

Les philosophes des Lumières

(5^e séance : 21 octobre 2015)

Partie 2, chap. 2 : déterminisme et liberté

Pour circonscrire la grande question philosophique du déterminisme et de la liberté, nous allons d'abord écarter tous les arguments évidents contre la liberté de nos actes, sur lesquels tous les philosophes peuvent s'accorder. Ensuite, nous parcourrons les définitions que donnent les philosophes du XVIII^e des notions impliquées par celle de liberté, à savoir la volonté, la délibération, la décision, le choix, pour comprendre comment ils en rendent compte tout en estimant qu'elles recouvrent des processus déterministes ; enfin, nous mettrons à l'épreuve leurs positions à partir de celle du plus grand défenseur de la liberté ontologique, Sartre, afin d'évaluer quelle conclusion nous pouvons tirer pour nous-mêmes de cette confrontation.

a. *Les arguments communs*

Tout le monde s'accorde avec le fait que nous n'avons pas une liberté d'action au sens de pouvoir faire tout ce qu'on désire, de contrôler toutes nos émotions, de nous débarrasser totalement de ce qui nous a formés depuis notre naissance. Tout le monde reconnaît que nos actions sont influencées par le milieu où nous avons été élevés, que les expériences vécues forgent progressivement un certain caractère, que la plupart de nos gestes quotidiens sont effectués machinalement, par habitude ou par une obligation sociale intériorisée, sur laquelle on ne s'interroge plus.

C'était aussi ce que disaient Heidegger et Sartre. Le *Dasein*, c'est-à-dire l'être particulier de l'être humain, selon Heidegger, vit la plupart du temps contre son être authentique, qui est la liberté de l'existence qui se fait elle-même à chaque instant. « Tout d'abord et le plus souvent », dit-il, nous vivons dans l'indifférenciation du quotidien commun, dans le mode d'être du « on » qui nous dispense de l'effort d'être notre propre existence. De même, pour Sartre, la plupart du temps nous n'avons pas conscience d'être libres, nous agissons sans nous interroger, en suivant les coutumes et les valeurs dominantes.

La liberté sur laquelle il y a discussion et controverse, les actions que certains estiment libres en dépit de tous les éléments déterminants qu'on vient de citer, sont les actions qui ne sont pas évidentes pour nous, qui nous font hésiter, pour lesquelles nous avons besoin de délibérer et de faire un choix, pour lesquelles il nous semble qu'il y a plusieurs conduites possibles et qu'aucune ne s'impose. C'est là qu'apparaissent aussi les plus grandes différences entre les individus, dans la manière de délibérer, et dans la fréquence de ces choix personnels, le nombre d'actions pour lesquelles on suspend la simple imitation d'autrui pour chercher la conduite qui nous convient vraiment le mieux.

Qu'est-ce qui fait que certains s'immergent complètement dans le sens du courant social, alors que d'autres le questionnent avec une distance critique ? Est-ce encore un effet du milieu social ? Ici je me permets une remarque personnelle que je n'ai pas trouvée chez les philosophes : a-t-on suffisamment mesuré l'importance de la question « pourquoi ? » que posent systématiquement les enfants à un certain âge ? Elle est tout autre que la question « comment ? », qui correspondrait à un désir de bien imiter ; il s'agit de questionner le bien-fondé de ce que tout le monde fait, de demander une raison, une justification, avant de faire la même chose. Et certes, l'environnement social peut très vite étouffer cette question, par des réponses simplistes ou en refusant de répondre ; il peut aussi l'encourager en acceptant de justifier les usages sociaux, mais sans mettre en évidence à quel point ces usages sont arbitraires et pourraient être autrement. Dans tous les cas, ce qui suscite la question ne peut être l'environnement social lui-même, car il s'agit d'une prise de distance par rapport à lui, d'un recul et

d'une objectivation par un sujet qui donc ne se confond pas entièrement avec son milieu. Cette possibilité de retrait existe donc de manière naturelle au cours du développement du cerveau humain, et elle a pour condition le langage abstrait et la faculté de penser autre chose que ce qui est, un possible non existant.

Pour en revenir à la controverse, puisque les philosophes du XVIII^e reconnaissent les expériences de délibération et de prise de décision, comment en rendent-ils compte pour en faire des opérations malgré tout strictement déterminées, c'est-à-dire pas seulement *influencées* par la formation culturelle de l'individu mais totalement *commandées* par elle ?

b. Les définitions du XVIII^e

Ils écartent d'abord, à juste titre, une équivocité du mot « liberté », qui n'a pas du tout la même signification dans le contexte politique et dans le contexte ontologique, où elle serait un principe des actions humaines échappant à la causalité physico-chimique de tous les autres étants. Ainsi, Helvétius estime qu'on peut utiliser le mot dans un sens politique, mais qu'il n'a aucun sens en tant que faculté décisive de l'homme :

1. L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des châtimens ; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa puissance : je dis de sa puissance, parce qu'il serait ridicule de prendre pour une *non-liberté* l'impuissance où nous sommes de percer la nue comme l'aigle, de vivre sous les eaux comme la baleine, et de nous faire roi, pape, ou empereur. On a donc une idée nette de ce mot de *liberté*, pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de *liberté* à la volonté. Que serait-ce alors que la liberté ? On ne pourrait entendre, par ce mot, que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose ; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause [on pourrait dire : « je veux ceci » sans y être poussé par aucune raison]. Il faudrait donc que nous pussions également nous vouloir du bien et du mal [parce qu'on voudrait quelque chose de façon arbitraire et gratuite, sans être attiré par son bien ou repoussé par son mal] ; supposition absolument impossible. En effet, si le désir du plaisir est le principe de toutes nos pensées et de toutes nos actions, si tous les hommes tendent continuellement vers leur bonheur réel ou apparent ; toutes nos volontés ne sont donc que l'effet de cette tendance. En ce sens, on ne peut donc attacher aucune idée nette à ce mot de *liberté* [puisque ce n'est jamais que le plaisir qui nous tire]. Mais, dira-t-on, si l'on est nécessité à poursuivre le bonheur partout où l'on l'aperçoit, du moins sommes-nous libres sur le choix des moyens que nous employons pour nous rendre heureux ? Oui, répondrai-je : mais libre n'est alors qu'un synonyme d'*éclairé*, et l'on ne fait que confondre ces deux notions. Selon qu'un homme saura plus ou moins de procédure et de jurisprudence, qu'il sera conduit dans ses affaires par un avocat plus ou moins habile, il prendra un parti meilleur ou moins bon ; mais, quelque parti qu'il prenne, le désir de son bonheur lui fera toujours choisir le parti qui lui paraîtra le plus convenable à ses intérêts, ses goûts, ses passions, et enfin à ce qu'il regarde comme son bonheur. » (Helvétius, *De l'Esprit*, I, chap. IV).

La liberté ontologique est conçue par une partie de la tradition philosophique en tant que volonté, c'est-à-dire comme une faculté capable de s'opposer à tous les désirs et d'agir contre toutes les tendances naturelles et sociales ; elle serait donc un affranchissement par rapport à un déterminisme strict. Mais pourrait-elle n'être elle-même suscitée par rien, être sans motif, comme le dit Helvétius ? Aucune théorie n'a proposé cela, car ce concept a été élaboré pour des raisons morales : on considérerait que la volonté pouvait viser le bien moral indépendamment de toutes les conséquences sur la vie

biologique ou sociale du sujet. Dans ces cas, le motif ultime était transcendant : chez les Stoïciens, c'était une manière de se conformer à une rationalité existant par elle-même et régissant l'univers, tandis que dans la tradition judéo-chrétienne, c'était la loi morale d'origine divine (c'est encore le cas chez Rousseau, et Kant en élaborera bientôt une variante où, sans pouvoir démontrer son origine divine, il doit nécessairement la postuler). Il existait aussi une théorie de la volonté non transcendante, comme un type de désir capable de s'opposer aux autres désirs en étant plus rationnel qu'eux. C'est la théorie d'Aristote, selon laquelle non seulement les moyens mais aussi les fins peuvent être raisonnés : on peut avoir une conception du bonheur, c'est-à-dire de notre but ultime, qui fasse plus ou moins de place aux valeurs intellectuelles et politiques. Chez Helvétius, le bonheur est d'emblée réduit aux plaisirs sensuels, opinion que les autres philosophes matérialistes ont un peu tempérée en y introduisant aussi des gratifications sociales, comme nous l'avons vu. Quant à la délibération, qui porte sur les moyens, c'est, d'après lui, uniquement grâce à l'éducation et aux expériences qu'elle sera plus ou moins éclairée, c'est-à-dire plus ou moins habile et efficace. Il n'y a donc là aucune responsabilité de l'individu, qui n'a choisi ni cette éducation ni ces expériences, pas plus que sa tendance naturelle à rechercher le plaisir. Helvétius ajoute en note que la délibération même est une illusion, que ce qu'on désigne par là est seulement la lenteur avec laquelle, quand on a des désirs contradictoires, le plus fort finit par l'emporter — mais toujours selon un processus strictement mécanique figuré par l'image des plateaux d'une balance.

Pour Sartre non plus il n'y a pas d'action sans motif, et la liberté n'est pas une absence de causalité, mais un motif n'agit pas de la même manière qu'une cause physico-chimique. Les motifs de l'action humaine libre agissent en tant que fins visées, en tant que sens et valeur. Cependant, on pourrait penser que cette réponse ne fait que reculer la question : pourquoi les individus ont-ils des fins et des valeurs différentes ou choisissent-ils des moyens différents pour y parvenir ? N'est-ce pas en fonction de tout ce qui les a construits au cours de leur histoire, comme le veulent les philosophes matérialistes ? La question devient : ne sommes-nous *que* le résultat de notre passé ? C'est bien là que réside le noyau fondamental du problème, auquel nous reviendrons plus loin.

On trouve quelques précisions sur la volonté et la délibération chez les autres philosophes du XVIIIe, mais toujours dans la perspective d'une détermination intégrale par les conditions naturelles et sociales. Ainsi, chez d'Holbach :

2. Pour que l'homme pût agir librement, il faudrait qu'il pût vouloir ou choisir sans motifs, ou qu'il pût empêcher les motifs d'agir sur sa volonté. (d'Holbach, *Système de la Nature*, 1^{ère} Partie, chap. 11).

La volonté est définie dès lors non pas comme un type de désir ayant des objets transcendants ou plus nobles, mais comme l'instance qui synthétise et pèse les différents motifs poussant à l'action, et qui donne le commandement final :

3. La volonté est une modification dans le cerveau par laquelle il est disposé à l'action ou préparé à mettre en jeu les organes qu'il peut mouvoir. (*ibid.*)

Cependant, pour d'Holbach comme pour Helvétius, la volonté n'est que la *résultante nécessaire* de la force des éléments qui entrent en jeu. En présence de motivations contraires, toute décision est l'effet du motif qui s'est trouvé le plus puissant. Il estime cependant que la délibération n'est pas une illusion, mais existe bien en tant qu'*examen* des différents motifs qui s'affrontent et nous font hésiter ; elle se termine par la victoire du motif le plus avantageux, soit dans l'immédiat soit plus éloigné. Si elle résiste à certains désirs, c'est grâce à la réflexion, à la prudence, à la raison, qui sont elles-mêmes nées des

expériences agréables et désagréables. Que l'on soit prêt à commettre une action tout à fait contraire à notre avantage (jusqu'au sacrifice de notre vie) pour prouver notre liberté ne la prouve pas du tout : cela montre seulement que ce motif peut être plus fort que tous les autres, en raison de la violence d'un tempérament. De même, endurer les plus grandes douleurs ou sacrifier sa vie pour braver un ennemi, pour l'amour de la gloire ou par dévouement à la patrie, ne prouve rien d'autre que la puissance prodigieuse que peut prendre ce genre de motifs. Si l'on demande ce qui pousse les uns à faire des efforts et les autres à se laisser aller au plus facile, on pourra répondre aussi bien, selon les cas : par le tempérament, par les habitudes acquises sous l'effet de l'entourage, par diverses récompenses de l'effort telles que susciter l'estime des autres ou de soi-même, celle-ci dépendant de l'idée que l'on se fait de soi-même et de ce qu'on souhaite être pour soi-même.

Il en résulte une prévisibilité de droit, sinon de fait, de toutes les décisions : une fois tous les éléments réunis, la décision s'impose. Si l'on ne peut prédire le comportement humain, c'est seulement parce que la somme des facteurs en jeu est insaisissable, et parce que chaque individu change constamment, du fait qu'il subit constamment l'influence de nouvelles circonstances : « Le cœur de l'homme n'est un labyrinthe pour nous que parce que nous n'avons que rarement les données nécessaires pour le juger. »

C'est ce qu'exprime également Diderot :

4. La cause subit trop de vicissitudes particulières qui nous échappent, pour que nous puissions compter infailliblement sur l'effet qui s'ensuivra. La certitude que nous avons qu'un homme violent s'irritera d'une injure n'est pas la même que celle qu'un corps qui en frappe un plus petit le mettra en mouvement » (*Le rêve de d'Alembert*, 1^{er} Entretien).

Cependant, d'Holbach prend fort à cœur le souci de concilier cette théorie déterministe avec la sociabilité, de sorte qu'il introduit les impératifs sociaux comme des éléments de décision que l'éducation doit rendre prépondérants :

5. Nos *devoirs* sont les moyens dont l'expérience et la raison nous montrent la nécessité pour parvenir à la fin que nous nous proposons : ces devoirs sont une suite nécessaire des rapports subsistants entre des hommes qui désirent également le bonheur et la conservation de leur être. Lorsqu'on dit que ces devoirs *nous obligent*, cela signifie que sans prendre ces moyens, nous ne pouvons parvenir à la fin que notre nature se propose. » (d'Holbach, *Système de la nature*, 1^{ère} Partie, chap. 9).

La différence avec les autres systèmes de moralité sociale est que celui-ci n'est plus arbitraire mais directement en lien avec la nature, parce qu'il repose sur la compréhension de ce que nous sommes vraiment naturellement :

6. Les hommes ont besoin de la vérité ; elle consiste à connaître les vrais rapports qu'ils ont avec les choses qui peuvent influencer sur leur bien-être. Ces rapports ne sont connus qu'à l'aide de l'expérience ; sans expérience il n'est point de raison ; sans raison nous ne sommes que des aveugles qui se conduisent au hasard. (*id.*, chap. 10).

On retrouve ainsi le fondement de l'utilitarisme, qui constitue une morale sociale très efficace, puisqu'il ancre les notions de justice et d'injustice dans nos tendances naturelles, sans qu'il y ait plus de choix douloureux à faire. D'Holbach a cependant conscience que la réalisation de ce système, loin d'être spontanée, demande les plus grands moyens institutionnels et rencontre énormément d'obstacles :

7. Les avantages de la justice et de la vertu ne se montrent souvent à nous que par une suite de réflexions et d'expériences multipliées et compliquées, que le vice de leur conformation et leurs

circonstances empêchent souvent beaucoup d'hommes de faire, ou du moins de faire exactement. » (d'Holbach, *Système de la Nature*, 1^{ère} Partie, chap. 12).

Il reste donc une interrogation importante à adresser à cette théorie, celle de savoir comment des individus entièrement constitués par une société globalement mauvaise pourraient entreprendre de l'améliorer, ou comment il serait possible de sortir du cercle vicieux selon lequel les mauvais exemples forment de mauvais individus, qui reproduisent l'état social dont ils ont hérité. Il faut bien que les individus soient plus que ce que la société a mis en eux pour qu'ils puissent à leur tour lui apporter quelque chose de nouveau. Nous reviendrons dans le prochain chapitre sur cette question cruciale de l'interaction entre l'individu et l'environnement social.

Cependant, l'ensemble du processus délibératif a pu aussi être appelé du nom même de liberté, à partir des mêmes présupposés empiristes ; c'est le cas chez Condillac, dans son *Traité des sensations*.

8. Lorsqu'elle (la statue) a plusieurs désirs, elle les considère donc par les moyens de les satisfaire, par les obstacles à surmonter, par les plaisirs de la jouissance, et par les peines auxquelles elle peut être exposée. (...) Elle ne donne donc plus la préférence à l'objet qui promet les sentiments les plus agréables, comme elle faisait, quand l'expérience ne lui avait point encore appris à en appréhender les suites. L'intérêt qu'elle a d'éviter la douleur l'accoutume à résister à ses désirs : elle délibère, surmonte quelquefois ses passions, et préfère ce qu'elle désirait moins. (...) Son expérience lui confirme donc dans mille occasions qu'elle peut résister à ses désirs, et que, lorsqu'elle a fait un choix, il était en son pouvoir de ne le pas faire. (...) Les connaissances la dégagent donc peu-à-peu de l'esclavage auquel ses besoins paraissent d'abord l'assujettir : elles brisent les chaînes qui la tenaient dans la dépendance des objets, et lui apprennent à ne se livrer qu'avec choix, et qu'autant qu'elle croit trouver son bonheur. (...) La liberté ne consiste donc pas dans des déterminations [au sens de « décisions »] indépendantes de l'action des objets, et de toute influence des connaissances que nous avons acquises. Il faut bien que nous dépendions des objets par l'inquiétude que cause leur privation, puisque nous avons des besoins ; et il faut bien encore que nous nous réglions d'après notre expérience sur le choix de ce qui peut nous être utile, puisque c'est elle seule qui nous instruit à cet égard. La liberté consiste donc dans des déterminations, qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite des délibérations que nous avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire.

Confiez la conduite d'un vaisseau à un homme qui n'a aucune connaissance de la navigation, le vaisseau sera le jouet des vagues. Mais un pilote habile en saura suspendre, arrêter la course ; avec un même vent il en saura varier la direction ; et ce n'est que dans la tempête que le gouvernail cessera d'obéir à sa main. Voilà l'image de l'homme. » (Condillac, *Traité des sensations*, Appendice : *Dissertation sur la liberté*).

En quel sens donc la décision est-elle libre pour Condillac ? Au sens où elle n'est pas une résultante mécanique des désirs passagers et du désir ultime du bonheur, mais suit un raisonnement dont l'aboutissement n'est pas donné d'avance, car *il y a plusieurs possibles*. Ceci est une différence essentielle qui distingue Condillac de ses contemporains ; cependant, comment justifier qu'il y ait plusieurs possibles, autrement dit que l'avenir soit ouvert et non strictement déterminé par le passé ? Condillac ne le fait pas, ni aucun philosophe de cette époque. Il faut attendre Hegel pour que soit développée une théorie de la liberté de l'esprit, mais par une voie très différente de celle que nous suivons jusqu'ici, beaucoup trop complexe pour être résumée dans ce cadre. Mais c'est chez Sartre que nous trouverons le développement ontologique le plus clair sur ce qu'est le possible par rapport à l'existant, ou l'avenir

par rapport au passé (même si sa conception est largement préparée par celle de Heidegger, dont la motivation est cependant moins la liberté humaine qu'un renouvellement de la pensée de l'être).

c. Confrontation avec la théorie sartrienne de la liberté

Comme nous l'avons vu, la théorie déterministe implique que l'individu est exclusivement le résultat de son passé :

9. Ce que l'homme va faire est toujours une suite de ce qu'il a été, de ce qu'il est et de ce qu'il fait jusqu'au moment de l'action. Notre être actuel et total, considéré dans toutes ses circonstances possibles, renferme la somme de tous les motifs de l'action que nous allons faire ; principe à la vérité duquel aucun être pensant ne peut se refuser. (d'Holbach, *Système de la Nature*, 1^{ère} Partie, chap. 12).

Certes, nous ne connaissons pas la totalité de ce que nous sommes ; en outre, nous changeons constamment en fonction des nouvelles situations ; donc nous ne savons pas nous-mêmes d'avance comment nous allons agir à chaque instant, et c'est ce qui nous donne l'impression de devoir choisir librement. C'est cette même ignorance qui, chez Sartre, causait l'angoisse : je ne sais pas comment je vais me comporter ; ou encore, je ne sais pas si, ayant pris une résolution dans le passé, je suis encore tel que je puisse la poursuivre. Pour lui, cette expérience indiquait non pas une preuve, mais une conscience de la liberté. Et il ajoutait, contre le déterminisme psychologique, que, s'il y a ignorance des facteurs déterminants (ce qu'admet la théorie déterministe), alors il y a bien liberté puisque je suis obligé de choisir : il y a en tout cas indétermination *pour moi*. Cependant, les autres répondraient que je suis agi malgré moi, que la décision se prend hors de ma conscience sous l'effet de forces que j'ignore. Ceci implique que la conscience n'est qu'un épiphénomène, une production secondaire de processus mécaniques, une passivité qui ne joue aucun rôle dans l'action, qui ne fait que la constater après coup¹. Or, notre expérience des situations de choix dément cette conception, puisque, si nous ne faisons rien et attendons que les forces agissent en nous, il ne se passera rien ; il faut donc bien agir volontairement. Sartre répond à la difficulté, comme on le sait, par une toute autre conception de la conscience².

- La conscience n'est pas un en-soi, mais un pour-soi : elle a conscience de ne pas être son objet, elle le nie et cette néantisation ne peut être causée par l'en-soi.

- La dimension temporelle essentielle de la conscience est l'avenir, pas le passé. Même si le poids de celui-ci peut être considérable, la conscience est essentiellement projection dans l'avenir, conscience de ce qui n'est pas, par néantisation de ce qui est comme présent ou comme passé. La conscience *crée* son avenir.

- Cela suppose que, pour tout individu dans toute situation, il y a plusieurs possibles. Le possible n'est pas seulement le nom de notre ignorance de ce qui en fait va se produire nécessairement (le fameux « tout est écrit là-haut » de Jacques le fataliste). Même si l'on considère la totalité des facteurs internes et

¹ Les théories actuelles d'une certaine psychologie neuro-scientifique, selon lesquelles l'activité électrique du cerveau produit secondairement la conscience et l'ensemble des activités éprouvées comme volontaires, reproduit exactement le même raisonnement, quoique non explicitement et sans connaissance des termes du débat. En particulier, la notion de « conscience » y est utilisée de manière confuse, sans distinction entre la conscience contemporaine de son objet, la conscience réflexive d'une opération qui vient de se passer, et la conscience comme continuité du sujet au travers de ses expériences diverses.

² Pour un développement plus important, voir les notes du cycle de cours sur Sartre.

externes qui interviennent dans une décision, il n'y a aucune raison de penser qu'ils n'impliquent qu'une seule possibilité et non plusieurs.

- La liberté est *l'autonomie* du choix, c'est-à-dire le fait que le choix repose sur des valeurs propres à chaque individu, la valeur étant le projet ultime du pour-soi. Par rapport aux contingences (ce qui nous arrive sans qu'on puisse le changer), la liberté consiste à les assumer en leur donnant un *sens* qui nous est propre, en les interprétant en fonction de notre projet pour l'avenir, de telle sorte qu'elles ne sont pas des moteurs agissant mécaniquement sur nous.

Puisque chaque individu n'est rien d'autre que son œuvre, au sens de la construction de sa propre existence par son activité choisie, il en résulte, du point de vue des relations sociales, que chacun veut être reconnu par les autres comme un sujet (se construisant) et non figé comme un objet (construit), de sorte qu'une bonne société est une société qui favorise l'accès de chacun à son œuvre propre, qui offre le maximum de possibilités (matérielles, intellectuelles, politiques,...) de réalisation personnelle authentique.

Or, cette conclusion pratique n'est pas très éloignée de celle que tirent également les philosophes du XVIIIe, alors même que leur thèse ontologique est à l'opposé de celle de Sartre. Si donc nous avons l'impression de ne pouvoir décider avec certitude de la thèse la plus exacte, nous pouvons continuer à nous interroger théoriquement sur leur vérité, mais cela ne nous empêche pas, en attendant, d'agir socialement dans le sens où toutes les deux aboutissent. C'est cette construction sociale que nous aborderons dans le chapitre suivant.