

Liberté et déterminisme

(5^e séance, 7 mars 2018)

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

Kant ou la liberté par la loi morale

Kant traite la question de la liberté de manière complémentaire dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la raison pratique*, en fonction de l'intention de chacun des deux ouvrages. La première critique (1781) a pour but de délimiter le champ sur lequel peut s'exercer la législation de l'entendement, et il montre qu'il faut en exclure des questions inconnaissables comme Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. L'inconnaissabilité de la liberté est en outre montrée par la troisième « antinomie de la raison pure », les antinomies étant les contradictions insolubles entre deux thèses opposées qui peuvent également être soutenues par des raisonnements. Concernant la liberté, la troisième antinomie oppose la thèse du déterminisme des causes naturelles et celle de l'existence d'une cause libre capable de réaliser un commencement absolu. Il annonce qu'une résolution de l'antinomie est possible en supposant qu'il existe un être qui possède à la fois un caractère empirique par lequel il est enchaîné aux séries nécessaires comme tous les phénomènes, et un caractère intelligible qui leur échappe, mais dont nous sommes incapables de dire ce qu'il est en soi, car nous n'en percevons que les manifestations empiriques¹.

La deuxième critique (1788) a pour but de limiter les prétentions de la raison pratique seulement *empirique* et de montrer qu'une raison pratique *pure* peut rendre certaine l'existence des trois inconnaissables qu'il a posés.

Tout l'édifice de la raison pratique repose sur l'affirmation que nous avons en nous la loi morale : de celle-ci va être tirée l'existence de la liberté comme condition nécessaire d'une morale inconditionnelle, et ensuite de la liberté seront tirées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ce projet de Kant est clairement affirmé déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*², publiés en 1785 :

1. Je demande s'il n'est pas de la plus haute nécessité d'entreprendre une philosophie morale pure, qui serait entièrement dégagée de tout élément empirique et appartenant à l'anthropologie ; car qu'il doit y avoir une telle philosophie, c'est ce qui résulte clairement de l'idée commune du devoir et de la loi morale. Tout le monde conviendra qu'une loi, pour avoir une valeur morale, c'est-à-dire pour fonder une obligation, doit être marquée d'un caractère de nécessité absolue ; que ce commandement : « Tu ne dois point mentir » ne s'adresse pas seulement aux hommes, mais que les autres êtres raisonnables devraient aussi le respecter ; qu'il en est de même de toutes les autres lois morales particulières ; que, par conséquent, le principe de l'obligation ne doit pas être cherché dans la nature de l'homme ni dans les circonstances extérieures où il se trouve placé, mais seulement *a priori* dans des concepts de la raison pure, et que tout autre précepte, fondé sur des principes de l'expérience, fût-il universel en un sens, par cela qu'il s'appuie, si peu que ce soit, même par un seul mobile, sur des principes empiriques, peut bien être appelé règle pratique, mais jamais loi morale. (...) La métaphysique des mœurs doit examiner l'idée et les principes d'une volonté pure possible, et non les actions et les conditions de la volonté humaine *en général*, lesquelles sont tirées en grande partie de la psychologie. (Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Préface).

¹ *Critique de la raison pure*, PUF Quadrige, p. 397-408.

² Qui seront complétés en 1795 par la *Métaphysique des mœurs*, comprenant la « Doctrine du Droit » et la « Doctrine de la vertu ».

Ce texte conteste directement les autres prétentions de fonder la morale. Elle ne peut être fondée sur une idée de la nature humaine, parce qu'elle s'impose comme une nécessité à la raison et que l'homme n'est pas le seul être raisonnable (il suffit qu'il y en ait d'autres possibles pour qu'on ne limite pas la raison à l'homme, et surtout il faut concevoir que l'homme possède la loi morale non pas en tant qu'homme et selon tout ce qu'implique l'appartenance à cette espèce mais seulement en tant qu'il est un être possédant cette raison). La morale ne peut davantage être fondée sur les circonstances dans lesquelles se trouvent placés les hommes, y compris la nature en général, parce qu'elle serait alors empirique et utilitariste au sens où la morale sélectionnerait les comportements utiles à la survie dans un certain environnement. Elle ne peut résulter d'une observation anthropologique des morales existantes, ni sur la recherche d'invariants qu'on pourrait y trouver, pour la même raison que ce serait une définition empirique, non purement déduite de la raison, et qu'on ne pourrait en tirer un caractère de nécessité. La dernière phrase du texte exclut également les théories de la volonté produites par les philosophies qui se sont consacrées à la connaissance du psychisme. La raison est toujours la même : ce n'est pas en observant le fonctionnement de la volonté par rapport à ses objets ou par rapport aux autres facultés psychiques qu'on peut atteindre une morale absolue : on pourra seulement développer une morale adaptée aux manifestations extérieures de nos facultés.

Il peut sembler curieux que Kant considère comme une évidence pour tout le monde que la morale doit être absolue, inconditionnelle, ce qui signifie qu'elle ne peut répondre à une condition telle que « si on veut que les hommes cohabitent en paix et se respectent les uns les autres » ou « si on veut que l'espèce humaine survive grâce à la coopération », etc. L'inconditionnel signifie qu'elle n'est pas un moyen nécessaire en vue d'un certain but ; elle est elle-même son propre but, sa propre fin.

La loi morale comme fondement de toute morale n'a aucun contenu particulier ; elle est la pure forme de l'obligation, la pure nécessité d'obéir et de se soumettre. C'est comme telle qu'elle est un principe *a priori* de la raison pure dans son exercice pratique : avant de considérer toute situation sociale réelle, avant toute confrontation avec les lois instituées, nous avons conscience que la morale consiste dans l'obligation d'accomplir le devoir pour le devoir, et que cette obligation nous est donnée directement par notre propre raison, non de l'extérieur :

2. C'est donc la *loi morale*, dont nous avons immédiatement conscience (dès que nous nous traçons des maximes pour notre volonté), qui s'offre *d'abord* à nous, et la raison, en nous la présentant comme un principe de détermination qui doit l'emporter sur toutes les conditions sensibles, et qui même en est tout à fait indépendant, nous conduit droit au concept de la liberté. Mais comment la conscience de cette loi est-elle possible ? Nous pouvons avoir conscience de lois pratiques pures, tout comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose, et en faisant abstraction de toutes les conditions empiriques auxquelles elle nous renvoie. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 1^{ère} partie, livre I, chap. 1, § 6).

Kant précise que, dans l'expression « la loi morale », le terme de « loi » doit être compris comme un *impératif* (c'est-à-dire une règle qui s'exprime par le verbe « devoir ») *objectif* (c'est-à-dire valable pour tous les êtres raisonnables) et *catégorique* (c'est-à-dire accompli pour lui-même et non en vue d'autre chose, ce qui le rendrait « hypothétique » : à appliquer si l'on veut qu'autre chose arrive). Une action n'est morale que si elle est accomplie par pur devoir, sans intérêt ni plaisir. Certes, un acte libre peut aussi nous apporter du plaisir, mais il ne doit avoir été accompli *en vue de* ce plaisir (pas même en vue du plaisir du devoir accompli)³. L'opposition

³ Kant ira jusqu'à définir comme le mal *radical* la prétention d'agir moralement, et la conscience tranquille qui en résulte, alors qu'on se leurre sur ses véritables motifs, qui sont la satisfaction personnelle ou la facilité (par exemple les faux saints

centrale est celle de la raison et des conditions sensibles ; elle indique qu'un acte moral doit être complètement indépendant de tout ce qu'on observe et de tout ce qu'on éprouve. Il y a là une opposition frontale aux propositions des empiristes et des utilitaristes, aussi bien antiques que modernes : ceux-ci encourageaient les bonnes actions en donnant pour motivation qu'elles nous apporteraient un plaisir différé ou plus noble, ou même qu'elles satisferaient directement notre sympathie naturelle à l'égard d'autrui ; or c'est là, pour Kant, se leurrer par la présomption que notre nature suffit à nous incliner vers le bien (on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cet argument le dogme chrétien de la corruption humaine et de la présomption à vouloir y échapper sans le secours divin).

C'est donc bien l'opposition de la loi morale aux tendances naturelles qui permet d'affirmer la liberté, car sans l'existence d'une telle faculté il serait impossible d'agir à l'encontre de toutes nos motivations naturelles. De là vient aussi le terme d'« autonomie » que Kant utilise à propos de la liberté morale. Il ne veut pas dire que nous nous donnons notre propre loi au sens où nous sommes capables de juger par nous-mêmes de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire (ce qui est parfaitement compatible avec l'empirisme et l'utilitarisme) ; « auto-nomie » signifie que la loi est suivie pour elle-même, indépendamment de toute inclination naturelle : si l'on suit n'importe quelle autre sollicitation, on se fait dicter son action par elle et on est dans l'hétéronomie. La loi morale formelle est donc la seule obligation complètement intérieure, immédiatement contenue dans la raison sans influence extérieure et sans être déduite d'autre chose :

3. On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison, parce qu'on ne peut la déduire de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas donnée avant), mais elle s'impose à nous par elle-même comme proposition synthétique *a priori*, qui n'est fondée sur aucune intuition, ni pure, ni empirique (...). Mais il faut bien remarquer, pour regarder sans se méprendre cette loi comme *donnée*, que ce n'est pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure, qui se fait connaître par là comme originairement législatrice. (*Critique de la raison pratique*, 1^{ère} partie, livre I, chap. 1, § 7).

Il n'en reste pas moins que le concept formel d'obligation ne suffit pas pour savoir comment agir, et qu'il faut appliquer l'obligation à certains contenus et pas à n'importe lesquels. Comment savons-nous quels contenus il faut suivre ? A première vue on a l'impression que tous les contenus sont donnés culturellement, c'est-à-dire à la fois de l'extérieur et de manière relative. Kant évite le relativisme et l'hétéronomie en universalisant les contenus eux-mêmes. Il explique que les contenus doivent être déterminés suivant ce qu'il appelle la loi fondamentale de la raison pratique pure, qui est : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle ». Une maxime est une règle qu'on donne à sa propre volonté (et qui est en ce sens *subjective*) ; on l'universalise en vérifiant que ce qu'on veut pour soi-même peut être voulu par tous les humains universellement. La difficulté qui se pose alors est de savoir sur quel critère on va juger qu'une action est universalisable ou non. Si c'est suivant l'utilité ou le dommage social, est-ce qu'on ne retombe pas dans une détermination empirique ? Et est-ce qu'il n'y aura pas beaucoup d'actions qui seront universalisables sans dommage alors qu'elles satisfont les plaisirs sensibles ? De fait, cette loi d'application pourrait parfaitement être adoptée par les utilitaristes.

Par ailleurs, on pourrait se demander aussi pourquoi seules les actions universalisables seraient bonnes et si certaines ne sont pas bonnes dans certaines circonstances et mauvaises dans d'autres. Toutes les morales pour ainsi dire admettent cette idée d'une évaluation nécessaire en fonction de la situation. Or, précisément, l'objection a été faite à Kant par Benjamin Constant dans le fameux débat sur le droit de mentir dans certains

qui se croient supérieurs moralement alors que leur situation ne les met pas au défi de contrevenir à la loi) ; ce mal est radical car il pervertit le principe moral à sa racine même (*La religion dans les limites de la simple raison*).

cas, par exemple pour sauver une vie⁴. L'argument de Constant s'inscrit dans le cadre plus large de la nécessité, d'une part, d'affirmer des principes généraux, et, d'autre part, dans une situation où ils sont inapplicables comme tels, de trouver comment les adapter sans les abandonner. Ainsi, le principe de dire la vérité peut être limité par le fait que certains n'ont pas droit à la vérité, en l'occurrence les assassins que la vérité aiderait à commettre un crime. Il est bien connu que Kant s'est montré inflexible et a estimé que, si elle n'était pas absolue et au-dessus de toutes les autres considérations, l'obligation n'avait plus aucune force, plus aucun sens : si on ment une fois, il en résulte que plus personne ne croira à la vérité d'aucune déclaration, de sorte qu'on nuit à l'humanité tout entière. Kant dit qu'il n'y aurait plus aucun contrat, or le contrat est un instrument important de la sociabilité, donc d'une certaine manière on mettrait la survie de l'humanité en danger. Il ajoute que si un homme meurt parce qu'on n'a pas menti, on n'est pas responsable de sa mort, donc on n'a pas contrevenu à une autre obligation qui est de s'abstenir de tuer. C'est plutôt lui qui ne devrait pas nous demander de mentir pour son salut. Accorder ainsi plus de gravité au mensonge qu'à la mort est sans doute facilité si l'on considère, comme Kant et comme le christianisme, que la vie du corps a beaucoup moins d'importance que le salut de l'âme immortelle.

Comment le débat sur le mensonge éclaire-t-il l'universalisation de la maxime de l'action ? Il nous permet de comprendre que la question à poser à propos de notre maxime n'est pas : « tout le monde peut-il agir de même dans les mêmes circonstances ? » mais « tout le monde peut-il agir de même en toutes circonstances ? » Par cette formulation, il est par définition exclu qu'on puisse faire une exception raisonnée à un principe sans ruiner complètement le principe. Il confirme aussi notre première impression, qu'une certaine épreuve empirique est nécessaire pour universaliser la maxime, puisqu'on doit se représenter les conséquences concrètes de cette généralisation sur l'humanité et le monde.

Quoi qu'il en soit, c'est sur l'obligation absolue de la loi morale que repose la démonstration de l'existence de la liberté dans son sens ontologique ou, comme le dit Kant, « transcendantal ». Seule en effet une faculté totalement indépendante de toutes les autres causalités peut nous faire suivre une obligation absolue opposée à toutes les tendances et sollicitations naturelles. La liberté est donc la condition de la loi morale et, parce que la loi morale existe, on doit conclure que sa condition de possibilité existe. Kant rejoint alors la conclusion qui était déjà la sienne dans la *Critique de la raison pure*, d'une distinction entre le monde des phénomènes régi par la causalité naturelle et un monde moral régi par la volonté libre :

4. Puisque la simple forme de la loi ne peut être représentée que par la raison, et que, par conséquent, elle n'est pas un objet des sens, et, par conséquent aussi, ne fait pas partie des phénomènes, la représentation de cette forme est, pour la volonté, un principe de détermination distinct de tous ceux qui viennent des circonstances arrivant dans la nature suivant la loi de la causalité, car ici les causes déterminantes doivent être elles-mêmes des phénomènes. Mais, si nul autre principe de détermination ne peut servir de loi à la volonté que cette forme de loi universelle, il faut concevoir la volonté comme entièrement indépendante de la loi naturelle des phénomènes, c'est-à-dire de la loi de la causalité. Or cette indépendance s'appelle *liberté*, dans le sens le plus étroit, c'est-à-dire dans le sens transcendantal. Donc une volonté, à laquelle la forme législatrice des maximes peut seule servir de loi, est une volonté libre. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 1^{ère} partie, livre I, chap. 1, § 5).

Avons-nous trouvé une preuve satisfaisante de la liberté ? Il me semble que Kant n'est pas parvenu à montrer de manière convaincante l'existence d'une pure obligation donnée par la raison ; il me paraît beaucoup plus probable que non seulement l'idée d'obligation mais aussi la conscience du devoir nous vient par l'expérience

⁴ B. Constant, *Des réactions politiques*, chap. VIII : *Des principes* (1796). Réponse de Kant dans *Du prétendu droit de mentir par l'humanité*, 1797.

et en particulier par l'éducation, et qu'elle est donc empirique et relative. Par ailleurs, la grande majorité des sociétés admettent des exceptions aux obligations ; s'il s'agit là d'une ignorance d'un *fait* de la raison, il est étrange que cette ignorance soit presque universelle et que ce fait s'impose si peu. En outre on ne voit pas d'où viendrait le privilège exorbitant de cette raison qui s'oppose à toutes les tendances naturelles et culturelles des hommes. Personnellement donc, je pense qu'il faut chercher ailleurs une preuve plus convaincante de la liberté. J'en arrive ainsi au cinquième chapitre, celui des propositions de fondation de la liberté sur des principes ontologiques immanents. La première de ces propositions nous ramène à l'Antiquité, mais nous allons voir qu'elle peut être réactivée actuellement sur la base de nouveaux éléments.

Chap. V. a. La liberté fondée sur l'indétermination des corps principiels (l'épicurisme)

Nous connaissons la théorie atomiste d'Épicure (fin IV^e-début III^e s. av.n.è) grâce à la *Lettre à Hérodo*, un condensé de théorie physique transmis par Diogène Laërce. On n'y trouve pas la célèbre thèse du *clinamen* que lui attribuent Lucrèce et Cicéron, mais il semble bien que cette thèse se trouvait dans son monumental ouvrage *Sur la nature*, dont nous n'avons que des fragments. C'est donc chez Lucrèce que nous allons en chercher la formulation la plus développée. On sait peu de choses sur la vie de Titus Lucretius Carus, sinon qu'il vivait au 1^{er} siècle avant notre ère à Rome et qu'il connaissait Cicéron, qui était en désaccord profond avec la théorie épicurienne mais aurait tout de même aidé Lucrèce à publier son manuscrit (ces relations éditoriales ne sont pas très claires). La seule indication biographique, selon laquelle Lucrèce serait devenu fou après avoir bu un philtre d'amour et se serait suicidé à l'âge de 44 ans, apparaît au IV^e s. dans la *Chronique* de saint Jérôme et est très probablement une invention destinée à dénigrer un auteur aussi ouvertement matérialiste et destructeur des dogmes religieux (création ou gouvernement du monde par les dieux, providence, interventions dans les affaires des humains, jugements après la mort, etc.).

Quelques rappels concernant la théorie atomiste d'Épicure, et avant lui de Démocrite : infinité du vide et du nombre des atomes, leur double mouvement par la pesanteur et par les chocs, leurs agrégats, la naissance et la dissipation des mondes organisés et de tous les corps qu'ils contiennent, la composition atomique de l'âme et de l'esprit, l'explication des sensations par les simulacres qui se détachent des corps et pénètrent en nous par nos divers pores, l'absence d'une immortalité de l'âme, et le but de toute cette connaissance philosophique : combattre les fausses peurs de la superstition et atteindre la tranquillité.

La thèse de la déviation des atomes et de la liberté qui en résulte chez les animaux, se trouve au deuxième livre du *De rerum natura*, dont je cite un large extrait, pour sa beauté et sa force évocatrice (*De la nature des choses*, vers 216-293, traduction de José Kany-Turpin modifiée pour quelques expressions techniques) :

En ce domaine je brûle encore de t'apprendre ceci :
dans la chute qui les emporte, en vertu de leur poids,
tout droit à travers le vide, en un temps indécis,
en des lieux indécis, les corps dévient un peu ;
juste de quoi dire que le mouvement est modifié.
S'ils ne déclinaient pas, tous, comme gouttes de pluie,
tomberaient de haut en bas dans le vide infini,
aucune collision n'aurait pu naître, aucun choc ne se serait produit
entre les principes, et la nature n'aurait jamais rien créé.

Je passe quelques vers par lesquels Lucrèce explique que, malgré leurs différences de forme et de poids, les atomes tombent tous à la même vitesse car dans le vide il n'y a pas de résistance qui différencie leur vitesse, comme dans l'air ou dans l'eau.

C'est pourquoi, je le répète, il faut que les corps dévient un peu,
d'un minimum, pas davantage, pour que nous ne semblions pas inventer
des mouvements obliques démentis par la réalité.
Car, nous le voyons bien, c'est un fait d'expérience :
en chute libre les corps pesants ne peuvent d'eux-mêmes
se mouvoir à l'oblique de façon perceptible.
Mais qu'ils ne dévient nullement de la verticale,
qui de soi-même pourrait donc s'en apercevoir ?
Enfin, si tout mouvement s'enchaîne toujours,
si toujours d'un ancien un autre naît en ordre fixe
et si, en déviant leur mouvement, les corps premiers ne créent pas
un certain commencement qui rompe les pactes du destin
et empêche les causes de se succéder à l'infini,
d'où vient, libre par toute la terre, d'où vient, dis-je, aux animaux
cette volonté arrachée aux destins
qui nous permet d'aller où nous conduit notre plaisir
et d'infléchir nous aussi nos mouvements, non pas en un temps
ni en un lieu fixés mais en ceux que nous propose notre seul esprit ?
Car, sans aucun doute, en ce domaine la volonté de chacun
donne le commencement, et de là les mouvements se répandent dans les membres.

Ainsi, la déclinaison des atomes sert non seulement à expliquer leurs collisions, mais aussi à rompre le déterminisme de l'enchaînement causal. On retrouve la notion de commencement pour caractériser cette rupture par laquelle une faculté peut se rendre indépendante des causes antérieures. La volonté libre est d'abord présentée comme une évidence empirique, puis elle est justifiée par la différence entre le commandement intérieur qu'elle transmet aux membres et une force contraignant de l'extérieur :

Ne vois-tu pas qu'à l'instant où s'ouvrent les stalles
le désir des chevaux n'arrive pas à s'élancer
aussi vite qu'il se forme dans leur esprit ?
Car toute la masse de matière dans le corps
doit être mise en branle à travers les divers membres
et suivre d'un commun effort l'intention de l'esprit (...)
Rien de tel lorsque nous avançons, poussés
par une force étrangère, puissante et contraignante.
Dans ce cas, en effet, toute la matière de notre corps
se trouve évidemment entraînée malgré nous
jusqu'à ce que la volonté la freine en tous nos membres.
Comprends-tu maintenant ? Bien qu'une force externe
souvent nous pousse et nous fasse avancer malgré nous,
ravis, précipités, quelque chose en notre poitrine
a le pouvoir de combattre et de résister.
C'est à sa décision (*arbitrium*) que toute la matière
doit parfois se plier dans le corps et les membres,
se laisser réfréner dans son élan, ramener au repos.
Il faut donc reconnaître que dans les semences aussi

se trouve, outre les chocs et le poids, une autre cause
des mouvements, d'où nous vient ce pouvoir inné
puisque nous voyons que rien ne peut se produire de rien.
Certes le poids empêche que tout arrive par des chocs,
par une sorte de force étrangère. Mais si l'esprit lui-même n'a pas
une nécessité intérieure dans tous ses actes,
s'il n'est pas, tel un vaincu, réduit à la passivité,
c'est l'effet de cette légère déviation des principes (*clinamen principiorum*)
en un lieu, en un temps que rien ne détermine.

Il est problématique que Lucrèce cherche une cause à la volonté en vertu du principe que « rien ne naît de rien » mais en même temps n'applique pas ce principe au *clinamen*, qu'il présente comme un effet sans cause. Certes, il peut considérer que la déviation fait partie de la nature des atomes, mais alors la volonté peut aussi bien faire partie de la nature de l'esprit animal, et il pourrait la concevoir comme une propriété émergente tout à fait compatible avec le matérialisme et l'immanentisme. Cicéron avait déjà suggéré cette solution, l'estimant meilleure, pour combattre le déterminisme de Chrysippe, que celle d'un *clinamen* sans cause (voir dans son *Traité du destin*, § 23-25). Mais en disant qu'il est dans la nature de la volonté d'être en notre pouvoir, Cicéron ne voit pas qu'il ne justifie rien, qu'il ne rend pas compte de la condition de possibilité d'un tel pouvoir opposé aux chaînes déterministes.

Par ailleurs, Lucrèce ne tombe pas dans l'erreur de penser que les atomes qui constituent notre esprit sont eux-mêmes libres ou que la liberté de la volonté est due aux déviations des atomes qui la composent. Dans ce dernier cas, il n'y aurait aucune liberté puisque les actes mentaux seraient des résultats mécaniques des mouvements atomiques. Quant à la première erreur, on peut voir qu'elle est évitée par une analogie avec ce qu'il dit des qualités sensibles : les couleurs, par exemple, sont produites par différentes formes atomiques mais les atomes ne sont pas colorés. Cependant, l'analogie n'est pas tout à fait adéquate car on ne peut pas dire que la liberté est produite par la déviation atomique de la même façon que la couleur traduit les formes atomiques, par une sorte d'adaptation et de correspondance avec nos organes. Lucrèce a plutôt voulu, d'une manière plus vague, garantir qu'échapper au déterminisme pour nos actions est possible parce que c'est possible aussi pour les principes de tous les corps, même si les deux manières d'y échapper sont totalement différentes. On peut se demander s'il n'y avait pas une manière plus simple, plus directe et plus précise d'assurer cette liberté.

Certains sont tentés à l'heure actuelle d'accorder le même rôle à l'indétermination quantique. Au-delà des difficultés scientifiques qui doivent encore être résolues par les physiciens (par exemple : l'indétermination quantique se transmet-elle aux autres niveaux de la réalité physique, ou bien y a-t-il une coupure entre le niveau quantique et les autres niveaux qui resteraient déterministes ?), ce qui doit nous empêcher de faire reposer la liberté sur les quantas est que l'indétermination n'a pas la même signification dans les deux cas. Pour les particules quantiques, l'indétermination signifie qu'on ne peut mesurer en même temps leur position précise et leur vitesse ou une autre donnée mesurable et qu'à défaut de cette mesure précise toutes les positions semblent possibles quoique à des degrés de probabilité divers. L'action libre, en revanche, est plutôt « non déterminée » au sens de non intégralement commandée par des facteurs déterministes, mais elle consiste en un choix précis qui exclut les autres possibles. Le point commun supposé est seulement d'échapper aux enchaînements antérieurs, mais, de même qu'à propos du *clinamen*, cela ne se passe pas de la même façon ni pour la même raison dans le cas d'un phénomène physique et dans celui d'une décision délibérée.

Il nous faut donc poursuivre l'investigation des tentatives de fondation immanente de la liberté, dont la prochaine, celle de Sartre, repose sur le mode d'être de la conscience.