

Leçon 5 : Quand Duns Scot se jette du haut de la falaise et que Kant se rend à la boulangerie

Duns Scot et Emmanuel Kant sont deux représentants de la liberté. Mais ils sont tout autant les représentants de l'impossibilité pratique de cette liberté : en d'autres termes, ils ne montrent pas seulement que la liberté n'est pas pensable (ce qui n'empêche pas d'affirmer que néanmoins nous serions libres), mais qu'elle est impossible si l'on veut simplement agir.

I. Duns Scot (1265-1308)

Après avoir décrit la volonté comme absolument libre (comme volonté des contraires, qui peut vouloir A ou -A), Duns Scot se heurte lui-même à deux impasses.

A. La liberté absolue est virtuelle comme en témoigne un exemple qu'il utilise :

Un homme veut (librement) se jeter dans le vide. Dans sa chute, il subit la loi de la gravité, qui est une nécessité qui s'impose à lui, à laquelle il ne peut échapper. Or, dit Duns Scot, tant qu'il veut librement tomber, sa chute est, pour cet homme, une chute qui n'obéit qu'à sa liberté. C'est-à-dire qu'en ce cas, la nécessité de la loi de la gravité se confond avec sa liberté et sa décision de tomber : il tombe donc parce qu'il le veut.

Cette histoire qui est sensée illustrer le rapport entre volonté et nécessité révèle en réalité une difficulté de la thèse défendue par Duns Scot. Certes, durant sa chute, la volonté reste une volonté en surabondance : elle peut vouloir continuer sa chute, ou l'inverse : c'est-à-dire ne plus tomber. Elle demeure « le pouvoir des contraires ». Mais il faut bien convenir que ce pouvoir des contraires se révèle pour le moins virtuel : la volonté comme pouvoir de vouloir tout et n'importe quoi veut... dans le vide. Elle relève davantage de l'imaginaire car, quand bien même elle est libre de vouloir ne plus tomber, elle en est incapable. La volonté réelle est celle qui dépend des pouvoirs dont elle dispose, et cette dépendance à l'égard de ce qu'elle peut ou non, immanquablement, la détermine très concrètement.

B. La double « *affectio* » de la volonté

La théologie de Duns Scot se caractérise par une seconde thèse qui est difficilement compatible avec la notion de liberté. Il distingue dans la volonté une double inclination : l'*affectio commodi* et l'*affectio justitiae*. L'*affectio commodi* désigne l'affection ou la tendance pour le bonheur personnel, pour ce qui est « commode » pour l'individu. En d'autres termes, chaque individu a envie d'être heureux. Vouloir son propre bien est une inclination naturelle. L'*affectio justitiae* désigne l'inclination en chaque être humain pour ce qui est juste en soi, par soi, quitte à ce que ce bien en soi contredise son bonheur personnel. Par exemple, on peut concevoir que dire la vérité soit un bien en soi : mais s'y tenir peut parfois contrarier nos intérêts. Pour que la volonté se tourne vers le bien en soi, elle doit se déprendre de son propre bonheur, mais aussi de ce que lui montrent ses sens, etc. De ce point de vue, Duns Scot dira que cette volonté du bien en soi, est une volonté libre, libre de tout ce qui la lie à elle-même (*son* bonheur, *son* plaisir, etc.). Duns Scot écrira, en effet, que celui qui possède l'*affectio justitiae* gagne le pouvoir de réguler l'*affectio*

commodi. C'est-à-dire que l'homme règle son bonheur sur ce qu'est le vrai bonheur : « *Cette affectio pour la justice est la liberté innée de la volonté en tant qu'elle est ce qui règle l'affectio pour l'avantageux.* » O. II, d.6, q.2, n°49, p.49 Mais n'est-ce pas reconnaître qu'il faut bien cette *affectio*, cette motivation qui s'impose à la volonté, pour qu'elle puisse se libérer de tout autre déterminisme : « *il semble que ce soit une inclination naturelle d'aimer suprêmement le bien infini... Promptement et avec plaisir, la volonté libre veut le bien infini* » (Ordinatio, I, d 2, p. 1, q 1-2, 130, T. II, p. 205) ? En faire une inclination naturelle, c'est dire que cette tendance s'impose à la volonté, elle ne peut y échapper puisque sa nature la destine à être un tel vouloir.

II. Emmanuel Kant (1724-1804)

Comme bien d'autres auteurs, Kant veut l'homme libre. Il réussit à proposer une explication générale pour le moins intéressante. Mais dès qu'il s'agit d'expliquer un choix concret, les difficultés refont surface. A un autre niveau, on voit que l'ensemble de la philosophie de Kant n'est pas fidèle à son exigence de liberté. En voici plusieurs exemples.

- A. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant reconnaît qu'on ne peut affirmer qu'un seul acte libre n'ait jamais existé :

« En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. Car il arrive parfois sans doute qu'avec le plus pénétrant examen de nous-mêmes nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel grand sacrifice ; mais de là on ne peut nullement conclure avec certitude que réellement ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour propre qui, sous le simple mirage de cette idée, ait été la vraie cause déterminante de la volonté ; c'est que nous nous flattons volontiers en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble » (à savoir notre liberté) « mais en réalité nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ; parce qu'il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas. » (p. 75-76)

- B. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant veut montrer que nous sommes libres puisque nous sommes capables de changer de désir. Or, l'exemple qu'il donne est pour le moins surprenant :

« Supposons que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister quand se présente l'objet aimé et l'occasion : si devant la maison où il rencontre cette occasion, une potence était dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aurait satisfait sa passion, ne triompherait-il pas alors de son penchant ? » (p. 49)

En réalité, Kant montre bien qu'on peut renoncer à un désir, mais il confirme qu'il faut qu'une cause intervienne (la menace de mort), ou un désir plus fort, à savoir la peur de mourir. Bref, on ne renonce pas à un désir sans raison, librement !

- C. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant essaie, à partir de ses principes, de dégager les devoirs concrets auxquels la volonté doit se soumettre. On n'est pas étonné de lire que la maxime de notre action doit être universalisable. Mais les exemples

donnés laissent perplexes. Car d'un côté Kant montre qu'il s'agit de ne pas se contredire : la raison percevant un défaut de raisonnement ne peut vouloir une conclusion qu'elle sait fautive, c'est-à-dire qu'elle sait n'être pas universalisable. Par exemple, le candidat au suicide ne peut vouloir universaliser son geste. D'un autre côté, certains exemples montrent qu'en réalité, je ne peux vouloir faire quelque chose qui pourrait se retourner contre moi (cela nuirait à mes intérêts) : par exemple celui qui voudrait ne pas porter assistance à une personne en danger ne peut le vouloir vraiment (sa maxime n'est pas universalisable) puisque s'il avait un jour besoin d'aide, il le regretterait. (Cfr pp. 96-98, cfr aussi pp. 68-9 avec l'exemple de la fautive promesse) Bref, la raison étant déterminée par le principe de non contradiction, elle détermine à son tour la volonté.

- D. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant se demande comment retrouver l'inspiration au bien, si l'on s'est abîmé dans le mal. On l'a déjà vu, Kant ne peut comprendre comment cela serait possible. Mais il donne néanmoins des pistes : aucune ne fait intervenir la liberté. Il conseille de 1) faire ce que la loi ordonne même si on le fait par peur, ou pour d'autres intérêts personnels. 2) L'éducation, les modèles, l'admiration pour la volonté bonne peuvent inciter à faire le bien. Enfin, 3) on peut espérer que grâce à ces deux premiers moyens, on se soit rendu digne pour que Dieu intervienne et régénère notre nature qui nous permettra de choisir le bien. Mais, question subsidiaire : si notre nature est régénérée, serons-nous encore libre de vouloir le mal ? Comment quelqu'un de bon le pourrait-il ?

Conclusion : Que ce soit St Augustin, Duns Scot ou Kant, tous trois, comme tant d'autres, veulent défendre la liberté humaine. Ils tentent des descriptions parfois complexes pour la rendre au moins pensable et crédible. Mais ils échouent tous sur la difficulté insurmontable qu'est la liberté d'indifférence : une liberté comme volonté indéterminée ne peut en réalité rien choisir. Il lui faut donc une motivation (sur laquelle elle n'a pas prise) qui la détermine en quelque façon et l'incite à poser un choix plutôt qu'un autre. Il faut, pour dire les choses simplement, qu'elle soit déterminée par des préférences.

Ainsi, l'homme serait déterminé. Pourtant, même si nous pouvons adhérer à cette idée, on ne peut nier que nous avons l'impression d'être libre. Dans notre vie spontanée, on fait très facilement la différence entre des choix contraints et des choix libres. Comment se penser ce sentiment de liberté alors que nous sommes toujours soumis à des déterminations ? N'est-il qu'une illusion ?