

Liberté et déterminisme

(4^e séance, 28 février 2018)

Chap. III-IV. Libre arbitre, déterminisme utilitariste, et retour de la liberté par la loi morale

Le libre-arbitre dans le cadre du débat sur la grâce

L'expression qu'utilise saint Augustin (354-430) : le « libre arbitre de la volonté » (*liberum arbitrium voluntatis*) signifie que ce vers quoi se porte la volonté, le choix de son objet, n'est pas contraint par une nécessité extérieure¹. Il a besoin de l'affirmer pour résoudre le problème théologique du mal, à savoir la contradiction entre la toute puissance de Dieu et l'existence du mal : Dieu, étant tout bon, ne peut avoir créé le mal et on ne peut admettre non plus un principe de mal qui soit plus puissant que lui. La solution chrétienne est que ce soit l'homme le responsable du mal, non parce que Dieu lui a donné une nature mauvaise mais parce qu'il l'a créé libre, c'est-à-dire capable à la fois d'agir bien et mal. Dans son traité *De la grâce et du libre arbitre*, Augustin écrit que les Écritures ont montré que l'homme avait le libre arbitre car il ne servirait à rien de lui donner des préceptes s'il n'avait pas le choix de les observer ou non. La volonté humaine n'est pas toute bonne parce qu'elle est corrompue par le péché originel de sorte qu'il lui est difficile de vouloir le bien. Plus originellement encore, du simple fait que l'homme est un être de chair, son bon vouloir est faible et il ne peut pas compter sur ses propres forces, il a besoin du secours de la grâce pour agir bien. Augustin rédige son traité pour dénoncer comme hérétique la conception de Pélagé (moine d'origine irlandaise, condamné par plusieurs conciles), qui pense que la volonté humaine n'a pas été irrémédiablement corrompue par le péché originel et qu'elle n'a pas besoin de la grâce divine comme compensation pour sa tendance à vouloir le mal : la grâce est simplement le pardon de Dieu pour les actes mauvais mais la nature et le libre-arbitre suffisent aux hommes pour accomplir le bien. Augustin affirme au contraire que c'est la grâce qui distingue les hommes qui veulent le bien et sont capables de l'accomplir et ceux qui ne le veulent pas ou sont incapables de l'accomplir. Dieu accorde la grâce à qui il veut et non en fonction du mérite (par ex. c'est la grâce qui produit les conversions, qui ne peuvent être des récompenses). Que Dieu accorde la grâce à qui il veut ne comporte aucune injustice. Sans la grâce personne ne serait sauvé, donc celui qui l'est reçoit un bien pour un mal, et celui qui n'est pas élu n'a pas de raison de se plaindre. Si Dieu ne sauve pas tout le monde c'est parce que sinon on ne connaîtrait pas le prix de la grâce. Alternativement, on trouve aussi la réponse que nous ne pouvons pas comprendre la profondeur de la sagesse divine. Pour la même raison, les châtements que les hommes infligent pour les mauvaises actions est toujours juste et bon, même si seule la grâce peut vraiment transformer quelqu'un : si celui qui est châtié est un élu, Dieu fera en sorte que la correction soit salutaire pour lui, et s'il n'est pas un élu, la correction fait partie des supplices qu'il mérite.

Le problème se pose par conséquent de savoir comment les choix de la volonté sont libres, alors qu'ils dépendent de la grâce. La réponse se trouve dans la limitation de la liberté à l'absence de contrainte *extérieure* : la volonté se porte *d'elle-même* vers ce qui lui plaît le plus ; sa liberté est la spontanéité de sa tendance. Si l'on objecte que la qualité de ce qui lui plaît le plus est déterminée par la grâce, la réponse est que la grâce ne commande rien de l'extérieur mais modifie seulement la volonté, qui donc agit toujours en fonction de ce qu'elle est. Nous objecterons alors que cela ne fait que reculer le problème, puisque c'est la grâce qui est responsable de ce qu'est notre volonté — mais cette objection n'est pas formulée dans le traité. Augustin y répond de manière indirecte en reprenant l'argument selon lequel la liberté n'exige pas qu'on ait le choix entre

¹ Le mot « *arbitrium* » est utilisé par les auteurs latins dès l'époque classique pour signifier le jugement (originellement, d'un arbitre : *arbiter*), la décision, le bon plaisir.

des opposés. En effet, si la liberté consistait à pouvoir choisir entre le bien et le mal, Dieu ne serait pas libre puisqu'il n'a pas la possibilité de pécher, ce qui serait inadmissible. Cela permet d'affirmer que, chez l'homme aussi, la volonté n'est vraiment libre que quand elle se dirige spontanément vers Dieu et vers le bien, ce qui permet de concilier grâce et liberté (il faut probablement comprendre que la volonté est d'autant plus libre qu'elle n'est pas déchirée par une lutte intérieure).

Dans toute la problématique, le mot « volonté » a le sens d'un désir, et vouloir c'est simplement désirer. Mais parfois apparaît aussi la signification de « maîtrise des désirs », ce qui explique les expressions telles que « vouloir vouloir » ou « vouloir ne pas vouloir » : elles ne signifient pas « désirer désirer » mais « accepter ou refuser de désirer ».

Le débat sur la liberté, la responsabilité et la grâce ressurgit à plusieurs reprises dans l'histoire du christianisme, sans nouveaux arguments notables.

Ainsi, au IX^e siècle, le moine Godescalc tire une conséquence complètement déresponsabilisante du fait que seuls les élus seront sauvés ; en effet, puisque rien ne contraint la volonté divine, aucun mérite ne pourra changer sa décision préétablie, de sorte que la qualité de nos actions devient indifférente. Le théologien Jean Scot Erigène lui répond dans son traité *De la divine prédestination*, qu'il n'y a pas de fatalisme grâce au libre arbitre et au secours de la grâce (le second empêchant de retomber dans l'hérésie de Pélagie). Dieu a donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire la volonté rationnelle, pour qu'il soit à son image. Mais Adam s'en est mal servi, si bien que, depuis la chute, le libre arbitre ne suffit plus à faire le bien sans la grâce (chap. 4). La tendance de la volonté à faire le mal est une sorte de non-être, une pure possibilité en nous mais que nous pouvons refuser (chap. 7) — car elle est suscitée par le conseil du diable, qui n'est pas une cause inévitable (chap. 8). La prédestination et la préséance sont seulement des mots humains, puisque Dieu est hors du temps. Si on veut expliquer leur signification, la prédestination est la connaissance par Dieu de ce qu'il fera, c'est-à-dire seulement du bien, tandis que la préséance est sa connaissance de ce qu'il ne fera pas lui-même, c'est-à-dire les péchés (chap. 11-13), mais en réalité ce qui n'est pas le bien et n'est pas créé par Dieu n'est rien (chap. 10 ; Erigène s'inspire implicitement de la pensée de Plotin que le mal est seulement une privation, un éloignement du bien mais n'est rien en soi). De plus, si la mort est le résultat du péché originel et non une création de Dieu, la mort éternelle n'existe pas, grâce à la rédemption par le Christ (chap. 18, déjà dans saint Paul).

Au XIII^e siècle, le prêtre franciscain Jean Duns Scot réaffirme l'importance de la volonté personnelle, image de la volonté absolument libre de Dieu, qui aurait pu créer le monde d'une tout autre façon, notamment contre l'hypothèse qu'il était obligé de créer le meilleur des mondes possibles.

L'évidence de l'action libre chez les philosophes modernes

Mis à part Spinoza, qui renouvelle la pensée déterministe, les philosophes du XVII^e adoptent les critères anciens de l'action libre qu'ils rendent compatibles avec la doctrine chrétienne du libre arbitre.

Descartes écrit dans la quatrième *Méditation métaphysique* :

1. (La volonté) consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. (Descartes, *Méditations métaphysiques*, 4^e méditation).

Il précise que la liberté n'est pas l'indifférence : c'était devenu un lieu commun de dénoncer cette conception de la liberté comme l'égalité des motivations à agir dans un sens ou dans l'autre, menant à l'absurdité de l'âne de Buridan qui mourrait de faim et de soif à égale distance d'un baquet d'eau et d'un tas de foin. Au contraire, dit-il, je suis d'autant plus libre que j'ai une préférence plus marquée pour l'une des possibilités. Par ailleurs,

L'intention de Descartes dans ce texte étant de chercher la cause de l'erreur, il exclut que cette cause soit la volonté ou l'entendement, puisque ce sont deux facultés reçues de Dieu, et il la trouve dans le mauvais usage de la volonté, qui s'étend au delà de ce que peut connaître notre entendement fini, de sorte qu'il faut l'empêcher d'affirmer ou de nier en dehors de ce qu'il connaît avec une parfaite clarté.

Leibniz réunit les trois critères que nous avons déjà trouvés dans l'Antiquité pour admettre une action libre : la spontanéité (l'action prend sa source dans l'agent), la contingence (il n'y a pas de nécessité extérieure à agir dans un sens ou dans l'autre) et la rationalité (on ne considère comme libres que les actions réfléchies ou délibérées). Dans la *Théodicée*, § 85, il rappelle la différence entre le fatalisme acasual (illustré par le « sophisme du paresseux » ; il l'appelle fatalisme « à la turque » parce que les « Mahométans » sont réputés ne pas éviter le danger en pensant qu'il ne leur arrivera de toute façon que ce qui doit arriver) et le fatalisme « stoïcien » dont le raisonnement est correct : « C'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu'on fasse, il arrivera parce qu'on fait ce qui y mène ; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. » Leibniz, quant à lui, défend un fatalisme « chrétien » : quiétude de l'âme qui sait que tout ce qui lui arrivera est inscrit dans le meilleur des mondes possibles.

Du côté des Anglais, **Hobbes** considère la volonté comme le dernier désir ou la dernière crainte lors d'une délibération, c'est-à-dire ce qui emporte la décision ; il estime qu'elle a pour causes les opinions concernant les avantages et les récompenses de nos actions. **Locke** définit la liberté comme la possibilité d'agir sans contrainte (y compris sans contrainte virtuelle ou ignorée), et la possibilité de choisir entre deux branches d'une alternative.

Le déterminisme spinoziste

Un cas particulier est constitué par **Spinoza**, dont le déterminisme est intégral mais qui affirme néanmoins une liberté grâce à une profonde modification de la signification du terme. Selon lui,

2. Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée. (Spinoza, *Éthique*, 1^{ère} partie, proposition VII).

La première condition est remplie seulement par Dieu, c'est-à-dire la substance éternelle et infinie qui est *causa sui* (proposition XVII) ; la deuxième situation est celle de tous les modes de la substance, y compris les humains (propositions XXVI-XXIX). Il s'ensuit que personne n'a le libre arbitre de la volonté : ni Dieu, qui n'agit pas par choix mais par la nécessité de sa nature, ni l'homme, dont les volitions dépendent des idées, qui sont déterminées par un enchaînement de causes (propositions XXXII-XXXIII + appendice à la 1^{ère} partie ; *Lettre 58 à Schuller*). Cependant, Spinoza donne un autre sens à la liberté dans la Ve partie de l'*Éthique*, où il développe la capacité de l'être humain à lutter contre la servitude de ses affects. Il s'agit de la capacité intellectuelle de ne plus se donner d'autres objets que des idées qui concernent Dieu, de telle sorte que les affects qui en résulteront seront exclusivement l'amour et la béatitude. L'intellect possède cette capacité parce qu'il est la partie éternelle de l'esprit humain, et qu'il pense selon le troisième genre de connaissance, la connaissance intuitive qui « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses » (2^e partie : De l'esprit, proposition XL, scolie 2). L'amour de la substance éternelle n'entraîne jamais d'affects négatifs : il n'est jamais décevant, jamais interrompu, et par rapport à lui tout le reste devient insignifiant. Ainsi, la puissance de notre intellect devient une condition pour nous libérer des désirs et affects nuisibles, et c'est là toute notre liberté (proposition XLII).

L'affirmation de cette liberté n'est pas contradictoire avec l'absence de libre choix de ses objets par la volonté (de « libre arbitre »), ni avec la limitation de l'action humaine à la nécessité de sa nature : il se fait que la nature de l'homme inclut une puissance de connaître qui lui apporte nécessairement les bons affects pour le mener à

la béatitude. Il resterait à savoir pourquoi la plupart des hommes n'utilisent pas cette puissance, s'ils sont déterminés par leur nature à le faire, et ce qui ferait qu'ils s'y consacrent.

L'utilitarisme humien

Parmi les Anglais, **Hume** est plus franchement déterministe que Hobbes et Locke (peut-être parce qu'il appartient au XVIIIe et non au XVIIe siècle (1711-1776), et qu'il court moins de danger en s'exprimant clairement). Il aborde la question principalement dans son traité *Enquête sur l'entendement humain* (1748 ; plusieurs rééditions jusqu'en 1758). Il commence par cette remarque générale que, sur les questions qui portent sur « un sujet de la vie et de l'expérience courante », les hommes peuvent se mettre d'accord en clarifiant le sens qu'ils donnent aux mots, tandis que sur les questions « hors des atteintes des capacités humaines », comme l'origine des mondes ou le royaume des esprits, il est inutile de discuter².

Il place la question du déterminisme et de la liberté parmi les premières, et leur consacre tout un chapitre de cet ouvrage (le chap. VIII). Selon lui, comme nous voyons toujours se produire les mêmes successions d'événements et que nous pouvons inférer à partir de l'un celui qui le suivra, nous leur attribuons la causalité et la nécessité, qui sont des relations conçues par notre entendement et non données par l'expérience. Les actions humaines ne nous apparaissent pas autrement : nous voyons que les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions, et que les mêmes passions ainsi que les comportements qu'elles provoquent se trouvent chez les hommes de toutes les époques et de tous les lieux. Tous les hommes d'ailleurs reconnaissent ces motifs universels de leurs actions, à moins qu'ils ne mentent ou déguisent hypocritement leurs motivations (cette dernière observation coïncide avec toute la littérature « moraliste » du XVIIIe siècle, qui dénonce les hypocrisies morales et sociales et met à nu un être humain mû exclusivement par des sentiments égoïstes). Il doit bien reconnaître un certain relativisme culturel, mais il l'attribue à la « grande force de la coutume et de l'éducation, qui modèlent l'esprit humain depuis son enfance et le façonnent en un caractère fixe et établi ». Au déterminisme naturel des désirs s'ajoute donc un façonnage culturel, et les deux ensemble composent des individus parfaitement prévisibles. Certes, il existe quelques individus exceptionnels, mais pas plus que des événements irréguliers dans la nature, qui s'expliquent par « des ressorts et principes cachés en raison de leur petitesse ou de leur éloignement ». Par ailleurs, des réactions inattendues de certaines personnes s'expliquent par des circonstances particulières, par exemple une rage de dents. Même ceux qui répugnent à reconnaître la nécessité des comportements montrent par leurs pratiques qu'ils anticipent toujours de la même façon les réactions de leurs semblables. S'il n'y avait pas une nécessité à ce que nous fassions cette inférence des motifs aux actions et des caractères aux conduites, ni la science politique ni la morale n'existeraient³.

Hume répond à l'argument selon lequel nous nous sentons libres d'agir, en l'appelant une fausse sensation et un semblant d'expérience. Cela s'explique d'abord, dit-il, par le fait que la relation de nécessité n'est pas établie par l'agent mais par l'observateur extérieur ; ensuite, parce que nous sentons que notre volonté, si elle se meut en un sens, peut aussi se mouvoir en l'autre sens et que nous pouvons en faire l'essai. Cependant, dit-il, un spectateur extérieur pourrait inférer nos actions « s'il connaissait parfaitement toutes les circonstances de notre situation et de notre tempérament et les plus secrets ressorts de notre complexion et de nos dispositions ».

² Cette définition restreinte du domaine de la philosophie se poursuivra jusqu'à nos jours dans cette aire culturelle, réaffirmée au XXe siècle notamment par Wittgenstein et par les positivistes du Cercle de Vienne.

³ Il est intéressant de remarquer que naît à la même époque une prétendue « science économique » qui repose sur les mêmes « évidences », à savoir que tous les hommes agissent uniquement dans leur propre intérêt matériel, et que donc le seul système économique qui corresponde à la nature humaine est celui qui donne libre cours à ces intérêts qui supposément s'équilibreront entre eux.

Il est très intéressant d'analyser ici le privilège de la connaissance de l'extérieur sur celle de l'intérieur. Le privilège ne repose pas sur la distinction entre un entendement infini et un entendement fini, car cette condition est valable à la fois pour l'agent et pour l'observateur extérieur. Il repose sur le constat qu'un sujet est incapable d'établir des relations de nécessité à propos de ses propres actions. Ceci est considéré implicitement comme une infériorité de sa connaissance. Or on pourrait tout aussi bien dire qu'un sujet extérieur est incapable d'établir des relations de contingence à propos des actions d'un autre, et que c'est là une infériorité de sa connaissance. Pourquoi Hume ne l'envisage-t-il pas ? Evidemment parce qu'il a déjà décidé que la relation de nécessité était vraie et la relation de contingence fausse. Autrement dit, il commet une pétition de principe : il place au départ ce qu'il s'agit de démontrer. Ce constat doit nous inciter à nous méfier de toute prétention à une meilleure connaissance depuis l'extérieur que de l'intérieur (par exemple par des expériences de neuro-sciences : celles-ci prétendent que la mesure est une donnée objective alors que la conscience interne est seulement une donnée subjective ; on peut questionner la valeur de la mesure (qu'est-ce qu'elle mesure exactement ? qu'est-ce qui garantit l'adéquation du dispositif ?, etc.) mais il faut questionner aussi la prétention que l'objectif est meilleur par principe que le subjectif).

En conclusion, Hume estime qu'on peut utiliser le mot « liberté » à condition de s'accorder sur son sens, à savoir « pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté », ce qui est possible pour toute personne qui n'est pas dans les chaînes. Autrement dit, la liberté n'a de sens qu'opposée à la contrainte extérieure.

Quelle est la place de la morale dans ce système déterministe ? Dans une courte deuxième partie de ce chapitre, Hume ajoute que sa thèse ne menace pas la morale car les lois, les récompenses et les punitions sont des motifs qui « ont une influence régulière et uniforme sur l'esprit ». Autrement dit, elles font partie des facteurs déterminants et il faut les maintenir pour façonner les esprits dans le sens qu'on souhaite mais pas en tant que sanctions d'une quelconque responsabilité. Un peu plus loin, il les justifie d'une façon beaucoup plus profonde en les ancrant dans la nature humaine du fait même qu'elles sont utiles socialement :

3. L'esprit humain est naturellement formé de manière à ressentir un sentiment d'approbation ou de blâme à l'apparition de certains caractères, de certaines dispositions et actions ; il n'y a pas d'émotions plus essentielles à sa structure et à sa constitution. Les caractères qui s'attirent notre approbation sont surtout ceux qui contribuent à la paix et à la sécurité de la société humaine ; les caractères qui éveillent le blâme sont surtout ceux qui tendent à nuire à la société et à la troubler ; on peut raisonnablement en présumer que les sentiments moraux naissent, soit médiatement, soit immédiatement, d'une réflexion sur ces intérêts opposés. (Hume, *Enquête sur l'entendement humain*. Chap. VIII : *Nécessité et liberté*).

On reconnaît la morale utilitariste fondée sur la nécessité de la sociabilité. Hume mentionne les rôles conjoints de la nature et de la culture pour produire la morale : par nature nous avons une disposition à approuver et à blâmer certaines actions (car ce sont des jugements indispensables à notre survie) et il semble penser que la disposition naturelle privilégie celles qui préservent le groupe. Il ne lui manque que l'idée de la sélection au sens darwinien pour pouvoir expliquer par quel processus concret la nature privilégie certains comportements. Cette distinction naturelle de l'utile et du nuisible n'est pas encore la morale, qui implique une réflexion, autrement dit une confirmation consciente de la distinction, par laquelle l'utile devient le « bien » et le nuisible le « mal ».

La thèse d'une morale s'imposant par utilitarisme social est combattue par Nietzsche, qui lui oppose sa propre généalogie de la morale comme redéfinition du bien et du mal par les opprimés. Sa position tient compte à juste titre d'une observation que l'utilitarisme ignore, à savoir que, dans la plupart des sociétés, l'utile et le nuisible sont définis de manière opposée selon les classes sociales. Il est bien évident que tous les membres des

sociétés que nous connaissons ne désirent pas la paix et la tranquillité, le respect des biens et du bien-être d'autrui, etc. Pour la morale des dominants, l'exploitation est utile à la société et est donc un bien ; pour la morale des dominés, elle est nuisible et est un mal. Il y a une sorte de naïveté de la part de l'utilitarisme de penser qu'on peut instituer des valeurs universelles à partir de l'utilité sociale.

Pour terminer sur Hume, il lui reste encore à affronter l'objection qu'en dégageant l'homme de la responsabilité du mal, il court le risque de l'attribuer au Créateur. L'objection est formulée comme suit : « la chaîne continue de causes nécessaires, préordonnées et prédéterminées » depuis notre Créateur fait que ou bien il n'y a pas de mal ou bien le Créateur en est responsable. La première position, dit-il, était celle des Stoïciens, pour lesquels ce qui nous semble un mal est un bien pour l'univers — mais en pratique ce n'est pas une position très utile car on n'en souffre pas moins. La deuxième est impossible à discuter par la raison naturelle, qui doit s'en tenir à son domaine propre, c'est-à-dire l'examen de la vie courante.

Cette dernière proposition est typique du retrait de la connaissance rationnelle ou scientifique en deçà des grandes questions philosophiques, qui a eu pour effet de renvoyer celles-ci aux seules lumières de la religion ou dans le domaine des élucubrations sans objet. Nous verrons que Kant lui-même accepte ce retrait dans sa philosophie critique et confie le domaine qui l'excède à des variantes à peine distinctes de la théologie. Il faudra attendre Hegel, puis, après l'assaut positiviste, Husserl, pour revendiquer à nouveau la possibilité d'une connaissance conceptuelle au-delà des phénomènes empiriques, par des méthodes proprement philosophiques.

Les « Lumières radicales »

Hume a séjourné à Paris en 1763 où il a été accueilli chaleureusement dans le milieu des Encyclopédistes. Son traité a été traduit en français et a eu une influence considérable sur les philosophes français.

Voltaire et Rousseau, de même que d'Alembert dans l'*Encyclopédie*, s'en tiennent à l'idée chrétienne d'une double nature de l'homme, dont l'âme échappe aux déterminations de la matière. L'expérience intérieure, le besoin de la morale et un vague déisme leur suffisent comme arguments pour affirmer la liberté.

En revanche, le déterminisme est assumé dans toutes ses conséquences par les philosophes dits des « Lumières radicales », c'est-à-dire principalement Helvétius, d'Holbach et Diderot. Pour les détails de ces philosophies, je renvoie au cycle « Les philosophes du XVIIIe siècle, à la recherche d'un fondement naturel des institutions humaines ». Je me contente d'en rappeler les grandes lignes :

- La théorie de la connaissance est empirique : toutes les idées viennent de l'expérience, le développement des facultés intellectuelles et morales des individus dépend de leur conformation physique et de leur environnement cognitif.
- La théorie morale est utilitariste : la formation morale des individus est réalisée par les modèles, les injonctions, les récompenses que la société leur fournit. Elle doit aller dans le sens des aspirations naturelles, en joignant le plaisir aux actions socialement utiles et le désagrément aux actions nuisibles. On parle encore de morale car l'action bonne n'est pas celle qui apporte n'importe quel plaisir : il y a une sélection des désirs et des plaisirs et certains sont jugés mauvais, d'autres sont encouragés.
- L'individu est strictement le résultat de ces influences naturelles et culturelles, et n'est donc pas responsable de ce qu'il est. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'une thèse compatibiliste. La volonté est la résultante de toutes les tendances en présence ; la délibération est le temps nécessaire pour évaluer les avantages et inconvénients. La

conduite humaine est donc en principe prévisible mais l'est rarement de fait parce qu'il y a trop d'éléments en jeu dont certains sont insondables⁴ :

4. 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).

Diderot exprime sous une formule frappante le problème du déterminisme de la personnalité, dans cette interrogation de *Jacques le fataliste* : « Puis-je n'être pas moi ? Et étant moi, puis-je faire autrement que moi ? ». Dans ce roman aussi philosophique que picaresque (non publié de son vivant mais lu dans les salons amis), il condense de multiples arguments d'une manière qui ne nous permet pas de savoir où exactement s'arrêterait sa propre conviction :

5. Jacques ne connaissait ni le nom de vice, ni le nom de vertu ; il prétendait qu'on était heureusement ou malheureusement né. Quand il entendait prononcer les mots récompenses ou châtements, il haussait les épaules. Selon lui la récompense était l'encouragement des bons ; le châtement, l'effroi des méchants. Qu'est-ce autre chose, disait-il, s'il n'y a point de liberté, et que notre destinée soit écrite là-haut ? Il croyait qu'un homme s'acheminait aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie, qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne⁵ ; et que, si l'enchaînement des causes et des effets qui forment la vie d'un homme depuis le premier instant de sa naissance jusqu'à son dernier soupir nous était connu, nous resterions convaincus qu'il n'a fait que ce qu'il était nécessaire de faire. Je l'ai plusieurs fois contredit, mais sans avantage et sans fruit. En effet, que répliquer à celui qui vous dit : Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un : or, une cause n'a qu'un effet ; j'ai toujours été une cause une ; je n'ai donc jamais eu qu'un effet à produire ; ma durée n'est donc qu'une suite d'effets nécessaires. [...] D'après ce système, on pourrait imaginer que Jacques ne se réjouissait, ne s'affligeait de rien ; cela n'était pourtant pas vrai. Il se conduisait à peu près comme vous et moi. Il remerciait son bienfaiteur, pour qu'il lui fit encore du bien. Il se mettait en colère contre l'homme injuste ; et quand on lui objectait qu'il ressemblait alors au chien qui mord la pierre qui l'a frappé : « Nenni, disait-il, la pierre mordue par le chien ne se corrige pas ; l'homme injuste est modifié par le bâton. » [...] Il tâchait à prévenir le mal ; il était prudent avec le plus grand mépris pour la prudence. Lorsque l'accident était arrivé, il en revenait à son refrain ; et il était consolé. » (p. 235-236).

L'absence d'une responsabilité morale, qui vide de sens les mots « vice » et « vertu » et redéfinit le rôle des récompenses et châtements, est certainement assumée par Diderot autant que par son ami d'Holbach. Il semble avoir assumé aussi le déterminisme de la personnalité comprise comme la synthèse sans cesse renouvelée d'une multiplicité innombrable d'éléments, même si la formulation qu'il met ici dans la bouche de Jacques n'est pas la plus convaincante : il faut probablement comprendre par la proposition « une cause n'a qu'un effet » qu'à chaque instant l'ensemble des forces en présence ne peut produire qu'une seule résultante.

Dans d'autres passages de la même œuvre, Diderot mentionne encore quelques arguments moins convaincants contre la liberté : on ne peut lutter contre certaines émotions ; on ne veut rien sans motif ; si l'on accomplit un acte absurde juste pour prouver qu'on est libre, non seulement on est fou mais on a encore agi pour un motif.

⁴ d'Holbach, *Système de la Nature*, 1^{ère} Partie ; Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, 1^{er} Entretien ; Condillac, *Traité des sensations*, Appendice : *Dissertation sur la liberté*.

⁵ Allusion à l'argument stoïcien selon lequel une pierre qui aurait la conscience de soi croirait dévaler la pente par sa propre volonté. L'argument est spécieux car la pierre n'aurait pas la possibilité de décider de s'arrêter, or la possibilité de choisir entre des actions opposées était l'une des caractéristiques de l'action volontaire depuis Aristote.

* * *

Dans la suite de nos réflexions, il nous faudra chercher comment répondre à cette difficulté générale que pose le déterminisme social : comment sort-on de la répétition, de l'imitation perpétuelle de ce qui nous a formés ? Si les individus ne sont que le résultat de leur façonnage par la génération précédente, d'où viennent les créations nouvelles, les actions transformatrices, le simple désir même de modifier la société, que cette génération de philosophes avait au plus haut point ? Nous retrouverons le problème notamment dans les philosophies de l'histoire : la nécessité de justifier le progrès des idées donnera naissance un peu plus tard à une conception de l'histoire progressant indépendamment des volontés individuelles, par la seule nécessité des relations entre ses éléments antagonistes (chez Hegel, les volontés individuelles font partie intégrante du processus ; chez Marx et Engels elles n'ont qu'une influence superficielle).

Mais il nous faut d'abord clore le chap. IV avec la liberté morale kantienne.