénomène » pour garder la possibilité de distinction entre *Erscheinung* et *Phaenomenon* que Kant pouvait faire surtout dans le chapitre nommé « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et en noumènes » de *La Critique* (Kant 1781a, p.254, A235/B294).

envisage d'étudier dans ce travail est de savoir si on peut maintenir, sans contradiction, **en même temps** la thèse de la loi de la causalité que l'évènement dans le temps est l'effet nécessaire de sa cause (par « la Deuxième Analogie » dans *La Critique*) ; la thèse de la liberté comme une causalité non-temporelle (par la solution de « la Troisième Antinomie » dans *La Critique*) ; et la thèse du mal radical pour tous les êtres humains (par la première partie de *La Religion*).

2.1. L'impossibilité des choses libres temporelles : la loi de la causalité

On présente ici **une série d'étapes qui conduit Kant à l'affirmation de la loi de la causalité qui rend les choses libres impossibles dans le temps**. D'abord, Kant (1781a) présuppose que la **connaissance**, au moins la connaissance humaine, a besoin **à la fois** de l'**intuition** qui est donnée par la capacité de recevoir des représentations (par la **sensibilité**) et qui lie la connaissance immédiatement à des objets, et des **concepts** qui sont produits par l'**entendement** et avec lesquels ces représentations sont pensées (p.61, A19/B33).⁴ Pour que l'être humain puisse connaître des objets, d'un côté il doit **recevoir** des représentations qui sont fournies par les intuitions grâce à sa sensibilité, d'un autre côté il doit les **penser** conformément à des concepts de son entendement (*Verstand*).

Les concepts jouent alors un rôle important pour la connaissance des objets. Mais avant d'exposition de ces rôles, qui nous conduit à la loi de la causalité et à la possibilité de liberté, on va d'abord présenter **la signification du temps chez Kant** pour comprendre mieux la non-temporalité de la causalité libre. Kant (1781a) définit l'**intuition** (*Anschauung*) comme la moyen (*Mittel*) ou la manière (*Art*) à travers laquelle la connaissance « (...) *se rapporte immédiatement à* (...) » des objets (*Gegenstände*) (p.61, A19/B33) ; la **sensation** (*Empfindung*) comme « (...) *impression d'un objet sur cette capacité des représentations* [sur la sensibilité], *en tant que nous sommes affectés par lui* (...) » (p.61, A20/B34) ; l'**intuition empirique** (*empirisch*) comme « (...) *toute intuition qui se rapporte à l'objet par le moyen de sensation* (...) » (p.61, A20/B34) ; la **matière** (*Materie*) de l'**apparition** (*Erscheinung*) comme ce qui « (...) *correspond à la sensation* (...) » (p.61, A20/B34) dans l'apparition ; la **forme** (*Form*) de l'**apparition** comme « (...) *ce qui fait que le divers qu'il y a en lui est*

⁴ Voir Allison (2004, p.13) pour les problèmes possibles concernant cette présupposition.

*ordonné suivant certains rapports (...) » (p.61-2, A20/B34). Puisque la condition nécessaire de l'ordre, c.à.d. la forme, des sensations ne peut pas être elle-même une sensation, la forme doit être *a priori* dans l'esprit, c.à.d. on la « (...) doit pouvoir considérer indépendamment de toute sensation (...) » (p.62, A21/B35). Kant nomme deux telles formes : le temps (p.71, A30/B46) et l'espace (p.63, A22/B37). La première est pertinente pour la question principale de ce travail.*

Il faut qu'on mentionne ici la distinction que Kant fait entre les « apparitions » et les « choses en soi » à travers l'« Esthétique Transcendantale » dans *La Critique*. Kant (1781a) définit **la chose en soi** comme la chose telle qu'elle existe en soi indépendamment d'aucune relation avec le sujet (p.73, A33/B49) tandis qu'il définit **l'apparition** comme l'objet d'une connaissance dont un élément nécessaire est la sensibilité (p.61, A20/B34). Cela reste pourtant une représentation incomplète de cette distinction. Néanmoins, elle est suffisante pour la présentation du temps chez Kant et on va revenir à cette distinction pour la présentation de l'autre élément nécessaire de la connaissance : le concept.

Kant (1781a) soutient que le temps n'est que la forme de la sensibilité, qu'il ne signifie rien sans la sensibilité, et que **les choses en soi ne sont pas temporelles** (p.75-6, A35-6/B52-3). Car, si les choses en soi étaient temporelles, le temps ne pourrait pas être connu *a priori* (c.à.d. indépendamment de toute sensation) tandis qu'il **devrait être connu *a priori*** pour la possibilité de connaissance, car la forme nécessaire (par exemple le temps) des sensations (qui forment un élément nécessaire de la connaissance) ne peut pas être elle-même aussi une sensation. D'une part, si le temps est une détermination objective, c.à.d. s'il appartient aux objets indépendamment de la sensibilité du sujet, le temps ne pourrait pas être connu *a priori*. Car la source de la connaissance du temps serait dans les objets et non dans la sensibilité du sujet, et les sensations des objets seraient nécessaires pour la connaissance du temps. D'autre part, le temps **doit** être connu *a priori* par une connaissance qui a besoin de la sensibilité. Les sensations des objets doivent être ordonnées sous la forme du temps pour la connaissance. La forme ne peut pas être donnée par les sensations elles-mêmes car, au contraire, c'est ce qui permet de les ordonner. Par conséquent, le temps « (...) ne peut être attribué aux choses en soi (indépendamment de leur rapport avec notre intuition), soit à titre de substance, soit à titre de qualité (...) » (p.75, A36/B52). En d'autres

termes, on ne peut pas connaître le temps par la connaissance des objets car dans la connaissance les objets sont représentés déjà temporellement (par exemple dans la succession) et le temps est alors déjà connu. Le temps est donc nécessaire pour la connaissance des objets (par exemple pour la représentation successive des objets) et il ne peut pas suivre de cette connaissance. Il doit être ainsi *a priori* dans l'esprit (c.à.d. indépendamment de toute connaissance des objets). Comme on a indiqué en haut, la détermination objective des choses en soi ne peut pas se situer *a priori* dans l'esprit. Par conséquent, le temps n'est que la forme de la sensibilité.⁵

La deuxième thèse à laquelle on est intéressé est celle de **la loi de la causalité** (qui rend la chose libre impossible dans le temps) pour laquelle on doit examiner ce que Kant indique par le deuxième élément nécessaire de la connaissance : le **concept**. Kant affirme que pour que l'être humain puisse juger sur des représentations reçues (juger si c'est une telle ou telle chose), les représentations doivent être rassemblées sous le concept de l'objet ; et l'unité de la conscience est requise pour ce rassemblement, car l'acte de rassembler des représentations sous le concept d'un objet est l'acte de les rassembler sous **une seule** conscience (p.141-2, B137-8). Par conséquent, Kant affirme que l'unité de conscience est nécessaire pour l'unité de jugement sur l'objet, qui est nécessaire à son tour pour la connaissance de l'objet. Pour toute connaissance qui exige que les représentations soient mises sous l'unité du concept de l'objet, **l'unité de la conscience** est donc nécessaire, c.à.d. une condition objective (p.142, B138).

Kant continue en proposant que les concepts restent (*beruhen*) sur les « fonctions ». Il définit **la fonction** (*Function*) comme « (...) *l'unité de l'acte* [(*Einheit der Handlung*)] *qui consiste à réunir diverses représentations* [(*verschiedene Vorstellungen*)] *sous une représentation commune* (...) » (Kant 1781a, p.111, A68/B93). Mais les concepts sont produits par l'entendement et ils ne sont jamais immédiatement liés aux objets, auxquels la connaissance est liée immédiatement seulement par l'intuition (p.111, A68/B93). On peut trouver donc « (...) *toutes les*

⁵ On peut se demander si le temps ne peut pas à la fois (i) être la détermination objective des choses en soi et (ii) se situer *a priori* dans l'esprit, par exemple par hasard ou par une intervention divine. Kant pourrait répondre qu'une telle conformité serait contingente. Cependant, il peut exister encore certains problèmes pour la rejection de la première proposition (i). Mais on ne va pas les examiner dans ce travail. Car notre but dans cette partie (2.1.) est seulement de présenter le contexte où Kant entend le temps et la non-temporalité.

*fonctions de l'entendement, si l'on parvient à déterminer d'une manière complète les fonctions de l'unité dans les jugements (...) » (p.112, A69/B94, souligne ajoutée), car c'est par l'entendement seul qu'elles sont produites. En outre, Kant définit les **catégories** comme « (...) ces mêmes fonctions du jugement, en tant que la diversité d'une intuition donnée est déterminée par rapport à ces fonctions (...) », et il maintient que le divers (*Mannigfaltigkeit*) des représentations dans une intuition, qui doit être unifié dans une conscience pour la connaissance de l'objet, « (...) est donc nécessairement soumis à des catégories (...) » (p.146, B143).*

La légitimité des catégories n'est pas pourtant certaine, et Kant (1781a) se demande comment « (...) **des conditions subjectives de la pensée** peuvent avoir une **valeur objective** (...) car des phénomènes [(*Erscheinungen*)] peuvent très bien être donnés sans le secours des fonctions de l'entendement (...) » (p.131, A89-90/B122). Les représentations ne pourraient être légitimement soumises à une catégorie que si elle est nécessaire pour penser en général un objet de l'expérience et que si la pensée est nécessaire pour la connaissance des objets (p.133-4, A93/B126). On a affirmé en haut que l'unité de conscience est nécessaire pour la connaissance. **Les catégories pourraient donc être légitimes si elles sont nécessaires pour l'unité de conscience ou pour l'unité de l'expérience.** D'où résulte aussi les « *Analogies de l'expérience* » : elles proposent que l'expérience « (...) n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions (...) » (p.199, A176/B28) :

« Mais comme l'expérience est une connaissance des objets par perceptions, que, par conséquent, le rapport d'existence des éléments divers n'y doit point être représenté tel qu'il résulte d'un assemblage dans le temps, mais tel qu'il existe objectivement dans le temps, et que d'un autre côté, le temps ne peut être lui-même perçu, il suit qu'on ne peut déterminer l'existence des objets dans le temps qu'en les liant dans le temps en général c'est-à-dire au moyen de concepts qui les unissent à priori. » (Kant 1781a, p.200, B219)

Une des catégories, c.à.d. les fonctions du jugement qui amènent le divers des représentations sous l'unité, est celle **de la causalité** (p.120, A80/B106) qui est en question dans « la Deuxième Analogie » qu'on va maintenant présenter. Kant suppose qu'on perçoit que les apparitions (*Erscheinungen*) se succèdent, c'est-à-dire qu'un « (...) certain état des choses existe à un moment, tandis que le contraire existait dans l'état précédent (...) » et qu'on relie ces deux perceptions dans le temps (p.210, B233). Mais pour que cette représentation reliée (de succession) soit une connaissance

objective, et distincte de tous les autres représentations (de succession), il faut qu'elle soit liée sous une règle qui distingue cette représentation des autres, telle que la règle rend **nécessaire** la combinaison dans la représentation (p.213, A191/B236). En d'autres termes,

« (...) pour que ce rapport puisse être connue d'une manière déterminée, il faut que la relation entre les deux états soit conçue de telle sorte que l'ordre dans lequel ils doivent être placés se trouve par là déterminé comme nécessaire, celui-ci avant celui-là après, et non dans l'ordre inverse (...) » (Kant 1781a, p.211, B234).

Le concept qui indique la nécessité requise par une telle pensée est celle de la relation de la cause et l'effet (p.211, B234) de telle sorte, *« (...) en premier lieu, que je ne puis renverser la série, en mettant ce qui arrive avant ce qui précède, et en second lieu que, l'état qui précède étant donné, cet événement déterminé suit inévitablement et nécessairement » (p.217-218, A198/B243-4).*

C'est là le principe de « la Deuxième Analogie » de l'expérience. **On voit qu'alors Kant affirme la nécessité de connexion des effets dans les représentations pour que celles-ci puissent être unifiées dans une connaissance des objets.** C'est donc **la loi de la causalité** que tous les événements dans l'expérience sont des effets nécessaires de leurs causes.

2.2. La possibilité négative de liberté malgré « la Deuxième Analogie »

La proposition de la nécessité des effets dans le temps **produirait un problème pour la possibilité de liberté** si on voit la liberté comme une cause **inconditionnée**. Car il semble que nulle action ne peut être inconditionnée puisque toute action est au contraire un effet **nécessaire**. Si les choses dans le temps étaient les choses en soi, la cause inconditionnée serait impossible en général étant donné que toutes les choses en général seraient dans le temps et donc seraient l'effet nécessaire de leurs causes. Il existe donc une tension entre un principe de la possibilité de l'expérience, c.à.d. « la Deuxième Analogie », et la possibilité de liberté. Puisque la possibilité de liberté est indispensable pour la philosophie morale de Kant, la solution de ce problème est aussi

indispensable.⁶ Avant de la présentation de la solution proposée par Kant, on doit d'abord approfondir la présentation de sa **distinction des apparitions (Erscheinungen) et des choses en soi**, car c'est par cette distinction qu'il peut penser la liberté comme une « causalité intelligible » sans contradiction avec la loi de la causalité.

Kant (1781a) affirme que les objets de l'expérience qu'on perçoit sont des apparitions et non des choses en soi (p.80, A42/B59). Car les formes qui gouvernent les intuitions, c.à.d. l'espace et le temps, ne sont que des formes de la sensibilité (p.68, A26/ 42 ; p.73, A33/B 9) ; et la temporalité ne peut pas être attribuée aux choses en soi (comme ce qu'on a expliqué aussi en haut 2.1.) (p.75, A36/B52).⁷

En plus, dans plusieurs parties de *La Critique*, Kant semble affirmer que des choses dans le temps peuvent être considérées comme correspondant aux choses en soi comme leurs apparitions (p.81, A44/ 61 ; p.89, B72) et **que les choses en soi peuvent être considérées comme les causes des apparitions** (p.267, B30 -9 ; 1781b, p.93, A537/B565). Autrement dit, puisque les apparitions comme des choses temporelles ne sont pas des choses en soi, et qu'on peut toutefois penser (*denken*) des choses en soi qui sont indépendantes des conditions de la sensibilité, on **peut penser** que les apparitions correspondent à des choses en soi qui ne sont pas des effets dans le temps. Quoi qu'il en soit les débats autour de la thèse que les choses en soi sont les causes des apparitions (voir, par exemple, Allison 2004, p.64 ; Langton 1998, p.1 ; Hogan 2009a, p.49 ; Ameriks 2003, p.22 ; Bird 1962, p.76), le fait qu'on **peut** les penser comme des causes des apparitions est suffisant pour notre analyse présente. On peut donc continuer avec la supposition de Kant dans « la Préface (B) » de *La Critique*, où il soutient que « (...) si nous ne pouvons **connaître** ces objets comme choses en soi, nous pouvons du moins les **penser** comme tels. Autrement, on arriverait à cette absurde proposition qu'il y a des phénomènes [(Erscheinungen)] sans qu'il n'y ait rien qui apparaisse » (1781a, p.26, Bxxvi).

⁶ On va présenter le lien entre la moralité et la liberté chez Kant en bas (2.3.) et des arguments pour cette indispensabilité dans le chapitre suivant (3.) où on considère aussi des interprétations que la liberté ne doive pas être non-temporelle.

⁷ On va évaluer le débat (voir, par exemple, Formosa 2007, p.232 ; Palmquist 2016, p.81 ; Aquila 1983, p.83 ; Van Cleve 1999, p.57 ; Bird 1962, p.77) entre, d'une part, l'interprétation que les choses en soi **sont** non-temporelles, et d'autre part, l'interprétation qu'on **ne peut pas affirmer qu'elles sont** temporelles (selon la deuxième thèse, les choses en soi **peuvent** être temporelles, mais on n'a aucune justification pour accepter leur temporalité) dans le chapitre suivant (3.).

L'entendement (*Verstand*) **peut penser** des choses en soi, quoique « négativement » dans le sens où on ne peut pas déterminer si le concept est vide (s'il existe un objet qui correspond à notre concept). La justification de l'emploi non-définitif des concepts pour les choses en soi est fondée sur la siége des catégories (des concepts) dans l'entendement qui ne tient pas ses catégories de la sensibilité (comme on a expliqué en haut 2.1.), qui les produit par lui-même, et qui n'est pas alors conditionné par les conditions de la sensibilité (Kant 1781a, p.158, B16 -3 ; 1788a, p.55 , 5:54). Mais la légitimité des catégories vient des conditions nécessaires de l'expérience, et les choses en soi ne sont pas des objets de l'expérience (2.1.). On ne peut pas juger par conséquent si un objet correspond au concept qu'on a d'une chose en soi puisque l'intuition est nécessaire pour la connaissance des objets et on n'a pas l'intuition, et donc la connaissance, des choses en soi.

Les choses en soi **peuvent être pensées** comme correspondant à et fournissant la cause des apparitions (1781a, p.266, B307-8). Par conséquent, on peut penser les choses en soi comme des causes des apparitions, tandis **qu'on ne sait pas si aucun objet appartient à ce concept**. On ne sait pas alors si notre concept de la causalité sur les choses en soi a une valeur objective. Il faut noter ici que Kant (1781b) entend par **la cause intelligible** une cause qui n'est pas une apparition (p.94, A538/B566). Ainsi, on peut considérer la cause intelligible comme une chose en soi.

Cette possibilité de penser des choses en soi offre la possibilité de considérer la liberté sans contradiction avec la loi de la causalité. Kant (1781b) définit **la liberté** comme « (...) *une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée plus haut encore par une autre cause antérieure suivant des lois nécessaires (...)* » (p.32, A446/B474) et comme l'indépendance des conditions empiriques. Les apparitions ne peuvent pas être des causes libres étant donné qu'elles sont, comme des choses dans le temps, toujours conditionnées et déterminées nécessairement par leurs causes. D'après Kant, il ne reste qu'alors les choses en soi qui peuvent être des causes libres (même si on ne sait pas si c'est une possibilité réelle, c.à.d. s'il existe des causes libres). Si les apparitions étaient des choses en soi, la cause d'un événement serait toujours dans le temps, puisque le temps serait la forme d'existence des choses en soi et il ne pourrait exister aucune cause inconditionnée

(p.92, A536/B564). Mais si les apparitions ne sont pas des choses en soi, le temps ne serait que la forme de l'existence des apparitions qui seraient des « (...) *simples représentations qui s'enchainent suivant des lois empiriques* (...) » et les apparitions pourrait avoir ainsi des causes qui ne sont pas des apparitions (p.93, A537/B565). **On peut par conséquent penser (*denken*) pour le même événement à la fois une cause empirique**, c.à.d. l'apparition comme l'état précédent dans le temps, **et une cause « intelligible »**, c.à.d. la chose en soi à laquelle correspond l'événement. La cause intelligible ne serait pas déterminée par des apparitions, même si ses effets peuvent être « (...) *des phénomènes [(Erscheinungen)] et à ce titre être déterminés par d'autres phénomènes* » (p.93, A537/B565). Bien qu'on ne puisse avoir aucune intuition de cette cause intelligible et qu'on ne sache pas si elle est inconditionnée (ou bien si elle existe), on **peut la penser comme inconditionnée** sans qu'on soit en contradiction avec la loi de la causalité. Car l'événement ne perdrait pas sa cause empirique qui lui serait liée conformément à ce principe, il aurait plutôt aussi une autre cause qui serait en dehors de la série des conditions empiriques.

La cause inconditionnée, c.à.d. la liberté, **n'est pas donc contradictoire avec la loi de la causalité**. Selon Kant, l'absence de cette contradiction donne **la possibilité négative de liberté**, qui signifie qu'on n'affirme pas que la liberté est possible mais on soutient plutôt qu'elle n'est pas contradictoire avec la loi de la causalité que l'événement dans le temps suit sa cause nécessairement (p.107, A558/B586). Néanmoins, pour qu'on puisse penser la cause libre en conformité avec la loi de la causalité, on **doit** la penser comme en dehors de la série temporelle de l'expérience, c.à.d. comme une **cause intelligible et non-temporelle**. C'est pourquoi, on va maintenir dans le chapitre suivant (3.) que **la non-temporalité est une condition nécessaire de la causalité libre**.

2.3. La possibilité réelle de la liberté connue par la conscience de la loi morale

Dans ce qui précède (2.2.), on a présenté seulement la possibilité négative de liberté, c'est-à-dire qu'elle n'est pas contradictoire avec la loi de la causalité. Dans cette partie, on va présenter le contexte où Kant affirme que la volonté humaine est libre, où la possibilité positive de liberté est exposée.

Selon Kant (1788a), l'usage spéculatif de la raison s'occupe de la connaissance des objets, tandis que l'usage pratique est concerné avec l'actualisation des objets et avec la détermination de la volonté (p.13, 5:15 ; p.129-30, 5:119-20). Il ne s'agit pas cependant d'une raison différente, et donc **les principes de la raison pratique ne peuvent pas être contradictoires aux principes de la raison spéculative**. Car l'usage de la raison en général nécessite qu'elle ne soit pas dans une contradiction interne (p.129, 5:120). Comme on va affirmer aussi dans le chapitre suivant (3.), cette restriction signifie que les propositions de la raison pratique sur la liberté ne peuvent pas être contradictoires aux conditions de la possibilité négative de liberté qui sont acceptées par la raison spéculative (p.48, 5:48 ; p.57, 5:56). En conséquence, tous les arguments de la possibilité positive de liberté doivent être conformes aux conditions de sa possibilité négative, c.à.d. que la cause libre doit être pensée comme non-temporelle.

Dans *La Critique de la Raison Pure*, Kant recherche les principes de la raison pure spéculative alors qu'il recherche **les principes de la raison pure pratique** dans *La Critique de la Raison Pratique*. Selon Kant, il peut exister deux types des principes (*Grundsätze*) pratiques : le principe pratique est une **loi pratique** s'il est considéré par la raison pratique comme une règle « (...) *renfermant une détermination générale de la volonté* [(welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten)], » qui est connue comme **objective**, c.à.d. valables pour la volonté de tous les êtres raisonnables ; le principe pratique est une **maxime** s'il est considéré par la volonté comme **subjective**, c.à.d. valable seulement pour la détermination générale de la volonté de l'individu (Kant 1788a, p.17, 5:19). Il faut noter qu'un principe pratique peut être à la fois une maxime et une loi pratique. La maxime est le principe adopté par l'individu suivant lequel il agit, tandis que la loi pratique est le principe pratique d'après lequel l'individu doit (*sollen*) agir (Kant 1785a, p.57, 4:421). Les maximes peuvent alors être en même temps des lois pratiques, et la loi pratique serait une maxime de l'individu si l'individu l'adopte.

Kant maintient qu'on **doit chercher d'abord s'il existe des lois pratiques** qui sont valables pour toutes les raisons pratiques, puisque, même si on ne sait pas si la loi pratique peut déterminer la volonté,

« (...) nous devrions encore, pour ne pas admettre les principes tout à fait gratuitement, laisser au moins au commencement *indécise* la question de savoir si la volonté a simplement des principes déterminants purs a priori. » (Kant 1788a, p.65, 5:63)

Mais quelles peuvent être ces lois pratiques ? Ils doivent pouvoir être adoptés par tous les êtres raisonnables pour être universellement valables. Ils doivent être déterminés d'une manière où toute raison pratique les considère comme universellement valable. Par conséquent, ils doivent pouvoir déterminer la volonté *a priori*, indépendamment des conditions empiriques des individus différents.

Kant est conduit ensuite aux **différents types des déterminations des principes pratiques**. Kant définit la raison (*Grund*) d'adoption d'un principe pratique comme son **principe déterminant** (*Bestimmungsgrund*). Le principe déterminant d'un principe pratique peut être soit sa matière soit sa forme. Autrement dit, le principe pratique est adopté soit pour l'effet qu'on va produire par lui, soit pour le principe pratique lui-même. La **matière** d'un principe pratique est ce que l'être humain veut actualiser en l'utilisant. Elle serait l'effet de l'action prescrite par le principe pratique si l'action est emportée sans obstacles. Mais on ne peut avoir aucune représentation *a priori* d'un objet qui peut être voulu universellement, c.à.d. par tous les êtres raisonnables, car tout objet actualisable est un effet empirique étant donné qu'on ne peut pas parvenir à une règle certaine universelle par des observations empiriques (Kant 1788a, p.20, 5:21). Même le bonheur, comme un principe déterminant matériel, est un concept confus des êtres raisonnables mais finis, car l'un peut être en désaccord avec l'autre (ou avec soi-même dans un autre temps) sur la définition du bonheur (p.24-5, 5:25). Même s'il y a de l'accord, il ne serait que contingent et il pourrait changer dans l'avenir s'il n'est pas atteint par une représentation *a priori*, universelle et nécessaire ; cependant, le bonheur comme l'effet n'est qu'empirique et des jugements d'origine empiriques ne peut jamais fournir des lois nécessaires (p.25, 5:26).⁸ **La matière du principe pratique ne peut jamais être alors le principe déterminant de la loi pratique** qui est valable pour tous les êtres raisonnables indépendamment de leurs conditions empiriques.

⁸ Par un exemple fameux, même si on a examiné un milliard de cygnes blancs, il pourrait toujours y avoir des cygnes noirs, etc.

Si on abstrait le principe pratique de tous les effets qu'on peut vouloir actualiser par lui, il ne nous resterait rien que sa **forme** comme le principe déterminant. Si le principe pratique est une loi pratique, sa forme serait, « (...) la **forme d'une législation** [(Gesetzgebung)] **universelle** » (p.26, 5:27), car la forme d'une loi pratique est l'universalité (car elle est valable toujours et pour tous les êtres raisonnables comme une loi). **Le principe déterminant des lois pratiques ne peut être qu'alors la forme de l'universalité.** C'est pour cela que **la loi fondamentale de la raison pure pratique**, s'il y a des lois pratiques, serait la suivante : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle* » (p.30, 5:30). Autrement dit, ou bien les principes pratiques ne peuvent jamais être des lois pratiques, ou bien certains principes pratiques s'adaptent à une législation universelle par la simple forme des lois universelles.

Par ce qui précède, on n'a pas montré encore la possibilité positive de la liberté, ou des lois pratiques. On peut pourtant maintenant établir **un lien important entre la liberté et la loi pratique**. Kant soutient que si la représentation de la simple forme universelle d'un principe pratique est le principe déterminant de l'adoption de ce principe pratique pour un être raisonnable, ce-dernier ne prendrait aucune apparition, ou règle fondée sur des apparitions, comme son principe déterminant. Car la simple forme de la loi (l'universalité) peut être représentée exclusivement par la raison indépendamment des conditions empiriques (Kant 1788a, p.28, 5:28-29). L'être humain adopterait le principe pratique par sa raison seule et indépendamment des conditions empiriques. La volonté qui est déterminée exclusivement par la simple forme de la législation universelle serait inconditionnée, et donc libre. En d'autres termes, si la volonté est déterminée exclusivement par la représentation d'une loi pratique, c.à.d. d'un principe pratique qui est valable pour tous les êtres raisonnables par sa simple forme de l'universalité, elle ne serait conditionnée que par sa raison seule, c.à.d. par elle-même. Par conséquent, si la loi pratique est valable pour l'être humain, sa volonté devrait être capable de la liberté, c.à.d. **s'il y a des lois pratiques, les volontés pour lesquelles elles sont valables seraient libres.**

D'ailleurs, Kant affirme que le principe déterminant d'une volonté libre ne peut être que la forme de la loi pratique.⁹ Puisque la liberté doit être indépendante des conditions empiriques (2.2.), la volonté libre ne peut jamais être déterminée par des principes déterminants matériels, car ces-derniers dépendent des conditions empiriques (Kant 1788a, p.28, 5:29) parce que la matière des représentations est donnée par la sensibilité (Kant 1781a, p.61, A19/B33). Il faut alors que la volonté libre trouve un principe déterminant qui n'est pas matériel. Comme outre la matière du principe pratique, il n'y a que la simple forme de la loi universelle qui peut être le principe déterminant, la volonté libre ne peut être déterminée que par la forme de la loi pratique (p.28, 5:29). **S'il y a une volonté libre (inconditionnée), elle ne pourrait être déterminée que par la loi pratique.**

Kant (1788a) semble utiliser les concepts de « la loi morale » et « la loi pratique » comme synonyme, au moins suivant cette argumentation, car il fait une transition sans explication au concept de la moralité et au revers au concept de « la loi pratique » (p.29, 5:30). On va considérer aussi la loi pratique et la loi morale comme équivalent ici, car un principe pratique universellement valable peut être considéré facilement comme une loi morale. On répète ainsi : si la loi morale existe, elle ne pourrait être valable que pour une volonté libre ; et si la volonté libre existe, elle ne pourrait être déterminée que par la loi morale. Par conséquent, **la loi morale et la volonté libre s'impliquent réciproquement l'une l'autre** (p.29, 5:29).

Si on connaît l'existence de la loi morale ou la possibilité positive de liberté, puisque la loi morale et la liberté s'impliquent réciproquement cette connaissance suivrait ou bien de la conscience de la liberté ou bien de la conscience de la loi morale. Mais ces connaissances ne peuvent pas suivre de la conscience de la liberté parce qu'on a aucune connaissance des causes libres et inconditionnées (Kant 1788a, p.29, 5:29), car on ne connaît que des apparitions qui se succèdent suivant la loi de la causalité où les apparitions comme des choses temporelles sont les effets nécessaires de leurs causes. Le seul concept que Kant a établi pour la liberté jusqu'à présent n'est que négatif, c.à.d. il l'a établi simplement comme l'indépendance des conditions empiriques qu'une cause libre **doit** avoir comme une **cause intelligible**, mais ce

⁹ Cette proposition peut produire des problèmes pour penser la liberté du choix moralement mauvais. Si le principe déterminant d'une volonté est matériel, ne serait-elle pas donc libre ? Les choix moraux qui sont mauvais sont-ils libres (voir Hill (2002) ; Korsgaard (1996) ; Reath (2015)) ?

concept n'implique que la compatibilité logique de la liberté avec la loi de la causalité (la possibilité négative de liberté). On n'a pas la connaissance des choses en soi et des causes intelligibles. On connaît aussi que si la loi morale est supposée, la liberté serait impliquée, mais on ne sait pas si la liberté est réellement (positivement) possible. En outre, on ne peut arriver à la connaissance des lois morales (pratiques), qui sont universelles, par aucun raisonnement subtile fondée sur des données empiriques, qui nous indiquent au contraire qu'il n'y a pas des causes inconditionnées dans l'enchaînement des causes naturelles et qu'alors la moralité est impossible. Puisqu'on n'a pas la connaissance des choses en soi non plus, il ne nous reste rien que la raison pure qui peut nous donner la conscience de la loi morale qui implique la liberté. Kant (1788a) appelle cette conscience un « fait » de la raison pure (*Factum der reinen Vernunft*) (p.31, 5:31).

Il en conclut :

*« Donc c'est la **loi morale**, dont nous avons immédiatement conscience (dès que nous formulons des maximes de la volonté), qui s'offre **d'abord** à nous et nous mène directement au concept de la liberté (...) Nous pouvons avoir conscience de loi pratiques pures comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en observant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose. »* (Kant 1788a, p.29, 5:29-30)

Kant soutient que la liberté a donc une réalité objective pratique, car on a la conscience de la loi morale en vertu de notre raison.

Cette proposition peut être difficile à interpréter. Dans ce travail, on ne va pas traiter la discussion dans les autres interprétations de Kant sur la valeur des arguments pour la justification de cette proposition. On va se contenter de l'interprétation que si on n'a aucune évidence pour l'affirmation positive de la thèse de la liberté et **s'il y a une loi morale**, on n'aurait l'accès à la loi morale qu'à travers la conscience de la loi morale comme un fait de la raison. Autrement dit, les principes de la raison sont connus à la raison elle-même, et les lois pratiques seraient connues à la raison pratique si elle les impose à l'être humain. On ne connaîtrait la liberté que par la conscience de la loi morale. On ne questionne que la **possibilité** de la moralité et du changement moral. La question de savoir **s'il y a** une moralité, on la laisse aux autres travaux.

2.4. Le mal radical : le caractère moral de l'être humain et un problème pour la possibilité de liberté

On a présenté en haut les thèses Kantiennes de « la causalité libre », « la possibilité négative de liberté », « la possibilité des causes intelligibles », « la non-temporalité des causes libres », et « la possibilité positive de liberté ». On se demande dans ce travail si on peut abandonner la thèse de la non-temporalité de la causalité libre ou la thèse du mal radical. Car elles produisent une tension qui peut rendre la liberté impossible. On a présenté pour ce but la thèse de la non-temporalité de la liberté et les conditions de la possibilité de liberté (négative et positive). On revient maintenant à l'exposition de la deuxième partie de notre problématique : **la thèse du mal radical**.

Comme plusieurs commentateurs l'ont noté, l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical (que tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais et que le caractère moral de l'être humain est mauvais « de sa nature » (*von Natur*)) n'est pas nécessairement claire (Palmquist 2016, p.101 ; Bernstein 2002, p.34 ; Formosa 2007, p.228 ; Goldberg 2017, p.400). Car, d'une part, il semble affirmer la nécessité d'une preuve *a priori* pour cette proposition universelle (Kant 1793a, p.6, 6:20), et d'autre part il semble soutenir qu'il ne doit pas fournir une telle preuve car l'expérience qu'on a de l'être humain rend une telle preuve inutile (Kant 1793a, p.31, 6:32 ; p.16, 6:25-6). C'est pourquoi, on présente notre **interprétation** de l'argumentation de Kant. On va analyser des interprétations différentes dans le quatrième chapitre (4.).

D'après Kant, **la légalité morale** (conformité avec la loi morale) **dépend de la maxime de l'action**, c.à.d. le principe pratique sous lequel l'être humain agit. On juge les actions d'après la loi morale suivant les maximes de ces actions (Kant 1793a, p.6, 6:20). Autrement dit, quand on parle par exemple d'une action moralement mauvaise, on n'en signifie pas que l'action elle-même est mauvaise, mais plutôt on signifie que le principe déterminant (*Bestimmungsgrund*) du principe pratique de cette action n'est pas la forme de l'universalité conformément à la loi fondamentale de la raison pure pratique (2.3. ; Kant 1788a, p.30, 5:30). En conséquence, **la valeur morale du caractère dépend des maximes de l'être humain et non des actions elles-mêmes** (Kant 1793a, p.6, 6:20).

D'autre part, comme la raison (*Grund*) du choix d'une maxime moralement mauvaise **au lieu** d'une maxime moralement bonne (ou vice versa) doit être libre (inconditionnée), elle ne peut pas être une cause sensible. Cette raison doit être cherchée alors dans un principe pratique (c.à.d. une maxime 2.3.) que l'être humain a adopté par lui-même librement, car la sensibilité n'a pas la capacité de la donner pour une volonté libre. Le principe déterminant d'une volonté libre doit être indépendant des conditions sensibles (2.3.). La raison de la maxime doit être alors cherchée dans une autre maxime (un principe pratique). Mais puisqu'il doit exister aussi une raison du choix de cette dernière maxime, et que cette raison ne peut être qu'une autre maxime parce que, « (...) *hormis la maxime, il ne doit, il ne peut se présenter aucun principe de détermination* [(*Bestimmungsgrund*)] du libre arbitre [(*freien Willkür*)] »,¹⁰ on arrivera jamais à une raison inconditionnée, à moins qu'on pense une maxime générale qui n'a pas besoin d'une raison mais qui est plutôt la raison de toutes les maximes (Kant 1793a, p.8, 6:21). Par conséquent, en pensant la raison des maximes, on a besoin d'un concept d'une telle maxime générale de l'être humain que Kant nomme **la maxime suprême** (*oberste Maxime*) (p.28, 6:31).

Selon Kant (1793a), les actions donnent l'occasion¹¹ de supposer (*schließen lassen*)¹² les maximes de l'individu, qui donnent, à leur tour, l'occasion de supposer sa maxime suprême (p.6, 6:20). On peut conclure par exemple par l'action observée du mensonge, que l'individu agit suivant la maxime de mentir de temps en temps, et si cette maxime est en contradiction avec la forme de la loi morale (l'universalité) on pourrait conclure par cette maxime, que l'individu a adopté comme sa maxime suprême la déviation, au moins occasionnelle, de la loi morale. Néanmoins, il faut noter que Kant soutient qu'on ne peut pas observer les maximes des autres, et qu'on ne peut pas observer expérimentalement et avec précision ses maximes même dans sa

¹⁰ Puisque même *freien Willkür* et *Willkür* sont traduits en français par le mot « libre arbitre », on va indiquer *freien* dans tous les cas qu'on cite où Kant l'utilise ce mot tandis qu'on ne va pas toujours indiquer le mot allemand pour le libre arbitre (*Willkür*) quand ce mot est utilisé sans *freien* par Kant.

¹¹ La traduction par Trullard emploie le mot « le droit de supposer ». On croit que cette traduction implique une justification pour la prétention à la **certitude** de la supposition des maximes. On maintient dans le quatrième chapitre (4.) que Kant ne veut pas impliquer cette certitude. Le mot « occasion » risque pourtant d'être aussi une traduction imprécise. On peut utiliser aussi « impliquer » au lieu de « donner l'occasion de supposer ».

¹² « *Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind ; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen.* » (Akademieausgabe, n.d., Band VI, Seite 20)

propre conscience (p.6, 6:20) ; et que le caractère moral est une causalité libre et donc intelligible (que la moralité implique la liberté 2.3.). On ne peut pas alors juger le caractère moral d'un individu par l'expérience, car les conclusions basées sur l'expérience ne donnent pas une source certaine de telle sorte qu'on peut constater le caractère moral. En outre, on n'a pas la connaissance des choses intelligibles (2.1.). Donc, pour juger le caractère moral, par exemple pour juger qu'il est moralement mauvais,

« (...) il faudrait pouvoir conclure a priori de quelques actions mauvaises (...) à une maxime mauvaise radicale, puis de cette maxime à un principe fondamental et universel de chaque acte spécial moralement méchant [mauvais], principe qui deviendrait à son tour une maxime [c.à.d. la maxime suprême]. » (Kant 1793a, p.6, 6:20 ; le souligné est ajouté)¹³

Puisqu'on n'observe pas les maximes directement, on doit les conclure *a priori* par les actions, c.à.d. conclure que ces maximes sont les conditions nécessaires de ces actions.

D'ailleurs, selon Kant (1793a), la maxime suprême (ou le caractère moral) ne peut pas être moralement indifférente ou intermédiaire, car, autrement, « (...) tous les maximes courent risque de perdre leur sens précis et fixe » (p.10, 6:22). D'une part, comme la conscience de la loi morale est un fait de la raison (Kant 1788a, p.31, 5:31), et comme la loi morale implique la liberté (p.28, 5:29), Kant (1793a) attribue à l'être humain **la prédisposition (Anlage) à la personnalité**, c.à.d. « (...) la susceptibilité de respecter la loi morale, et d'ériger ce respect en un **mobile qui suffise par lui-même au libre arbitre** [(Willkür)] » (p.20, 6:27).¹⁴ D'autre part, la liberté du libre arbitre (*die Freiheit der Willkür*) « (...) a pour caractère particulier de ne pouvoir être déterminé à une action par aucune mobile, **sans que l'agent l'ait reçu parmi ses maximes** (sans qu'il ne s'en soit fait une règle générale de conduite) » (p.11-3, 6:23-4). Autrement dit, la liberté du libre arbitre signifie que le principe déterminant (*Bestimmungsgrund*) d'une maxime est adopté librement par l'être humain.

¹³ Pour garder la continuité de notre traduction, on traduit *Böse* toujours par le mot « mal » et *böse* par le mot « moralement mauvais ». On ne maintient pas par ce choix que la traduction « méchant » est imprécise.

¹⁴ Selon Kant (1793a), la personnalité ne suit pas pourtant analytiquement de l'humanité ou de la rationalité (p.17, 6:26).

Ainsi, tous les principes déterminants des maximes qui sont en contradiction avec la loi morale, c.à.d. tous les principes déterminants matériels, seraient-ils adoptés par le libre arbitre **malgré** la prédisposition à la personnalité, c.à.d. la capacité d'adopter la forme de l'universalité comme son principe déterminant qui est nécessaire pour conformité avec la loi morale. Toutes les maximes outre que celles qui ont des principes déterminants formels seraient adoptées alors **contre** le principe déterminant de la loi morale (Kant 1793a, p.13-4, 6:24) qui commande la forme de l'universalité de toutes les maximes (Kant 1788a, p.26, 5:27). L'être humain adopte donc dans sa maxime suprême ou bien le principe déterminant de la loi morale (la forme de l'universalité) ou bien un principe déterminant matériel contre la loi morale. En d'autres termes, l'être humain adopte comme sa maxime suprême ou bien la conformité inconditionnelle et universelle avec la loi morale ou bien la déviation au moins occasionnelle de la loi morale. Comme l'être humain ne peut pas avoir deux maximes suprêmes (car, autrement, le choix de quand il va suivre l'un ou l'autre dépendrait d'un autre principe pratique qui serait le fondement de ce choix ; et alors ce dernier principe serait la maxime suprême plutôt que les premiers) (Kant 1793a, p.14, 6:24-5), d'après Kant, la maxime suprême, et ainsi le caractère moral, ne peut pas être moralement intermédiaire ou bien indifférente. Si le principe déterminant de la maxime suprême n'est pas la forme de l'universalité, il serait donc plutôt un principe déterminant matériel qui détermine les conditions de l'obéissance à la loi morale. L'obéissance à la loi morale n'y serait pas alors universelle et inconditionnelle. Par conséquent, la maxime suprême de la déviation au moins occasionnelle de la loi morale est moralement mauvaise.

Kant (1793a) définit la maxime suprême de la déviation au moins occasionnelle de la loi morale comme la propension¹⁵ (*Hange*) au mal (p.23, 6:29). Il définit **la propension** une disposition qui ne suit pas analytiquement du concept de l'humanité et qui n'attache pas nécessairement au concept de l'humanité. La maxime suprême moralement mauvaise est une propension car elle n'est pas nécessairement attachée au concept de l'humanité : l'être humain possède la capacité de ne pas l'adopter et il la choisit par lui-même (p.23-4, 6:29). Autrement dit, on peut logiquement penser que l'être humain ne possède pas cette propension.

¹⁵ La traduction de Trullard utilise le mot « penchant » pour *Hange*. Mais, en suivant Picavet on retient le mot « penchant » pour *Neigung* (Kant 1788a, p.27, 5:27), et donc on traduit *Hange*, que Kant indique aussi entre parenthèse par le mot latin *propensio*, par le mot « propension ».

Selon Kant (1793a), puisque la maxime suprême est le fondement (*Grund*) de toutes les maximes des actions de l'individu, son adoption est un acte (*Tat*)¹⁶ qui précède tous les autres actes qui sont emportés suivant des maximes. Comme elle est le fondement de chaque maxime dont l'action est dans le temps, l'adoption de la maxime suprême est un acte non-temporel, un acte intelligible (*intelligibele Tat*) (p.29, 6:31). Puisque la maxime suprême est le fondement de toutes les maximes, la propension au mal, c.à.d. la maxime suprême moralement mauvaise, est le fondement formel de toute action opposée à la loi morale (p.29, 6:31) : **le fait que l'individu agit, suivant sa maxime, en contradiction avec la loi morale signifie que la maxime suprême de cet individu est la propension au mal**, qui est le fondement de toutes les maximes contraires à la loi morale. C'est dans ce sens que Kant affirme qu'il « (...) *faudrait pouvoir conclure a priori de quelques actions mauvaises (...) à un principe fondamental et universel de chaque acte spécial moralement méchant [mauvais]* » (p.6, 6:20) pour juger si le caractère moral d'un individu est moralement mauvais.

D'après Kant (1793a), étant donné que l'existence d'une action dont la maxime est contraire à la loi morale indique la propension au mal, que le caractère moral ne peut pas être moralement intermédiaire, et que la recherche anthropologique (p.16, 6:25-6) et l'expérience qu'on a de l'être humain (p.31, 6:32) donnent plusieurs exemples des actions dont les maximes sont contraires à la loi morale, on peut en conclure que l'être humain est moralement mauvais de sa nature (*Der Mensch ist von Natur böse*). Autrement dit, selon Kant, la connaissance qu'on a des êtres humains par l'expérience nous donne l'occasion de supposer que le caractère de l'espèce humaine est moralement mauvais, car ce caractère est le fondement des actions moralement mauvaises dans l'expérience. Le caractère moral mauvais d'un être humain indique le caractère de son espèce dans cet égard (p.8, 6:21). Ainsi, Kant semble affirmer que « (...) *l'homme, d'après les données de l'expérience, doit être jugé méchant [moralement mauvais] (...)* » et que cette thèse signifie que « (...) *la méchanceté [le mal] est étendue à toute l'espèce humaine (...)* » (p.31, 6:32) : **l'être humain, comme l'espèce, doit être jugé comme moralement mauvais de sa nature.**

¹⁶ On ne traduit pas, comme le fait Trullard, *Tat* par « action » pour garder le mot « action » pour *Handlung*.

2.5. Les problèmes résultants des thèses de Kant

Avant de se demander si on peut abandonner la thèse de la non-temporalité (3.) ou la thèse du mal radical (4.), on doit présenter comment les concepts Kantien de « la causalité intelligible », de « la non-temporalité », de « la maxime suprême » et du « changement du caractère moral » sont liés. On va répéter ici les présentations qu'on a fait en haut pour lier ces concepts. On entend par le concept de « **la cause intelligible** » une cause qui est considérée comme une chose en soi. On a expliqué dans la présentation précédente que l'être humain comme une cause libre est une cause intelligible, car une cause libre ne peut être qu'une cause intelligible (2.2.). Car les apparitions sont dans le temps et selon la loi de la causalité les événements dans le temps sont conditionnés nécessairement par leurs causes (2.1.). La cause libre, qui est une cause inconditionnée, ne peut pas être une apparition, puisque toutes les apparitions sont conditionnées nécessairement. C'est-à-dire que **la cause libre ne peut être qu'une cause intelligible** (s'il y a une possibilité réelle de la liberté, qui n'est pas affirmée positivement par la raison spéculative). Le temps n'est que la forme de la sensibilité, c.à.d. il ne signifie rien pour les choses considérées indépendamment de la sensibilité (2.1. ; Kant 1781a, p.68, A26/B42 ; p.73, A33/B49). La cause intelligible est la chose considérée indépendamment de la sensibilité, **la cause intelligible (et la cause libre) n'est pas ainsi temporelle** (2.2. ; 3.). Ce qui est non-temporel est nécessairement **inchangeable** car on ne peut pas penser qu'un objet « O » est dans un état « A » et dans un autre état qui est « non-A » (qui est la définition du changement : le changement du prédicat) sans contradiction, si on ne pense pas ces deux états dans deux temps différents.¹⁷ **L'être humain comme une cause libre est donc inchangeable.**

Si on peut supposer que le principe de la causalité d'une chose inchangeable est aussi inchangeable, **le principe de la causalité de l'être humain comme une chose libre serait aussi inchangeable.** Kant (1781a) définit **le principe de la causalité** intelligible de l'être humain comme **le caractère** intelligible de l'être humain (p.95, A539/B567). Par le principe de la causalité libre de l'être humain Kant entend donc le caractère intelligible de l'être humain, étant donné que la causalité libre est la

¹⁷ Kant (1781a) aussi entend le principe de la non-contradiction dans cette manière (p.180-1, A151-3/B191-2) dans le contexte de la possibilité du changement.

causalité intelligible. **La maxime suprême** est le principe suprême des principes des actions libres de l'être humain (2.4. ; Kant 1793a, p.28, 6:31), c.à.d. le principe suprême de la causalité libre de l'être humain. La maxime suprême est **le principe de la causalité intelligible** de l'être humain, c.à.d. **son caractère intelligible**. **La maxime suprême est alors inchangeable** car le caractère intelligible est inchangeable. **Le caractère moral** de l'être humain est expliqué par sa maxime suprême, qui est inchangeable, dans le sens où l'être humain choisit comme sa maxime suprême (c.à.d. comme le principe suprême de son libre arbitre (*Willkür*)) ou bien la déviation au moins occasionnelle de la loi morale, ou bien le respect inconditionné pour elle (p.28, 6:31). Par conséquent, **le caractère moral est aussi inchangeable** ; et si les caractères moraux des êtres humains sont mauvais par nature, ils **ne pourraient jamais être bons**. C'est pour cela qu'on doit se demander si la thèse de la non-temporalité de la causalité libre et la thèse du mal radical sont valables.

3. L'ÉVALUATION DE LA THÈSE DE LA « NON-TEMPORALITÉ »

Même si la maxime suprême de l'être humain est moralement mauvaise (c.à.d. même si son caractère moral est mauvais), on peut maintenir qu'il a encore un devoir d'adopter la maxime suprême moralement bonne (c.à.d. le caractère moral bon). Car, la loi fondamentale de la raison pure pratique demande qu'il adopte des maximes, y compris la maxime suprême, qui conforment à la forme de l'universalité (Kant 1788a, p.30, 5:30). Mais outre la forme de la loi morale, aucun principe déterminant peut fournir une règle universelle (p.20, 5:21). La raison pure pratique demande alors à l'être humain d'obéir à la loi morale et d'adopter la maxime suprême moralement bonne. Il n'y a rien dans le choix du mal lui-même qui peut enlever l'être humain de ce commandement qui est présenté par la raison pure comme **inconditionné**, car la loi morale est universellement valable. Cependant, on affirme que l'être humain ne pourrait pas changer son caractère moral si ce dernier est non-temporel (2.5.). Par conséquent, si suivant Kant on présuppose que la conscience de la loi morale implique nécessairement la liberté (2.3.), on devrait abandonner soit la thèse que le commandement de la raison pure continue à être valable pour l'être humain même s'il ne peut pas lui obéir quand il a un caractère moral mauvais (c.à.d. même s'il ne peut pas changer son caractère moral) ; soit la thèse de la non-temporalité du caractère intelligible, c.à.d. du caractère moral.

On présente dans ce chapitre notre thèse pour résoudre cette tension entre ces deux thèses. On va maintenir qu'il n'y a pas un futur pour le caractère moral où l'être humain doit le changer. On va soutenir qu'on doit abandonner la première thèse. Néanmoins, premièrement, il existe une thèse pour l'abandon de la deuxième proposition, dans les débats concernant les problèmes de la thèse du mal radical dans la littérature académique secondaire. Certains commentateurs notables (Palmquist 2016, p.81 ; Formosa 2007, p.232 ; et Bernstein 2002, p.26) ont soutenu que quand Kant réclame qu'on doive considérer l'adoption de la maxime suprême comme un acte non-temporel, il veut dire **seulement** que cet acte n'est pas un effet dans la série temporelle de l'expérience. Selon eux, cela signifie que l'acte peut être dans le temps

sans être un effet dans le temps. On examine ces trois interprétations car si la cause libre peut être dans le temps, certaines difficultés concernant la thèse du mal radical seraient évitées puisque le caractère moral serait capable de se changer. Dernièrement, on peut noter que Kant semble considérer la révolution et le changement du caractère moral comme un devoir ; et il réclame aussi que le devoir moral ne demande pas quelque chose qu'on ne peut pas accomplir. Si le changement du caractère moral est vraiment un devoir, on pourrait attribuer à Kant la thèse que le changement du caractère moral est possible, ce qui semble être en contradiction avec notre interprétation de la thèse de la non-temporalité du caractère moral. On va analyser cette objection dans le chapitre suivant (4.4.2. ; 4.5.) où on va examiner la thèse du mal radical, car l'explication de la révolution morale comme un devoir dépend de cette thèse.

3.1. La signification de la non-temporalité pour le commandement de la loi morale : la question du « futur » du caractère moral

On affirme qu'il n'y a pas un futur « intelligible » où l'être humain **doit** changer son caractère intelligible, c.à.d. son caractère moral (2.5.) ; et que **l'impossibilité du changement n'est pas alors un problème pour la possibilité de liberté sans la thèse du mal radical**. On devrait penser l'être humain comme libre si on pense aussi que la loi morale est valable pour lui (2.3.). Autrement dit, si l'être humain ne choisit pas ses maximes librement, le fait que la loi morale lui prescrit des maximes serait absurde étant donné qu'il ne pourrait agir **que** par l'enchaînement nécessaire de la causalité naturelle (2.2. ; 2.3.). Par conséquent, si suivant Kant on soutient que la conscience de la loi morale est un fait de la raison pure pour l'être humain (2.3.), on maintiendrait qu'il est libre.

D'ailleurs, le concept de la liberté qui est affirmé par cette supposition de la conscience de la loi morale doit être conforme aux conditions de la possibilité négative de liberté qu'elle doit être intelligible (2.2.). Le concept de la possibilité négative de liberté expose les conditions **nécessaires** de penser la liberté en général **sans contradiction avec la loi de la causalité**. Si on ne pense pas la liberté conformément aux conditions de sa possibilité négative, son concept serait en contradiction avec la loi de la causalité.

On a évité la contradiction avec la loi de la causalité puisqu'on pouvait penser la liberté comme une cause intelligible et non-temporelle : étant donné « la Deuxième Analogie » suivant laquelle tout événement dans la série temporelle de l'expérience est l'effet nécessaire de sa cause, on **doit** penser la cause libre comme en dehors de cette série temporelle puisque, autrement, elle serait aussi un effet nécessaire et conditionné. Par conséquent, comme on a expliqué dans le deuxième chapitre (2.2.), la cause libre ne peut pas être une apparition et donc on doit la considérer comme une cause non-temporelle et intelligible.

On définit le caractère moral comme un caractère qui a la conscience de la loi morale et qui est donc libre (2.3. ; 2.2.). On soutient que **le caractère moral est non-temporel**. Car, premièrement, on doit penser la liberté comme une causalité intelligible et non-temporelle pour éviter la contradiction avec la loi de la causalité (2.3.). Dernièrement, le caractère moral est impliqué par la maxime suprême (2.2.). On ne peut pas considérer l'adoption de la maxime suprême et du caractère moral comme temporelle puisque la maxime suprême est le principe fondamental de toutes les maximes de l'être humain (2.4.). La raison pour laquelle on utilise le concept de la maxime suprême c'est parce qu'elle fournit l'inconditionné dans la série des principes pratiques de l'action de l'être humain ; et on ne pourrait pas considérer la maxime suprême comme « inconditionnée » si elle est adoptée dans le temps (2.4.).

Du point de vue de la raison pratique, le caractère moral intelligible d'un être humain qui a la conscience de la loi morale est donc non-temporel. Autrement dit, le caractère moral n'existe pas dans le temps, c.à.d. dans une série temporelle, même si ses effets peuvent être temporels. Si on pense pour le même caractère moral un « après » où il peut être dans un état différent, ou bien un « avant » où il était différent, on le concevrait dans une série qui consiste des états qui **se succèdent**. Alors, on concevrait le caractère moral dans le temps, c.à.d. en succession. Cependant, le caractère moral n'est pas temporel. Par conséquent, il n'y a pas un passé ou un futur pour le caractère moral. Autrement dit, il n'y a pas un « après » pour le caractère moral.

D'ailleurs, si on propose que ce soit le commandement de la loi morale à l'être humain de changer son caractère moral, on impliquerait qu'il **peut librement** changer

son caractère moral (car la loi morale implique la liberté 2.3.). On formerait alors un concept de la liberté où l'être humain peut librement changer son caractère moral. Néanmoins, étant donné qu'il n'y a pas un futur pour le caractère moral intelligible, ce concept de la liberté qu'on forme ne conformerait pas aux conditions de sa possibilité négative : on serait en contradiction avec la loi de la causalité en réclamant une cause comme inconditionnée mais temporelle et successive.

En conclusion, si on veut maintenir la thèse que la conscience de la loi morale implique la liberté, on devrait accorder que **le changement du caractère moral n'est pas un devoir**. Car s'il est un devoir, il impliquerait la liberté du changement d'une causalité intelligible qui n'est pas cependant possible. Les thèses de la non-temporalité et l'impossibilité du changement du caractère moral ne sont pas alors contradictoires avec la liberté. Car, l'impossibilité d'un acte n'est pas une problématique en elle-même, à moins qu'on propose aussi que cet acte est un devoir moral. C'est la combinaison de la thèse de la non-temporalité **avec la thèse du mal radical** qui rend l'impossibilité du changement du caractère moral une problématique : la loi morale commande que l'être humain adopte un caractère intelligible moralement bon, qui ne peut pas être changé, tandis que tous les êtres humains adoptent le caractère moral mauvais.¹⁸

3.2. L'interprétation de « deux aspects » et les considérations alternatives pour la non-temporalité du caractère moral

3.2.1. Les trois objections à l'interprétation de la thèse de la non-temporalité de l'adoption du caractère moral : « dans le temps sans être un effet dans le temps »

Dans cette section, on va présenter les interprétations des trois commentateurs qui objectent à l'attribution de la thèse de la non-temporalité à Kant, dans le sens où on l'utilise dans ce travail. Toutes ces trois objections semblent offrir une interprétation alternative de l'affirmation de Kant que l'adoption de la maxime suprême est un acte (*Tat*) « (...) *intelligible, connaissable seulement par la raison sans*

¹⁸ Dans ce chapitre, on examine seulement les problèmes concernant la thèse de la non-temporalité sans la thèse du mal radical. On va évaluer la tension entre la non-temporalité et le mal radical dans le chapitre suivant (4.).

condition de temps (...) » tandis que l'accomplissement des actions elles-mêmes (*Handlungen selbst*) est « (...) *sensible, empirique, donné dans le temps (...)* » (Kant 1793a, p.29, 6:31). Ces commentateurs affirment que l'acte intelligible de l'adoption de la maxime suprême est dans le temps sans être un effet dans le temps (Palmquist 2016, p.81-2 ; Formosa 2007, p.233 ; Bernstein 2002, p.26). **Si c'est une interprétation valable du concept de la causalité intelligible de Kant, on pourrait représenter le changement du caractère moral** dans le temps pourvu qu'on ne pense pas le caractère **nouveau** comme un effet dans le temps (comme une apparition), **et le changement moral pourrait être un devoir.**

Si une telle interprétation est valable, il y aurait un futur pour le caractère moral où l'être humain peut avoir le devoir et la possibilité de changer son caractère moral, et la tension entre la non-temporalité et le mal radical serait résolue. Ainsi, en examinant ces interprétations alternatives, on doit considérer d'abord si on se met dans une tension superflue entre la thèse de la non-temporalité et la possibilité du changement moral, et si on interprète faussement le concept de la causalité intelligible qu'on va utiliser partout dans ce travail.

3.2.1.1. Palmquist : la maxime suprême comme la condition transcendantale de l'action libre

Palmquist (2016) maintient que l'interprétation de la thèse de la non-temporalité comme une thèse d'affirmation positive de l'existence d'une chose non-temporelle suscite des difficultés en elle-même et aussi dans le contexte des autres thèses que Kant affirme (p.81). Palmquist soutient plutôt l'interprétation des « deux aspects » (qu'on va examiner en elle-même en bas (3.2.2) où les choses en soi ne sont pas nécessairement les choses totalement distinctes des apparitions, et elles peuvent être les mêmes choses que les choses « considérées comme des apparitions » ; mais, selon cette interprétation, les choses en soi sont considérées tant qu'elles existent « en soi », tandis que les apparitions sont considérées tant qu'elles « apparaissent ». Autrement dit, selon cette interprétation, Kant emploie les termes « apparitions » et « choses en soi » non pour les sphères différentes **d'existence** pour les choses, mais pour **des « points de vue »** (ou des « perspectives ») différents **sur les mêmes choses** (p.81). Cette interprétation, si elle est valable, pourrait changer la signification de la

thèse de la non-temporalité de la liberté : le caractère moral ne serait pas une **chose non-temporelle**. Selon Palmquist, conformément à la possibilité négative de liberté, on pourrait comprendre par la non-temporalité la condition du choix libre, c.à.d. le fait que la cause libre doit être pensée (ou « considérée ») comme inconditionnée par des causes temporelles et donc comme un fondement rationnel (p.82). Mais le fondement rationnel d'une action peut être différent, sans être temporel, du fondement rationnel d'une autre action qui serait conditionnée aussi par un choix (une maxime suprême) qui n'a pas une cause temporelle. Cela rendrait possibles des différents caractères moraux pour l'être humain. On va présenter en bas (3.2.2) les versions différentes de cette interprétation. On va analyser ici (3.2.1.1) seuls les arguments que Palmquist lui-même présente pour la considération de cette interprétation.

En premier lieu, Palmquist (2016) maintient que si la maxime suprême, d'après laquelle on estime le caractère moral, est non-temporelle, elle ne peut pas « précéder » les autres maximes de l'être humain vu qu'il ne peut pas exister un après pour un acte non-temporel (p.81 ; voir aussi 3.1.). Cependant, selon Kant, comme on l'a interprété aussi dans le deuxième chapitre (2.4.), la maxime suprême est le fondement de toutes les maximes de la volonté libre ; et Kant (1793a) affirme que l'adoption de la maxime suprême, comme un acte intelligible, « précède l'action » (p.28, 6:31). Selon Palmquist, si l'adoption de la maxime suprême est un acte non-temporelle dans le sens où l'acte intelligible est affirmé comme appartenant à une chose non-temporelle, cet acte ne pourrait pas « précéder » les actions de l'être humain puisqu'il n'existerait pas un après pour cette chose non-temporelle. Ainsi, Palmquist affirme que soit Kant se contredit quand il affirme que l'adoption de la maxime suprême précède les actions de l'être humain, soit on doit entendre différemment la thèse de la non-temporalité de la maxime suprême.

En deuxième lieu, d'après Palmquist (2016), si on interprète la thèse de la non-temporalité de la maxime suprême dans cette manière selon laquelle la chose non-temporelle indique une sphère d'existence distincte des apparitions, elle exigerait une « spéculation métaphysique » (p.81). On prétendrait simplement qu'il existe des choses non-temporelles, c.à.d. des choses en soi, qui sont différentes des choses de l'expérience temporelle (c.à.d. des apparitions), une sphère pour laquelle Kant ne veut pas maintenir un jugement spécifique car il soutient qu'on n'a aucune connaissance

des choses en soi, c.à.d. les choses telle qu'elles existent sans aucune relation avec le sujet (2.1. ; Kant 1781a, p.70, A30/B45). On aurait besoin d'une preuve de l'existence de cette sphère et des choses non-temporelles qui y appartiennent. Selon Palmquist (2016), sans cette preuve, on ne peut pas interpréter l'acte intelligible comme « (...) *ayant lieu mystérieusement avant que le sujet accomplisse un acte moral dans le monde matériel (...)* »¹⁹ (p.81)²⁰ ; ou comme « (...) *une expérience mystérieuse qui se passe avant la naissance du sujet dans un monde imaginaire (mythique) au-delà du temps et de l'espace (...)* »²¹ (p.111). En bref, la thèse de la non-temporalité, interprétée comme appartenant à une chose qui existe dans un monde différent de l'expérience, exigerait un argument pour l'existence de ce monde. Palmquist soutient que Kant ne fournit pas un tel argument.

En dernier lieu, il y a aussi des exemples dans les textes de Kant qui favorisent l'interprétation alternative que Palmquist maintient. Dans *La Religion*, Kant affirme que la vertu morale arrive par deux actes de l'individu : par un acte intelligible, il accomplit une **révolution** de sa maxime suprême ; et par une **réforme** graduelle empirique, il change ses maximes et ses actions. Si la réforme morale arrive sans la révolution morale de la maxime suprême à l'obéissance inconditionnelle à la loi morale, la maxime suprême de l'individu resterait la même et serait encore la propension au mal. Ainsi, le principe déterminant de la réforme (de la conformité avec la loi morale) ne serait qu'un but matériel, car la maxime suprême continuerait à être la déviation au moins occasionnelle de la loi morale. On verrait la réforme morale puisqu'elle conforme à un but matériel. Par exemple, l'individu accomplirait la réforme pour son bonheur propre ou pour le respect de ceux qu'il connaît (Kant 1793a, p.62-3, 6:47). Palmquist (2016) soutient que cette distinction entre la révolution et la réforme morale indique **les deux aspects sur la vertu**, « (...) *non comme une distinction métaphysique entre le monde phénoménal et le monde nouménal, mais comme les deux manières de considérer (...)* »²² la vertu morale : le premier point de

¹⁹ « (...) *that mysteriously happens 'before' an agent starts performing any moral acts in the material world (...)* »

²⁰ On traduit les textes de la littérature secondaire (c.à.d. les textes autres que ceux de Kant) nous-même. Mais on va citer aussi les versions originales dans les notes de bas de pages quand on fait une citation directe.

²¹ « (...) *some mysterious pre-birth experience that somehow takes place in an imaginary (mythical) realm beyond time and space (...)* »

²² « (...) *as two perspectives on virtue (two ways of viewing it), not as a metaphysical distinction between phenomenal and noumenal worlds (...)* »

vue envisage la vertu comme appartenant à un caractère comme une chose « en soi » tandis que le deuxième point de vue envisage le même caractère comme une « apparition » (p.130). Kant semble permettre une telle interprétation : le « (...) devoir (...) n'ordonne rien que ce qu'il nous est possible d'accomplir. C'est que la révolution dans les pensées [la manière de penser (*Denkungsart*)], et la réforme successive dans les sentiments [la manière du sens (*Sinnesart*)] (...), sont nécessaires et doivent par conséquent aussi être possible à l'homme » (Kant 1793a, p.63-4, 6:47). Par conséquent, d'après Palmquist, le devoir du changement moral peut être vu dans les deux manières qu'on a présenté en haut : la première c'est comme le changement d'une chose considérée comme une chose en soi, l'autre comme le changement de la même chose considérée comme une apparition.

Examinée en elle-même, cette partie de *La Religion* ne conduit pas **nécessairement** à l'interprétation préférée par Palmquist, c.à.d. l'interprétation de « deux aspects ». Néanmoins, il semble que Kant voit le même acte, c.à.d. l'établissement de la vertu morale, dans les deux manières qu'on a exposées : l'un comme un acte intelligible et l'autre comme une série d'actions empiriques. Cette conclusion nécessite qu'on examine plus attentivement l'interprétation de « deux aspects », qu'on va emporter en bas (3.2.2).

Avec au moins ces trois arguments, Palmquist (2016) propose qu'on doive interpréter différemment la thèse de la non-temporalité de l'acte intelligible : considéré du point de vue pour les apparitions, les actions morales (bonnes ou mauvaises) de l'être humain constituent « (...) *une série des actions individuelles fondées sur la maxime suprême (moralement bonne ou moralement mauvaise) (...)* »²³ ; considéré du point de vue (« transcendantal ») pour les choses intelligibles, « (...) *les mêmes actions sont regardées comme un seul acte par lequel la maxime suprême (...)* »²⁴ est adoptée par la volonté de l'être humain (Palmquist 2016, p.81 ; souligne ajoutée). Puisque la différence n'appartient qu'à des perspectives plutôt qu'à des objets distincts, il existe un seul acte au lieu de deux actes ou deux choix (p.111). La non-temporalité de l'acte intelligible signifie seulement la condition du choix libre, c.à.d. le fait qu'on **doit**

²³ « (...) *series of individual acts based on maxims that are grounded in a (good or evil) 'supreme maxim' (...)* »

²⁴ « (...) *the same actions are regarded in general as a **single deed**, whereby the same supreme maxim is 'taken up ... into volition' (...)* »

penser les actions de l'expérience comme « (...) *conditionnée par un choix qui (étant le fondement 'intelligible' de toutes actions temporelles) ne peut pas être associée avec un temps particulier comme son origine – un choix rationnel (...)* »²⁵ (p.82). En d'autres termes, l'acte intelligible n'est pas un événement ; il est plutôt un fondement rationnel des choix et des actions de l'être humain : c'est ce qui nous a permis d'échapper la tension entre la loi de la causalité et la liberté (2.2.). L'acte intelligible est un acte non-temporel seulement dans le sens où il rend responsable l'être humain pour ses actions puisque cet acte est pensé comme hors de la série temporelle et, donc, comme libre (p.111) : quand on prend le point de vue moral, on fait abstraction des causes temporelles de l'action, car on doit considérer l'action morale comme libre (2.2. ; 2.3.). En outre, la différence entre l'acte intelligible et les actions empiriques n'exige qu'une différence de perspective et elle ne nécessite pas une spéculation métaphysique pour une sphère des choses en soi qui sont distinctes des apparitions de l'expérience (p.81).

En conclusion, d'après Palmquist, étant donné que la maxime suprême est pensée comme non-temporelle seulement dans le sens où elle est le fondement rationnel des actions de l'être humain, elle peut être différente parce que le fondement rationnel d'une action peut être différent du fondement rationnel d'une autre action. Car, la non-temporalité de la maxime suprême signifie seulement qu'elle n'appartient pas à la série causale temporelle qui conduit à l'action. L'argumentation de Palmquist se déroule dans cette dernière façon : Le changement moral est un acte qui peut être considéré de deux points de vue. Selon le point de vue « phénoménal », c.à.d. en examinant la causalité temporelle, on ne peut pas penser un changement radical tel que le changement du caractère moral (qui exige une « révolution ») ; par contre, du point de vue « nouménal » et moral, puisque la liberté y est un élément causal (2.3.), **on pourrait y penser la possibilité de la révolution morale radicale** car l'être humain devrait être libre à se changer (Palmquist 2016, p.139).

²⁵ « (...) *conditioned by a choice that (being the 'intelligible' basis of all temporal deeds) cannot be associated with any particular time as its origin—a rational choice (...)* »

3.2.1.2. Formosa : « la hiérarchie des maximes »

Formosa (2007) est un autre commentateur qui peut être contre notre interprétation de la thèse de la non-temporalité qui conduit à l'impossibilité du changement moral. Il affirme, comme le fait Palmquist, que la non-temporalité de l'adoption de la maxime suprême signifie un sens moins direct : elle signifie seulement le fait que toutes les maximes des actions libres sont considérées comme adoptées pour des raisons pratiques (Formosa 2007, p.233). À cet égard, la maxime suprême précède l'action non comme un choix non-temporel, mais comme une raison pratique **déjà impliquée** par le choix de l'action elle-même (p.232). Selon Formosa, toutes les maximes (y compris la maxime suprême) sont adoptées dans le temps. Cependant, étant donné les conditions de la possibilité négative de liberté (2.2.) et l'implication de la liberté par la moralité (2.3.), autant qu'on pense l'être humain comme un « agent moral », Formosa soutient qu'on représente toutes ses maximes comme adoptées **aussi** pour des raisons pratiques (p.233).²⁶

Dans *La Religion*, Kant (1793a) explique que quand il propose que l'être humain est moralement bon ou moralement mauvais **de sa nature** (*von Natur*), cela signifie que cette nature est innée dans l'être humain (p.8, 6:21). Mais cette nature est **innée** seulement « (...) dans **le sens** (...) [où] *le bien ou le mal est déjà un principe avant tout usage sensible de la liberté* [avant tout usage de la liberté dans l'expérience (*vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit*)] (...), et peut, à ce titre, être représenté comme existant dans l'homme dès sa naissance, sans que pour cela la naissance en soit la cause » (p.9, 6:22). Dans l'interprétation de ce passage, Formosa maintient, comme Palmquist, l'argument contre la « spéculation métaphysique » qui semble être en contradiction avec la proposition de l'impossibilité de connaissance des choses en soi (2.1.). Formosa affirme que l'attribution de la non-temporalité à une chose qui existe dans un monde différent du monde « matériel » (des apparitions) exigerait que Kant fournisse une preuve de l'existence d'un tel monde. En d'autres termes, l'interprétation de la thèse de la non-temporalité de la maxime suprême, par exemple de la propension au mal, comme indiquant le choix dans la naissance, « (...) est une position métaphysiquement intimidant ou dramatiquement

²⁶ On peut ajouter : outre leurs causes empiriques et temporelles.

*improbable (...) »*²⁷ (Formosa 2007, p.232). Car, supposant que l'être humain ne peut pas choisir sa maxime suprême empiriquement avant qu'il naisse, on affirmerait qu'il la choisit dans un monde différent du monde des apparitions, ce qui exigerait une preuve de l'existence de ce monde. Néanmoins, selon Formosa, il y a une autre manière valable d'interpréter la thèse de la non-temporalité du caractère moral : la présence de la maxime suprême « dans la naissance » signifie seulement que la maxime suprême est **représentée comme présente** dans la naissance (p.232). Autrement dit, quand on pense l'être humain comme un agent moral, on affirme en même temps sa liberté et on représente le principe pratique de toutes ses maximes, c.à.d. la maxime suprême, comme présente avant qu'il fasse aucun choix ; car, autrement, c.à.d. si on présente que la maxime suprême n'existe pas ou qu'elle est située après quelques maximes, on reviendrait à l'impossibilité de trouver l'inconditionné dans la série des maximes (qu'on a expliqué dans le deuxième chapitre 2.4) ce qui signifierait que toutes les maximes de l'être humain sont conditionnées et non-libres.

Il semble que l'interprétation de Formosa implique l'interprétation de « deux aspects » puisqu'il soutient que la non-temporalité de la maxime suprême est pensée seulement quand on **prend le point de vue moral**, c.à.d. quand on voit l'être humain comme un agent moral. La supposition de ce point de vue dépend de la validité de prendre des perspectives différentes sur les mêmes choses. Formosa explique ce point de vue moral en détail. Il maintient qu'il existe une hiérarchie des maximes au lieu d'une maxime suprême qui toute seule détermine toutes les actions de l'être humain (Formosa 2007, p.230). Selon Formosa, l'être humain n'adopte pas **d'abord** sa maxime suprême **avant qu'il** délibère sur les maximes qu'il veut choisir en dépendant de sa maxime suprême ; c'est l'inverse : il commence à utiliser sa liberté d'abord en choisissant une simple maxime qui contient déjà l'implication de la maxime suprême (p.232).

Il y a plusieurs raisons de considérer une telle interprétation des maximes. Elle sert surtout à reconsidérer la nécessité de penser un acte non-temporel de délibération des maximes, y compris la maxime suprême : la maxime suprême non-temporelle ne précède pas les autres maximes dans le temps. Elle précède les autres maximes

²⁷ « (...) *metaphysically daunting and wildly implausible* (...) »

rationnellement, c.à.d. elle est présupposée par les maximes. Par exemple, si l'individu choisit la maxime « d'obtenir l'abri pendant l'hiver », cette maxime supposerait qu'il choisit aussi la maxime « de garder sa santé » qui supposerait à son tour la maxime « de continuer sa vie », etc. jusqu'à son principe rationnel fondamental (c.à.d. sa maxime suprême) (Formosa 2007, p.231-2). Selon cette interprétation, la maxime suprême n'est pas « adoptée » au sens propre, mais elle est présupposée par toutes les maximes de l'individu, ce qui nous enlèverait la nécessité de fournir une preuve pour la « spéculation métaphysique ».

On soutient que Formosa a aussi une raison textuelle valable – qu'il ne mentionne pas (d'après ce qu'on a pu voir) – pour affirmer cette interprétation. Comme on a expliqué dans le deuxième chapitre (2.4), Kant (1793a) soutient qu'on est conduit au concept de la maxime suprême par la considération des principes fondamentaux des maximes (p.8, 6:21). La maxime suprême n'est pas la « cause » des maximes qui existent « après » elle : elle est plutôt le principe pratique et le fondement rationnel de toutes les maximes de l'individu. De la même façon, Formosa soutient que quand Kant dit « représentation de la maxime suprême comme présente dans la naissance », il indique tout simplement qu'on utilise toutes les maximes que l'individu a choisies dès sa naissance pour conclure sa maxime suprême qui y est impliquée :

« (...) la 'non-temporalité' de notre disposition peut être entendu dans un sens plus commun. Même si l'agent adopte bien sûr des maximes différentes dans les moments différents, telles maximes sont toujours adoptées pour des raisons pratiques. Ou, au moins, d'un point de vue pratique, on doit les représenter de cette façon, si on impute une action à quelqu'un, qu'on le fait en lui concevant comme un agent moral qui possède une rationalité pratique et qui agisse sous le commandement de l'impératif catégorique (...) »²⁸ (Formosa 2007, p.233).

Par conséquent, d'après Formosa, la maxime suprême est un concept valable seulement si on considère aussi les maximes qui se situent sous elle (p.230).

En conclusion, selon Formosa toutes les maximes sont non-temporelles dans un sens étroit : du point de vue moral, elles sont adoptées pour des raisons pratiques

²⁸ « (...) the 'timelessness' of our disposition can equally be understood in a more common sense way. While of course an agent adopts different maxims at different times, such maxims are always adopted for practical reasons. Or at least, this is how we must represent it, from a practical point of view, if we are to fully impute an action to a person, which we do by thinking of them as moral agents with practical rationality acting under the demands of the categorical imperative (...) »

qui sont impliquées dans ces maximes. Ces raisons pratiques sont choisies librement par l'être humain et elles n'ont pas des origines temporelles (conformément aux conditions de la possibilité négative de liberté 2.2.). Néanmoins, toutes les maximes sont aussi adoptées dans le temps, car autrement on devrait soutenir qu'elles appartiennent à un monde des choses non-temporelles pour lequel on ne peut donner aucune preuve ; et il n'y a aucune raison pour interpréter Kant comme en affirmant une telle position. La proposition de l'impossibilité du changement du caractère moral ne serait pas nécessaire si c'est une interprétation valable. Car il semble qu'on peut supposer que le principe rationnel présupposé par une maxime peut être différent du principe rationnel présupposé d'une autre maxime, et le principe rationnel ne doit pas être considéré comme temporel à cause de cette différence.

3.2.1.3. Bernstein : « Kant en guerre avec lui-même »

Dans le livre *Le mal radical : une enquête philosophique*,²⁹ Bernstein (2002) examine les problèmes concernant le concept du mal radical à travers plusieurs philosophes. On va examiner ces problèmes, ceux qui sont spécifiques à Kant, dans le chapitre suivant (4.). En ce qui concerne notre discussion dans ce chapitre, cela sera à propos de l'interprétation alternative, affirmée par Bernstein, de la thèse de la non-temporalité. Car, comme celle de Palmquist et Formosa, **cette interprétation alternative peut enlever la tension entre la non-temporalité et le mal radical.**

La supposition la plus importante qui est avancée par Bernstein (2002) c'est la proposition que si le monde des apparitions et le monde des choses en soi sont ontologiquement distincts, cela signifierait que les choses en soi et les apparitions sont déconnectées (p.20). Cette supposition diffère de celles des Palmquist et Formosa, qui affirment plutôt que l'attribution de la non-temporalité à une chose, c.à.d. la considération du caractère moral comme une chose non-temporelle, exigerait une preuve pour l'existence d'un monde des choses non-temporelles.

La supposition de Bernstein dépend de la distinction de la sphère des choses en soi et la sphère des apparitions chez Kant qui soutient une telle distinction dans les plusieurs parties de *La Critique* (2.2.) : Bernstein (2002) soutient que Kant ne peut pas

²⁹ « *Radical evil : a philosophical interrogation* »

affirmer que les choses en soi sont les choses différentes des apparitions (p.20-1). Comme Bernstein se concentre dans son livre sur les problèmes du mal radical en général et comme son sujet de discussion est la moralité, il ne mentionne pas des passages de *La Critique* pour maintenir cette interprétation. Il cite simplement deux autres commentateurs, Korsgaard (1996, p.160) et Silber (1960, p. xcvi), qui affirment que la séparation du monde des choses en soi et du monde des apparitions, dans le sens où l'apparition n'est pas la même chose que la chose en soi « telle qu'elle apparaisse », produit des problèmes pour la philosophie morale de Kant si c'est sa signification par la distinction des apparitions et des choses en soi (Bernstein 2002, p.20-21). Par exemple, si l'apparition n'est pas la même chose que la chose en soi telle qu'elle apparaisse, cela pourrait impliquer qu'il existe deux personnes, l'un l'individu comme une chose en soi l'autre l'individu comme une apparition. On devrait parler alors de deux personnes différentes. Cela peut rendre plus difficile de parler d'un agent moral.

Outre la supposition de cette rejection de la distinction totale entre l'apparition et la chose en soi, Bernstein (2002) affirme aussi que la philosophie morale de Kant requière l'interaction entre les choses en soi et les apparitions (p.20) ; cela exige que la distinction des choses en soi et des apparitions ne consiste pas en une distinction de deux mondes totalement séparés. Car, en premier lieu, comme on a expliqué aussi en haut (2.2. ; 2.3.), Kant soutient que l'être humain est à la fois libre et conditionné par la causalité naturelle (p.21). Pour une telle existence, l'être humain doit appartenir à tous les deux mondes (comme une chose en soi et comme une apparition), car il n'existe pas des causes libres dans le monde des apparitions. À ce titre, on doit pouvoir penser le caractère de l'être humain à la fois comme apparition et chose en soi. On voit ce double caractère de l'être humain particulièrement dans *La Religion* où le changement moral consiste à la fois en la révolution du caractère intelligible et la réforme du caractère empirique (Kant 1793a, p.63-4, 6:47), mais aussi dans la solution de la tension entre la loi de la causalité et la liberté où Kant (1781b) attribue à l'individu libre à la fois un caractère empirique et un caractère intelligible (p.95, A539/B567).³⁰

³⁰ Il peut exister certains problèmes pour l'interprétation de l'interaction entre le caractère empirique et le caractère intelligible. Par exemple, si les caractères empiriques de deux caractères intelligibles différents sont dans la même condition empirique, agiraient-ils tous les deux dans la même manière car le même effet nécessaire suit les mêmes conditions empiriques sous la loi de la causalité ? Quel serait l'effet alors de la différence entre les deux caractères intelligibles ? Seraient-ils réellement différents et libres, s'ils ne peuvent pas avoir des effets différents ? On ne va pas analyser cependant ces problèmes car on est concerné dans ce travail seulement avec la question de savoir si on peut accepter la thèse de la non-temporalité et la thèse du mal radical de Kant en même temps sans contradiction. Le lien entre

Bernstein peut donc avoir raison quand il soutient que le caractère intelligible de l'être humain doit avoir une connexion avec le caractère empirique de l'être humain dans le sens où tous les deux lui appartiennent. Ce fait peut fournir un argument pour considérer l'interprétation de la distinction entre la chose en soi et l'apparition comme « deux aspects » sur la même chose.

En outre, d'après Bernstein (2002), le concept du mal radical nécessite que la « nature humaine » ne soit pas réduite à la nature comme apparition – ou à la nature comme chose en soi – de l'être humain (p.21). D'une part, si l'être humain est moralement mauvais de sa nature (*von Natur*), étant donné que la moralité implique la liberté, sa nature doit consister aussi en liberté qui n'existe pas dans la nature comme apparition. D'autre part, si la nature humaine est conçue seulement comme chose en soi, il n'y aurait pas des conditions sensibles qui peuvent être prises par l'être humain comme ses principes pratiques matériels ; c'est la prise des conditions sensibles comme le principe déterminant de la maxime qui rend de toute façon l'être humain moralement mauvais (2.3) (Kant 1788a, p.26, 5:27). L'être humain ne serait pas alors moralement mauvais s'il n'a pas une nature comme apparition et il ne serait pas libre s'il n'a pas une nature comme chose en soi.

Par conséquent, Bernstein se demande : comment doit-on comprendre la distinction du monde des apparitions et du monde des choses en soi pour penser cohéremment la philosophie morale de Kant ? Pour la solution de ce problème, il se tourne vers le concept de la nature morale chez Kant (Bernstein 2002, p.21-2). Bernstein maintient que, comparé avec *La Critique de la Raison Pure* et *La Critique de la Raison Pratique*, les concepts « nature » ou « nature humaine » sont utilisés différemment dans *La Religion* (p.21). Par exemple, la prédisposition (*Anlage*) à la personnalité dans la nature humaine (2.4) est la susceptibilité de l'être humain d'adopter le respect pour la loi morale comme un principe déterminant suffisant pour ses maximes (Kant 1793a, p.20, 6:27). Selon Bernstein, personne n'est moralement bon ou moralement mauvais à cause de cette prédisposition. Les prédispositions sont des capacités naturelles chez l'être humain plutôt que l'usage actuel de ses capacités (Bernstein 2002, p.22).

le caractère moral et le caractère empirique doit être pourtant analysé si on est concerné aussi avec l'argumentation du système de la raison spéculative et de la possibilité négative de liberté chez Kant. On a déjà affirmé dans le deuxième chapitre (2.1.) qu'on ne va pas fournir une telle argumentation.

Cependant, d'après Bernstein (2002), ce qui est moralement bon ou moralement mauvais de sa nature dans l'être humain n'est pas ses prédispositions – puisqu'elles ne sont pas nécessairement réalisées – mais sa disposition (*Gesinnung*) (p.23). Il semble que, chez Kant, « la disposition » de l'individu peut être synonyme avec « le caractère moral » de l'individu : Kant (1793a) affirme que « la disposition » moralement mauvaise ou moralement bonne est innée par nature dans le sens où elle n'est pas acquise dans le temps (p.15, 6:25). Comme on a expliqué dans l'introduction (2.4), c'est exactement le cas aussi pour « le caractère moral » (intelligible). Quand Kant affirme que l'être humain est moralement mauvais de sa nature, il affirme alors que la disposition de l'être humain est moralement mauvaise.

Le concept de la « disposition » est important puisqu'il conduit Bernstein au cœur d'un des problèmes concernant la non-temporalité du caractère moral : le caractère moral (la disposition morale selon Bernstein) est adopté par le libre arbitre (*Willkür*) qui présuppose à son tour le caractère moral comme la raison pratique de cette adoption (Bernstein 2002, p.24). En d'autres termes, l'adoption de la disposition morale (ou le caractère moral, ou la maxime suprême) est un acte intelligible et libre du libre arbitre. Mais, le libre arbitre a un principe pratique (moralement bon ou moralement mauvais) pour adopter sa disposition morale, comme il a pour tous ses actes et toutes ses actions. Adopter la disposition morale bonne (ou mauvaise) est donc d'avoir déjà une disposition morale bonne (ou mauvaise).

Bernstein soutient qu'il y a aussi des autres problèmes qui résultent du concept de la disposition moral et qui concernent sa non-temporalité (p.24). Selon Bernstein, tous ces problèmes sont pourtant résolus si on adopte une autre interprétation de la non-temporalité et de la disposition morale. Cette interprétation alternative dépend de l'interprétation de « deux aspects » où la distinction entre les choses en soi et les apparitions ne constitue pas une distinction « ontologique », mais une distinction du « perspectif ». Autrement dit, il n'existe pas à proprement parler deux « mondes », mais seulement deux perspectifs pour considérer des choses. Pour cette interprétation, Bernstein mentionne par exemple Allison qui la soutient dans une manière unique (Allison 2004, p.16 ; Bernstein 2002, p.20). On peut en conclure que l'interprétation de Bernstein dépend de l'interprétation de « deux aspects » qui, d'après Bernstein

(2002), enlève les problèmes pour la philosophie morale de Kant résultant de l'interprétation de la distinction des choses en soi et des apparitions comme une distinction de deux mondes (p.20).

D'ailleurs, il y a une autre raison pour supposer que Bernstein suit cette interprétation : sa solution pour les problèmes qu'on a expliqués en haut. Bernstein (2002) soutient que, si on ne considère pas – pour le moment – la non-temporalité de la disposition morale, on peut penser facilement la distinction entre elle et les maximes individuelles (p.24). Selon Bernstein, on estime le caractère moral de quelqu'un en dépendant de ses actions ; en outre, si on estime que quelqu'un a un caractère moral bon, on attend de lui des actions moralement bonnes. Mais d'une seule action moralement bonne on ne conclut pas qu'il est moralement bon, car les êtres humains qui ont des caractères moralement mauvais aussi peuvent réaliser des actions moralement bonnes. De la même façon, un être humain qui a un caractère moralement bon peut, de temps en temps, réaliser des actions moralement mauvaises (p.24).³¹ La considération du caractère moral est donc plus « globale » dans le sens où on ne le considère pas comme une maxime individuelle, mais comme une estimation du caractère moral **par** des maximes individuelles. On peut ajouter que Kant (1793a) lui-même est conduit au concept de la maxime suprême du caractère moral par la considération des raisons (*Gründe*) des maximes (p.8, 6:21) et qu'il affirme aussi qu'on peut seulement estimer le caractère moral en examinant des maximes individuelles qui tout ensemble indique le caractère moral de l'individu (p.6, 6:20). Bernstein (2002) en conclut que la relation entre le caractère moral et les actions spécifiques est ni strictement causale ni strictement logique : un caractère moralement bon peut réaliser des actions moralement mauvaises et vice versa (p.25).

D'après Bernstein la non-temporalité de la disposition est donc claire : la disposition **informe** les maximes de l'être humain plutôt de les déterminer causalement. Cette disposition elle-même n'est pas choisie « avant » ses maximes, elle est plutôt le résultat de ses choix individuels (Bernstein 2002, p.25). Le concept de la

³¹ On peut objecter que Kant considérerait une telle personne comme moralement mauvais, car elle a adopté la déviation occasionnelle de la loi morale comme sa maxime suprême (2.4. ; Kant 1793a, p.13, 6:24). Mais on peut aussi soutenir cette affirmation de Bernstein en affirmant que même les êtres humains qui ont des caractères moralement bons ne sont pas en conformité complète avec la loi morale (Kant 1788a, p.131, 5:122). On va examiner ce débat dans le chapitre suivant (4.).

disposition morale sert tout simplement à établir une continuité morale pour l'individu entre ses actions dans le monde des apparitions (p.23). En d'autres termes, la disposition est le caractère du point de vue moral qui considère ce caractère comme une chose en soi et qui dépend pour estimation de ce caractère sur les actions dans le monde des apparitions.

Le dernier argument de Bernstein (2002) pour considérer la non-temporalité du caractère moral dans cette façon alternative est la possibilité du changement moral (p.25). Premièrement, Kant affirme que le changement moral est possible : il « (...) *laisse à l'homme, qui, malgré un cœur corrompu, est pourtant toujours animé d'un bon vouloir, l'espérance d'un retour vers le bien dont il s'est écarté* » (Kant 1793a, p.56, 6:44). L'être humain peut donc toujours avoir l'espoir du retour au bien. Le caractère moral selon Kant n'est pas alors « fixé et interchangeable » (Bernstein 2002, p.25). Car, la moralité implique la liberté : le « (...) *devoir, d'un autre côté, ordonne d'être tel* [un être humain de bien], *et il n'ordonne rien que ce qu'il nous est possible d'accomplir* » (Kant 1793a, p.63, 6:47). Autrement dit, on **doit** postuler la liberté du changement de la disposition de l'individu du point de vue **pratique** (et moral) (Bernstein 2002, p.25). Mais le changement moral n'est pas possible selon notre interprétation de la thèse de la non-temporalité. Bernstein (2002) maintient alors qu'on doit entendre la thèse de la non-temporalité différemment (p.26). **La non-temporalité est un concept plus technique que Kant présente dans *La Critique* : un événement est dans le temps dans le sens où il est causalement déterminé et non-libre (il appartient à la série causale temporelle). Le caractère moral est donc non-temporel seulement dans le sens où il est indéterminé par la causalité naturelle** (p.26).

3.2.2. L'analyse de l'interprétation de « deux aspects » de la non-temporalité

Comme on a expliqué en haut (3.2.1), tous ces trois commentateurs qui pourraient s'opposer à notre interprétation de la thèse de la non-temporalité du caractère moral dépendent, explicitement (Palmquist et Bernstein) ou implicitement (Formosa), de l'interprétation de « deux aspects » qui implique qu'on peut prendre deux perspectives différentes **sur les mêmes choses** : le point de vue pratique et le

point de vue spéculative. C'est pourquoi, on doit examiner tout d'abord cette interprétation elle-même et sa considération de la thèse de la non-temporalité avant qu'on fasse un jugement sur la validité de ces trois interprétations de la thèse de la non-temporalité.

La présentation d'une thèse opposante à l'interprétation de « deux aspects » ou bien, à son alternative, c.à.d. à l'interprétation de « deux mondes », ou bien pour la proposition que ces deux interprétations ne s'excluent pas du tout, nécessite une considération profonde du système de la raison spéculative chez Kant. Mais ce n'est pas le focus de notre travail et on doit faire une grande déviation provisionnelle pour faire justice à une telle considération, car elle nécessiterait un livre par elle-même. Dans ce travail, on se concentre sur la possibilité du changement moral, et spécifiquement le changement du caractère moral comme une chose en soi (ou comme une chose intelligible). Une interprétation alternative de la distinction des apparitions et des choses en soi servirait bien sûr à examiner mieux cette possibilité. Cependant, pour cet avantage, on ne doit pas nécessairement décider que cette interprétation est valable, si elle ne change rien du point de vue de la raison pratique (où la liberté est le sujet) bien qu'elle soit considérée comme valable du point de vue de la raison spéculative.

Par conséquent, on va analyser ici (3.2.2) les implications de l'interprétation de « deux aspects » et on va se demander si elles présentent vraiment des considérations alternatives de la thèse de la non-temporalité. Premièrement, on va maintenir que cette interprétation alternative ne change rien concernant la possibilité de changement du caractère intelligible du point de vue pratique. Deuxièmement, en dirigeant notre attention sur la thèse de la non-temporalité du caractère intelligible, on va exposer les thèses des auteurs qui peuvent être considérés comme soutenant l'interprétation de « deux aspects ». Puisqu'il existe plusieurs versions de cette interprétation, on va examiner seulement les œuvres qui représentent, d'après nous, les différences majeures entre ces versions. On va voir que certaines versions de cette interprétation semblent permettre une possibilité de la temporalité des choses en soi. Troisièmement, on va affirmer qu'aucune de ces interprétations peuvent, sans être contradictoires à *La Religion* ou *La Critique de la Raison Pratique*, impliquer que le caractère moral est dans le temps ; et que c'est le cas aussi pour les interprétations de « deux mondes »,

c.à.d. l'interprétation alternative de la distinction entre les choses en soi et les apparitions. Dernièrement (3.2.3), on va revenir sur les trois commentateurs et leurs arguments du point de vue pratique pour l'interprétation alternative de la thèse de la non-temporalité du caractère moral.

3.2.2.1. La considération des implications de l'interprétation alternative

En restant sur l'interprétation de « deux aspects », Palmquist, Formosa et Bernstein soutiennent que la thèse de la non-temporalité du caractère moral signifie seulement le fait qu'on considère l'adoption du caractère moral comme inconditionnée par des causes temporelles ; et que cette thèse ne signifie pas qu'on ne peut pas préciser un point du temps (*Zeitpunkte*) pour cette adoption (Palmquist 2016, p.111 ; Formosa 2007, p.233 ; Bernstein 2002, p.25-6). Ils supposent donc que l'interprétation de « deux aspects » nous permet de considérer temporellement le caractère moral sans qu'il en soit un effet dans le temps. Cette considération temporelle consiste en la vue du caractère moral non comme une cause temporelle, mais seulement un fondement rationnel pratique des choix de l'individu ; elle affirme pourtant qu'on peut préciser le temps du caractère moral en proposant que l'individu peut avoir un tel caractère moral dans un certain point du temps car elle ne soutient ni la temporalité ni la non-temporalité du caractère moral (puisque'il n'est qu'un fondement rationnel pratique). On va se demander maintenant si une telle considération de l'interprétation de « deux aspects » est valable, chez Kant.

On a montré dans le deuxième chapitre (2.1. ; 2.2.) que, chez Kant, les choses en soi ne sont pas temporelles. Cette proposition de Kant dépend sur son exposition métaphysique et son exposition transcendantale du temps où il conclut que le temps n'est que la forme de la sensibilité : il n'est ni un concept général, ni un concept empirique, ni formé sur les sensations après l'expérience des choses temporelles. Si on fait l'abstraction des conditions de notre sensibilité, le temps ne signifie rien (2.1.). Ainsi, dans la considération des choses en soi, où on fait une telle abstraction, le temps ne signifie rien : les choses en soi ne sont pas temporelles.

Sous l'interprétation de « deux aspects », le caractère moral intelligible est le caractère de l'individu « considéré en soi » ou « du point de vue pratique ou moral »

(Palmquist 2016, p.81 ; Formosa 2007, p.233 ; Bernstein 2002, p.25-26). On peut objecter que le point de vue pratique chez Formosa ne signifie pas nécessairement la considération des choses en soi. Par contre, puisque la considération pratique ou morale dépend des conditions de la possibilité négative de liberté, elle doit correspondre à la solution de la tension entre la loi de la causalité et la liberté où le caractère intelligible n'est pas une apparition et donc il est considéré comme une chose en soi (2.2.). Étant donné que les choses en soi ne sont pas temporelles, selon l'interprétation de « deux aspects » aussi le caractère moral intelligible n'est pas alors temporel. En d'autres termes, même dans l'interprétation de « deux aspects », du point de vue pratique (ou moral, ou des choses en soi), le caractère intelligible, qui fournit la possibilité négative de liberté, doit être considéré comme non-temporel. Même si on refuse l'interprétation de « deux mondes » (l'un des apparitions, l'autre des choses en soi) et même si on affirme l'interprétation de « deux aspects », l'individu aurait un caractère empirique (du point de vue spéculative) et un caractère intelligible (du point de vue pratique). Dans le point de vue de spéculative, on conclut qu'il n'y a pas de liberté dans l'expérience (2.1.). D'une part, puisque le caractère empirique est le caractère de l'individu du point de vue spéculative, il n'est pas alors libre **du point de vue spéculative**. D'autre part, le caractère de l'individu du point de vue pratique n'est que le caractère intelligible, qui peut être considéré comme libre car il n'est pas conditionné par des causes sensibles (2.2.).

Par conséquent, puisque le caractère de l'individu du point de vue pratique est le caractère intelligible qui est considéré comme une chose en soi, **le caractère de l'individu ne peut pas être considéré comme temporel du point de vue pratique**. Si on précise un point du temps pour une chose en soi, on serait tout simplement en contradiction avec le système de la raison spéculative de Kant parce qu'on serait en contradiction avec les conditions de la possibilité négative de liberté : toutes les choses dans le temps suivent la loi de la causalité (2.1.). Si l'interprétation de « deux aspects » est une interprétation valable de la distinction des apparitions et des choses en soi chez Kant, elle n'impliquerait pas alors un concept de la non-temporalité pour la liberté qui serait différent du nôtre ; et si cette interprétation n'est pas valable, les interprétations par des trois commentateurs du concept Kantien de la non-temporalité du caractère moral ne seraient pas non plus valable. Dans tous les deux cas, le « point de vue

pratique » de Kant nous donnerait la même problématique qu'on a présenté au début de ce chapitre, car la non-temporalité impliquerait l'impossibilité du changement.

3.2.2.2. La présentation directe de l'interprétation de « deux aspects »

Il y a plusieurs versions d'interprétation de « deux aspects », qu'on va présenter brièvement ici, qui semblent permettre une considération différente des choses en soi telle qu'elles **pourraient** être des choses temporelles, même si on n'aurait aucune connaissance des choses en soi. Cette considération dépend de l'interprétation suivante : quand Kant soutient que le temps ne signifie rien hors des conditions de la sensibilité, il maintient seulement que les choses qu'on représente dans le temps ne sont pas des choses en soi et qu'on ne peut affirmer rien sur les choses en soi, par exemple affirmer qu'elles sont temporelles **ou** non-temporelles. Par conséquent, selon certaines versions de cette interprétation, même si on doit affirmer que les choses qu'on représente dans le temps ne peuvent pas être des choses en soi, la raison de ce manque de connaissance est seulement le fait que le temps est la forme **a priori** des apparitions et on ne peut pas avoir la forme des choses en soi dans l'esprit **avant qu'on les saisisse** (2.1.) (et que les apparitions ne sont pas donc les choses en soi). Selon ces interprétations, les choses en soi peuvent donc être non-temporelles, ou temporelles. Autrement dit, on ne peut pas affirmer qu'elles sont nécessairement non-temporelles. Ces interprétations impliquent donc qu'on ne peut pas affirmer que le caractère moral est non-temporel, ce qui nous a conduit à l'impossibilité du changement du caractère moral.

Comme on a expliqué en haut (3.2.2), on ne va pas présenter ici une analyse profonde de l'argumentation pour une telle interprétation. On va seulement examiner en ce qui suit (3.2.2.3) si une telle interprétation est valable dans le contexte de *La Religion* et *La Critique de la Raison Pratique*. Néanmoins, avant qu'on fasse une telle analyse, on va résumer ici des conclusions et des implications, qui sont essentielles pour notre discussion actuelle, de six versions de l'interprétation de « deux aspects ».

La plupart des débats autour de l'interprétation de « deux aspects » sur la distinction des apparitions et des choses en soi s'ensuivent les problèmes concernant la tension entre des thèses de Kant sur cette distinction et sa proposition que la

connaissance des choses en soi est impossible (« la thèse de l'humilité ») (2.1. ; 2.2.). Par exemple, d'une part, Kant (1781a) soutient qu'on ne peut avoir aucune connaissance des choses en soi, car les objets de l'expérience sont des apparitions et non des choses en soi (p.70, A30/B45 ; p.212, A190/B235). D'autre part, il affirme que les choses en soi ne sont pas temporelles (p.74-5, A34-5/B51-2), ce qui peut indiquer une connaissance sur des choses en soi. La thèse de l'humilité semble avoir une tension aussi avec des autres propositions que Kant soutient, y compris les passages où on peut interpréter que Kant affirme que les choses en soi affectent – et sont les fondements de – les apparitions (2.2. ; p.212, A190/B235). Ce qui concerne notre discussion présente est pourtant la tension entre la thèse de l'incapacité de connaissance des choses en soi (la thèse de l'humilité) et la thèse de la non-temporalité des choses en soi.

On voit les problèmes concernant la thèse de l'humilité (et la distinction des apparitions et des choses en soi) non seulement dans toutes les versions de l'interprétation de « deux aspects » qu'on va présenter (Bird 1962, p.20 ; Westphal 1968, p.129 ; Allison 2004, p.5 ; Langton 1998, p.2 ; Allais 2006, p.145 ; Robinson 1994, p.415-6), mais aussi dans les interprétations de Kant qui peuvent être considérées comme alternatives ou opposantes à l'interprétation de « deux aspects » (Aquila 1983, p.82-5 ; Van Cleeve 1999, p.135 ; Ameriks 1992, p.329 ; Ameriks 2003, p.143 ; Hogan 2009a, p.49 ; Hogan 2009b, p.502 ; Stang 2013, p.99-100). Les débats concernant la temporalité ou la non-temporalité des choses en soi sont donc déjà présents dans ces interprétations. On groupe ces interprétations en deux catégories : la première consiste en des interprétations qui favorisent l'impossibilité de la temporalité des choses en soi (Allison 2004). La deuxième catégorie contient les interprétations qui permettent la possibilité de la non-temporalité **et** la temporalité des choses en soi (Bird 1962 ; Westphal 1968 ; Langton 1998 ; Allais 2006 ; Robinson 1994). On ne soutient pas ici que ces interprétations font nécessairement des conclusions sur la question de la temporalité des choses en soi. On affirme seulement qu'elles **peuvent** permettre les propositions de Palmquist, Formosa et Bernstein sur la temporalité du caractère moral. Toutes ces interprétations définissent deux perspectives **sur la même chose**. Elles diffèrent seulement dans les conditions et la constitution de ces aspects.

L'interprétation d'**Allison (2004)** dépend sur la présupposition de Kant que la connaissance humaine exige à la fois le concept et l'intuition (p.13) (Kant 1781a, p.61, A19/B33). Les conditions de la possibilité de l'intuition sensible et du concept constituent alors les « conditions épistémiques », c.à.d. les conditions « (...) *sans lesquelles nos représentations ne se rapporteraient pas aux objets ou, pareillement, elles ne possèderaient pas de réalité objective (...)* »³² (Allison 2004, p.11). À ce titre, les objets de l'expérience, c.à.d. les apparitions, sont des représentations qui conforment à ces conditions épistémiques ; et on ne peut connaître que les apparitions car on n'a pas l'intuition des choses en soi, et l'intuition est nécessaire pour la connaissance humaine. On n'a donc aucune connaissance des choses en soi telles qu'elles existent indépendamment des conditions épistémiques humaines. Ainsi, selon Allison, la distinction entre les apparitions et les choses en soi est la distinction entre les deux manières de considérer les choses : telles qu'elles apparaissent et telles qu'elles sont « en soi » (p.16) :

*« (...) en les considérant telles qu'elles apparaissent, on les considère dans la manière où elles sont présentées aux connaisseurs discursifs qui ont la forme de notre sensibilité. À l'inverse, considérer les choses telles qu'elles sont en soi est de les considérer indépendamment de leur relation à ces formes ou aux conditions épistémiques, ce qui, si cette considération aurait de contenu, doit être équivalent à les considérer comme des objets pour une intelligence pure ou un 'entendement simple'. »*³³ (Allison 2004, p.16-17)

Selon Allison, dans la considération des choses en soi, on fait donc une abstraction des conditions de notre sensibilité, par exemple la temporalité. On ne peut pas considérer les choses en soi sous les « descriptions empiriques », ou sous les conditions des formes de la sensibilité ; cela n'implique pas que les choses en soi sont des choses supersensibles, ontologiquement distinctes des apparitions ; elle implique seulement que quand on considère les choses en soi, on doit les considérer indépendamment des conditions sensibles (p.68). Par conséquent, d'après Allison, on ne peut pas représenter les choses en soi dans le temps ou dans l'espace (p.72).

³² « (...) without which our representations would not relate to objects or, equivalently, possess objective reality (...) »

³³ « (...) in considering things as they appear, we are considering them in the way in which they are presented to discursive knowers with our forms of sensibility. Conversely, to consider them as they are in themselves is to consider them apart from their epistemic relation to these forms or epistemic conditions, which, if it is to have any content, must be equivalent to consider them qua objects for some pure intelligence or 'mere understanding' (...) »

D'ailleurs, certaines versions de l'interprétation de « deux aspects » adoptent d'autres approches. **Bird (1962)** maintient que la distinction entre les choses en soi et les apparitions dépend de la différence entre deux « investigations »³⁴ : l'un empirique, l'autre transcendantal (p.37). Dans la première, on se demande, par exemple, **ce qu'on perçoit** tandis que dans la deuxième on se demande **les conditions** de notre perception (p.40-41). La distinction de l'apparition et la chose en soi a de sens seulement si on prend le deuxième point de vue : quand on parle de la chose en soi, on fait une distinction entre la chose qu'on **peut** connaître par notre sensibilité et la chose qui est **inaccessible** à notre sensibilité (p.45). Bird soutient que le concept de la chose en soi n'a qu'une signification négative : elle est seulement une « non-apparition », c.à.d. ce qu'on ne **peut** pas connaître par notre sensibilité (p.75). Quand Kant affirme qu'on n'a aucune connaissance des choses en soi, cela signifie seulement qu'on ne peut avoir aucune « (...) *connaissance des objets qui sont inaccessible à, ou au-delà de, nos sens* (...) »³⁵ (p.50). Néanmoins, on peut penser (*denken*) les choses en soi même si on ne les connaît pas ou même si on ne sait pas si elles existent (p.192). Cela nécessite une possibilité logique, non une possibilité réelle. Autrement dit, on peut former des propositions sur les choses en soi, mais elles seraient vides dans le sens où on ne sait rien sur la réalité de ces propositions. De cette manière, on peut proposer que les choses en soi sont non-temporelles ou temporelles si une telle proposition n'est pas en contradiction avec les conditions de la possibilité des concepts.³⁶

Selon **Westphal (1968)**, Kant fait une distinction entre la chose en soi et l'apparition parallèle à sa distinction entre l'intuition intellectuelle, dont la possibilité de connaissance est « (...) *libre des limitations de la réceptivité humaine* (...) »³⁷ (c.à.d. libre des limitations de la sensibilité), et l'intuition sensible (p.120). À ce titre, la chose en soi est la chose considérée telle qu'elle est connue par ce qui a cette intuition intellectuelle, tandis que l'apparition est la chose considérée telle qu'elle peut être connue par ce qui a l'intuition sensible.³⁸ La chose en soi et l'apparition peuvent donc

³⁴ « *Enquiries* »

³⁵ « (...) *knowledge of objects that were inaccessible to or beyond our senses* (...) »

³⁶ On peut voir la possibilité logique de toutes les deux propositions, c.à.d. de la temporalité et de la non-temporalité, aussi directement chez Bird (1968, p.77).

³⁷ « (...) *free from the limitations of human receptivity* (...) »

³⁸ On n'examine pas ici la compatibilité d'une telle interprétation avec l'insistance de Kant (1781a) qu'il utilise le concept de la chose en soi seulement négativement (p.266-7, B308-9). On analyse seulement l'implication de cette interprétation et on se demande si elle peut permettre la temporalité de la chose en soi sans contradiction avec *Religion* et *La Critique de la Raison Pratique*, ce qui est suffisant pour l'analyse de la problématique qu'on a présenté dans le début de ce chapitre.

être la même chose, mais vue par des perspectives différentes (p.120). On peut penser les choses qui existent dans l'intuition intellectuelle (mais ce concept serait vide et on ne saurait pas s'il est réel), mais on ne sait rien d'une telle intuition, on ne sait pas non plus si elle est purement chimérique (p.127). Il existe donc la possibilité de la pensée de l'existence, ou la non-existence, ou la temporalité, ou la non-temporalité des choses en soi à condition qu'il existe aussi une possibilité logique pour ces propositions. La possibilité logique ne signifie pas que ces représentations ont un contenu du point de vue spéculative. Mais elle est importante du point de vue pratique, comme on a vue dans la possibilité négative de liberté (2.2.). **Robinson (1994)** aussi affirme que la distinction entre la chose en soi et l'apparition indique la distinction entre la perspective divine (qui ne doit pas exister) et la perspective humaine (p.429). La perspective humaine n'a aucune connaissance de l'autre perspective : elle peut seulement penser les choses en soi (p.431).

Langton (1998) présente des objections à Allison, mais on ne va pas les analyser ici car on est concerné seulement avec la compatibilité de l'interprétation de « deux aspects » avec la philosophie morale de Kant. Dans l'interprétation de la distinction entre les apparitions et les choses en soi, Langton (1998) soutient aussi qu'il existe « (...) *un monde, un ensemble des choses, mais deux genres des propriétés : des propriétés intrinsèques, et des propriétés qui sont 'en opposition' à l'intrinsèque, notamment les propriétés relationnelles (...)* »³⁹ (p.13). On peut connaître les propriétés relationnelles des choses, mais on ne peut avoir aucune connaissance des propriétés intrinsèques des choses. On peut donc considérer les choses indépendamment des conditions de ces propriétés relationnelles qui comprennent aussi leurs relations à notre sensibilité, c.à.d. leur spatialité et leur temporalité, mais cela ne signifie pas qu'elles sont des choses qui n'ont pas ces relations, par exemple qui ne sont pas temporelles (p.9). **Allais (2006)** affirme aussi une telle interprétation de la distinction de la chose en soi et l'apparition, mais, contrairement à Langton, elle soutient que la causalité est une propriété intrinsèque plutôt que relationnel (p.156-7).

Certaines de ces interprétations peuvent avoir des argumentations valables tandis que les autres ont des argumentations problématiques. On n'est pas pourtant

³⁹ « (...) *There is one world, one set of things, but two kinds of properties : Intrinsic properties, and properties that are 'in opposition' to the intrinsic, namely relational properties (...)* »

concerné ici avec leur validité.⁴⁰ On s'occupe seulement de certaines propositions qu'elles impliquent pour Palmquist, Formosa et Bernstein, et pour notre question sur la tension entre la thèse de la non-temporalité du caractère moral et la thèse du mal radical. L'objection à cette problématique se déroule de la manière suivante : on ne peut avoir aucune connaissance des choses en soi. Quand Kant affirme que les choses en soi ne sont pas temporelles, il indique seulement le fait que les choses qu'on perçoit dans le temps ne sont pas des choses en soi. Il existe alors la possibilité que les choses en soi soient temporelles (ou non-temporelles). Cette possibilité ne signifie rien du point de vue de la raison spéculative, qui ne peut affirmer rien sur les choses en soi. Néanmoins, la chose en soi a une signification du point de vue de la raison pratique, qui s'occupe de la détermination de la volonté et de l'actualisation des objets. Si on considère le caractère moral comme une chose en soi (ou comme une chose intelligible), on peut le penser comme temporel ou comme non-temporel. Si le caractère moral n'est pas nécessairement non-temporel, on peut parler cohéremment de son changement qui ne serait pas impossible. Autrement dit, le changement moral peut être impossible si le caractère moral est non-temporel ; mais on ne sait pas s'il est temporel ou non-temporel. **Selon cette objection, on ne peut pas affirmer que le changement moral est impossible.**

3.2.2.3. La question de la temporalité du point de vue de la philosophie morale de Kant

On maintient ici que l'objection, qu'on a présenté en haut (3.2.1. ; 3.2.2.2.), à notre interprétation de la non-temporalité du caractère moral n'est pas valable puisqu'en premier lieu, elle est en contradiction avec la condition de la possibilité négative de liberté (2.2.), et en deuxième lieu, elle est en contradiction avec la nécessité du concept de la maxime suprême (2.4.). Néanmoins on n'affirme pas qu'il n'existe pas des passages dans *La Critique* qui peuvent impliquer un fondement pour cette objection.

⁴⁰ Notre indifférence devrait se changer si on **affirme** ces interprétations dans notre thèse. La considération de la philosophie morale du Kant est pourtant suffisante pour qu'on puisse refuser la proposition de la temporalité du caractère moral si notre but est de savoir si cette proposition est compatible avec la philosophie morale du Kant.

Chez Kant, le temps n'est pas la forme des choses en soi (2.1.). On va résumer ici encore « Exposition métaphysique du concept du temps » (Kant 1781a, p.71, A30/B46) et « Exposition transcendantale du concept du temps » (Kant 1781a, p.72, A32/B48). Selon Kant, premièrement, « [l]e temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive d'une expérience quelconque » (p.71, A30/B46), car, la représentation du temps est nécessaire pour la perception de la simultanéité ou la succession dans l'expérience. Autrement dit, on doit avoir déjà la représentation du temps pour qu'on puisse percevoir les choses dans la simultanéité ou dans la succession. Le temps n'est pas alors dérivé d'une telle perception empirique (ou de la série des telles perceptions). Deuxièmement, « [l]e temps est une représentation nécessaire [et a priori] qui sert de fondement à toutes les intuitions » (p.71, A31/B46). Le temps sans des apparitions peut être conçu. Mais on ne peut pas « (...) supprimer le temps lui-même par rapport aux phénomènes [(Erscheinungen)] en général (...) » (p.71, A31/B46). Troisièmement, « [l]e temps n'est pas un concept discursif (...) mais une forme pure de l'intuition sensible » ; car « [l]es temps différents ne sont que des parties d'un même temps. Or, une représentation qui ne peut pas être donnée que par un seul objet est une intuition » (p.72, A31/B47), et, certaines propositions sur le temps (y compris les concepts de l'altération et du mouvement), comme la proposition que « (...) des temps différents ne peuvent exister simultanément (...) », ne peuvent pas être dérivées des concepts étant donné qu'elles ne sont pas des propositions analytiques, mais elles sont synthétiques (p.72, A32/B47).⁴¹ Si le temps n'est que la forme de l'intuition sensible dont les objets ne sont que des apparitions, et s'il n'est pas donc un concept, quand on considère les choses telles qu'elles sont en soi, et donc sans l'intuition sensible, le temps ne signifie rien (2.1.).

Il semble qu'on peut interpréter cette dernière proposition dans les deux manières suivantes : Selon la première interprétation, on ne peut pas penser les choses en soi comme temporelles, et les choses ne sont pas temporelles en soi ; car, le temps n'est pas un concept. Selon la deuxième interprétation, on peut penser les choses en soi comme temporelles, mais ce concept serait vide car on n'a aucune intuition des

⁴¹ Une affirmation qui peut être problématique. Mais elle est si essentielle pour le système théorique de Kant que si on lui objecte, on devrait faire une critique de la totalité de ce système en général, ce qu'on laisse aux autres travaux. Dans ce travail, on ne s'occupe que de la possibilité de la cohérence de la thèse de la non-temporalité et du mal radical de Kant, et la possibilité que le caractère moral bon soit possible. On se demande dans ce chapitre s'il y a des autres interprétations valables de cette non-temporalité qui ne conduisent pas à l'impossibilité du changement moral.

choses en soi et on ne sait pas si elles sont temporelles ou non-temporelles. La première ne permet pas le changement du caractère moral tandis que pour la deuxième ce changement est une possibilité et le fait qu'on ne sait pas si elle est une possibilité réelle ne nous permet pas de la refuser nécessairement.

Quelle est l'interprétation valable de la causalité intelligible du caractère moral ? On peut répondre à cette question dans l'une des manières suivantes : Soit on forme en restant sur *La Critique* une interprétation profonde (et peut-être longue) de la causalité intelligible et donc de la distinction entre les apparitions et les choses en soi pour affirmer la première ou la deuxième interprétation ; soit on montre la compatibilité de l'un et l'incompatibilité de l'autre avec la philosophie morale de Kant (avec *La Critique de la Raison Pratique* et *La Religion*). Notre focus dans ce travail c'est la question de la possibilité du caractère moral bon étant donné les thèses du mal radical et de la non-temporalité, et non une argumentation complète du système théorique de Kant. On va donc utiliser la deuxième manière, comme on a déjà expliqué dans l'introduction de cette partie (3.2.2.).

D'ailleurs, on affirme aussi qu'il existe au moins deux raisons pour accepter la deuxième interprétation de la causalité intelligible (qu'elle n'est pas nécessairement non-temporelle). On voit dans certains passages de *La Critique* que Kant préfère de prendre une position où les choses dans le temps qu'on perçoit ne sont pas des choses en soi plutôt qu'une position où les choses en soi sont non-temporelles : « *Nous combattons donc toute prétention du temps à une réalité absolue, comme si, même abstraction faite de la forme de notre intuition sensible, il appartenait absolument aux choses (...)* » (Kant 1781a, p.75, A35/B52) ; « *[q]uant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue* » (p.80, A42/B59). En outre, comme on a expliqué en haut (2.1. ; 2.2. ; 3.2.2.2.), Kant semble affirmer qu'on ne connaît rien sur les choses en soi (la thèse de l'humilité), ce qui peut impliquer aussi qu'on ne sait pas si elles sont temporelles ou non-temporelles en soi. Cependant, il existe des passages (qu'on a déjà mentionné ici et dans le deuxième chapitre 2.1.) dans *La Critique* qui permettent la première interprétation (que les choses en soi sont non-temporelles) : que le temps ne signifie rien si on fait l'abstraction de notre sensibilité, que le temps n'est pas une forme propre aux choses en soi, etc...

On va affirmer deux arguments pour refuser la deuxième interprétation **dans le contexte de la philosophie morale de Kant**. En premier lieu, on maintient que **la cause libre ne peut être conçue que comme non-temporelle**. Supposant que les choses « considérées en soi » puissent être temporelles ou non-temporelles (selon la deuxième interprétation) : on soutient que les choses en soi ne pourraient pas être des causes libres si elles sont temporelles tandis qu'elles pourraient être libres ou non-libres si elles sont non-temporelles. On dépend ici des conditions de la possibilité négative de liberté (2.2.). On doit **pouvoir penser** (*denken*) les choses en soi pour penser la possibilité de liberté. Car, si on ne pouvait pas les penser, on ne pourrait pas proposer que pour une même action il peut exister à la fois une cause sensible et une cause intelligible (2.3.). Toutes les propositions qu'on forme pour la liberté doivent conformer aux conditions de la possibilité négative de liberté. D'autre part, on fait abstraction de la sensibilité quand on pense les choses en soi, c.à.d. on les considère indépendamment de la sensibilité (Kant 1781a, p.74, A34/B51 ; p.69, A28/B44). En outre, selon Kant, le temps n'est pas un concept, mais la forme pure de l'intuition sensible (2.1. ; le début de 3.2.2.3.). Puisqu'on fait abstraction de la sensibilité quand on pense les choses en soi et que le temps n'est que la forme de l'intuition sensible, dans une telle pensée on fait donc l'abstraction du temps. Étant donné qu'on doit **pouvoir penser** les choses en soi pour penser la possibilité de liberté, qui nous a permis d'échapper la contradiction avec la loi de la causalité, et qu'on fait abstraction du temps pour pouvoir penser les choses en soi (c.à.d. qu'on ne peut pas penser que les choses en soi, comme des choses indépendantes de toute relation avec le sujet, sont dans le temps), on doit faire abstraction du temps pour penser la possibilité négative de liberté. En d'autres termes, **la cause libre ne peut être conçue que comme non-temporelle, car tous les événements dans le temps suivent la loi de la causalité** où tout événement dans le temps est l'effet nécessaire de sa cause.⁴²

En deuxième lieu, on soutient qu'**on ne peut pas permettre la possibilité du changement de la cause intelligible**, étant donné les propositions essentielles de *La Critique de la Raison Pratique* et de *La Religion*. Il semble qu'on peut soutenir que la révolution morale est possible puisqu'elle est un devoir.⁴³ Cependant, on peut

⁴² On pourrait objecter à cette proposition si on fait aussi une critique du système théorique de Kant.

⁴³ On va examiner cette objection aussi dans le chapitre suivant (4.).

revendiquer à cette objection, qui dépend du point de vue de la raison pratique, en affirmant que le caractère moral ne peut pas être changeable de ce point de vue non plus. Pour permettre le changement du caractère moral, l'individu devrait pouvoir choisir une maxime suprême qui est différente de sa maxime suprême précédente. La raison du choix de la maxime suprême nouvelle doit être une autre maxime, c.à.d. un principe pratique de l'individu (2.4.). Mais la maxime suprême est le fondement rationnel de toutes les maximes de l'individu. S'il y a une seule maxime suprême, on peut la considérer comme déterminante soi-même et toutes les autres maximes de l'individu. Néanmoins, s'il y a deux maximes suprêmes, étant donné qu'une maxime suprême est le fondement rationnel de **toutes** les maximes de l'individu, on ne peut pas considérer pour la même personne deux maximes suprêmes qui partagerait entre eux les maximes de l'individu. **La maxime de choix entre la « maxime suprême » précédent et la « maxime suprême » nouvelle serait donc la maxime suprême elle-même.**

De plus, si l'individu choisit une maxime suprême nouvelle, quelle est la raison pour ce choix ? Pourquoi a-t-il choisi la maxime suprême précédente avant, et la maxime suprême nouvelle maintenant au lieu de la maxime suprême précédente ? S'il s'agit de la moralité, l'individu doit être considéré comme libre. Il doit être libre toujours à choisir la maxime suprême qu'il veut. Si l'individu a choisi alors la maxime suprême moralement bonne maintenant au lieu de la maxime suprême moralement mauvaise avant, on doit considérer qu'il a choisi la déviation au moins occasionnelle dans la première partie de sa vie (2.4.). Si on considère ses maximes, on verrait que certains d'eux seraient moralement mauvaises. On doit juger qu'alors cet individu est moralement mauvais car il a choisi des maximes moralement mauvaises. La raison pour laquelle il choisit la « maxime suprême » précédente avant et la « maxime suprême » nouvelle maintenant ne serait pas l'obéissance inconditionnelle et universelle à la loi morale ; car il n'a pas choisi l'obéissance **universelle** dans la première partie de sa vie et donc il n'a pas choisi l'obéissance **universelle** dans **toute** sa vie. Par conséquent, cette raison (*Grund*) du choix du premier caractère moral et du deuxième caractère moral serait moralement mauvaise. Puisque cette raison est vraiment la maxime suprême, on doit conclure que **la maxime suprême de cet individu est moralement mauvaise** ; que la maxime suprême qui explique la **totalité**

des maximes de l'individu est la déviation au moins occasionnelle de la loi morale, c.à.d. la propension au mal moral.

On voit alors la nécessité du concept de la maxime suprême du point de vue de la raison pratique qui cherche, selon Kant, l'inconditionné dans les séries des principes pratiques (des maximes). On doit penser la maxime suprême, qui serait toute seule, selon laquelle le sujet choisit tous ses principes pratiques (ses maximes). **En bref, on maintient que tous les choix moraux exigent que le sujet ait déjà une maxime suprême (inconditionnée par des autres maximes) et que cette maxime suprême indique son caractère moral.** Dans ce sens, la non-temporalité ou la temporalité de la causalité intelligible ne signifie rien, car on doit penser la maxime suprême comme non-temporel ou bien comme inchangeable (qui nous signifie la même chose) puisque pour le fondement rationnel de l'acte du changement de la maxime « suprême » la raison pratique chercherait l'inconditionné dans un autre principe pratique qui est « au-dessus » de cette maxime et cette dernière ne serait pas donc une maxime suprême dans le sens que Kant utilise.

En conclusion, si Kant entend par la causalité intelligible une causalité qui est changeable, bien qu'une telle proposition puisse être valable selon certaines interprétations de son système théorique (qui ne seraient pas des interprétations sans de controverse), il serait tout simplement en contradiction avec son concept de la maxime suprême et sa proposition de la condition de la possibilité négative de liberté. Ou bien Kant se contredise et on doit interpréter la cause intelligible comme changeable, ou bien il signifie que le caractère moral intelligible doit être conçu comme non-temporel et inchangeable en soi, au moins du point de vue de la raison pratique.

3.2.3. L'objection aux interprétations alternatives de Palmquist, Formosa et Bernstein sur la non-temporalité

Avant qu'on examine les arguments des trois commentateurs (pour l'interprétation alternative de la non-temporalité) qu'on a présentés en haut (3.2.1), on va analyser tout d'abord des arguments communs essentiels. On va commencer pour

cela avec la signification de l'interprétation de « deux aspects » pour la non-temporalité du caractère moral intelligible chez Kant.

Comme on a expliqué en haut (3.2.2.3) l'interprétation de « deux aspects » ne change pas la condition de la possibilité négative de liberté et la nécessité du concept de la maxime suprême. Même si on prend la chose en soi comme la même chose « considérée comme apparition », mais comme « considéré en soi », le caractère moral intelligible doit être « considéré en soi » comme non-temporelle. Car, du point de vue de la raison pratique, le caractère moral intelligible doit être « considéré en soi » (par la terminologie de l'interprétation de « deux aspects ») comme non-temporel. L'affirmation de l'interprétation de « deux aspects » ou bien de « deux mondes » ne signifie rien pour notre discussion de la non-temporalité du caractère moral. Elle ne change pas le problème de l'impossibilité du changement du caractère moral intelligible (qui est non-temporel).

On doit cependant clarifier ce que Kant entend par le « point de vue de la raison pratique » pour qu'on puisse examiner ce que ce point de vue signifie pour le caractère moral et pour la thèse de l'humilité. On va présenter alors ce que Kant entend par « l'usage pratique » et « l'usage spéculatif » de la raison. Dans la section « De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative » de *La Critique de la Raison Pratique* (Kant 1788a, p.129-31, 5 :119-21), Kant spécifie les usages différents de la raison : « *L'intérêt [(Das Interesse)] de son usage [(Gebrauchs)] spéculatif consiste dans la **connaissance** de l'objet [(der Erkenntnis des Objekts)] poussée (...)* », dans les limites que la raison spéculative s'est posées à elle-même, « *(...) jusqu'aux principes a priori les plus élevés [(bis zu den höchsten Prinzipien a priori)] (...)* », tandis que « *(...) son usage pratique consiste dans la détermination de la **volonté** [(in der Bestimmung der Willens)], relativement à un but final et complet [(des letzten und vollständigen Zwecks)]* » (p.129, 5 :120) ; en outre, la simple accord de la raison avec elle-même « *(...) ne forme aucune partie de l'intérêt de cette faculté, mais c'est la condition par laquelle il est possible d'avoir de la raison en général* » (p.129, 5 :120). Du point de vue spéculatif, la raison se concerne principalement avec la connaissance des objets, tandis que du point de vue pratique elle se concerne principalement avec la détermination de la volonté. La connaissance d'un objet n'est pas alors dans l'intérêt de l'usage pratique de la raison sauf que cette

connaissance concerne la détermination de la volonté ; et la détermination de la volonté n'est pas dans l'intérêt de l'usage spéculative de la raison sauf que cette détermination concerne la connaissance (ou la possibilité de connaissance) d'un objet.

D'ailleurs, certains principes de la raison pratique sont « *inséparablement* » liés à « *certaines positions théoriques* » (Kant 1788a, p.129-30, 5 :120), comme, par exemple, la liberté de la volonté ou l'existence de Dieu. La raison se demande alors si « (...) *la raison spéculative, qui ne sait rien de tout ce que la raison pratique lui ordonne d'admettre, doit accepter ces propositions et chercher (...) à les unir avec ses concepts (...)* » ou bien si « (...) *elle est autorisée (...) à rejeter (...) tout ce qui ne peut confirmer sa réalité objective par des exemples évidents (...) quoiqu'il ne soit pas contradictoire avec la raison théorique (...)* » (p.130, 5 :120).

« *Si la raison pure peut être pratique par elle-même et l'est réellement, comme le prouve la conscience de la loi morale, il n'y a toujours qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes a priori, et il est clair alors, quoique son pouvoir n'aille pas dans le premier cas jusqu'à établir dogmatiquement certaines propositions qui cependant ne sont pas en contradiction avec elle, qu'elle doit, dès que ces propositions sont **inséparablement liées à l'intérêt** pratique de la raison pure, les admettre, il est vrai comme quelque chose d'étranger, qui n'a pas poussé sur son propre terrain (...)* » (p.130, 5 :121).

La raison spéculative ne doit pas par cela affirmer une vue plus pénétrante des choses en soi. Son affirmation n'est que l'extension « (...) *de son usage à un autre point de vue, c'est-à-dire au point de vue pratique, ce qui n'est pas du tout contraire à son intérêt, qui consiste dans la limitation de la témérité spéculative* » (p.131, 5 :121). Cette union et cette subordination de l'intérêt de la raison spéculative à l'intérêt de la raison pratique est nécessaire, car autrement il existerait une contradiction de la raison avec elle-même puisqu'elle admettrait certaines propositions dans son usage pratique tandis qu'elle n'admettrait pas ces mêmes propositions dans son usage spéculatif ; et l'intérêt de l'usage pratique a une suprématie car tout intérêt est pratique (p.131, 5 :121).

On peut conclure par ces passages les deux affirmations suivantes pour Kant :
Premièrement, la non-contradiction est la condition de l'usage de la raison en général.
Deuxièmement, la raison spéculative doit admettre les principes *a priori* de la raison

pure pratique si ces principes n'impliquent pas une contradiction entre la raison pratique et la raison spéculative (aussi bien que pour la raison pratique en elle-même) et si par l'admission de ces principes la raison n'affirme pas une **connaissance spéculative** plus pénétrante ou une extension de l'usage spéculatif.

Avec ces conclusions, on revient alors à la discussion de la thèse de l'humilité (qu'on n'a aucune connaissance des choses intelligibles) comme un argument contre la thèse de l'impossibilité de la temporalité des choses intelligibles. Quand on affirme que le caractère moral est non-temporel, on n'affirme pas nécessairement la non-temporalité des choses en soi, **ou même la non-temporalité du caractère intelligible** du point de vue spéculatif. On peut soutenir qu'on affirme cette exacte proposition dans la condition de la possibilité négative de liberté où on conçoit pour la même action à la fois une cause temporelle empirique et une cause non-temporelle intelligible. Mais c'est la condition de la possibilité **négative** de liberté, et on n'en affirme rien sur les choses en soi. D'autre part, la thèse de l'impossibilité de la connaissance des choses en soi s'appuie sur le manque de l'intuition intellectuelle, qui est nécessaire pour cette connaissance pour un sujet qui a besoin à la fois de l'intuition et des concepts pour une telle connaissance. La conscience de la loi morale, et, par implication, la proposition de la liberté du point de vue pratique ne concerne pas la connaissance des objets mais la détermination de la volonté. La raison pratique n'affirme alors ni une connaissance spéculative ni une intuition intellectuelle : elle affirme seulement une connaissance pratique que la conscience de la loi morale implique la liberté.

L'affirmation de la non-temporalité du caractère moral n'est pas alors « une spéculation métaphysique » comme Formosa et Palmquist maintiennent. Car, la raison spéculative n'étend pas sa vue (ou sa connaissance) avec cette affirmation. Elle continue à se limiter. Elle accepte la proposition de la liberté et de la non-temporalité du caractère moral seulement comme une proposition étrangère donnée par la raison pratique. Il ne s'agit pas une extension de la connaissance spéculative (par exemple une affirmation de la non-temporalité du caractère du sujet dans la recherche psychologique, ou bien une affirmation de l'existence de Dieu dans la recherche physique ou dans une spéculation ontologique) et donc une contradiction avec la thèse de l'humilité.

Il ne nous reste qu'alors les arguments individuels de Palmquist (2016), Formosa (2007) et Bernstein (2002). Comme on a exposé en haut (3.2.1.1), Palmquist (2016) soutient que le caractère moral ne peut pas précéder (et Kant affirme qu'il précède) les actions temporelles du sujet s'il est non-temporel. Si on entend par cette « précédence » un état qui est avant une action du sujet dans la série temporelle, on affirme aussi que cette proposition signifierait une contradiction avec la thèse de la non-temporalité du caractère moral (3.1.). On ne doit pas pourtant entendre cette précédence dans cette manière, et on affirme que Kant aussi utilise ce concept dans un autre sens :

« Or, comme le principe primitif [(der erste Grund)] en vertu duquel nous adoptons nos maximes, et qui, par cette raison, doit toujours être aussi du domaine du libre arbitre, ne peut être un fait empirique, le bien, de même que le mal, dans l'homme (...) est dit simplement inné dans le sens, c'est-à-dire que le bien ou le mal est déjà un principe avant tout usage sensible de la liberté (...) et peut, à ce titre, être représenté comme existant dans l'homme dès sa naissance, sans que pour cela la naissance en soit la cause (...) » (Kant 1793a, p.9, 6 :22 ; les soulignes sont ajoutés).

« Or, on entend par penchant [par le concept de la propension (under dem Begriffe eines Hanges)] le principe subjective de détermination volontaire, lequel précède l'action, et par conséquent n'est pas même encore une action (...) » (Kant 1793a, p.28, 6 :31 ; le souligne est ajouté)

Dans les expressions « avant tout usage sensible » et « lequel précède l'action », on pourrait voir les arguments pour l'interprétation de la précédence du caractère moral comme une précédence temporelle, si on ne connaît pas une autre série où le caractère moral est avant les actions du sujet : la série causale. Comme on a expliqué dans l'introduction (2.2.), selon Kant, la précédence dans la série causale ne signifie pas que la cause est temporelle. C'est en fait la possibilité que ce qui précède dans la série causale ne soit pas un élément de la série temporelle qui nous a permis d'échapper la tension entre la loi de la causalité et la liberté. On affirme donc une partie de l'interprétation de Formosa que la maxime suprême précède l'action non dans le temps mais comme la raison pratique de l'action. Dans ce sens, le caractère moral est la cause de l'action du sujet, et il précède individuellement tous les actions du sujet dans la série causale où ces actions ont le caractère moral comme la cause directe, sans que pour cela le caractère moral précède ces actions dans le temps.

Palmquist arrive aussi à cette conclusion, mais en soutenant plutôt l'absurdité de la précérence temporelle de la maxime suprême : il maintient que la maxime suprême est un fondement rationnel de l'action plutôt qu'une cause non-temporelle. Mais si par cela il entend qu'on peut spécifier un point du temps (*Zeitpunkte*) pour ce fondement rationnel, il serait en contradiction avec les conditions de la possibilité négative de liberté et avec la nécessité du concept de la maxime suprême chez Kant (3.2.2.3.). Dans le point de vue pratique, on **doit** penser la cause libre comme non-temporelle. D'ailleurs, le fait que Palmquist ne voit pas le caractère moral comme une chose non-temporelle mais comme le caractère du sujet « considéré comme une chose en soi » ne change rien pour les conditions de la liberté qu'on a mentionnées puisque l'interprétation de « deux aspect » ne change pas la nécessité qu'on doit penser la cause libre comme non-temporelle.

En outre, Palmquist soutient que, dans le point de vue pratique, la causalité du caractère intelligible est libre⁴⁴, et donc libre à changer (que le changement moral est possible car la causalité libre ne peut pas être conditionné). Or, une proposition soutenue par la raison pratique (soit la proposition que « la révolution morale est un devoir moral ») doit être sans contradiction avec les principes de la raison pratique elle-même (par exemple la nécessité du concept de la maxime suprême) et les principes de la raison spéculative. Néanmoins, le changement du caractère moral **est contradictoire à la fois** avec la condition de la possibilité négative de liberté qui est un principe de la raison spéculative et avec la nécessité du concept de la maxime suprême qui est un principe de la raison pratique.

Cependant, on affirme aussi qu'il semble que Kant soutient la possibilité de la révolution morale dans *La Religion*. On va analyser la proposition « la révolution morale est un devoir moral, et donc possible » en détail dans le chapitre suivant (4.) étant donné que pour cette analyse on a besoin aussi de l'analyse de la thèse du mal radical, qu'on va emporter aussi dans le chapitre suivant (4.). Pour le moment, on peut connaître pourtant la direction alternative de notre argumentation. On a maintenu que si le changement moral est un devoir, ce devoir serait en contradiction avec la non-

⁴⁴ Palmquist (2016) dit « spontané », mais il entend par « spontanéité » la liberté du caractère moral du point de vue nouménal, comme on a expliqué en haut (la fin de 3.2.1.1.). Chez Kant, la « spontanéité » de l'entendement a un rôle central pour penser la liberté sans contradiction interne. Mais elle n'est pas nécessaire pour la discussion de la liberté dans ce travail car on s'occupe seulement de la compatibilité de la liberté avec la non-temporalité et le mal radical.

temporalité du caractère moral, et que donc on doit entendre ce devoir différemment. Mais on peut soutenir aussi que si le caractère moral est non-temporel, cette non-temporalité serait en contradiction avec le devoir du changement moral, et que donc on doit entendre cette non-temporalité différemment. On affirme dans ce chapitre seulement la contradiction de l'interprétation alternative de la non-temporalité avec les deux principes essentiels chez Kant (la nécessité du concept de la maxime suprême et la condition de la possibilité négative de liberté).

On revient maintenant aux objections de Formosa (2007) pour notre interprétation de la non-temporalité. Premièrement, il maintient que la maxime suprême est la raison pratique déjà impliquée dans les maximes du sujet plutôt qu'une chose non-temporelle. On a déjà expliqué que l'interprétation de « deux aspects » où le caractère intelligible ne serait pas une chose intelligible distincte de la chose « considérée comme apparition » ne nous permet pas de considérer la causalité intelligible comme temporelle. La raison pratique déjà impliquée dans les maximes ne peut pas être non plus considérée dans le temps.

Deuxièmement, Formosa (2007) soutient qu'on peut spécifier un point du temps pour la maxime d'une action, car on peut spécifier un point du temps pour l'action elle-même. On peut donc considérer les maximes comme temporelles, y compris la maxime suprême. Mais ce qui est dans le temps n'est que l'effet de la maxime suprême (qui est la cause ou le fondement rationnel (*Grund*) de l'action). Selon Kant, la cause peut être non-temporelle même si son effet est temporel,⁴⁵ ce qui nous a permis d'admettre la possibilité négative de liberté. Le fait que l'action de sujet est temporelle ne nous conduit pas alors nécessairement au fait que la maxime de cette action est aussi temporelle.

On va maintenant réexaminer les arguments de Bernstein (2002). On ne va pas répéter ici notre argumentation contre l'inférence de la possibilité de la temporalité des choses en soi par l'interprétation de « deux aspects ». Il nous reste alors ses objections

⁴⁵ Ceci peut être une proposition problématique pour ceux qui soutiennent que « le type » de la cause doit être le même que « le type » de l'effet. Mais la possibilité de la non-temporalité de la cause (tandis que son effet est temporel) est si essentielle pour la solution de la tension entre la loi de la causalité et la liberté, et donc pour la possibilité négative de liberté chez Kant qu'on laisse la discussion de cette proposition aux autres travaux qui emportent une analyse profonde du système théorique de Kant, principalement chez *La Critique*.

que la disposition morale est le résultat des maximes individuelles du sujet plutôt que leur cause, et que la révolution morale par le changement du mal radical au bien est le devoir du sujet et donc possible. On va examiner la dernière proposition dans le chapitre suivant (4. ; et aussi on l’a examinée partiellement dans ce chapitre 3.2.2.3.). Quant à la première proposition, on a déjà expliqué que l’estimation de la maxime suprême par les maximes individuelles ne signifie pas la temporalité de la maxime suprême ; on ajoute ici aussi que la maxime suprême est le fondement rationnel des maximes individuelles, c.à.d. elle est le fondement pratique de leurs adoptions. On arrive au concept de la maxime suprême par le besoin de la raison d’arriver à l’inconditionné dans la série des principes pratiques (des maximes). Selon Kant, la maxime suprême est donc inconditionnée, c.à.d. elle est choisie sans des conditions des autres principes pratiques. On ne peut pas la considérer alors comme le résultat des maximes individuelles du sujet.

3.3. Conclusion

La problématique qu’on a posé au début de ce chapitre était la suivante : la proposition que le changement moral est un devoir pour le sujet est en contradiction avec la proposition que le caractère moral du sujet est non-temporel. On a proposé qu’on doit abandonner la première proposition pour Kant, puisqu’on maintient aussi que la deuxième proposition est essentielle pour la liberté chez Kant. On a ensuite présenté une interprétation alternative (par Palmquist (2016), Formosa (2007) et Bernstein (2002), et l’interprétation de « deux aspects ») de la causalité libre où elle ne doit pas être non-temporelle dans le sens qu’on a indiqué. Mais on a conclu enfin que cette interprétation alternative est contradictoire avec deux principes essentiels du concept du caractère moral chez Kant : la condition de la possibilité négative de liberté suivant la solution de la tension entre la loi de la causalité et la liberté, et la nécessité du concept de la maxime suprême dans les investigations des principes pratiques. Néanmoins, on n’a pas répondu à certaines propositions des objections qu’on a notées : que le changement moral est un devoir moral chez Kant et donc possible car la moralité implique la liberté. On va analyser ces objections dans le chapitre suivant (4.).

4. L'ÉVALUATION DE LA THÈSE DU « MAL RADICAL »

Dans le chapitre précédent (3.), on a discuté le premier problème de notre question de savoir si l'être humain peut avoir un caractère moral bon : si le caractère moral est non-temporel, il serait interchangeable et s'il est moralement mauvais de sa nature (*von Natur*), c.à.d. si la thèse du mal radical est valide, il ne pourrait pas se changer au caractère moral bon.⁴⁶ Pour que le bon moral soit possible alors, soit on doit abandonner la thèse de la non-temporalité du caractère moral, soit on doit abandonner la thèse du mal radical (que le caractère moral est réellement moralement mauvais de sa nature). On a essayé à montrer dans le chapitre précédent (3.) l'impossibilité d'abandonner la thèse de la non-temporalité du caractère intelligible. Cela signifie aussi que le caractère moral ne peut pas être conçu comme temporel, c.à.d. comme changeable. On revient maintenant à la deuxième partie de notre problématique : Y-a-t-il une interprétation de la thèse du mal radical qui est compatible avec le concept de la liberté chez Kant ? Autrement dit, existe-il une interprétation du mal radical telle que le caractère moral de l'être humain puisse être moralement bon ? Sinon, peut-on (et doit-on) abandonner la thèse du mal radical complètement pour garder l'espoir moral, c.à.d. la possibilité que le caractère moral puisse être moralement bon ?

Dans ce chapitre, tout d'abord, on va présenter l'écoulement de l'argumentation de la thèse du mal radical par Kant dans *La Religion*. Étant donné qu'on affirme que cette argumentation peut avoir des problèmes, comme certains autres ont aussi affirmé (Palmquist 2016, p.101 ; Bernstein 2002, p.34-5 ; Formosa 2007, p.221 ; Goldberg 2017, p.400), on va présenter des argumentations alternatives pour la thèse du mal radical qui peuvent être envisagés par Kant. Ce débat va éclairer la dernière partie de la problématique de ce travail : la tension entre la non-temporalité et le mal radical qui conduit à la question de la possibilité du caractère moral bon.

⁴⁶ La tension entre la thèse du mal radical et le concept de la liberté est affirmé aussi par certains commentateurs, par exemple Bernstein (2002, p.31).

Suivant l'analyse de la thèse du mal radical, on va exposer notre thèse pour résoudre cette tension en affirmant qu'on ne peut jamais connaître le caractère moral exactement, qu'on peut seulement l'estimer et que donc la thèse du mal radical ne peut être qu'une affirmation d'une possibilité négative plutôt qu'une affirmation assertive. Cependant, il existe des objections et une thèse alternative qu'on peut discuter contre notre thèse, notamment l'objection qu'on ne peut pas être responsable de ce qu'on ne connaît pas, c.à.d. qu'on ne peut pas être responsable de notre caractère si on ne le connaît pas. On va montrer la thèse alternative en bas (4.4.).

4.1. Le manque de clarté de l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical

On a présenté dans l'introduction (2.4.) l'écoulement de l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical dans *La Religion*. On répète ici les points essentiels : la légalité morale d'une action ne dépend pas de l'action elle-même mais de son principe, c.à.d. sa maxime (Kant 1793a, p.6, 6:20). En cherchant le fondement de ces maximes elles-mêmes, on arrive à la nécessité d'un concept qui peut le fournir : « la maxime suprême ». Sans ce concept, on se demande le fondement d'une maxime, le fondement de ce fondement, etc. *ad infinitum* (p.8, 6:21). Puisqu'on ne peut pas observer le caractère moral (intelligible) d'un être humain directement,⁴⁷ on ne peut connaître un caractère moral que par inférence *a priori* résultant de ses maximes (p.6, 6:20) ; et puisqu'on ne peut pas observer les maximes, « *même dans sa propre conscience* [non-problématiquement] [(sogar nicht allemal in sich selbst)] », on ne peut les connaître que par inférence *a priori* résultant de ses actions (p.6, 6:20). En d'autres termes, l'expérience et les jugements *a posteriori* ne peuvent pas nous donner le caractère moral : **on a besoin d'une preuve *a priori***. D'ailleurs, Kant soutient que le caractère moral est ou bien bon ou bien mauvais, c.à.d. qu'il ne peut pas être neutre (p.10, 6:22). Étant donné que l'être humain est capable d'obéir à la loi morale dans sa maxime suprême en y soutenant la forme de l'universalité que la loi morale lui demande (p.20, 6:27) ; et que l'appropriation d'une maxime suprême qui permet au moins certaines maximes contraires à la loi morale est réalisée **malgré** cette capacité de l'être humain ; la maxime suprême d'obéissance inconditionnelle à la loi morale est moralement bonne tandis que la maxime suprême qui contient la déviation

⁴⁷ Car on connaît comme des objets seulement les apparitions selon Kant (2.1. ; 2.2.).

occasionnelle de la loi morale (c.à.d. la propension au mal (p.23, 6:29)) est moralement mauvaise, et il ne peut y exister aucune autre. Puisque la maxime suprême est le fondement formel de toutes les principes d'action (c.à.d. les maximes), la maxime suprême moralement mauvaise (la propension au mal) est le fondement formel de toute action libre opposée à la loi morale (p.29, 6:31).

Dans ce point, on semble arriver au sein du problème de clarté de l'argumentation de la thèse du mal radical : Kant affirme que **le caractère moral de l'espèce humaine** est moralement mauvais (Kant 1793a, p.31, 6:32 ; Formosa 2007, p.224 ; Palmquist 2016, p.100), mais il ne fournit pas une preuve *a priori* pour cette thèse (au moins explicitement) (Palmquist 2016, p.101-3 ; Bernstein 2002, p.34-5 ; Formosa 2007, p.228 ; Goldberg 2017, p.400) tandis qu'il insiste qu'une telle preuve est nécessaire (Kant 1793a, p.6, 6:20 ; Formosa 2007, p.227 ; Goldberg 2017, p.400) et qu'il ne doit pas pourtant la fournir car l'expérience de l'être humain rend une telle preuve inutile (Kant 1793a, p.31, 6:32 ; p.16, 6:25-6). En comptant sur une preuve expérimentale (c.à.d. l'expérience et « la recherche anthropologique »), Kant semble faire une argumentation *a posteriori* plutôt qu'*a priori* (Bernstein 2002, p.34 ; Palmquist 2017, p.77, 104 ; Formosa 2007, p.228).

4.2. La reconstruction de l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical

Dans cette partie (4.2.), on va présenter quatre reconstructions de l'argumentation de Kant pour la thèse du mal radical pour résoudre la question dans la partie suivante (4.3.) si cette thèse peut être valide et compatible avec la possibilité de liberté. On se demande alors : Kant a-t-il offert aucun argument *a priori* dans *La Religion* ou ailleurs pour la thèse du mal radical ? Quelle forme un tel argument doit-il avoir ? Quelles sont les interprétations les plus probables de cette thèse ?

4.2.1. La forme nécessaire de l'argumentation pour la thèse du mal radical

La manque de clarté pour l'argumentation de la thèse du mal radical résulte des critères que Kant lui-même établit dans *La Religion*. Tout simplement, Kant requière

certaines conditions pour son argument, mais il ne fournit pas ces conditions. Quelles sont ces conditions ?

Il est nécessaire que l'argumentation de la thèse du mal radical soit **synthétique a priori**. Il y a deux critères pour une telle argumentation, qui sont affirmées aussi par Palmquist (2016, p.47), Bernstein (2002, p.34), Formosa (2007, p.221, 227) et Goldberg (2017, p.400). **Premièrement**, le prédicat attribué à l'humanité doit être **contingent** pour lui pour que notre jugement soit **synthétique**. Kant (1793a) affirme cette condition : « (...) *on ne veut pas dire, toutefois, que cette **qualité** puisse être déduite de l'idée d'espèce humain ou d'homme en général (...)* » (p.31, 6:32). La nécessité de cette condition vient du fait que si le mal moral suit nécessairement du concept de l'espèce humain on ne pourrait pas penser l'être humain comme moralement non-mauvais. Mais il doit avoir cette « *qualité* » du mal moral à cause de la liberté de son volonté inconditionnée pour qu'on puisse l'évaluer moralement (p.24, 6:29), car on ne peut pas penser la moralité sans la liberté (Kant 1788a, p.28, 5:28-9). Le caractère moral mauvais, c.à.d. la propension au mal, est donc « (...) *le principe subjectif de la possibilité d'une inclination (...) en tant que cette inclination est contingente dans l'humanité.* » (Kant 1793a, p.23, 6:29). **Deuxièmement**, le jugement sur le caractère moral de l'espèce humain doit être universellement valable, car Kant (1793a) insiste que ce mal est étendu à tous les êtres humains (p.31, 6:32 ; p.26, 6:30 ; Bernstein 2002, p.34). La poursuite de l'universalité nous revient à l'*a priori* dans la philosophie transcendantale de Kant. On ne va pas examiner ici la nécessité de l'argumentation *a priori* pour la certitude et l'universalité. On note simplement qu'une telle argumentation ne peut pas être fondé sur l'expérience selon Kant (1781a, p.71, A31/B47 ; 1793a, p.37-8, 6:35), puisqu'un jugement empirique ne peut être qu'une généralisation qui peut être toujours réfuté par des données empiriques futures. En d'autres termes, on ne peut pas soutenir avec certitude l'universalité du mal radical si on fournit son argument seulement de l'expérience, par exemple de l'observation que tous les êtres humains **qu'on a rencontrés** ont réalisés au moins quelques actions contradictoires à la loi morale, car il peut toujours exister des personnes dans le futur qui n'auront pas agis dans cette manière du tout, si on ne peut pas montrer l'impossibilité de ce futur par une argumentation nécessaire. Par conséquent, on doit prendre une « (...) *approche transcendantale (synthétique a priori) (...)* »⁴⁸ (Palmquist

⁴⁸ « (...) *a transcendental (synthetic a priori) approach (...)* »

2016, p.47) en utilisant « (...) *un argument formel qui établit la possibilité d'une maxime moralement mauvaise par les préconditions d'une telle maxime (...)* »⁴⁹ (Goldberg 2017, p.400) pour former donc la thèse du mal radical qui est une « (...) *affirmation synthétique a priori (...)* »⁵⁰ (Formosa 2007, p.227) dans le sens où cette thèse suppose le mal moral **universellement** dans tous les êtres humains (p.221) tandis que ce mal **ne suit pas analytiquement** du concept de l'humanité (Kant 1793a, p.31, 6:32).

Comment l'argumentation synthétique *a priori* se déroule-t-elle dans les autres parties de la philosophie de Kant ? On va mentionner ici deux cas, l'un dans *La Critique* et l'autre dans la philosophie morale de Kant, pour saisir bien les conditions d'une telle argumentation.

En premier lieu, on peut considérer la déduction transcendantale des principes *a priori* de l'expérience dans *La Critique* (2.1.). La conformité des objets à nos concepts n'est pas nécessaire, car les objets ne sont pas donnés à nous directement par ces concepts. La capacité de connaissance de l'être humain requiert à la fois la sensibilité, c.à.d. la capacité de recevoir les représentations des objets, et l'entendement, c.à.d. la capacité de former des concepts sur ces objets (Kant 1781a, p.61, A19/B33). Cette réceptivité, au moins partielle, dans la connaissance humaine implique que ces représentations ne sont pas ses créations. Il forme aussi des concepts sur l'expérience et par conséquent il la pose dans la gouvernance de certaines règles. Cependant, ces règles qu'on estime pour l'expérience ne peuvent pas avoir « (...) *une valeur objective dans un jugement synthétique a priori (...)* » que si elles sont « (...) *les conditions (...) de la possibilité des objets de l'expérience (...)* » (p.185, A158/B197). Palmquist (2016) résume cette condition dans la manière suivante :

«

1. *P doit être vrai pour qu'on puisse avoir des expériences de type E.*
2. *Les êtres humains ont des expériences de type E.*
3. *Par conséquent, P est nécessairement et universellement vrai.* »⁵¹ (p.104)

⁴⁹ « (...) *a formal argument establishing the possibility of an evil maxim from the preconditions of such a maxim (...)* »

⁵⁰ « (...) *an a priori synthetic claim (...)* »

⁵¹ «
1. *P must be true if we are to have experiences of type E.*
2. *Human beings do have experiences of type E.*
3. *Therefore, P is necessarily and universally true.* »

Autrement dit, pour qu'il puisse exister des règles universelles de l'expérience, ces règles doivent être les conditions de l'expérience. La déduction transcendantale des concepts qui forment ces règles nécessite donc que « (...) *l'on reconnaisse dans ces concepts autant de conditions a priori de la possibilité des expériences (soit de l'intuition qui s'y trouve, soit de la pensée).* » (p.134, A94/B126). On a fourni un exemple d'une telle déduction en haut (2.1.) dans l'examen de « la Deuxième Analogie », c.à.d. que tous les événements dans l'expérience sont des effets nécessaires de leurs causes : c'est une condition nécessaire de l'expérience que les apparitions dans le temps sont liées causalement dans cette manière.

En deuxième lieu, on peut répéter l'argumentation de la possibilité positive de liberté dans *La Critique de la Raison Pratique* (2.3.). On ne peut trouver aucune indication dans l'expérience qui peut nous permettre d'affirmer que la volonté humaine est libre. Kant suit donc la déduction synthétique *a priori* de la liberté dans la manière suivante : pour que la loi morale commande aux êtres humains de prendre la forme de l'universalité comme un principe déterminant (*Bestimmungsgrund*) suffisant dans leurs principes d'action (c.à.d. leurs maximes), il faut que l'être humain possède la capacité d'être une cause inconditionnée, c.à.d. la liberté. Car la forme de l'universalité peut être représentée par la raison seule. Elle est donc un principe déterminant indépendante des apparitions. Kant appelle cette indépendance la causalité libre et la volonté qui prend cette forme comme un principe déterminant **suffisant** doit être considérée comme libre (Kant 1788a, p.28, 5:28-9). L'argumentation synthétique *a priori* s'écoule par conséquent de la **nécessité** de la liberté pour avoir la conscience de la loi morale et le **fait** de la conscience de la loi morale. (p.29-30, 5:29). Kant en résume ainsi :

« (...) *que la liberté est sans doute la ratio essendi de la loi morale, mais que la loi morale est la ratio cognoscendi de la liberté. Car si la loi morale n'était d'abord clairement conçue [(gedacht)] dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à **admettre** une chose telle que la liberté quoiqu'elle n'implique pas contradiction. Mais s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne se trouverait nullement en nous.* » (Kant 1788a, p.2, 5:4)

Que doit être alors la forme de l'argumentation pour la thèse du mal radical ? Kant doit montrer la **nécessité** de la propension au mal dans le caractère moral de

l'espèce humaine en la plaçant comme la condition nécessaire de tout l'expérience du mal moral des êtres humains. En d'autres termes, Kant doit montrer que la propension au mal est universellement valable dans l'être humain puisque tous les êtres humains doivent avoir cette propension pour qu'il puisse exister aucune expérience du mal moral : la thèse du mal radical justifie notre « (...) *capacité de formuler des maximes moralement mauvaises* (...) »⁵² (Formosa 2007, p.229). Selon Palmquist (2016) on ne doit que suivre la même formule qu'on a représenté en haut :

« (...) *les êtres qui ont une prédisposition [(Anlage)] bonne doivent avoir une propension au mal moral pour qu'on puisse avoir des expériences du mal moral. (...) l'expérience humaine est remplie des exemples du mal moral horrible. (...) P (c.à.d. propension au mal) est vraie comme une condition nécessaire et universellement choisie de la possibilité d'une expérience d'un type E (c.à.d. des actions humaines jugées moralement mauvaises).* »⁵³ (Palmquist 2016, p.104-5)

4.2.2. La recherche d'une argumentation synthétique a priori de la thèse du mal radical

4.2.2.1. L'argumentation pour la dérivation du caractère moral de l'individu

Il y a deux dimensions du jugement du caractère moral comme mauvais : sur l'individu ou sur l'espèce. Il faut répéter ici que le caractère moral de l'être humain est une causalité intelligible (2.5.) et qu'on a intuition seulement des apparitions (2.1.). Par conséquent, la connaissance **certaine** du caractère moral d'un individu doit être aussi synthétique *a priori*, c.à.d. elle doit résulter d'une inférence *a priori* par des maximes de l'individu (Kant 1793a, p.6, 6:20). Autrement dit, on doit arriver au caractère moral de l'individu par la nécessité de ce caractère, par exemple l'existence des maximes contradictoires à la loi morale indiquant *a priori* le mal moral de sa maxime suprême.

⁵² « (...) *ability to formulate evil maxims* (...) »

⁵³ « (...) *beings with a good predisposition must have a propensity to evil if we are to experience evil. (...) human experience is replete with examples of horrendous evil. (...) P (i.e., the propensity to evil) does hold as a necessary and universally chosen condition for the possibility of an E-type experience (i.e., human actions judged to be evil).* »

La dérivation du caractère moral de l'individu est moins problématique que la dérivation du mal moral dans l'espèce humaine. L'action libre et la maxime de l'individu sont deux façons de considérer la conformité avec la loi morale. L'action est une apparition comme un effet de la volonté humaine tandis que la maxime est le principe de cette action (Kant 1788a, p.17, 5:19). Puisque la loi morale demande une obéissance inconditionnelle et complète, une action libre est soit conforme à ce qui doit correspondre dans l'expérience à ce que la loi morale commande soit contraire à la loi morale. Par exemple quand on parle, ou bien on dit ce qu'on croit qu'est vraie ou bien on ment. Si la manqué du mensonge est un devoir moral, si on ment, notre action serait contradictoire à ce devoir et si on ne ment pas, notre action ne serait pas contradictoire à ce devoir. De la même manière, le principe d'une action libre, c.à.d. sa maxime, est ou bien moralement légale ou bien moralement illégale. Si on adopte comme un principe d'action dans notre libre arbitre le principe de « ne pas mentir », ce principe est conforme au devoir de ne pas mentir ; et si on adopte au contraire le principe de « mentir de temps en temps », ce principe est contraire à ce que la loi morale nous commande.

La maxime d'une action libre contradictoire à la loi morale est nécessairement moralement illégale puisque le libre arbitre (*Willkür*) ne peut pas « (...) être déterminé à une action par aucune mobile, sans que l'agent l'ait reçu parmi ses maximes (...) » (Kant 1793a, p.13, 6:24). La loi morale demande la forme de l'universalité (Kant 1788a, p.30, 5:30), c.à.d. elle demande qu'on lui obéir **toujours**. Cela signifie que si une action de l'individu est contraire à un devoir moral, le principe d'action de cet individu ne peut pas être l'obéissance inconditionnelle à ce devoir. Par exemple, s'il ment librement, sa maxime ne peut pas être « de ne **jamais** mentir ». La maxime de cet individu ne peut être que la déviation au moins occasionnelle de ce devoir. Elle ne peut être que moralement mauvaise. La raison pour laquelle on peut arriver à cette conclusion certaine de la maxime, qu'on ne peut pas observer directement avec certitude (Kant 1793a, p.6, 6:20), est le fait qu'un exemple d'exception à un principe qui doit être universellement valable est suffisant pour conclure que ce principe n'est pas adopté. Mais on ne peut pas arriver à une conclusion certaine pour une action libre conforme à la loi morale. Car on ne peut pas former un jugement universel par l'expérience avec certitude (on peut toutefois nier l'universalité d'une chose dans l'expérience en observant une apparition qui est contraire à cette universalité) et on ne

sait pas si notre action suivante sera conforme à la loi morale même si on n'a jamais agi contrairement à ce que la loi morale demande. Si l'action est conforme à la loi morale, la maxime de cette action est donc ou bien d'obéir au devoir moral ou bien de ne pas obéir au devoir moral de temps en temps bien qu'on n'ait pas rencontré ces exceptions. Si on n'a jamais menti, ou bien on a la maxime de ne jamais mentir, ou bien la maxime de mentir dans certaines conditions qu'on n'a pas encore rencontrées.

La maxime suprême est le principe déterminant (*Bestimmungsgrund*) de toutes les maximes de l'individu. D'une part, on peut affirmer que le principe déterminant d'une maxime moralement mauvaise est nécessairement aussi moralement mauvais. Car dans ce cas, l'individu a adopté au moins une maxime moralement illégale ; il n'a pas donc adopté comme sa maxime suprême l'obéissance inconditionnelle et universelle à la loi morale dans ses maximes ; au contraire, il a adopté comme sa maxime suprême la déviation au moins occasionnelle de la loi morale, qui indique la propension au mal et le mal de son caractère moral. D'autre part, le principe déterminant d'une maxime moralement bonne peut être ou bien l'obéissance inconditionnelle à la loi morale ou bien la déviation occasionnelle. Car le mobile (*Triebfeder*) de la légalité morale de la maxime peut être matériel (par exemple le bonheur). Autrement dit, la maxime peut être conforme à la loi morale non pour la loi morale elle-même mais pour obtenir quelque chose d'autre (Kant 1793a, p.27, 6:31). Par exemple, l'individu peut avoir la maxime de ne jamais mentir pour le but de bonheur si un seul mensonge peut détruire le respect que la société a pour lui et si ce respect est nécessaire pour son bonheur. Étant donné que le fait qu'il obéit à la loi morale dans certains devoirs qu'il a rencontrés ne nécessite pas qu'il obéira aussi aux autres devoirs, on ne sait pas avec certitude si sa maxime suprême est moralement bonne ou mauvaise.

Si on connaît ainsi ce que la loi morale demande comme action et comme effet de la volonté de l'individu dans un point du temps (*Zeitpunkte*), et si on connaît qu'une action libre dans ce point du temps est réalisée par l'individu contrairement à ce demande, on pourrait déduire légitimement et **a priori** que le caractère moral de cet individu est moralement mauvais car ce caractère moral est la **condition nécessaire** de la maxime moralement mauvaise qui est à son tour la **condition nécessaire** de l'action libre contradictoire à la loi morale. On connaît ce que la loi morale demande

car la conscience de la loi morale est un fait de la raison (*Faktum der Vernunft*) (Kant 1788a, p.31, 5:31) ; et on connaît qu'une action libre dans ce point du temps est réalisée par l'individu contrairement à ce qu'on demande car on peut observer au moins les actions extérieures (car on peut avoir intuition des apparitions). Par conséquent il semble qu'on peut avoir une argumentation synthétique *a priori* pour la dérivation du caractère moral de l'individu. Mais peut-on avoir une telle argumentation pour la dérivation du caractère moral de l'espèce humaine ? On va maintenant présenter quatre interprétations du mal radical pour essayer de répondre à cette question.

4.2.2.2. Certaines interprétations différentes de la dérivation du caractère moral de l'espèce

4.2.2.2.1. L'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale

Kant (1793a) insiste dans certaines parties de *La Religion* que tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais (p.26, 6:30 ; p.39, 6:36 ; p.64, 6:48 ; p.109, 6:72). C'est par la révolution morale du mal radical que l'être humain puisse seulement espérer d'avoir un caractère moral bon (p.63-4, 6:47-8). Mais comment peut-on arriver à une telle conclusion universelle pour **tous les êtres humains** ?

Kant affirme que la conformité complète avec la loi morale dans un point du temps (*Zeitpunkte*) est impossible. La seule conformité que l'être humain peut achever est « (...) *la réforme successive* (...) » dans ses actions empiriques (Kant 1793a, p.63-4, 6:47-8). Cette réforme ne peut être qu'un « (...) *un progrès continu* du bien imparfait au mieux indéfini (...) » (souligne ajoutée) tandis que son action « (...) *reste toujours* défectueuse (...) » (p.100, 6:67 ; souligne ajoutée). Pourquoi la conformité complète avec la loi morale est-elle impossible selon Kant ? Il y a deux dimensions pour cette impossibilité : d'un côté, la volonté humaine est pathologiquement affectée (elle peut avoir des principes déterminants matériels), d'un autre côté la loi morale demande une perfection infinie à laquelle les êtres raisonnables mais finis ne peuvent pas parvenir.

Premièrement, la volonté humaine est **pathologiquement affectée** selon Kant : l'être humain peut avoir un principe déterminant contradictoire à la loi morale, c.à.d. un principe déterminant empirique et matériel, pour son action car il peut être déterminé par des mobiles sensibles (Kant 1797a, p.17, 6:213 ; 1788a, p.32, 5:32 ; 1781b, p.91, A534/B562 ; p.271-2, A801-2/B829-30 ; 1793a, p.38, 6:36 ; Bernstein 2002, p.33). En d'autres termes, puisque l'être humain est un être intelligible **et sensible**, il peut avoir comme principe déterminant des mobiles intelligibles (par exemple la loi morale) et des mobiles sensibles (par exemple le bonheur). L'être humain est « limité » par sa sensibilité puisqu'il est d'une part une apparition (il est une cause sensible qui est l'effet nécessaire des autres apparitions) ; et qu'il possède la nature d'animalité comme une prédisposition (*Anlage*) sensible sans raison, qui lui offre des mobiles animaux (comme la préservation de sa vie) pour lesquelles il peut agir, et la nature d'humanité, qui lui offre des mobiles qui requièrent la raison mais lui rend encore subordonné aux autres mobiles comme un être sensible raisonnable mais sans des mobiles autonomes (Kant 1793a, p.18-22, 6:26-8). **L'être humain est donc fini dans le sens où il ne peut pas avoir des buts sans limites et il est limité par sa nature sensible qui peut affecter son libre arbitre (*Willkür*)** ; mais il est aussi un être raisonnable car il peut utiliser sa raison pour des buts sensibles, et il possède la capacité d'être une cause inconditionnée, c.à.d. d'être déterminée à l'action par lui-même par le mobile de la loi morale à laquelle sa raison lui commande d'obéissance (p.20, 6:27).

Deuxièmement, **la compatibilité avec la loi morale requière un effort infini** selon Kant (1788a, p.137-8, 5:128) : la conformité avec la loi morale requière un temps infini car la distance entre elle et l'être humain est « (...) *infranchissable à jamais* (...) » dans un point du temps (Kant 1793a, p.77, 6:57). On peut interpréter cette infinitude dans les deux manières suivantes. En premier lieu, il peut exister un nombre infini de devoirs. Si la loi morale demande à l'être humain de s'améliorer toujours, il ne pourrait jamais parvenir à la perfection dans un point de sa vie. La conformité complète avec la loi morale peut nécessiter un « (...) *progrès allant à l'infini* (...) » (Kant 1788a, p.131, 5:122). En deuxième lieu, selon Kant (1788a), dans une volonté qui peut être déterminée par la loi morale,

« (...) la **conformité complète** des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. (...) Or la conformité parfaite de la volonté à la

*loi morale est la **sainteté** [(Heiligkeit)], une perfection dont n'est capable, à aucun moment [(Zeitpunkte)] de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible. » (p.131, 5:122)*

La volonté sainte est « (...) une volonté qui ne soit capable d'aucune maxime contradictoire avec la loi morale. » (p.32, 5:32). Kant attribue à l'être humain donc une imperfection qui empêche l'être humain l'obéissance complète à la loi morale à moins d'un « (...) progrès à l'infini des degrés inférieurs aux degrés supérieurs (...) » (p.132, 5:123), « (...) d'un état pire à un état moralement meilleur (...) » (p.133, 5:123). Par conséquent, on voit déjà la thèse du mal radical dans *La Critique de la Raison Pratique* avant *La Religion*. Chez Kant, **l'être humain ne peut jamais être en conformité complète avec la loi morale dans un point du temps (Zeitpunkte), car il est un être raisonnable mais fini tandis que la compatibilité avec la loi morale requière un effort infini.**

On peut être surpris par cette affirmation, mais elle n'est pas beaucoup loin des considérations dans la philosophie morale de Kant. On peut adopter des maximes moralement légales. Cependant, on ne sait pas toujours les actions auxquelles correspondent les devoirs. Il peut exister des cas futurs qu'on ne peut pas imaginer et donc juger la légalité morale puisqu'on n'a pas rencontré et considéré ces cas. Il peut exister aussi des cas futurs qu'aucun être humain a rencontré. La délibération de la légalité morale d'une action peut donc prendre d'une durée longue pendant laquelle l'être humain peut être en contradiction avec la loi morale même s'il a adopté une maxime moralement légale. Il peut se tromper sincèrement dans cette délibération (Kant 1797b, p.46, 6:401). Puisque la connaissance et le pouvoir de l'être humain ne sont pas infinis, il peut exister des cas où il ne sait pas comment arriver à ce que la loi morale lui demande ou bien où il ne peut pas réaliser l'action demandée par la loi morale à cause des obstacles empiriques (par exemple physiques, psychologiques, sociales, etc.). On peut aussi affirmer que l'être humain n'est pas saint car il ne peut pas de temps en temps résister contre la demande des mobiles sensibles d'être le principe premier de ses actions ; et que l'être humain, considéré dans le temps comme une cause sensible, ne peut pas se changer immédiatement dans son action libre première au bon moral étant venu de la priorité du bonheur comme un principe déterminant qui peut lui avoir nécessairement déterminé dans son enfance.

Selon cette interprétation, étant donné que la compatibilité avec la loi morale requière un effort infini, que la conformité complète avec cette loi doit être parfaite, et que l'être humain est un être raisonnable mais fini aussi bien qu'un être sensible, la conformité complète avec la loi morale ne peut pas être achevée par l'être humain tandis qu'elle est pourtant commandée par la loi morale. La conformité doit être alors possible, car le devoir commande à l'être humain rien qu'il ne peut pas réaliser. La seule condition où la conformité est possible est ainsi dans le progrès incessant de l'être humain envers la perfection de la loi morale. Pour un être qui est,

*« (...) inévitablement circonscrits dans les conditions de temps, l'action reste toujours défectueuse [(mangelhaft)] (...) ; mais nous pouvons penser que le progrès indéfini du bien vers la conformité avec la loi, à cause du **sentiment** [de la disposition (Gesinnung)] d'où il est émané et qui est suprasensible [(übersinnlich)], est jugé par un scrutateur des cœurs, dans son intuition intellectuelle pure, comme un tout complet, même quant à l'action [l'acte (Tat)] (la conduite) (...) » (Kant 1793a, p.100, 6:67)*

Quand on considère l'état du caractère de l'être humain dans un point du temps, il serait donc toujours contradictoire avec la loi morale dans un degré, car on ne possède pas une intuition intellectuelle et on ne connaît pas le caractère moral directement. On peut pourtant le dériver par les actions de l'être humain, qui restent **toujours** « défectueuses ». Le caractère moral de l'être humain **doit** être jugé alors comme moralement mauvais pour un « scrutateur » dont la connaissance est limitée par sa sensibilité. Autrement dit, si l'être humain ne peut jamais être en conformité inconditionnelle avec la loi morale, qui est la condition nécessaire d'un caractère moralement bon, il serait toujours dans un état contraire à la loi morale au moins dans certaines parties. La dérivation de son caractère moral produirait ainsi toujours le caractère moral mauvais.

4.2.2.2.2. Le caractère moral de la communauté humaine

Au d'abord, il semble que le concept du caractère moral de l'espèce n'est pas nécessaire pour l'expérience du mal moral. Car la maxime suprême de l'individu semble expliquer totalement son action moralement illégale. La possibilité dans la nature humaine de la propension au mal moral est nécessaire pour cette expérience. Mais cela vaut dire seulement que l'être humain **peut** choisir la maxime suprême moralement mauvaise. L'être humain ne peut pas être pourtant jugé comme

moralement mauvais **sauf qu'il choisisse** cette maxime. La possibilité elle-même ne peut pas être l'argument de la thèse du mal radical (Formosa 2007, p.240). Car la liberté du libre arbitre (*Willkür*) suffisamment explique cette possibilité. En outre, toute explication serait contradictoire au concept de la liberté (Bernstein 2002, p.45), car une cause est **libre** dans le sens où elle commence « (...) **par elle-même** une série de phénomènes (...) » (Kant 1781b, p.37, A446/B474). Elle n'est pas donc un effet d'une autre cause et on n'a pas besoin de quelque chose d'autre pour expliquer la liberté. L'explication du choix de la maxime suprême est « *impénétrable à nous* » (Kant 1793a, p.8, 6:21 ; p.58, 6:44-5 ; Bernstein 2002, p.35 ; Formosa 2007, p.236), car l'explication de la possibilité de choisir le mal moral ou le bon moral est l'explication aussi de la cause libre elle-même.

Cependant, Kant insiste sur l'extension du mal radical à **l'espèce** humaine :

« Quand nous disons : l'homme est bon de sa nature, ou il est méchant [moralement mauvais] de sa nature (...) l'homme est ici considéré **en général** [(*allgemein als Mensch*)] et exprime en conséquence, par ces maximes, le caractère de toute son espèce. » (Kant 1793a, p.8, 6:21)

« Si ce penchant [cette propension (*Hange*)] peut être en général regardé comme inhérent à la nature humaine et par conséquent, comme un caractère de l'humanité, il peut être appelé un penchant [une propension] **naturel** de l'homme au mal. » (Kant 1793a, p.24, 6:29)⁵⁴

On ne peut pas déduire le caractère moral de l'espèce humain si on conçoit ce dernier comme indiqué par la possibilité du choix de la maxime suprême moralement mauvaise car l'être humain a aussi la prédisposition (*Anlage*) à la personnalité, c.à.d. la possibilité du choix de la maxime suprême moralement bonne, qui ne suit pas nécessairement du concept de l'humanité non plus (Kant 1793a, p.17, 6:26) même si elle suit nécessairement de la conscience de la loi morale. Toutes les deux possibilités sont expliquées par la liberté du libre arbitre (*Willkür*). De plus, on ne peut pas parler du caractère moral de l'espèce comme l'agrégat de ses individus, car il peut être dans ce cas moralement ambigu étant donné que certains individus peuvent être moralement bons tandis que certains autres peuvent être moralement mauvais (Kant 1793a, p.16, 6:25).

⁵⁴ Voir aussi : (Kant 1793a, p.16, 6:25-6 ; p.26, 6:30 ; p.31, 6:32)

Selon cette interprétation, le concept du caractère de l'espèce est nécessaire seulement si on conçoit les principes pratiques de l'humanité, c.à.d. de la communauté humaine. C'est dans ce sens que l'action moralement mauvaise de l'individu indique le caractère de son espèce : le fait que les principes de la communauté humaine permettent le bonheur (qui est le but final de la déviation de la loi morale) sans obéissance à la loi morale implique que la communauté humaine adopte certaines règles qui sont contraires à la loi morale. C'est le devoir de tous les êtres humains d'établir une « *communauté éthique* » (*ethisches gemeines Wesen*) (Kant 1793a, p.149-63, 6:93-9) où le bonheur est conditionné par l'obéissance à la loi morale. Car c'est le devoir de tous les êtres raisonnables de réaliser le souverain bien (*höchsten Gut*) dans le monde (Kant 1788a, p.135, 5:126). Le souverain bien est la combinaison de la moralité et le bonheur « (...) *tout à fait exactement proportionné à la moralité* (...) » (p.119, 5:110). Selon Kant, le bonheur est un désir **nécessaire** de tous les êtres raisonnables mais finis (Kant 1788a, p.24, 5:25 ; 1793a, p.38, 6:36). C'est par la forme de la combinaison de ce mobile et le mobile de la loi morale que l'être humain devient moralement bon ou moralement mauvais. Si l'obéissance à la loi morale est conditionnée par le bonheur le caractère moral serait mauvais tandis que si le bonheur est conditionné par l'obéissance à la loi morale le caractère moral serait bon (Kant 1793a, p.39, 6:36).

Du devoir du souverain bien il résulte aussi le devoir d'établir la communauté éthique parmi les êtres humains. On peut soutenir que c'est le devoir de l'être humain d'améliorer la possibilité d'obéir à ses devoirs. Mais il existe dans la communauté humaine un environnement où les principes moraux sont exposés « (...) *aux agressions du principe mauvais* (...) » (Kant 1793a, p.149, 6:93). L'être humain se trouve dans cet état fragile parce qu'il est pathologiquement affecté par des autres êtres humains (p.150, 6:93-4) et il est commandé par la loi morale d'y échapper (p.149, 6:93). Il est commandé donc à l'établissement d'une « (...) *association particulièrement destinée à la protection contre le mal et au développement progressif du bien* (...) » qui doit incorporer totalité de l'espèce humaine (p.150-1, 6:94). Si l'être humain n'atteint pas ce devoir, il existerait dans l'état de nature éthique (*ethische Naturzustand*), comme il existe dans l'état de nature juridique (*juridische Naturzustand*) quand il ne forme pas une communauté politique (p.153, 6:95). Dans l'état de nature juridique, tout le monde

essaie de défendre ses droits naturels par soi-même tandis que dans l'état de nature éthique, tout le monde essaie de défendre le commandement de la loi morale par soi-même contre les transgressions du mal moral.

D'ailleurs, le devoir d'établir une communauté éthique appartient à **toute** l'humanité car le développement de l'obéissance à la loi morale est le devoir de tous les êtres humains (Kant 1793a, p.155, 6:96). Le devoir de l'établissement de la communauté éthique s'étend donc à totalité de l'humanité et « (...) *implique l'idéal d'un ensemble de tous les hommes (...)* » (p.155, 6:96). Ce devoir n'est pas alors complet sauf que tous les êtres humains en y appartiennent (p.156, 6:96), car sinon une communauté éthique serait en danger d'être affectée par le principe mauvais des autres communautés des êtres humains (l'état de nature éthique entre les différentes communautés par analogie de l'état de nature juridique entre les différentes communautés politiques) :

« Ainsi, il s'agit ici d'un devoir tout particulier, d'un devoir non point des hommes envers les hommes, mais du genre [ou l'espèce] humain envers lui-même. Chaque espèce d'êtres raisonnables est, en effet, destinée objectivement, dans l'idée de la raison, à une fin commune, à savoir, au développement du bien suprême en tant que bien commun. Mais le bien moral suprême, loin d'être atteint par l'aspiration d'une seule personne à sa propre perfection morale, exige l'union de cette personne à un tout pour marcher vers un seul et même but, vers un système d'hommes bien intentionnés, dans lequel et par l'unité duquel seulement le souverain bien moral peut être réalisé (...) » (Kant 1793a, p.158-9, 6:97)

On peut donc parler du caractère de l'espèce humaine car il existe pour elle le devoir de l'établissement de la communauté éthique. On peut affirmer que cette communauté rendrait le bonheur conditionné par la moralité de l'individu pour le but du souverain bien. Si on observe une action moralement mauvaise de l'individu pour laquelle la communauté humaine ne limite pas le bonheur de cet individu, on pourrait conclure que la communauté humaine n'a pas adopté le but du souverain bien qui est un devoir pour elle. On pourrait déduire alors le caractère moral de l'espèce humaine, car le mal moral du caractère de l'espèce humaine est **nécessaire** pour l'observation de la déviation de la loi morale, qui est réalisée puisque l'espèce humaine n'a pas adopté la règle commandée à elle par la loi morale, c.à.d. le bonheur conditionné par la conformité avec la loi morale.

4.2.2.2.3. Palmquist : la nécessité du mal moral pour une action individuelle moralement mauvaise

Palmquist (2016) soutient que la seule manière où la thèse du mal radical « (...) *est valide est si l'avoir la propension moralement mauvaise est une condition nécessaire de la possibilité du choix libre (...)* »⁵⁵ (p.100). Selon Kant (1793a), l'être humain possède la prédisposition (*Anlage*) à la personnalité à travers laquelle il peut prendre la loi morale comme un principe déterminant suffisant de sa volonté (p.20, 6:27). Palmquist (2016) affirme qu'un être qui peut obéir à la loi morale **doit** « (...) *avoir une propension au mal pour qu'on puisse avoir expérience du mal moral (...)* »⁵⁶ (p.104). L'être humain est donc coupable, car tout le monde choisit à permettre la possibilité de la déviation de la loi morale dans ses maximes (p.99).

Palmquist entend par la propension au mal la **possibilité choisie** d'adopter des maximes contraires à la loi morale. Cette possibilité ne doit pas être présente chez l'être humain, et elle n'est pas donnée par sa nature car la prédisposition (*Anlage*) à l'animalité et la prédisposition à l'humanité ne fournissent pas la possibilité de subordonner la moralité à des mobiles sensibles même si elles présentent des mobiles sensibles. L'être humain possède la capacité de subordonner ces mobiles sensibles à la moralité par sa prédisposition à la personnalité. Il doit exister alors un autre fondement pour la capacité de la subordination moralement mauvais de la moralité à des mobiles sensibles. Ce n'est possible que par l'appropriation de la possibilité de choisir le mal moral dans la volonté humaine. Pour que le mal moral soit possible alors, l'être humain doit avoir la propension au mal à côté de la prédisposition à la personnalité dans sa nature. Palmquist semble affirmer que le fait que l'être humain donne une chance à la propension au mal moral de l'affecter dans le choix de sa maxime implique la culpabilité de l'être humain. La possibilité de choisir le mal moral lui rend moralement mauvais par elle-même, si c'est lui qui permet cette possibilité, et ce mal moral est étendu à l'espèce humaine :

⁵⁵ « (...) *the only way Kant's position can be maintained is if having an evil propensity is a necessary requirement for the possibility of making a free choice (...)* »

⁵⁶ « (...) *beings with a good predisposition must have a propensity to evil if we are to experience evil (...)* »

« (...) si on veut d'imputer le mal moral (...) à aucun être humain, on doit inférer que **toute** action donnée moralement mauvaise a comme son origine la corruption de notre nature rationnelle – c.à.d., d'un choix non-temporel qui est le fondement de (et impliqué par) chaque action temporelle choisie par une personne. Autrement dit, si **certain** de nous est coupable des actions moralement mauvaises, la propension moralement mauvaise est imputée à la nature humaine partagée par nous **tous**. »⁵⁷ (Palmquist 2016, p.111-2)

En d'autres termes, **toute** action humaine résulte du combat entre la prédisposition à la personnalité et la propension au mal moral (p.110). Le fait que l'être humain permet ce combat et le fait qu'il est **libre** de choisir le mal moral, même s'il choisit d'obéir à la loi morale, impliquent le mal radical dans lui et dans son espèce.

4.2.2.2.4. Formosa : le mal radical comme un jugement général plutôt qu'un jugement universel

Formosa (2007) maintient que la dérivation du caractère moralement mauvais de l'individu est possible tandis que Kant ne fournit pas une preuve suffisante pour la thèse de l'universalité du mal radical (p.237). Le caractère moralement mauvais est la condition nécessaire d'une action libre moralement mauvaise car le caractère moralement bon adopte la maxime suprême d'obéir à la loi morale toujours et inconditionnellement (4.2.2.1.) (p.234). Mais la dérivation de l'universalité du mal moral est plus difficile, car on n'a aucune intuition directe (intellectuelle) du caractère moral (p.236). De plus, Kant utilise « (...) *une généralisation inductive par évidence anthropologique* (...) »⁵⁸, qui n'est pas suffisante pour un jugement synthétique *a priori* (qui est pourtant nécessaire 4.2.1.) (p.237).

Selon Formosa (2007), l'observation d'une action moralement mauvaise ne peut pas rendre la sainteté impossible non plus (p.238). Même si la conformité complète avec la loi morale semble être rare et même si on ne peut pas trouver un tel exemple, la possibilité d'un tel caractère moral est suffisante à affaiblir la thèse de l'universalité du mal radical (p.238). Puisque Kant utilise une argumentation expérimentale, il ne peut montrer que le mal radical est beaucoup fréquent et **peut** être

⁵⁷ « (...) if one wishes to impute evil (...) to any human persons, then we must infer that any given evil deed originates from a corruption of our rational nature—that is, from a nontemporal choice that grounds and is implied by each temporal action a person chooses. In other words, if just one of us is guilty of an evil action, then the evil propensity is imputed to the human nature shared by us all. »

⁵⁸ « (...) an inductive generalization from anthropological evidence (...) »

étendu à l'espèce humaine (p.239). L'universalité du mal radical est impossible aussi puisqu'elle implique que l'être humain ne choisit pas le caractère moralement mauvais, car tous les êtres humains commencent par le mal radical selon la thèse de l'universalité du mal moral (p.239). Si le mal radical est universel plutôt que général, il ne serait pas compatible avec la liberté. Mais si le choix du caractère mauvais n'est pas libre, il ne pourrait pas être jugé moralement car la liberté est la condition nécessaire de la moralité (4.2.1. ; 2.3.). Le caractère donné par le mal radical universel ne serait pas alors **moral**, et ainsi ne serait-il pas **moralement mauvais**. Par conséquent, selon Formosa, la thèse de l'universalité du mal radical n'est pas valide, car elle est incompatible avec le concept de la liberté et elle n'a pas une argumentation synthétique *a priori*.

4.3. L'évaluation de la thèse du mal radical : l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère moral

L'interprétation de la thèse du mal radical est pertinente pour ce travail car on est concerné ici avec la possibilité du caractère moral de l'être humain d'être moralement bon. Si le mal radical signifie que tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais, on doit conclure que nul être humain ne peut avoir le caractère moral bon car on a conclu que ce caractère est interchangeable (3.). On a présenté en haut (4.2.) des interprétations possibles de l'argumentation de la thèse du mal radical. On se demande ici si certaines d'entre eux peuvent être valides et compatibles avec le concept de la liberté.

On affirme que la thèse du mal radical ne pourrait être valide que s'il est une estimation du caractère moral plutôt qu'une dérivation certaine. L'interprétation de Palmquist, que la possibilité de choisir le mal moral indique le caractère moral mauvais, ne peut pas être valable car le caractère moral de l'être humain est mauvais seulement s'il a choisi la déviation au moins occasionnelle de la loi morale comme sa maxime suprême. On affirme l'évaluation de Formosa que la thèse de l'universalité du mal radical n'a pas une preuve suffisante. Mais contrairement à Formosa, on soutient que l'être humain ne peut pas être saint et en conformité complète avec la loi morale. Le devoir de l'établissement de la communauté éthique et la finitude de l'être humain ne permettent pas cette conformité.

4.3.1. L'évaluation des interprétations de Palmquist et Formosa

Selon Palmquist, la propension au mal est la possibilité de choisir le caractère moral mauvais. Cependant, le caractère moral est jugé mauvais seulement s'il fournit le fondement d'adoption des maximes moralement mauvaises (2.4.). Car ce qui est moralement mauvais n'est pas la capacité de l'être humain mais la maxime suprême moralement mauvaise qui subordonne la moralité à des mobiles sensibles. En outre, si la possibilité elle-même rend l'être humain moralement mauvais, il ne peut jamais être moralement bon car cette capacité existe en lui toujours. L'acte intelligible d'adoption de la maxime suprême ne se situe pas dans le temps. Il est en effet la cause intelligible directe de toutes les actions libres de l'être humain. La capacité de choisir la maxime suprême moralement mauvaise par un acte intelligible ne disparaît pas, car elle n'est pas temporelle. De plus, si on attribue à l'être humain le caractère moral mauvais à cause de sa capacité contingente de choisir le mal moral, on devrait l'attribuer aussi le caractère moral bon car il possède la capacité de choisir l'obéissance à la loi morale, qui ne suit pas nécessairement du concept de l'humanité non plus (et qui est aussi contingente pour lui) (Kant 1793a, p.17, 6:26). L'être humain serait donc à la fois moralement bon et moralement mauvais, ce qui n'est pas possible chez Kant car toutes les maximes suprêmes qui ne sont pas la conformité inconditionnelle avec la loi morale sont moralement mauvaises. Enfin, la possibilité de choisir le mal moral est expliquée par la liberté de la volonté humaine. Puisque l'être humain comme une cause intelligible qui a la conscience de la loi morale doit être considéré comme libre, et que la liberté signifie déjà **la capacité de choisir** même le mal moral et le bon moral, cette capacité elle-même ne peut pas être moralement mauvaise ou moralement bonne. Par conséquent, la possibilité du mal moral ne peut pas être une preuve valable de la thèse du mal radical.

Formosa maintient que l'argumentation de Kant ne fournit pas une preuve *a priori* qui est nécessaire pour la certitude de la proposition de l'universalité du mal moral chez l'humanité. Au lieu de l'universalité, Formosa nous offre alors la généralisation du mal moral et la possibilité de la conformité complète de certains individus avec la loi morale. On affirme que l'argumentation de l'universalité par Kant

est problématique tandis qu'on refuse la possibilité de la conformité complète avec la loi morale à la différence de Formosa.

4.3.2. La question de l'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale

La conformité complète avec la loi morale est-elle impossible pour l'être humain ? On a expliqué déjà en haut (4.2.2.2.1.) les arguments qu'on peut trouver dans la philosophie de Kant pour cette impossibilité. En somme, l'être humain est un être raisonnable mais **fini** tandis que le commandement de la loi morale est **infini**. On va essayer ici d'approfondir l'argumentation de la proposition de la finitude de l'être humain.

On affirme que la conformité complète n'est pas possible, car la volonté humaine ne possède pas un pouvoir parfait sur les effets dans le monde empirique. Il existe trois problèmes pour la volonté humaine. Premièrement, il peut exister des commandements différents de la loi morale qui peuvent se contredire dans un point du temps car les lois naturelles ne doivent pas correspondre aux devoirs qui ne se contredisent pas pourtant en elles-mêmes. Deuxièmement, la volonté humaine est « *arbitrium sensitivum liberum* » (Kant 1781b, p.91, A534/B562), c.à.d. pathologiquement affectée dans le sens où son pouvoir est limité. D'une part elle peut avoir des mobiles sensibles (qui rendent le mal moral possible à cause de la possibilité de la subordination de la loi morale), et d'autre part ses effets sont conditionnés par la loi de la causalité. De plus, la volonté humaine n'est pas la créatrice de la nature telle qu'elle peut réaliser tout ce qu'elle veut même si elle a essayé avec tout son pouvoir. Dernièrement, le souverain bien est le devoir de tous les êtres raisonnables. Il en résulte aussi le devoir d'établir la communauté éthique. Tous les deux devoirs ne peuvent pas être réalisés par l'individu seul.

En premier lieu, il peut exister des devoirs qui peuvent être en contradiction entre eux dans un point du temps. Puisque la compatibilité du monde empirique avec le monde qui serait l'effet des devoirs commandés par la loi morale est contingente (ce qui permet la possibilité d'agir contre la loi morale), c.à.d. puisque le monde empirique est indifférent aux devoirs, la compatibilité de multiples devoirs dans un point du

temps spécifique n'est pas **nécessairement possible**. Un exemple est suffisant pour montrer la **possibilité** de contradiction entre les devoirs, car on affirme seulement qu'au moins certains devoirs peuvent être contradictoires dans un point du temps spécifique.

On va présenter un exemple simple (dont les éléments peuvent être trouvés dans *Fondement pour la Métaphysiques des Mœurs* (Kant 1785a)) : on suppose qu'un être humain va mourir de faim s'il ne trouve pas immédiatement une nourriture ; qu'il ne peut pas la trouver sauf qu'il l'emprunte de quelqu'un d'autre ; que pourtant ce quelqu'un d'autre ne lui donnerait pas la nourriture sans la promesse de la retourner dans un point du temps qui n'est pas très loin ; qu'il sait qu'il n'aura pas l'opportunité d'accomplir cette promesse ; qu'il doit alors mentir pour garder sa vie. On affirme que le mensonge est contre le devoir car il ne peut pas avoir la forme de l'universalité : si tout le monde ment, nulle promesse serait crue et le mensonge serait impossible. On affirme aussi que la destruction de la vie d'un être raisonnable est contre le devoir car si elle devient une règle universelle, il n'y aurait aucune être raisonnable qui peut former des maximes et qui rend possible donc la formation de cette maxime. Toutes les deux règles sont alors impossibles comme un principe universel. Néanmoins, dans notre exemple, l'individu est forcé entre les deux possibilités : il peut ou bien mentir et garder sa vie, ou bien dit la vérité et détruire sa vie. S'il ment, son action serait contraire au devoir de ne pas mentir, et s'il ne ment pas, son action serait contraire au devoir de ne pas détruire la vie d'un être raisonnable. La conformité complète de cet individu avec la loi morale dans son action empirique serait ainsi impossible dans tous les deux cas.

On peut donner des exemples de contradiction aussi pour un seul devoir. Si quelqu'un va continuer à essayer de détruire la vie d'un autre être raisonnable, ce dernier peut se trouver dans un état où il doit ou bien garder sa vie en détruisant la vie du premier, ou bien détruire sa vie en gardant la vie de l'autrui. Tous les deux exemples montrent que la conformité complète peut être impossible dans un point du temps spécifique à cause de la nécessité de l'universalité de la maxime moralement bonne et des conditions empiriques qui peuvent rendre certains devoirs contradictoires entre eux.

En deuxième lieu, la volonté humaine ne possède pas un pouvoir parfait sur le monde sensible : elle est pathologiquement affectée. D'une part, cela signifie, comme on a déjà affirmé (4.2.2.2.1.), qu'elle peut avoir des mobiles sensibles comme principe déterminant de ses actions, c.à.d. elle peut avoir des maximes moralement mauvaises (Kant 1788a, p.32, 5:32). D'autre part, cela signifie que, même si elle peut être libre et commencer par elle-même une série de phénomènes, ses effets sont encore conditionnés par les effets sensibles (Kant 1781b, p.94, A538/B566 ; p.95, A539/B567). En outre, elle n'est pas créatrice ou la cause de la nature elle-même. La causalité naturelle n'est pas totalement dans son pouvoir. Elle ne peut pas par exemple réaliser le souverain bien dans le monde sensible par elle-même, car elle « (...) *ne peut, quant à son bonheur, la mettre par ses propres forces complètement d'accord avec ses principes pratiques (...)* » (Kant 1788a, p.134, 5:124). Bien que la volonté puisse produire librement des représentations par lesquelles elle essaie de réaliser certains objets dans le monde sensible, son pouvoir peut être insuffisant pour accomplir son but (p.13, 5:15). Il peut en effet exister des obstacles empiriques (par exemple physiques, psychologiques, sociales, etc.) contre l'action envisagée par la volonté. En d'autres termes, la conformité avec la loi morale peut être impossible dans un point du temps même si elle est visée par l'être humain.

En dernier lieu, comme on a présenté en haut (4.2.2.2.2.), l'établissement de la communauté éthique est un devoir pour tous les êtres humains d'après Kant. S'il existe des forces dans le monde qui peuvent rendre l'obéissance à la loi morale impossible ou beaucoup difficile, c'est le devoir de l'être humain de combattre contre ces forces. Étant donné que les autres êtres humains peuvent essayer de corrompre la moralité de l'individu, et qu'ils peuvent affecter ses actions puisqu'ils sont aussi des causes sensibles comme les actions de l'individu, l'amélioration de l'obéissance de l'individu à la loi morale nécessite qu'il établisse la communauté éthique dont les autres membres lui aident à conformer plus à la loi morale. On voit la tension entre l'autrui et la possibilité d'obéir à la loi morale aussi dans les exemples qu'on a donnés en haut. Si l'autrui agit conformément à son devoir, il donnerait la nourriture à l'individu pour garder sa vie sans demandant la promesse et l'individu ne serait pas obligé à choisir entre les deux devoirs. Si l'autrui n'essaie pas à détruire la vie de l'individu, il ne devrait jamais détruire la vie d'autrui pour garder sa vie. Si tous les êtres humains recommandent d'obéir à la loi morale et si la communauté humaine pénalise les actions

moralement mauvaises, l'individu pourrait trouver dans lui plus de pouvoir que s'il restait dans l'état de nature éthique.

Tous ces trois problèmes indiquent que la conformité avec la loi morale peut être impossible pour un être humain dans un point du temps. Cependant, on a demandé en haut si la possibilité de cette impossibilité peut être une preuve de l'universalité du mal radical. On a montré seulement que la conformité complète **peut** être impossible. Il n'en résulte pas que la conformité est **réellement impossible** dans certains points du temps pour tous les êtres humains. Par conséquent, cette possibilité ne peut pas être considérée comme une preuve *a priori* de la thèse du mal radical, car elle ne prouve pas que certaines actions de **tous** les êtres humains sont moralement mauvaises. Néanmoins, Kant soutient que la conformité complète avec la loi morale est réellement impossible pour l'être humain dans aucun point de sa vie car la loi morale demande perfection que l'être humain ne possède pas comme un être raisonnable mais fini. La loi morale demande perfection car elle demande l'obéissance universelle et inconditionnelle ; et l'être humain est imparfait car son pouvoir n'est pas sans des limites comme on a affirmé en haut.

Mais la possibilité de l'impuissance de la volonté humaine nous fournit une autre problématique : si l'individu a rencontré un point du temps où la conformité complète avec la loi morale est impossible, on doit toutefois conclure que son caractère moral est mauvais, car l'action contraire à ce que la loi morale demande implique nécessairement la maxime moralement mauvaise qui à son tour nécessairement implique la maxime suprême moralement mauvaise (4.2.2.1.). L'individu n'a pas pourtant choisi l'offense moral, car il n'est pas un être fini par un choix libre : il n'a pas choisi sa finitude. Il ne peut pas être responsable alors des résultats nécessaires de sa nature finie. Ce problème résulte aussi de l'universalité du mal radical. Si tous les êtres humains commencent par le caractère moral mauvais, ce n'est pas possible pour aucun être humain d'avoir le caractère moral bon car le caractère moral est inchangeable. Si le choix du caractère moral bon n'est pas possible pour l'être humain, il ne peut pas être responsable de ce choix. Par conséquent, l'impossibilité d'obéir à la loi morale rend l'être humain **amoral** dans le sens où il ne peut pas être responsable de ses choix, tandis que l'être humain possède la conscience de la loi morale qui lui commande encore l'obéissance universelle et inconditionnelle. On va essayer de

résoudre la tension entre le commandement de la loi morale (c.à.d. la perfection) et la faiblesse de la volonté humaine (c.à.d. l'imperfection) dans la partie suivante (4.3.3.).

4.3.3. La question de la légitimité de l'espoir morale dans les cas où la conformité complète avec la loi morale est impossible

Si le caractère moral est connu avec certitude, l'être humain ne pourrait jamais avoir un caractère moral bon car la dérivation synthétique *a priori* du caractère moral de l'individu (4.2.2.1.) et l'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale (4.3.2.) indiquent qu'on doit arriver à la conclusion du caractère moral mauvais pour tous les êtres humains. Si l'être humain ne peut jamais être en conformité complète avec la loi morale dans aucun point de sa vie et si la loi morale demande cette conformité complète, l'individu serait toujours en contradiction avec ce que la loi morale demande. On doit dériver alors la maxime moralement mauvaise de son état au moins partiellement moralement mauvaise, ce qui signifierait que sa maxime suprême (qui indique son caractère moral) soit moralement mauvaise aussi. Étant donné que les caractères moraux ne peuvent pas changer, il ne serait pas possible pour aucun être humain d'avoir un caractère moral bon. Cette interprétation de la thèse du mal radical semble alors incompatible avec le concept de la liberté.

Le manque de pouvoir de la volonté humaine d'obéir à la loi morale nous donne pourtant une autre conclusion intéressante qui peut nous fournir une autre interprétation du mal radical compatible avec le concept de la liberté. Si la volonté humaine peut être impuissante pour réaliser son action voulue, il est possible que l'action de l'individu qu'on observe comme apparition ne soit pas l'effet de l'être humain comme une cause intelligible, et qu'elle soit exclusivement l'effet des causes extérieures. Dans ce cas, il est possible que l'action contraire à ce que la loi morale demande ne soit pas l'effet de la volonté humaine, particulièrement si la conformité avec la loi morale n'est pas possible. Car l'obéissance à la loi morale peut être toujours adoptée librement dans la maxime de l'individu, et si elle est impossible mais cependant voulue par l'être humain, elle ne va pas apparaître dans le monde sensible même si l'être humain veut de la réaliser. Ce qui apparaît dans le monde sensible peut être alors exclusivement l'effet des causes autres que l'être humain lui-même. Si c'est vrai, l'être humain peut avoir un caractère moral bon même si son action comme une

apparition n'est pas en conformité complète avec ce que la loi morale demande puisque c'est possible que l'action ou l'état empirique de l'être humain ne soit pas voulue par lui. L'être humain reste cependant libre car il peut former ses maximes librement, même si les effets envisagés par ces maximes ne sont pas nécessairement réalisés dans le monde empirique.

La possibilité réelle de la liberté montrée positivement avec la conscience de la loi morale ne signifie pas que toutes les actions de l'être humain soient nécessairement libres. Si on avait l'intuition des choses intelligibles, ou si on connaissait exactement à quelle chose intelligible une apparition appartient, on pourrait dériver le caractère moral. Mais on n'a pas l'intuition des choses intelligibles. On ne peut connaître le caractère moral que par inférence fondée sur la conscience de la loi morale et l'action commandée dans le monde sensible, et l'apparition du caractère moral (c.à.d. l'action libre). Si on connaît quelles actions sont libres, on peut aussi déduire le caractère moral. Mais la sphère des choses intelligibles n'est pas directement connue à nous : on ne sait pas si une apparition est l'effet d'une cause intelligible libre ou non. On connaît seulement le commandement de la loi morale et en conclut que le devoir devrait être possible s'il est commandé par la loi morale car la liberté est la condition nécessaire de la moralité. Cependant, cette connaissance peut tout simplement supposer que l'individu puisse achever le devoir dans un point de sa vie s'il continue son développement. Elle ne doit pas signifier que l'individu soit libre à réaliser le devoir toujours.

C'est dans ce sens aussi qu'on peut comprendre la définition de la vertu phénoménale (« *virtus phaenomenon* ») (Kant 1793a, p.62, 6:47) chez Kant : le progrès infini du pire au moralement meilleur, mais jamais à la moralité parfaite. Car, ce qui est moralement jugé n'est pas les actions elles-mêmes, ou l'état du caractère empirique de l'individu, mais sa maxime suprême. Il peut avoir la maxime suprême de s'améliorer moralement **autant que c'est dans son pouvoir** même si on observe que ses actions n'obéissent pas à la loi morale complètement. Cette maxime suprême serait en conformité complète avec la loi morale et indiquerait aussi la vertu nouménale (« *virtus noumenon* ») (Kant 1793a, p.63, 6:47) dans l'être humain. Le choix du bon moral et par conséquent la liberté seraient possibles malgré l'impossibilité de la conformité complète et les parties moralement mauvaises du caractère empirique. En

conséquence, on ne peut pas déduire le caractère moral d'une action moralement mauvaise, car la dérivation est certaine seulement si on connaît la liberté de cette action avec certitude aussi. On ne peut jamais déduire le caractère moral avec certitude (car on a déjà affirmé aussi en haut (4.2.2.1.) que l'action moralement bonne peut avoir le caractère moral ou bien bon ou bien mauvais et on a affirmé ici que l'action moralement mauvaise a les mêmes possibilités). La thèse du mal radical ne peut jamais être alors un jugement certain.

De plus, la connaissance certaine du caractère moral n'est pas nécessaire pour la liberté, car elle n'est pas l'intérêt premier de l'usage pratique de la raison : la raison pratique s'occupe de l'actualisation des objets au lieu de la connaissance des objets. Pareillement, la question principale de la moralité n'est pas la connaissance de soi (« Suis-je moralement bon ? »), mais la connaissance de ce qui doit être **réalisé** (« Que dois-je faire ? »). La connaissance de l'objet serait le sujet de la raison pratique seulement si elle est nécessaire pour l'actualisation de l'objet ou pour la connaissance de ce qui doit être réalisé. Sinon, elle serait inutile et indifférente pour la raison pratique. Mais la connaissance du caractère moral n'est pas nécessaire pour la connaissance du devoir, car au contraire ce dernier est nécessaire pour le premier puisque la connaissance du commandement de la loi morale est nécessaire pour juger si l'individu est conforme ou contraire à la loi morale. Le devoir ne dépend pas ainsi de la valeur du caractère moral : il appartient à l'être humain toujours, qu'il soit moralement bon ou mauvais. Si l'individu se trouve dans un état contraire à la loi morale, la question qu'il devrait se demander ne serait pas s'il est moralement bon ou mauvais dans son caractère moral. Il devrait chercher plutôt comment il peut être en accord avec la loi morale. Par exemple, si un être humain voit qu'il possède quelque chose qui appartient à quelqu'un d'autre, il devrait se demander comment il pourrait la retourner et comment il pourrait éviter cette possession dans le futur, quel que soit la manière où il l'a procuré. Ce dernier peut être le sujet des questions juridiques, mais il n'est pas pertinent pour la question morale.

Néanmoins, si l'espoir de réaliser un objet est nécessaire pour l'actualisation de cet objet puisque nul ne réaliserait ce qu'il croit impossible, l'espoir de bonté de son caractère moral peut être nécessaire pour que l'individu puisse agir conformément au devoir ; et la connaissance de son caractère moral peut être nécessaire dans ce cas

pour l'accomplissement d'une action conforme à la loi morale pour la loi morale elle-même, car l'obéissance à la loi morale pour la loi morale requiert le caractère moral bon. Cependant, la connaissance certaine n'est pas encore nécessaire pour l'espoir de bonté du caractère moral.

On présente deux manières de penser **l'espoir moral**. D'une part, on peut le considérer comme une estimation du caractère moral, d'autre part on peut le considérer comme la proposition de la possibilité négative (pareillement à 1.1.2.) que le caractère moral soit bon. On nomme la première « l'espoir moral positif », tandis qu'on nomme la deuxième « l'espoir moral négatif ». **L'espoir moral positif** de la bonté du caractère moral peut être fondé sur le progrès du pire au moralement meilleur, c.à.d. la vertu (*virtus phaenomenon*) chez Kant, tandis que **l'espoir moral négatif** de la bonté du caractère moral est simplement la possibilité négative du caractère moral d'être bon **malgré** l'observation des actions contraires à la loi morale. On peut penser le mal radical et **le désespoir moral** aussi dans ces deux manières. L'absence du progrès du pire au moralement meilleur produit **le désespoir moral positif** comme l'estimation du caractère moral comme mauvais, tandis que **le désespoir moral négatif** signifie la possibilité négative que le caractère moral puisse être mauvais malgré l'observation du progrès moral (*virtus phaenomenon*) car l'individu peut réaliser ce développement pour son intérêt individuel seul au lieu de la loi morale elle-même. L'espoir moral négatif est suffisant pour l'espoir de réaliser son devoir car elle détruit par elle-même l'impossibilité de la bonté du caractère moral. L'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale et l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère morale doivent produire à la fois l'espoir moral négatif et le désespoir moral négatif. Car la conformité avec la loi morale peut être envisagé par l'individu tandis qu'elle n'est pas toutefois réalisée ; et la conformité avec la loi morale peut être réalisé même si la maxime suprême de l'individu est moralement mauvaise (par exemple pour le but du bonheur seul). **Tout le monde doit avoir alors à la fois l'espoir moral négatif et le désespoir moral négatif. Le caractère moral de l'être humain peut être donc moralement bon malgré l'estimation du caractère moral mauvais.**

4.4. L'objection contre l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère moral

Quelques propositions qu'on a affirmées en haut (4.3.) ne sont pas sans de problèmes. Premièrement, on peut refuser la possibilité que les actions de l'être humain ne soient pas les effets de lui comme une cause libre (intelligible). Deuxièmement, on peut soutenir que l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère moral même dans les états contraires à la loi morale rendrait l'être humain moralement indolent, dans le sens où la peur d'être moralement mauvais est la cause du développement moral. Dernièrement, on va présenter une interprétation alternative du caractère moral et du mal radical.

4.4.1. Certaines objections individuelles sans une interprétation alternative du mal radical

Que les actions de l'être humain comme une cause sensible n'appartiennent pas à lui comme une cause intelligible peut sembler problématique. On peut maintenir, par exemple, que l'être humain comme une chose empirique semble être différent de l'être humain comme une chose intelligible dans notre interprétation. Cependant, le caractère empirique de l'être humain est l'apparition de son caractère intelligible. Le premier est son caractère considéré comme une cause sensible tandis que le dernier est le caractère **de la même personne** considéré comme une cause intelligible et pratiquement libre (Kant 1781a, p.95, A539/B567). Comme on a expliqué en haut (2.5.), le caractère empirique est le principe de la causalité empirique de l'individu. L'être humain est une cause empirique par ses actions dans le monde. Libre ou non, toutes les actions de l'être humain appartiennent à sa causalité empirique. Par conséquent, toutes ses actions appartiennent à son caractère empirique. Puisque le caractère empirique est l'apparition du caractère intelligible et que toutes les actions empiriques de l'individu appartiennent à son caractère empirique, ces actions sont nécessairement les apparitions de son caractère intelligible dont la liberté est connue par nous grâce à la conscience de la loi morale. En outre, il ne peut pas exister des obstacles empiriques contre la liberté de la causalité intelligible, car la chose en soi ne peut pas être limitée et déterminée par des apparitions. On ne peut pas alors affirmer

qu'on ne connaît pas si certaines actions sont libres, car on sait qu'elles appartiennent à une chose libre, notamment à l'être humain comme une cause intelligible.

Que le caractère moral de l'individu puisse être bon même s'il n'est pas en conformité complète avec la loi morale peut aussi sembler problématique. La mobile (*Triebfeder*) par laquelle l'être humain améliore son obéissance à la loi morale est le respect pour la loi morale. Le respect compare l'état de l'individu avec le commandement de la loi morale et conteste sa « *présomption* » à la moralité (Kant 1788a, p.78, 5:74). Si l'être humain peut considérer que ses actions contraires à la loi morale n'appartiennent pas à lui, il n'aurait pas de peur que son caractère moral soit mauvais. Il aurait moins de raisons de développer son *virtus phaenomenon*. En d'autres termes, le respect ne peut pas abattre la présomption si l'individu n'a pas la conscience de son immoralité. Néanmoins, si l'individu ne peut jamais être sûr de son immoralité, comme on a affirmé dans notre interprétation, il ne peut jamais avoir conscience de son immoralité. La loi morale ne peut pas avoir son effet (c.à.d. la destruction de la présomption) si l'individu n'a pas conscience de son immoralité ; et, en conséquence, s'il ne connaît pas son caractère moral, il ne peut pas développer son caractère empirique au moralement meilleur.⁵⁹

4.4.2. L'interprétation alternative : le caractère moral n'est que la représentation de l'être humain

La raison pour laquelle on est conduit à l'interprétation de l'impossibilité de la connaissance certaine du caractère moral est la tension entre l'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale et la capacité de dériver le caractère moral mauvais par observation d'une action contraire à la loi morale, et la non-temporalité du caractère moral. Si le caractère moral est non-temporel et donc inchangeable, et si on dérive le caractère moral mauvais par l'absence de la conformité complète avec la loi morale, le caractère moral bon serait impossible pour l'être humain. Dans ce cas, la liberté ne serait pas possible. Mais on a aussi la conscience de la loi morale, qui implique que la liberté doit être possible. Le mal radical doit indiquer alors le caractère

⁵⁹ Il existe aussi un argument plus simple et commun contre l'impossibilité de connaissance de son caractère moral : même l'individu le plus contraire à la loi morale pourrait affirmer qu'il peut avoir un caractère moral bon. L'être humain peut réaliser des actions les moralement pires et réclamer qu'il a pourtant un caractère moral bon, et cela tout simplement paraît injuste. Notre réponse (4.5.) à l'objection de l'impossibilité du respect va essayer de résoudre aussi l'objection de cet argument.

estimé plutôt que le caractère certainement connu. On accepte la thèse de la non-temporalité et modifie la thèse du mal radical. Cette argumentation peut s'écouler toutefois à l'inverse. L'être humain ne peut arriver au caractère moral bon que par la révolution morale de son caractère intelligible et par la réforme morale de son caractère empirique. Tous les êtres humains commencent par le mal radical car la conformité complète est impossible pour eux. Ils doivent cependant être libre à changer leurs caractères intelligibles pour que la liberté et le choix du caractère moral bon soient possibles. Par conséquent, la non-temporalité du caractère intelligible n'indique pas qu'il est inchangeable. Car, on peut le considérer comme une représentation **intellectuelle** plutôt qu'une **chose** intelligible. On accepte alors la thèse du mal radical et modifie la thèse de la non-temporalité.

Cette objection soutient que la connaissance du caractère moral ne peut pas être impossible, et que la non-temporalité du caractère intelligible doit être entendue différemment. Car l'individu ne peut pas être libre s'il n'a pas la connaissance de son choix ; tous les êtres raisonnables sont doués de la conscience morale (*Gewissen*) qui leur expose s'ils ont essayés d'obéir à la loi morale, sinon la moralité ne serait pas possible ; les maximes sont les représentations de la volonté par lesquelles elle produit des effets dans le monde et ces représentations sont créées et nécessairement connues par la volonté ; la loi morale ne commande rien que ce que l'être humain n'est capable de réaliser car la moralité implique la liberté ; le changement du caractère moral est aussi simple que prendre une autre représentation comme le principe premier qui guide sa vie.

En premier lieu, on peut affirmer que si l'être humain est inconscient de ses choix moraux, toute l'attribution moral à ses actions serait injuste. Nul ne peut déterminer librement ce qu'il ne connaît pas. Car l'action libre est déterminée par le libre arbitre et non par l'instinct ou automatiquement. L'action libre est le produit de l'établissement d'un principe d'action du libre arbitre, et c'est absurde que le libre arbitre ne connaisse pas son principe puisque ce principe est déterminé par le libre arbitre seul et ne contient rien étranger en lui qui peut empêcher le libre arbitre de lui connaître totalement. L'être humain, dont la raison peut être pratique par elle-même car elle a aussi la conscience de la loi morale, connaît toujours ses maximes. Il peut toujours comparer sa déviation de la loi morale avec ses maximes et conclure si cette

déviations est envisagée par ses maximes. La maxime suprême est aussi le principe pratique libre de l'individu et donc le produit de son libre arbitre seul. Le manque de connaissance du caractère moral de l'être humain par lui-même n'est pas alors possible.

En deuxième lieu, tous les êtres raisonnables libres sont doués de la conscience morale. Même la raison la plus commune connaît son devoir et elle est capable de distinguer le mal moral et le bon moral des actions (Kant 1785a, p.31, 4:403-4). L'être humain ne peut jamais détruire le respect pour la loi morale (Kant 1788a, p.81, 5:77), car cette destruction marquerait aussi la destruction de sa capacité d'obéir à la loi morale, qui n'est pas possible parce que la conscience de la loi morale est un fait de la raison (*Faktum der Vernunft*) (p.31, 5:31). Il ne peut pas détruire sa conscience morale non plus, car cela résulterait aussi en la destruction de capacité d'obéir à la loi morale :

« (...) s'il n'en avait réellement pas [la conscience], il ne s'imputerait aucune action conforme au devoir, ou ne s'en reprocherait aucune comme y étant contraire (...). En effet la conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir, dans tous les cas où s'applique la loi morale, afin de l'absoudre ou de le condamner. (...) au point de vue subjectif, quand il s'agit simplement de savoir si j'ai rapproché cette chose de ma raison pratique (qui prononce ici), pour porter un jugement, je ne puis me tromper, puisque, sans cette comparaison, je n'aurais point porté de jugement pratique, auquel il n'y aurait ni erreur ni vérité. » (Kant 1797b, p.46, 6:400-1)

L'absence de conscience implique l'impossibilité de moralité. Si l'être humain ne peut pas juger s'il a agi selon sa conscience morale, il ne peut pas déterminer s'il a agi conformément au devoir. En conséquence, il ne peut pas obéir la loi morale, car il ne sait pas comment.

En troisième lieu, les maximes sont les représentations de la volonté humaine et elles sont nécessairement connues par l'être humain. Selon Kant, le libre arbitre (*Willkür*) est « (...) la faculté [(*Vermögen*)] d'être cause des objets [(*Gegenstände*)] de ses représentations [(*Vorstellungen*)] par le moyen de ces représentations (...) » (Kant 1797a, p.13, 6:211) suivant des concepts si cette faculté « (...) est liée à la conscience de la puissance que peut avoir son action de produire l'objet (...) » et si son principe déterminant, c.à.d. la représentation dans ce cas, est en elle-même (Kant 1797a, p.16, 6:213 ; Kant 1788a, p.7, 5:9), « (...) que le pouvoir physique soit suffisant ou non (...) »

(Kant 1788a, p.13, 5:15). La volonté humaine est libre car elle peut être cause de ses actions par ce qu'elle représente elle-même. En d'autres termes, la volonté libre de l'être humain est la capacité de déterminer ses actions par lui-même. L'être humain connaît directement ce qu'il représente par lui-même seul. Le principe déterminant (*Bestimmungsgrund*) de l'action libre est aussi libre, c.à.d. choisi par l'être humain seul. La cause de l'action libre de l'être humain est la représentation choisie par lui comme le principe déterminant de cette action. Le principe déterminant de l'action libre est alors la représentation de l'être humain lui-même, et donc nécessairement connu par lui. Si le principe déterminant de l'action est nécessairement connu, l'individu peut le comparer avec ce que la loi morale commande et peut conclure s'il est moralement bon ou mauvais, même si son effet envisagé n'est pas réalisé.

En quatrième lieu, l'implication de la liberté par la moralité est un principe fondamental de la philosophie morale de Kant (1797b, p.52, 6:404 ; 1788a, p.28, 5:28-9 ; 1793a, p.63-4, 6:47 ; 1785a, p.96-7, 4:446-7). Toutes les actions commandées par la loi morale doivent être alors dans le pouvoir de l'être humain, c.à.d. il doit pouvoir les réaliser. L'affirmation de l'impossibilité de réaliser le devoir est en contradiction directe avec ce principe fondamental.

En dernier lieu, on peut penser la non-temporalité du caractère moral différemment, c.à.d. le mal radical ne doit pas condamner l'être humain au mal moral dans l'éternité. Le caractère moral ne peut pas être conçu comme temporel, comme on a expliqué en haut (3.), mais cela ne signifie pas qu'il ne puisse pas être différent. La volonté humaine est la cause de ses actions par la représentation qu'elle a produite pour elle-même comme son principe déterminant. Dans l'usage spéculative de la raison, on est limité dans la sphère des apparitions. La raison pratique ajoute à cette limitation la conscience de la loi morale, qui nous indique que la liberté est réellement possible par l'être humain et qu'on peut le considérer aussi comme un être intelligible. Mais l'être intelligible est encore dans nos concepts et n'est pas donné directement. On recherche comment l'être humain peut être une cause libre de ses actions et on arrive au concept de « maxime » ou de « principe d'action ». Il doit être cause de ses actions par un principe qu'il a adopté par lui-même et non par des instincts ou par des représentations extérieures. Quand on essaie de lier ces maximes dans l'aperception de la même personne, on arrive à la nécessité du concept de « maxime suprême », qui

n'est pas nécessaire pour expliquer l'action libre individuelle. On se demande : quel est le principe déterminant de la représentation que l'être humain a adopté par lui-même ? On arrive **par inférence** à sa maxime suprême. On ne peut pas en conclure pourtant que l'individu adopte **d'abord** sa maxime suprême, et **ensuite** adopte sa maxime individuelle. La maxime suprême est plutôt la représentation la plus probable du principe rationnel de toutes les maximes de l'individu, comme affirmé aussi par Formosa (2007, p.233). On ne doit pas considérer l'adoption d'une maxime suprême différente comme « dans le temps sans être un effet dans le temps ». L'individu peut tout simplement créer une autre représentation pour expliquer ses maximes individuelles. Par conséquent, l'être humain, ayant jugé lui-même comme moralement mauvais à cause des transgressions contre la loi morale, peut s'améliorer et juger lui-même à nouveau comme moralement bon. Kant utilise même une explication possiblement mystique pour cette différence dans le caractère moral : l'être humain, par un acte intelligible de la révolution de son caractère intelligible au caractère moral bon (*virtus noumenon*), « (...) revêt moralement un autre être (...) » (Kant 1793a, p.112, 6:73 ; voir aussi p.64, 6:48). Le caractère moral, indiqué par la maxime suprême, **ne doit pas être considéré alors comme le principe de la causalité d'une chose intelligible et inchangeable. Il peut être considéré plutôt comme la représentation de l'individu lui-même pour expliquer ses actions et ses maximes.**

En conséquence, on peut refuser l'interprétation de l'impossibilité de connaissance certaine du caractère moral étant donné que l'être humain ne peut pas être libre sans avoir conscience de ses choix ; que la conscience morale indique la valeur morale des actions et nul être moral ne peut la détruire ; que la maxime est adoptée par l'individu seul et doit être alors connue par lui ; que toutes les actions sous le commandement de la loi morale doivent être libres et considérées comme des effets d'une cause libre ; que l'individu peut juger lui-même comme moralement bon dans le futur même s'il juge lui-même comme moralement mauvais maintenant et **on n'a pas besoin alors de l'impossibilité de connaissance certaine du caractère moral pour que la liberté soit possible.**

4.5. La résolution des objections : le focus sur la connaissance du caractère moral n'est pas nécessaire

On a offert trois objections contre notre évaluation du mal radical : la première est concernée avec limitation de la liberté, c.à.d. d'une cause intelligible, par des obstacles empiriques ; la deuxième est concernée avec l'indulgence de soi que l'impossibilité de connaissance du caractère moral créerait dans l'être humain ; et la dernière présente une interprétation alternative de la non-temporalité de la causalité libre de même que des arguments contre l'impossibilité de connaissance. On va présenter dans cette partie (4.5.) des réponses contre certaines de ces objections tandis qu'on va essayer de résoudre les tensions que certaines autres produisent avec notre interprétation préférée.

4.5.1. L'évaluation des deux premières objections

On soutient qu'on peut tout d'abord éviter l'objection première. On a affirmé en haut que la volonté humaine est pathologiquement affectée. Il semble que cette définition est contradictoire avec le concept de la causalité intelligible, car celle-dernier ne peut pas être conçue comme limitée par des apparitions. Cependant, on affirme que ce n'est pas la causalité intelligible elle-même mais les effets de cette causalité qui sont limités par des apparitions (Kant 1781b, p.94, A538/B566), puisque la loi de la causalité (que tous les événements dans le temps sont les effets nécessaires de leurs causes) ne peut jamais être rompue. Même si l'individu veut de réaliser son devoir, et s'est déterminé dans sa maxime librement à le réaliser, il peut toujours exister des obstacles qui limiteraient les effets de cette détermination.

En outre, on ne peut jamais connaître avec certitude quelles les obstacles empiriques sont étant donné que la connaissance de la chose intelligible en est nécessaire et pourtant absente en nous. Car du point de vue empirique, les apparitions continuent à se suivre dans l'enchaînement des causes naturelles, que ces apparitions sont les effets de la cause libre ou non n'est pas connu à nous par l'observation des apparitions elles-mêmes. On a besoin donc d'une connaissance non-empirique des choses intelligibles, ce qui peut être saisie seulement indirectement par la connaissance

de la possibilité de liberté en général dans les êtres raisonnables qui ont la conscience de la loi morale.

Néanmoins, on peut objecter encore que le caractère empirique est l'apparition du caractère intelligible et doit être considéré comme l'effet d'une cause libre. Malgré cela, on maintient que le caractère empirique est limité par les apparitions parce qu'il est aussi une apparition. On ne sait pas alors ce qui serait réalisé dans le monde si l'effet du caractère intelligible n'était pas limité par des autres apparitions. Si on connaissait la cause intelligible et les apparitions complètement, on pourrait déduire l'effet suivant avec certitude. Mais on ne possède la connaissance complète ni des apparitions ni de la cause intelligible. On ne connaît pas alors les interactions entre ces trois choses qui sont la matière de notre investigation du pouvoir de la volonté humaine. Le caractère empirique peut être donc différent de ce que l'individu comme une chose intelligible a envisagé.

On peut refuser aussi la deuxième objection de l'indulgence de soi, car on a proposé que l'être humain doit avoir le désespoir moral négatif de même que l'espoir moral négatif. Il ne peut pas éviter la possibilité que ses actions conformes aux devoirs soient réalisées pour un but matériel (par exemple pour le bonheur) et que ses actions contraires aux devoirs soient envisagées par ses maximes. Cette possibilité supporte totalement la comparaison du mobile (*Triebfeder*) de la loi morale, c.à.d. le respect, avec son état contraire à la loi morale. Si l'individu abandonne tout développement moral à cause de l'espoir moral, il montrerait que son caractère moral est mauvais puisque l'espoir moral n'est pas une connaissance certaine de la bonté du caractère moral, mais une proposition de la possibilité négative qu'il soit moralement bon. Son but serait l'évasion de la peur morale, qu'il ne peut pas réaliser à cause du désespoir moral négatif nécessaire, au lieu de l'obéissance à la loi morale. En outre, la maxime suprême du caractère moral bon est l'obéissance **inconditionnel** à la loi morale. Elle n'est pas concernée alors avec la valeur du caractère moral. Elle envisage seulement et **inconditionnellement** la conformité avec la loi morale. Par conséquent, si l'espoir moral est conçu par l'individu comme un moyen d'arriver au calme et au bonheur au lieu d'un moyen pour réaliser son devoir, la maxime suprême de cette évaluation ne serait pas moralement bonne, car elle ne serait pas l'obéissance inconditionnelle à la loi morale, que le caractère moral soit bon ou mauvais.

4.5.2. L'évaluation de l'interprétation alternative du caractère moral

On soutient que certains arguments de la troisième objection contre l'impossibilité de connaissance ne sont pas nécessairement valides tandis que l'argument de l'impossibilité de la liberté dans l'absence de la connaissance du choix moral peut fonder une interprétation alternative valide du caractère moral.

L'impossibilité de la destruction de la conscience moral (**4.4.2. – le deuxième argument**) ne signifie pas nécessairement que l'être humain connaît sa maxime. Il doit connaître si son action est conforme ou contraire à ce que la loi morale lui ordonne, mais la maxime ne doit pas être saisie pour que cette connaissance puisse être possible. L'individu a la conscience de la loi morale. Il peut alors arriver au savoir de **l'action commandée** par la loi morale et en conclure si **son action réalisée** est conforme ou contraire à son devoir. En conséquence, l'être humain connaît ce qu'il doit réaliser pour que son action soit conforme au devoir, cependant la connaissance de sa maxime n'est pas nécessaire pour la connaissance de son devoir. Car l'action réalisée peut être jugée comme contraire à la loi morale mais on peut également la considérer comme non-libre puisque c'est la maxime et non l'action elle-même qui est le sujet de l'évaluation morale. L'action peut donc être contraire à la loi morale sans être une action moralement mauvaise ou bonne : elle serait tout simplement ce que la maxime moralement mauvaise produirait comme son effet ; on ne sait pas pourtant si elle est l'effet envisagé d'aucune maxime.

L'implication de la liberté par le devoir (**4.4.2. – le quatrième argument**) ne prouve pas que toute action qui est le sujet du devoir est nécessairement libre. Le devoir peut impliquer plutôt que l'action commandée par la loi morale doit être dans le pouvoir de l'individu **dans un point** de son existence. C'est la raison pour laquelle Kant (1788a) affirme l'immortalité de l'âme comme un postulat de la raison pratique (p.131-3, 5:122-4) : la conformité complète avec la loi morale est le devoir de tous les êtres raisonnables mais finis tandis qu'ils ne peuvent jamais l'achever dans un point du temps. C'est par le progrès infini qu'ils peuvent obéir alors la loi morale. Sans la possibilité du progrès infini,

« (...) ou la loi morale est tout à fait dépouillée [(abgewürdigt)] de sa **sainteté**, tandis qu'on se la représente, en la corrompant, comme **indulgente** et appropriée ainsi à notre convenance, ou bien on exagère en s'exaltant [(spannt)] son rôle [(Beruf)] et en même temps l'espoir d'arriver à (...) une possession espérée et complète de la sainteté de la volonté (...). Dans les deux cas, l'incessant **effort** pour obéir ponctuellement et complètement à un commandement de la raison strict et inflexible, mais cependant réel et non idéal, est seulement empêché [(verhindert)]. » (Kant 1788a, p.132, 5:122-3)

La conscience de la loi morale ne prouve pas donc la liberté de l'action individuelle dans un point du temps.

Néanmoins, si on suppose que la connaissance du choix moral est nécessaire pour la liberté de l'action, on peut refuser la proposition que la connaissance du caractère moral puisse être impossible (**4.4.2. – le premier argument et le troisième argument**). On peut conclure que le caractère moral de l'individu est toujours connu à lui. Cette conclusion fournit un autre problème, notamment la possibilité de la connaissance directe d'une chose intelligible, qui semble impossible chez Kant. Si la maxime est connue directement par l'individu, le principe de sa causalité intelligible est aussi connu directement. Mais cette connaissance n'est pas possible chez Kant, car la connaissance directe contient seulement les apparitions dans l'usage spéculative de la raison tandis que la connaissance directe est seulement la conscience de la loi morale dans l'usage pratique (c.à.d. fait de la raison est seulement la conscience de la loi morale). Sinon, la liberté pourrait être connue directement sans avoir besoin de la conscience morale, qui n'est pas possible car la raison ne peut fournir aucune preuve directe et satisfaisante de la possibilité réelle de la liberté. On connaît la liberté de la volonté indirectement, « (...) sans toutefois la percevoir [(einzusehen)] (...) » (Kant 1788a, p.2, 5:4).

L'interprétation du caractère moral comme une représentation de l'individu plutôt qu'une chose intelligible (**4.4.2. – le dernier argument**) cause le même problème. On est arrivé à la possibilité négative de liberté grâce à la possibilité de penser l'être humain comme une chose intelligible. Si on ne peut pas le considérer comme une chose intelligible et si les apparitions étaient des choses en soi, la liberté ne pourrait pas être possible. La causalité libre est alors nécessairement une causalité d'une chose intelligible et ne peut pas être une simple représentation. Si le caractère

moral est connu directement par l'être humain, la causalité intelligible serait aussi connue directement, ce qui n'est pas possible chez Kant.



5. CONCLUSION

Ce travail a présenté une quête qui a visé à savoir si le caractère moral de l'être humain peut être bon. On a orienté notre question à la philosophie morale de Kant et on a rencontré trois thèses qui ont semblé contradictoires entre elles : la thèse que la moralité et la liberté s'impliquent réciproquement (2.3.) ; la thèse que la cause libre ne peut pas être dans le temps (« la thèse de la non-temporalité ») (2.2.), qui conduit à la thèse que la cause libre ne peut pas se changer car une chose qui n'est pas dans le temps ne peut pas se changer (2.5.) ; et la thèse que l'être humain « commence » par le caractère moral mauvais (« la thèse du mal radical ») (2.4.). Si toutes ces thèses étaient valables, le caractère moral de l'être humain serait mauvais et ne pourrait pas se changer. Il devrait rester mauvais et il ne pourrait pas se transformer en vue d'être moralement bon. Par conséquent nul être humain ne pourrait avoir le caractère moral bon ; et la moralité elle-même serait impossible dans le sens où l'être humain ne pourrait être ni moralement bon ni moralement mauvais puisque nul être humain serait libre à se changer afin d'être moralement bon, et que la liberté est nécessaire pour la moralité. Il a semblé qu'on n'a pas pu affirmer tous ces trois thèses en même temps, car selon la troisième thèse l'être humain est moralement mauvais tandis qu'on a conclu par tous les trois thèses que l'être humain ne peut être ni moralement bon ni moralement mauvais. On s'est demandé alors si on pouvait aborder la deuxième (la non-temporalité) ou la troisième (le mal radical) thèses différemment, et si on s'est mis dans une contradiction qui n'est pas nécessaire.

La question de savoir si on peut garder l'espoir moral face à la contradiction de l'état morale de l'humanité avec ce qui doit être, c.à.d. avec la moralité, est une question importante pour ne pas tomber dans le désespoir moral où on peut être paralysé moralement. La magnitude des injustices dans le monde peut rendre l'individu réticent à agir conformément à la moralité, s'il ne peut pas croire que ses actions n'auraient aucun effet. On a essayé de trouver cet espoir dans ce travail dans l'abandon du focus sur le statu moral de soi. On a affirmé que l'actualisation du devoir moral ne requière pas qu'on connait le caractère moral. On doit se concentrer plutôt sur ce qu'il doit être actualisé.

Tout d'abord, on a affirmé que la thèse de la non-temporalité par elle-même seule n'est pas en contradiction avec la liberté. Cependant, si on maintient aussi que le changement du caractère moral (intelligible) est un devoir moral pour l'être humain on serait en contradiction avec la thèse de la non-temporalité. Car la liberté est nécessaire pour la moralité et le devoir moral ne peut pas commander un acte impossible, c.à.d. un acte que l'être humain ne peut pas librement accomplir. Le changement du caractère moral ne peut pas être alors un devoir moral. On a examiné ensuite une interprétation alternative de la thèse de la non-temporalité où le caractère moral est dans le temps sans être un effet dans le temps. Si c'était une interprétation valable, on pourrait en premier lieu enlever la tension entre la thèse de la non-temporalité et la thèse du mal radical étant donné que l'être humain pourrait changer son caractère moral au bon ; et en dernier lieu on pourrait maintenir que le changement du caractère moral est un devoir moral car il n'est pas impossible. Mais on a conclu enfin que cette interprétation alternative est contradictoire avec deux principes essentiels pour le caractère moral chez Kant : la condition de la possibilité négative de liberté suivant la solution de la tension entre la loi de la causalité et la liberté (que la cause libre ne peut pas être dans le temps), et la nécessité du concept de la maxime suprême dans les investigations des principes pratiques (que l'être humain ne peut pas avoir deux maximes suprêmes).

Comme on ne pouvait pas entendre la thèse de la non-temporalité dans une manière où le caractère moral peut se changer, on s'est demandé si on pouvait entendre la thèse du mal radical dans une manière où l'être humain n'est pas condamné au mal moral. On a affirmé que nul être humain comme un être raisonnable mais fini ne peut être en conformité complète avec la loi morale dans toutes ses actions. Car le pouvoir d'un être fini est limité, c.à.d. qu'il ne peut pas actualiser tout ce qu'il veut. Il ne peut pas comme une cause libre avoir un effet voulu sur certains événements dans le monde, même sur certaines de ses actions. Étant donné qu'on a connaissance certaine seulement de l'expérience où la cause libre n'est pas présente et qu'on ne connaît pas les causes intelligibles, on ne sait pas quelles actions sont libres avec certitude. En outre, il existe certains devoirs moraux qui ne peuvent être actualisés que par l'effort commun des êtres humains, par exemple l'établissement d'une communauté éthique pour échapper l'état de nature éthique (4.2.2.2.2.). Ces devoirs ne peuvent pas être

actualisés alors par un effort individuel. Suivant ces conclusions, on a présenté deux interprétations de la thèse du mal radical.

D'une part, on a présenté l'interprétation de la thèse du mal radical comme le désespoir moral négatif. Le désespoir moral négatif signifie la possibilité que le caractère moral puisse être mauvais malgré l'observation du progrès moral tandis que le désespoir moral positif est l'estimation du caractère moral comme mauvais à cause de l'observation de la déviation avec la loi morale. L'interprétation du désespoir moral négatif refuse la certitude du mal radical et le voit seulement comme un principe régulateur dans le sens où il conduit les êtres humains à s'améliorer moralement, et où il n'est pas en contradiction avec l'espoir moral négatif. Ce-dernier signifie la possibilité que le caractère moral puisse être bon malgré l'observation de la déviation avec la loi morale. Selon cette interprétation de la thèse du mal radical, puisqu'on ne peut pas connaître les vraies intentions de l'individu, malgré la compatibilité avec la loi morale on ne sait pas si le caractère moral est bon : **on ne peut pas détruire le désespoir moral négatif**. Par contre, puisque les effets actualisés dans le monde ne sont pas nécessairement les effets de la volonté libre de l'individu et qu'on ne connaît pas les vraies intentions de l'individu, malgré une vie remplie des exemples du mal moral on ne sait pas avec certitude si le caractère moral est mauvais : **on ne peut pas détruire l'espoir moral négatif**. Néanmoins, on n'a pas pu répondre à une objection importante dans cette interprétation : comment le choix du caractère moral pourrait-il être libre s'il n'est pas connu par l'être humain ? Le problème de la compatibilité de l'absence de connaissance du choix libre avec la liberté reste problématique dans cette interprétation.

D'autre part, on a présenté l'interprétation alternative où le caractère moral est connu. Selon cette interprétation, l'absence de la conformité complète avec la loi morale ne signifie pas nécessairement que le caractère moral est mauvais. On a affirmé que cette interprétation est en contradiction avec un principe fondamental de l'usage spéculative de la raison (que les choses intelligibles ne sont pas connues directement) tandis qu'il est compatible avec le concept de la liberté et avec la possibilité du caractère moral bon étant donné que l'action peut être contraire à la loi morale de même que l'action envisagée par la maxime peut être bonne et connue par l'individu. L'impossibilité de la conformité complète avec la loi morale ne rend pas le caractère

moral bon impossible aussi dans cette interprétation. Cependant, même si l'intérêt de la raison pratique peut être supérieur à l'intérêt de la raison spéculative (Kant 1788a, p.131, 5 :121), les propositions de la raison pratique ne peuvent pas être en contradiction avec les principes de la raison spéculative. La connaissance directe de la causalité intelligible reste problématique dans cette interprétation alternative.

On préfère ici la première interprétation puisqu'elle se concentre sur ce qui doit être actualisé au lieu du statu moral de soi. Dans l'usage pratique de la raison, on est concerné avec l'actualisation des objets au lieu de la connaissance des objets. Étant donné un état incompatible avec la loi morale, ce n'est pas l'intérêt principal de la moralité de trouver avec certitude si cet état est actualisé librement. L'intérêt principal de la moralité doit être indépendant de la condition subjective de l'individu. Que l'individu ait voulu à actualiser cet état ou non, il doit faire tout ce qui est dans son pouvoir pour actualiser ce qui doit être actualisé pour réparer l'état incompatible avec la loi morale. Le focus sur le rétablissement du statu moral de l'individu par lui risque de subordonner l'intérêt de la loi morale sous l'amour de soi.

BIBLIOGRAPHIE

Les Textes de Kant⁶⁰

Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bande und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen. (n.d.). Korpora, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I., 1781a, *Critique de la Raison Pure*, 2ème édition (1787), trad. par Jules Barni, Édition Ernest-Flammarion : Tome I, Paris, 1869.

Kant, I., 1781b, *Critique de la Raison Pure*, 2ème édition (1787), trad. par Jules Barni, Édition Ernest-Flammarion : Tome II, Paris, 1869.

Kant, I., 1781c, *Critique of Pure Reason*, trans. by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.

Kant, I., 1785a, *Fondement pour la Métaphysiques des Mœurs*, trad. par Ole Hansen-Love, Édition Hatier, Paris, 2000.

Kant, I., 1785b, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by Mary Gregor. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997.

Kant, I., 1788a, *Critique de la Raison Pratique*, trad. par François Picavet, Édition Presses Universitaires de France, 7ème édition, Paris 1976.

Kant, I., 1788b, *Critique of Practical Reason*, trans. by Mary Gregor. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997. Revised edition, 2015.

Kant, I., 1793a, *La Religion dans les Limites de la Raison*, trad. par J. Trullard, Librairie de Ladrangue, Paris, 1841.

Kant, I., 1793b, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, trans. by Allen Wood and George Di Giovanni. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988.

⁶⁰ On utilise les dates de la publication originale par Kant pour les références pour ses textes.

- Kant, I., 1797a, *Éléments Métaphysiques de la Doctrine du Droit : Première Partie de la Métaphysique des Mœurs*, trad. par Jules Barni, Édition Aguste Durand Librairie, Paris, 1853.
- Kant, I., 1797b, *Éléments Métaphysiques de la Doctrine de la Vertu : Deuxième Partie de la Métaphysique des Mœurs*, trad. par Jules Barni, Édition Aguste Durand Librairie, Paris, 1855.
- Kant, I., 1797c, *The Metaphysics of Morals*, trans. by Mary Gregor. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991.

Les Autres Textes

- Allais, L., 2006, « Kant on Intrinsic Natures: a Critique of Langton », *Philosophy and Phenomenological Research*, 73: 143–169.
- Allison, H., 2004, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press. Revised and Enlarged Edition.
- Ameriks, K., 1992, « Kantian Idealism Today », *History of Philosophy Quarterly*, 9: 329–342.
- Ameriks, K., 2003, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford: Oxford University Press.
- Aquila, R., 1983, *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bernstein, R., 2002, *Radical Evil: a philosophical interrogation*, Malden, MA: Polity Press.
- Bird, G., 1962, *Kant's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Formosa, P., 2007, « Kant on the Radical Evil of Human Nature », *The Philosophical Forum*, 38 (3): 221–245.
- Hill, T. E. Jr., 2002, « Personal Values and Setting Oneself Ends » in Hill, *Human Welfare and Moral Worth*. Oxford/New York : Oxford University Press, p.244-74.
- Hogan, D., 2009a, « How to Know Unknowable Things in Themselves », *Noûs*, 43: 49–63.
- Hogan, D., 2009b, « Noumenal Affection », *The Philosophical Review*, 4: 501–532.

- Korsgaard, C., 1996, *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Langton, R., 1998, *Kantian Humility*, Oxford: Oxford University Press
- Palmquist, S. R., 2016, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, London: Blackwell.
- Reath, A., 2015, « Did Kant Hold that Rational Volition is Sub Ratione Boni ?, » in Mark Timmons & Robert Johnson (eds.), *Reason, Value, and Respect : Kantian Themes from the Philosophy of Thomas E Hill, Jr.*, New York : Oxford University Press, p.232-55.
- Robinson, H., 1994, « Two Perspectives on Kant's Appearances and Things-in-Themselves », *Journal of the History of Philosophy*, 33: 411–441.
- Silber, J. R., 1960, « The Ethical Significance of Kant's Religion. » In Kant, *Religion Within the limits of Reason Alone*, tr. T.M. Greene and H. H. Hudson, New York : Harper Torchbooks.
- Stang, N., 2013, « Freedom, Knowledge and Affection », *Kantian Review*, 18(1): 96–106.
- Van Cleve, J., 1999, *Problems from Kant*, Oxford: Oxford University Press.
- Westphal, M., 1968, « In Defense of the Thing in Itself », *Kant-Studien*, 59: 118–141.

CURRICULUM VITAE

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Enes Ahmet SÖKEL
Tez Başlığı : Kant'ta Radikal Kötülük ve İyi Ahlaki Karakter
İmkânı
Savunma Tarihi : 26 / 01 / 2022
Danışman : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA
Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Eylem DOĞAN

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Mehmet Yaman ÖZTEK