

Liberté et déterminisme

J'aimerais, sous ce titre de liberté et déterminisme, revenir sur la liberté en un sens très précis, qui est **la liberté de la volonté, le libre-arbitre, le pouvoir que nous avons de choisir de faire quelque chose ou de ne pas le faire.**

Autour de ce problème, il y a classiquement trois grands noms, qui donnent trois parties fonctionnant comme un plan de dissertation.

I. La liberté de la volonté : le libre-arbitre.

a. Nature et esprit.

Les grecs ne connaissaient pas le concept de libre-arbitre. C'est un concept moderne, et **le grand penseur de la liberté de la volonté est Descartes**, dans les *Méditations métaphysiques*. **Cette liberté de la volonté fait d'après lui l'objet d'une expérience intérieure, elle s'éprouve, et donc est certaine exactement au même titre que le *cogito*, on en a une connaissance intuitive, pas discursive.**

Descartes distingue l'esprit, la *res cogitans*, la chose qui pense, et la matière, la *res extensa*, la chose étendue. A ces deux types de choses correspond parfaitement l'opposition entre liberté et déterminisme.

La chose qui pense est libre, elle n'est pas déterminée par autre chose. **L'esprit est une volonté libre.** Rien ne force l'esprit à penser quelque chose, à affirmer ou à nier quelque chose.

La chose étendue, la matière, n'est pas libre, elle est soumise au déterminisme. Elle obéit nécessairement aux lois de la physique, elle ne choisit rien.

Le déterminisme, cela désigne ce que nous constatons dans la nature, à savoir que tout est déterminé, tout a une cause. Ainsi, quand une pierre chute vers le sol, elle ne le fait pas d'elle-même, librement, c'est une force qui la détermine à tomber au sol, qui la fait tomber. Quand une boule de billard roule sur le tapis, elle ne se met pas en mouvement librement, elle est mise en mouvement, elle est mue par le choc d'une autre boule, par exemple. De la même façon, une plante ne croît pas librement, et un animal obéit à ses pulsions, l'être vivant est déterminé, pas libre. La nature dans son ensemble est donc soumise à un déterminisme intégral, **il n'y a pas de liberté dans la nature.** C'est sur ce déterminisme que s'appuient les sciences de la nature.

On a vu qu'elles dégagent des lois. Si elles peuvent dégager des lois, c'est bien parce qu'il n'y a pas de liberté, tout est déterminé. Si à 100°, l'eau avait la liberté de bouillir ou de ne pas bouillir, on ne pourrait dégager aucune loi, il n'y aurait pas de physique.

La nature, la matière, c'est donc le règne de la nécessité, du déterminisme. S'il y a liberté, c'est donc une caractéristique de l'esprit. C'est ce que montre Descartes.

b. Entendement et volonté.

Pour comprendre cela, il faut distinguer à l'intérieur de notre esprit l'entendement et la volonté.

La pensée comprend tout ce qui est présent dans notre esprit et dont nous sommes conscients car nous en avons une perception intérieure : sentir, imaginer, concevoir, affirmer, nier,

douter, etc. Mais à l'intérieur de nos pensées, Descartes dit qu'il faut distinguer celles qui relèvent de l'entendement et celles qui relèvent de la volonté.

L'entendement, c'est la faculté de se représenter quelque chose, un objet.

Les idées qui nous présentent un objet sont produites par notre entendement : sentir, imaginer, se souvenir, concevoir, etc. A chaque fois, on se représente un objet. Descartes dit que ces idées sont **comme des tableaux des choses** dans notre esprit, elles représentent les choses. L'entendement, c'est donc quelque chose qui nous permet de *contempler* un objet.

L'entendement perçoit un objet, la perception étant une inspection de l'esprit.

La volonté, c'est la faculté de choisir librement, de décider, de se déterminer pour quelque chose. La volonté ne contemple pas, elle *agit*. Les pensées qui relèvent de la volonté, dit Descartes, ce sont des actions de notre esprit comme affirmer, nier, douter, refuser, ou bien au contraire désirer.

Cf. *Principes de la philosophie*, I, 32.

« *Qu'il y a en nous deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.*

Car toutes les manières de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à percevoir par l'entendement et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi, sentir, imaginer, et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des manières différentes de percevoir ; mais désirer, avoir de l'aversion, affirmer, nier, douter, sont des manières différentes de vouloir. »

On voit que **la liberté ne concerne pas la totalité de l'esprit**. Ainsi, l'entendement n'est pas libre. Par exemple, quand je sens du froid, je ne choisis pas de sentir du froid, et je ne peux pas décider de sentir du chaud.

Quand j'imagine un arbre, j'imagine un végétal qui a des branches et des racines, je ne peux pas décider qu'imaginer un arbre c'est imaginer un ballon, par exemple.

Si je conçois l'essence du triangle, je conçois que c'est une figure à trois angles, je ne peux pas choisir de concevoir que finalement c'est une figure à quatre angles.

Où est la liberté, alors ? Elle est dans la volonté. **C'est la volonté qui est parfaitement libre**, nous dit Descartes, car **je suis libre d'affirmer ce que je veux, de nier ce que je veux, de douter, de faire quelque chose ou de ne pas le faire.**

c. L'enjeu moral de la liberté : louange et blâme.

Cf. *Principes de la philosophie*, I, 37.

« *Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre-arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.*

Au contraire, **la volonté étant de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien.** Car, tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, pour ce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a

faites, pour ce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec autant d'artifice : de même, on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger. »

Dans cet article, Descartes affirme que la perfection de l'homme, ce qui en fait un être supérieur aux autres, c'est-à-dire surtout supérieur aux animaux, c'est le libre-arbitre. Lui seul en jouit.

Ce qu'il montre ici, c'est que **l'enjeu est moral : si on peut louer ou blâmer un homme, c'est parce qu'il est doué de libre-arbitre. La liberté est une condition de la morale, sans elle pas de morale.**

Pourquoi ? Parce que si ce que nous faisons, nous sommes contraints à le faire, déterminés, si nous ne le faisons pas librement, alors nous ne sommes pas responsables de nos actions. Le criminel ne fait pas un crime librement, il y a en lui quelque chose qui lui fait faire un crime, qui le détermine à commettre un crime. Donc, il n'y a pas à lui en vouloir, à le blâmer, à le punir.

De la même façon, un homme particulièrement moral, un saint, n'aurait à recevoir aucun éloge, on ne devrait même pas l'admirer, car de toute façon il n'était pas libre, il a été déterminé à faire le bien malgré lui.

On comprend dès lors pourquoi **seul l'homme est un être moral : c'est parce que seul l'homme possède le libre-arbitre.**

Descartes montre ce qui se passe si on nie le libre-arbitre en donnant **l'exemple de la machine**. On peut dire qu'une machine fait des choses, par exemple que la montre indique l'heure. Mais la machine ne fait pas cela librement.

On n'a donc pas à faire l'éloge d'une machine, ni à la punir si elle marche mal. On va faire l'éloge de l'ouvrier qui a produit cette machine, ou alors le punir s'il produit des machines qui marchent mal. Pourquoi ? Parce que **la machine n'a pas de libre-arbitre, alors que l'ouvrier si.**

d. La connaissance intuitive de la liberté.

Mais **problème** : on pourrait être tenté de répondre à Descartes : comment savez-vous que vous êtes libre, que les hommes en général sont libres ? Qu'est-ce qui me dit que je ne suis pas en fait contraint à faire ce que je fais ? Pour affirmer la liberté comme il le fait, il faudrait qu'il puisse prouver qu'il est libre. On recherche le certain, donc tout ce qui est douteux sera rejeté comme faux. Il doit appliquer cette méthode à la liberté de la volonté, et si elle est douteuse, la rejeter comme fausse.

Sur ce point, voir dans la même œuvre de 1644 l'article 39 :

« *Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.*

Au reste, il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon lui semble, que cela peut-être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créé employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous percevions en nous une liberté si grande que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas

encore parfaitement bien. Or ce que nous percevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter, pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître. »

C'est l'article décisif à propos de la liberté.

Comment la connaissons-nous ? Descartes répond dans le titre : **elle se connaît sans preuve. Preuve, cela veut dire démonstration, connaissance discursive, déduction.** On l'avait vu, l'autre type de connaissance, c'est **l'intuition, la connaissance intuitive, non pas une preuve mais une épreuve.** Cela correspond à ce que Pascal oppose sous le titre de cœur et de raison, je vous renvoie au texte le L 110.

Nous la connaissons par expérience veut dire que nous la connaissons par intuition.

Mais cette expérience, ce n'est **pas l'expérience de nos sens**, car la liberté ne se voit pas, elle ne se touche pas, elle n'a ni goût ni odeur.

L'expérience en question, c'est l'intuition de notre esprit, c'est-à-dire l'évidence, ce qui se voit immédiatement. Le cogito est une évidence, qu'il fait l'objet d'une intuition. C'est la même chose pour la liberté et au fond on a l'intuition de notre liberté justement dans le cogito.

Descartes dit dès le début de l'article que **notre liberté est évidente** : je rappelle ce que cela veut dire : *video* en latin, c'est « je vois », donc l'évidence c'est ce qui se voit immédiatement dans une intuition.

Dans la suite, il dit qu'on en a eu une preuve bien claire. C'est étrange, car il vient de dire que la liberté se connaît sans preuve.

En fait il n'y a pas de contradiction. **On a une expérience immédiate de la volonté, car je sens en moi que je peux donner mon consentement ou ne pas le donner, c'est-à-dire affirmer quelque chose ou ne pas l'affirmer, faire une action ou ne pas la faire.**

La fin de l'article précise que **dans le fait de douter, nous percevons distinctement quelque chose, à savoir que nous pouvons librement douter si nous le voulons. Dans l'acte même de douter, on a en fait une intuition évidente de notre liberté, exactement comme nous avons une intuition évidente de notre existence** à chaque fois qu'on doutait, puisque douter c'est penser, donc exister. De la même façon, **douter, c'est être libre, et je ne peux pas douter du fait que je doute librement, que c'est moi qui décide de douter, c'est une vérité indubitable, nécessaire, intuitive.** On en a donc bien l'expérience immédiate de notre liberté, comme il dit.

Quand je doute de tout, il est certain que j'existe, c'est le cogito, la première vérité nécessairement, indubitable.

Mais exactement de la même manière, **quand je doute de tout, il est certain que je suis libre de douter, c'est une vérité nécessaire.**

La liberté est donc une vérité aussi certaine que toutes les autres, comme le cogito, une vérité indubitable.

Il le redit à l'article 41 : « nous sommes aussi totalement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement ».

e. Le concours de l'entendement et de la volonté.

L'autre grand texte de Descartes à propos de la liberté de la volonté, c'est la quatrième méditation métaphysique.

Il distingue **l'entendement** et la **volonté** d'une manière proche des *Principes*.

L'entendement est défini comme **la puissance de connaître**.

La volonté est définie comme **la puissance d'élire**, ou bien le libre-arbitre. Elire veut dire ici choisir.

Mais il donne ici quelque chose de plus que ce qu'on a vu.

La différence entre l'entendement et la volonté, c'est que **l'entendement est fini alors que la volonté est infinie**.

Pourquoi l'entendement est-il fini ? Parce que c'est ma puissance de connaître, or je ne connais pas tout et je ne peux pas tout connaître, je ne suis pas omniscient.

Par contre la volonté est entièrement libre, donc je peux affirmer ou nier absolument ce que je veux, je peux vouloir n'importe quoi, même des choses que je ne pourrais jamais faire. Donc **la volonté est sans limite, est infinie**.

« Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue ».

On notera que **Descartes écrit ici, « j'expérimente »** : ça rejoint ce qu'on a vu plus haut, la liberté est l'objet d'une expérience intérieure, une intuition, pas une démonstration.

Il donne ensuite une définition très précise de notre volonté libre :

« Elle 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 »

Dans la *lettre à Mesland de 1645*, on trouve une définition comparable :

« la faculté positive de se déterminer pour l'un et l'autre des deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier »

On a ici une définition stricte de la volonté comme libre-arbitre.

On arbitre librement car c'est nous qui choisissons de faire quelque chose ou de ne pas le faire, et rien ne nous contraint à faire quelque chose ou à ne pas le faire, il n'y a aucune force qui me contraint à faire cela ou qui m'empêche de le faire.

C'est quelque chose que l'on expérimente en nous. Par exemple, je peux lever mon bras et j'ai l'expérience que rien ne me force à lever mon bras, je le lève parce que je le veux. De même je fais l'expérience que je peux reposer mon bras, donc que rien ne me force à le lever ou à ne pas le lever, cela relève de mon choix.

Ici, il distingue **deux ordres dans les actions de la volonté** :

Affirmer/nier

Poursuivre/fuir.

Affirmer/nier, c'est le fait de proférer un jugement, donc de dire quelque chose.

Si j'affirme que 1 et 1 font 2, ou bien que 1 et 1 font 3, j'expérimente que je suis absolument libre d'affirmer ou de nier n'importe quoi. C'est **la volonté dans le domaine de la connaissance**.

Poursuivre ou fuir, c'est **la volonté dans le domaine de l'action**. Je suis libre de faire quelque chose ou de ne pas faire cette action.

Il ajoute ici « ce que l'entendement nous *propose* ».

Cela veut dire que **l'entendement vient avant la volonté**. L'entendement, on l'a dit, c'est le pouvoir de se représenter quelque chose. Mais en lui-même **il ne nous contraint à rien, il ne fait que nous proposer quelque chose**.

Par exemple, j'ai l'idée du triangle et mon entendement me fait voir que la somme des angles du triangle est de 180° . Cela, l'entendement me le montre, mais après ma volonté est libre d'affirmer que la somme des angles du triangle est de 180° ou bien de le nier.

De la même façon, je vais sentir de la douleur dans ma main. J'ai une représentation sensible du feu et de la douleur qu'il provoque dans ma main. L'entendement me propose cela, c'est-à-dire qu'il le met devant moi. Après, ma volonté est libre de choisir, soit je fuis le feu, soit je laisse ma main au feu, je suis libre.

On dit donc que **l'entendement propose, et que la volonté dispose**.

Proposer, c'est poser devant. Disposer c'est choisir.

f. Le problème de l'indifférence.

Dans la suite du texte, il est question de l'indifférence. En effet, on voit que **la volonté signifie que je suis entièrement libre de choisir plutôt de faire quelque chose ou de ne pas le faire**. Donc, **on pourrait penser que la liberté signifie en fait que je suis indifférent, qu'entre faire et ne pas faire, je ne penche pas plus d'un côté que de l'autre**. C'est ce que **traditionnellement on appelle la liberté d'indifférence**, Descartes ne l'invente pas.

Le problème, c'est qu'alors on va répondre à Descartes qu'en fait on n'est jamais indifférent, on préfère toujours quelque chose, on penche plutôt d'un côté que de l'autre. Par exemple, entre laisser ma main au feu ou la retirer, je ne suis pas indifférent.

Donc, si la liberté c'est l'indifférence, alors on n'est pas libre.

Donc, Descartes aborde ici le problème pour répondre à cette objection, et pour cela il faut montrer que **la liberté ne signifie pas l'indifférence. Pouvoir faire ou ne pas faire quelque chose n'implique pas qu'on soit indifférent**.

Voyons le texte :

« Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection de la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent ».

L'enjeu de ce texte, c'est de montrer que **ce qu'il appelle le libre-arbitre de notre volonté n'est pas l'indifférence. L'indifférence est possible, mais ce n'est pas cela la vraie liberté, c'est même le plus bas degré de la liberté.**

Ca veut dire que la liberté admet des degrés pour Descartes.

En fait, il faut relier cela à ce qu'on a vu concernant le rôle de l'entendement :

L'entendement propose, la volonté dispose.

Ce que propose l'entendement fera justement que ma volonté ne sera pas indifférente.

Par exemple, si l'entendement me donne une intuition, il me fait voir quelque chose, par exemple j'intuitionne le principe de non-contradiction à savoir non-(p et non-p). **C'est indémontrable, mais l'entendement me le montre, c'est-à-dire me le propose.**

Ma volonté est parfaitement libre d'affirmer ou nier. Je peux donc nier ce principe si cela me chante, puisque ma volonté est douée de libre-arbitre. **Le vrai que je vois ne me contraint pas.**

De la même façon, **mon entendement peut me présenter non pas le vrai mais le bien,** c'est-à-dire que je vois que je dois faire quelque chose, qu'il serait bien que j'aide mon prochain par exemple. **Ce n'est pas pour autant que je vais le faire, ma liberté n'est pas contrainte, et donc je peux faire le mal si je le décide librement.**

C'est ce qu'il écrit dans l'autre texte donné dans mon cours

Lettre à Mesland du 9 février 1645.

« Lorsqu'une raison fort évidente nous meut vers un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère nous porter à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, ne le pouvons. Car il nous est toujours loisible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité manifeste, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien d'attester par là notre libre arbitre »

L'entendement peut nous proposer le vrai et le bien. Mais la volonté dispose, donc elle peut choisir le faux et le mal. C'est cela le libre-arbitre.

Maintenant, est-ce que cela veut dire que la liberté de la volonté implique l'indifférence ?

Non, car **entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, par définition nous ne sommes pas indifférents, nous avons une préférence, à savoir une préférence pour le vrai et le bien.**

On pourra cependant choisir le faux, mais c'est parce qu'il nous semble être vrai. De même, on peut faire le mal, mais si on le préfère c'est que par certains côtés il nous semble bien, il peut nous apporter quelque chose qui nous plaît.

On pourrait croire alors que la liberté c'est l'indifférence, car en fait la volonté se porte systématiquement au vrai ou au bien. On ne se trompe pas volontairement, librement. De même, on ne fait pas le mal volontairement.

Par exemple, celui qui donne une mauvaise réponse en mathématiques, il ne le fait pas volontairement, mais c'est son entendement qui va lui proposer quelque chose de faux.

Autre exemple, si Hitler avance la solution finale, il ne décide pas de faire le mal, mais son entendement, manifestement fou, lui présente cela comme un bien, comme un acte moral qui va enfin délivrer la race aryenne de la menace que représentent les Juifs.

Du coup, on peut se dire que la volonté humaine n'est pas libre, car elle est automatiquement déterminée à choisir le vrai et le bien, à fuir le faux et le mal.

Donc, on va dire que si la volonté humaine veut être libre, il faut qu'elle soit indifférente. Quand la volonté n'aura aucune préférence pour le vrai ou pour le faux, pour le bien ou pour le mal, pour faire ou ne pas faire, pour affirmer ou nier, alors là on pourra dire que la volonté humaine est libre.

C'est ce que Descartes refuse. Il faut bien comprendre que **si l'entendement me montre le vrai et que ma volonté le suit, ce n'est pas une privation de libre-arbitre. Ce n'est pas vrai de dire que la volonté se porte *nécessairement* au vrai ou au bien. L'entendement se contente de proposer, il m'incline dans un sens plutôt que tel autre, il me fait avoir une préférence pour tel côté et donc je ne suis pas indifférent, mais l'entendement ne me contraint pas, il ne me force pas à affirmer le vrai, à faire le bien.** Pour le dire autrement, **l'entendement propose le vrai et le bien, il ne l'impose pas.**

L'entendement n'annule pas ma liberté : comme on l'a dit plus haut avec l'extrait de la lettre à Mesland, je reste entièrement libre de choisir le faux et le mal même si ma préférence spontanée va naturellement au vrai et au bien.

Je n'ai donc pas besoin d'être indifférent pour être libre. D'où vient cette idée selon laquelle la liberté serait l'indifférence ?

Cela vient d'**une expérience de pensée racontée par Buridan**, un philosophe du moyen âge, pour prouver que l'homme a un libre arbitre.

Soit un âne, donc un animal. Il n'est pas pourvu de libre-arbitre, il est entièrement mû par ses désirs. Donc, on peut imaginer une situation, où on placerait un âne à égale distance d'un tas de nourriture et d'une bassine d'eau. Et cet âne aurait autant soif que faim. Il aurait les deux désirs simultanément et ils auraient exactement la même force.

Du coup, il y aurait un parfait équilibre, il n'aurait pas de préférence pour la nourriture ou pour l'eau. Il est donc dans une situation d'indifférence. Eh bien dans ce cas, comme il n'a pas de libre-arbitre, il ne pourra pas choisir entre manger et boire, il ne pourra rien faire, il va rester bloqué et se laisser mourir de faim et de soif.

A l'inverse, dans la même situation où **l'homme est parfaitement indifférent, en équilibre parfait entre la faim et la soif, il ne se laissera pas mourir, car il est doté d'un libre arbitre.** Donc il pourra librement choisir de manger d'abord, ou de boire d'abord, comme il le veut.

Donc, selon cette expérience, la liberté se manifeste dans l'indifférence, c'est le plus haut degré de la liberté.

Descartes récuse cela, **on n'a pas besoin d'être indifférent pour être libre**, on l'a vu, car quand je ne suis pas indifférent et que je choisis quelque chose parce que c'est le bien ou le vrai que me présente mon entendement, je ne suis pas déterminé, c'est juste une *incitation*, mais c'est moi qui décide librement de suivre ce que me présente mon entendement comme vrai et comme bien. Et comme on l'a vu, on peut parfaitement décider de faire l'inverse, à savoir le mal et le faux si cela nous chante juste pour prouver que nous avons un libre arbitre.

Il écrit que **cette indifférence n'est pas un signe de perfection, mais un défaut de la connaissance, et c'est pour cela que c'est le plus bas degré de la liberté.**

En effet, dans l'indifférence, je n'ai aucune préférence entre les deux choix possibles, affirmer ou nier, poursuivre ou fuir. Pourtant j'ai un entendement qui devrait me présenter l'un comme vrai, l'autre comme faux, l'un comme bien, l'autre comme mal.

Je reprends la définition de l'indifférence qui est donnée dans la *lettre à Mesland* de 1645 :

« L'indifférence me semble signifier proprement cet état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par aucune perception du vrai ou du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses auxquelles nous sommes indifférents »

Par exemple, si je suis indifférent à affirmer $1+1=2$ ou à le nier, est-ce une perfection de ma volonté ? Non, normalement mon entendement devrait me montrer que $1+1=2$ est vrai, et donc je ne devrais pas être indifférent, car je préfère le vrai. Donc, celui qui est indifférent, c'est celui qui ne sait pas que $1+1=2$, mais cela c'est être ignorant. Donc, **l'indifférence procède de l'ignorance, pas de la liberté de notre volonté.**

De même, entre aider mon prochain ou le laisser mourir, je suis indifférent. Est-ce une perfection de ma volonté ? Non, normalement mon entendement devrait me montrer qu'aider mon prochain c'est bien, et donc je ne devrais pas être indifférent, je devrais préférer l'aider. Donc, **celui qui est indifférent, c'est qu'il est ignorant, il ne sait pas qu'aider son prochain est bien et le laisser mourir est mal. Donc son indifférence procède de son ignorance, pas de la liberté de sa volonté.**

Or, dans les deux cas, **l'ignorance est un défaut de mon entendement, pas une perfection de ma volonté.**

Il ne faut pas croire que la vraie liberté consiste à être ignorant, nous dit Descartes. Ca **c'est le plus bas degré de la liberté, car on va se décider pour un choix ou l'autre, mais en toute ignorance, donc sans raison, sans savoir ce qui est bien ou mal, sans savoir ce qui est vrai ou faux. Donc, notre choix va être gratuit, arbitraire.**

La liberté, ce n'est pas faire n'importe quoi, de manière complètement gratuite.

La liberté, c'est quand on fait un choix qui est *motivé et légitime.*

Agir librement, ce n'est pas agir sans raison, c'est au contraire avoir conscience des raisons qui nous font faire ce choix, savoir pourquoi le choix que je fais est le bon.

Le plus haut degré de la liberté, ce n'est pas quand mon entendement est ignorant, et que je ne sais pas quel choix je dois faire. Au contraire, c'est quand je possède le savoir.

Mon entendement me présente le vrai et le bien, et alors je vais choisir d'affirmer le vrai, et je sais pourquoi je fais cela. Je choisis d'affirmer que $1+1=2$ car mon entendement me montre que c'est vrai. Je vais choisir d'aider mon prochain car mon entendement me montre que c'est bien. Là, mon action est *motivé, légitime, je sais pourquoi je fais ce que je fais, quelles sont les raisons qui me conduisent à faire ce choix. C'est cela, le plus haut degré de la liberté.* Evidemment, les partisans de la liberté d'indifférence diront mais vous n'êtes plus libre puisque votre entendement vous impose le vrai et le bien, sauf qu'on a vu que ce n'est pas le cas : il me propose le vrai et le bien, mais c'est ma volonté qui choisit librement. **Quand ma volonté cède à l'inclination de l'entendement, elle ne se soumet pas comme une esclave, elle choisit librement le parti qui est le meilleur, elle reste parfaitement libre.**

Et j'ai **deux possibilités** : soit je choisis le vrai et le bien, et dans ce cas je ne perds pas ma liberté, car c'est librement que j'ai fait ce choix et je sais pourquoi je l'ai fait, ce n'est pas gratuit, arbitraire, c'est un choix motivé. Ou alors, autre possibilité, je décide de choisir librement le faux et le mal juste pour me prouver à moi-même que je suis parfaitement libre à l'égard de ce que me propose l'entendement, je prouve que je peux résister à mon entendement. Et on l'a prouvé dans la démarche du doute : mon entendement a beau me présenter que $1+1=2$, je peux, dans le doute hyperbolique, concevoir la fiction du malin génie et rejeter comme fausses toutes les vérités des mathématiques. Une fois encore, **la liberté se prouve par son exercice même.**

Dans ces deux cas, je suis dans le plus haut degré de la liberté, et précisément parce que je ne suis pas indifférent. L'indifférence est donc le plus bas degré de la liberté et on n'a pas besoin d'elle pour être libre.

Ainsi, **si mon entendement était parfait, je connaîtrais toujours le vrai et le bien.** Est-ce à dire que je ne serais plus libre ? Non, car mon libre-arbitre peut faire que je choisisse le faux et le mal si je le veux. Dans ce cas, comme dit Descartes à la fin de l'extrait, comme j'aurais une connaissance parfaite du vrai et du bien, **il n'y aurait aucun cas où je serais dans l'indifférence, mais pourtant je resterais tout de même parfaitement libre.**

Cf. la fin du texte : « si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent ».

Problème :

Simplement, on pose alors l'homme comme une exception au règne de la nature, ce qui pose problème.

- L'homme vit dans la nature, il a un corps, il obéit bien par son corps aux lois de la nature, il est soumis au déterminisme. Comment son esprit serait alors une sorte de capsule parfaitement indépendante de la nature, n'est-ce pas là une fiction ?

On peut répondre à cette objection par l'expérience que nous avons de cette liberté, qui est évidente :

- On affirme une liberté de la volonté parce qu'on ressent cette liberté, on l'éprouve. Mais une expérience peut-être trompeuse. Est-ce que ce n'est pas une illusion ? Est-ce qu'il suffit de se sentir libre pour l'être ? Ce n'est pas certain du tout. Une expérience peut être trompeuse.

Bien souvent, nous arrivons à prévoir les comportements des autres, donc il semble bien qu'ils soient déterminés. L'affirmation de la liberté pourrait bien être une forme d'orgueil de la part de l'homme et Freud, par exemple, avec la psychanalyse entend justement infliger à l'humanité la troisième blessure narcissique en lui montrant que le moi n'est pas libre dans sa propre maison, que la volonté est guidée inconsciemment, qu'elle n'est donc pas libre.

II. La négation du libre-arbitre et la libre nécessité.

- a. L'homme n'est pas un empire dans un empire.

A cette position se rattache traditionnellement le nom de Spinoza. Il affirme que **l'homme n'est pas « un empire dans un empire », selon sa formule célèbre, il appartient à la**

nature, qui est gouvernée par un déterminisme implacable, donc nous sommes entièrement déterminés.

Dans la nature, tout a une cause. Il n'est pas possible qu'un mouvement, une explosion, ou quoi que ce soit, n'ait pas de cause. Tout y est **nécessaire**.

Donc, **nos actions aussi doivent toujours avoir une cause, il y a quelque chose qui nous met en mouvement** comme une bille de billard est mise en mouvement sur le tapis par le choc d'une autre boule. **Nos actions sont nécessaires, tout aussi nécessaires que lorsque qu'une pierre qu'on lâche chute vers le sol.**

Mais quelle est la cause qui nous fait agir ici ? Ce sont nos affects, notre désir, dit Spinoza.

Par exemple, quelqu'un fuit face à un lion sous l'effet de la peur. Quelqu'un tue un autre homme sous l'effet de la haine. Un homme mange et boit sous l'effet de la faim et de la soif. Il va garder son argent par cupidité. Il va le donner par générosité, etc.

Il a toujours en lui des affects, c'est-à-dire des sentiments, des désirs, qui vont le pousser à faire quelque chose, exactement comme une boule de billard en met une autre en mouvement ou exactement comme le feu porte l'eau à 100° et la fait bouillir.

L'homme n'est pas doué de libre-arbitre, il fait ce à quoi le pousse son désir et ses affects.

A cela, on peut être tenté de répondre que parfois on peut résister à nos désirs. Par exemple, face à un bon gâteau qui me fait saliver, je peux résister à la tentation. Mais Spinoza répondrait que c'est parce qu'il y a un autre affect, un autre désir qui vient contre carrer le premier. Par exemple, dans ce cas, c'est le désir de perdre du poids, et un affect comme la honte d'être trop gros, qui vient contre carrer mon désir de manger ce gâteau. Mais **je ne suis pas libre, je suis déterminé à agir par mon désir, simplement il y a des affects, des désirs qui peuvent se contre carrer mutuellement.**

Autre exemple : je suis très en colère contre quelqu'un et j'ai envie de le tuer. Pourtant, je ne vais pas le faire, donc je me dis que je suis libre, ma volonté décide souverainement de ne pas céder à son désir. Mais Spinoza répondrait que c'est une illusion, en fait c'est bien mon désir qui me fait agir, simplement j'ai un autre désir plus fort, un sentiment plus fort qui vient vaincre ma colère. Par exemple, je sais que si je tue cet homme, je vais être emprisonné, ce qui suscite en moi de la peur. Donc, l'affect qu'est la peur est plus fort que ma colère, et mon désir de rester en liberté est plus fort que mon désir de le tuer.

Cela fonctionne comme une balance ou un affect et un désir ont un poids plus grand qu'un autre et peuvent l'annuler.

On agit donc exactement comme des corps physiques inertes, selon Spinoza, car si on reprend l'exemple de la boule de billard, si ma boule subit un choc d'un côté, elle peut subir un choc de l'autre qui va contre carrer le mouvement et la faire partir dans un autre sens. C'est juste un jeu de forces physiques. Eh bien nos actions fonctionnent exactement de la même façon, mais la force en nous, c'est celle de nos désirs, qui sont toujours accompagnés d'affects.

L'homme est le jouet de ses affects et il ne s'en rend pas compte.

b. L'illusion du libre-arbitre : l'ignorance des causes.

Mais problème, Spinoza doit faire face à une objection que l'on a envie de lui faire si on est cartésien : **nous avons une expérience de la liberté.**

Nous avons l'impression que nous faisons librement ce que nous faisons, que rien ne nous force à le faire. Cf. l'exemple donné plus haut, je lève mon bras et je le repose librement.

Spinoza ne nie pas que nous ayons cette expérience, donc il doit rendre compte de cette expérience pour montrer qu'elle est illusoire.

L'idée de Spinoza est que **c'est une illusion qui provient de notre ignorance. Nous ignorons les causes qui nous déterminent.** Cela veut dire qu'en général, **nous n'avons pas conscience de la cause qui nous fait agir.**

Cf. « Les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volontés et de leurs désirs, et que, les causes qui les disposent à désirer et à vouloir, ils les ignorent. » *Ethique*, I, appendice.

On va demander à quelqu'un pourquoi il a fait ceci plutôt que cela, pourquoi tu n'as pas travaillé ce week-end, par exemple, et il répondra, « je ne sais pas ». Comme il ne sait pas, il pense qu'il a fait ça librement. Spinoza nous dit que c'est une illusion : il y a une cause qui l'a poussé à ne pas travailler exactement comme une boule de billard en pousse une autre, simplement il ignore ce qui l'a poussé, c'est inconscient, et du coup il se croit libre. Ou alors il va dire qu'il sait pourquoi il a agit ainsi en disant que c'est parce qu'il l'a voulu. Je n'ai pas travaillé ce week-end, parce que je n'ai pas voulu travailler. Mais si on lui demande pourquoi il ne voulait pas, il pourra répondre : « je ne sais pas, je ne voulais pas travailler, c'est tout ». Donc, il pense que ne pas travailler, il l'a choisi librement.

Spinoza nous dit que non : **il y a toujours une cause qui nous fait vouloir ceci ou cela, qui pousse notre volonté dans telle ou telle direction**, comme une boule de billard est poussée, mais en général on en a pas conscience, donc **on croit que rien ne nous a poussé à vouloir ceci, et donc on pense qu'on était libre de faire le contraire, et que notre volonté est parfaitement libre.**

D'un coup, **on peut rendre compte de l'expérience intérieure de la liberté de la volonté dont parle Descartes, le fait qu'on éprouve la liberté, mais on voit que ce n'est pas une preuve de la liberté, c'est au contraire une illusion.**

Cf. *Ethique*, III, 2, scolie : « Ainsi croit le bébé aspirer librement au lait, et l'enfant en colère vouloir la vengeance, et le peureux la fuite. L'homme ivre, ensuite, croit que c'est par un libre décret de l'esprit qu'il dit ce que, redevenu sobre, il voudrait avoir tu : ainsi le délirant, la bavarde, l'enfant, et bien d'autres de cette sorte, croient que c'est par un libre décret de l'esprit qu'ils parlent, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler ; si bien que l'expérience elle-même montre, non moins clairement que la raison, que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées ; et, en outre, que les décrets de l'esprit ne sont rien d'autre que les désirs eux-mêmes. [...] Ceux donc qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quoi que ce soit, par un libre décret de l'esprit rêvent les yeux ouverts. »

Spinoza donne ici des exemples de cette illusion : **à chaque fois on se croit libre par ignorance des causes qui nous font agir et désirer ce qu'on désire, mais elles existent pourtant. On ne veut pas librement se venger ou parler, ce sont nos affects qui nous font agir.**

La fin du texte est importante, car il dit que s'il n'y a pas de libre arbitre, **alors il n'y a pas d'abord nos désirs, puis notre volonté qui décide.** Au fond, **le désir et la volonté ne sont qu'une seule et même chose pour Spinoza, car nous sommes toujours déterminés à agir par nos désirs.** Pour Spinoza, **on veut toujours ce qu'on désire le plus**, on l'a vu dans les exemples : si je ne tue pas malgré ma colère, c'est que je veux ne pas le tuer, certes, mais c'est

surtout que je ne désire pas finir en prison et que c'est ce désir qui est plus fort que l'autre. **La volonté n'est donc pas différente du désir et ne peut pas maîtriser les désirs.**

L'homme est donc soumis à la nature comme le sont les pierres ou les animaux, il est entièrement déterminé à agir par ses affects et ses désirs.

c. Liberté d'indifférence et suspension du jugement.

Evidemment, si on est cartésien, on aura envie de faire des objections à Spinoza. Descartes nous disait qu'on pouvait avoir une expérience de la liberté.

D'abord, **il y a la fiction de Buridan**, qui montre que là où l'âne va se laisser mourir, l'homme, qui n'a aucune préférence entre boire et manger, va choisir librement de faire l'un avant l'autre. Cela prouve donc que notre volonté est parfaitement libre à l'égard de nos désirs.

Et puis il y a aussi **la preuve que lors des méditations métaphysiques, on a douté de tout et on a finalement suspendu notre jugement, ce qui prouve que notre volonté est parfaitement libre** à l'égard des idées que lui présente l'entendement : l'entendement me faire voir que $2+2=4$, mais ma volonté, entièrement libre, peut suspendre son jugement et invoquer l'argument du malin génie.

Donc, notre volonté est bien caractérisée par le libre-arbitre : les désirs et les idées de notre entendement, ils proposent quelque chose à notre volonté, mais ensuite notre volonté dispose, elle choisit. Les désirs et les idées n'imposent rien à notre volonté.

C'est évidemment ce que va refuser Spinoza puisqu'il refuse le libre-arbitre. Il doit donc répondre à ces deux arguments, il le fait dans le texte suivant :

« On peut nous objecter que, ce que l'expérience nous enseigne, semble-t-il, le plus clairement, c'est que nous pouvons suspendre notre jugement, afin de ne pas adhérer à ce que nous percevons (...); donc ce que nous enseigne le plus clairement l'expérience, semble-t-il c'est que la volonté, autrement dit la faculté d'adhérer, est libre, et différente de la faculté de comprendre. [...]

On peut objecter que, si l'homme n'opère pas par la liberté de la volonté, qu'arrivera-t-il donc s'il est en équilibre comme l'ânesse de Buridan ? Mourra-t-il de faim et de soif ? Que si je l'accorde, j'aurai l'air de concevoir une ânesse ; et si je le nie, c'est donc qu'il se déterminera lui-même, et par conséquent c'est qu'il a la faculté d'aller, et de faire tout ce qu'il veut. [...]

A l'égard de [la première] objection, je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Car quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre, sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose de manière adéquate. Et donc la suspension du jugement, en vérité, est une perception, et non une libre volonté.

Pour ce qui touche enfin à la [deuxième objection], je dis que j'accorde tout à fait qu'un homme placé dans un tel équilibre (j'entends, qui ne perçoit rien d'autre que la soif et la faim, tel aliment et telle boisson à égale distance de lui) mourra de faim et de soif. »

Dans cet extrait, on voit que **Spinoza présente les deux objections qu'on vient de faire, celle de la liberté d'indifférence pour montrer qu'on n'est pas déterminé par nos désirs, et celle de la suspension du jugement pour montrer qu'on n'est pas déterminé par les idées de l'entendement.**

Après les avoir présentées dans les deux premiers paragraphes, il y répond dans les deux derniers.

D'abord, **puisque nous n'avons pas de libre-arbitre, alors non, nous n'avons pas le pouvoir de suspendre notre jugement selon notre bon vouloir.** Comment se fait-il qu'on ait cette impression, alors ?

C'est qu'en fait, **notre entendement peut nous présenter quelque chose comme certain ou alors comme douteux.** Dans le cas où il nous présente quelque chose comme douteux, je ne suis pas déterminé par cette idée à l'affirmer. Mais **si l'entendement me présente quelque chose comme évident, absolument certain, alors ma volonté sera déterminée à affirmer cette vérité, elle ne pourra pas suspendre son jugement.**

Prenons un exemple : pourquoi nous pouvons suspendre notre jugement concernant l'existence du monde, comme le fait Descartes ? Parce que notre entendement nous fait voir que c'est douteux, il n'y a pas de certitude concernant ce que nous présentent nos sens. Donc, en nous montrant que ce n'est pas certain, l'entendement nous détermine à douter et à ne pas affirmer que le monde existe, on n'est pas libre du tout.

Et autre exemple : dans le cogito, l'entendement me montre quelque chose d'absolument évident, donc je ne peux absolument pas douter : je pense, donc je suis, j'existe. Donc, **face à l'évidence, ma volonté n'est pas libre, mon entendement me force à affirmer que c'est vrai.**

On n'a donc pas la liberté de suspendre notre jugement comme on le veut, notre volonté est totalement déterminée à affirmer ou à nier une vérité en fonction de ce que lui présente son entendement.

La suspension de notre jugement est en fait une perception confuse, dit Spinoza. Cela veut dire que quand mon entendement ne perçoit pas clairement la vérité, alors ma volonté est suspendue. Par exemple, je vous présente une équation ultra complexe que vous ne savez pas résoudre. Vous ne voyez pas le résultat, donc votre volonté est déterminée à ne pas donner son avis, mais elle ne suspend pas librement son jugement.

A l'inverse, si je vous dis $2+2=4$ Vous voyez le résultat, vous en avez une perception claire, donc votre volonté va être déterminée nécessairement à affirmer que c'est vrai.

La volonté n'a donc pas de libre-arbitre à l'égard des idées de l'entendement, elle suit automatiquement l'entendement quand il lui présente le vrai comme évident.

Pour le second argument, il faut dire qu'en réalité on n'a jamais fait l'expérience de Buridan, donc on ne peut pas savoir comment se comporteraient un âne et un homme dans cette situation, mais puisque Spinoza nie que la volonté puisse librement faire ou pas ce que lui proposent les désirs, et qu'en fait les désirs nous imposent de faire, de manière nécessaire, alors il faut dire qu'il n'y a aucune différence entre l'homme et l'animal de ce point de vue.

Un homme dans cette situation se laissera mourir, exactement comme l'âne. Mais de toute façon cette expérience est une fiction, donc cela n'arrive jamais : nous sommes sans cesse tiraillés dans des sens contraires par nos affects, mais il y a toujours un affect plus puissant que les autres qui va nous déterminer dans un sens, il n'y a jamais d'équilibre parfait. **Mais il est clair pour Spinoza qu'il n'y a pas de liberté d'indifférence, et de toute façon nous ne sommes jamais indifférents. Ce que disait Descartes sur le plus bas degré de la liberté et le plus haut n'a donc plus de sens.**

La liberté d'indifférence, c'était agir de manière gratuite, arbitraire, et ce n'était pas la vraie liberté pour Descartes, qui doit être motivée, justifiée par la connaissance du vrai et du bien. Ce problème n'a plus de sens, pour Spinoza, car **tout a une cause, il n'y a donc pas d'acte gratuit et arbitraire, il y a forcément une cause, il n'y a jamais de liberté d'indifférence.**

d. L'exemple de la pierre.

Pour conclure sur le déterminisme spinoziste, on peut regarder la *Lettre 58 à Schuller*, très célèbre, car **il montre qu'il n'y a au fond aucune différence entre une pierre et un homme, sauf qu'un homme a conscience, et c'est à cause de cette conscience qu'il va se croire libre**, mais si la pierre avait conscience d'elle-même, elle se croirait libre elle aussi.

« Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée.

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger et, s'il est poltron, vouloir fuir. Un ivrogne croit dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite, revenu à la sobriété, il aurait voulu taire. De même un délirant, un bavard, et bien d'autres de même farine, croient agir par un libre décret de l'âme et non se laisser contraindre. »

Spinoza commence par poser **un principe qui vaut partout dans la nature : « toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée ».**

Ce principe, c'est celui du **déterminisme**, cela veut dire plus simplement **que tout est déterminé, tout a une cause**. Un effet ne surgit pas de soi-même librement, il a nécessairement une cause.

Si je vois un animal, il y a nécessairement eu un accouplement et un accouchement qui l'a fait exister. Et s'il agit, il y a nécessairement une cause qui le fait agir, comme la faim, ou la crainte, etc.

Il donne pour cela l'exemple de la pierre : quand elle se meut, ce n'est pas librement, c'est qu'elle a reçu une impulsion de quelque chose d'extérieur qui lui donne du mouvement et fait qu'elle va rouler dans une certaine direction.

L'idée est qu'**un homme n'est pas plus libre qu'une pierre qui roule**. Pourtant, il y a une différence entre la pierre et l'homme. Cette différence, c'est que **la pierre n'est pas libre, mais elle ne se croit pas libre**, et d'ailleurs elle ne croit rien du tout car elle n'a pas conscience d'elle-même. A l'inverse, **l'homme a conscience de lui-même et se croit libre**.

Mais dans le deuxième paragraphe, Spinoza montre que si on ajoute la conscience à la pierre, on obtiendra exactement ce qu'on voit chez l'homme.

Imaginons une pierre qui roule et qui en a conscience : elle croira qu'elle roule parce qu'elle le veut et n'aura pas conscience de la cause à savoir d'une autre chose qui l'a fait rouler.

On peut imaginer une boule de bowling qui roule à toute vitesse vers les quilles. Elle ne sait pas qu'elle a été lancée par un homme, et elle va croire que si elle file à toute vitesse c'est librement, parce qu'elle veut dégommer les quilles et faire un strike.

Eh bien les hommes fonctionnent de la même façon : **quand ils font quelque chose, ils se croient libre et disent qu'ils le font parce qu'ils le veulent**. D'accord, mais pourquoi est-ce qu'ils veulent cela et pas autre chose ? Il y a une cause qui le fait vouloir telle chose, mais il ne la connaît pas. Il va choisir d'épouser telle femme, il pense qu'il est libre d'épouser celle-ci ou une autre, simplement il veut se marier avec celle-ci, c'est son choix. Il y a nécessairement une cause qui lui fait vouloir cette femme là, mais il ne la connaît pas précisément, donc il se croit libre.

D'où cette phrase de Spinoza qui redit ce qu'on a vu : **la croyance à la liberté est une illusion qui provient de notre ignorance**. Il redonne ensuite les mêmes exemples qu'en II, 49, scolie.

On retrouve cette idée spinoziste chez **Freud** : pour lui, **le psychisme est soumis à un déterminisme implacable, et la liberté est une illusion qui provient de l'inconscient**. Les névrosés agissent de telle ou telle manière et pensent qu'ils le font librement, alors que ce sont des motifs inconscients qui les déterminent. Ils pensent qu'ils font quelque chose parce qu'ils le veulent, et que la volonté est libre, mais en fait ils veulent quelque chose car il y a des causes qui proviennent de l'enfance et de la sexualité, des causes qui ont été refoulées et dont ils n'ont pas conscience.

Par exemple, une patiente va systématiquement se mettre en couple avec des hommes plus âgés qui auront un caractère bien précis, et elle pense le faire parce qu'elle le veut, elle le fait librement. Mais pendant la cure, elle fera revenir à la conscience la cause de son choix, à savoir par exemple un complexe d'Œdipe mal résolu, elle n'a pas renoncé à son père et comprendra que son choix n'était pas libre du tout, la cause provenait de l'enfance et elle se croyait libre par ignorance de cette cause qui la déterminait, qui la poussait vers ce type d'homme en particulier.

e. Servitude et liberté : la thérapeutique des affects.

Mais le **problème** avec cette conception d'un déterminisme implacable, c'est qu'elle semble condamner l'homme à n'être jamais libre. Nous serions donc condamnés à n'être que les esclaves des lois de la nature, nous ne vaudrions pas mieux que les animaux.

En fait, ce n'est pas ce que disent Spinoza et Freud. Pour Freud, on a vu que là où était le ça, le moi doit advenir, il faut faire revenir à la conscience les conflits psychiques pour s'en libérer.

L'idée est que **spontanément l'homme n'est pas libre, il vit dans l'illusion en se croyant libre, c'est ce que Spinoza appelle la servitude** :

« L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle servitude ». IV, préface.

L'homme n'est donc pas libre, il est esclave de ses affects et de ses désirs.

Mais **il peut se libérer**. Mais alors on voit la différence avec Descartes : **la liberté n'est pas un donné, elle est un tâche, elle s'acquiert par un travail de longue haleine. On ne nait pas libre, on le devient.**

Mais comment est-ce qu'on pourrait maîtriser et contrarier nos affects ? Spontanément, on dira qu'on peut le faire car nous sommes doués de libre-arbitre, notre volonté va résister à un affect comme la colère ou à un désir comme celui de se venger. Il faut faire preuve d'une force de volonté et ne pas céder.

Mais Spinoza nie qu'on ait un libre arbitre, notre volonté est déterminée. Donc comment se libérer du pouvoir que nos affects comme la colère, l'envie, la haine, ont sur nous ?

Comment ? On l'a vu, **le problème est qu'il se croit libre par ignorance des causes qui le déterminent**, dit Spinoza, ou par inconscience des causes, dirait Freud. **Donc, s'il veut être libre, il faut prendre conscience, il faut faire un effort de connaissance.**

Un effort de connaissance, donc un effort du point de vue de notre entendement, pas un effort de volonté. Un proverbe tel que : « Quand on veut, on peut », rien n'est plus absurde pour Spinoza. De toute façon, notre volonté est déterminée, donc cela ne sert à rien de dire à un fumeur qui n'arrive pas à s'arrêter de fumer « quand on veut on peut », puisque précisément il ne veut pas, ou plutôt sa volonté de s'arrêter est trop faible, elle est plus faible que son désir du fumer et est vaincue.

Pour se libérer de la puissance qu'ont nos affects sur nous, il faut comprendre que nous ne sommes pas libres de vouloir ceci ou cela, et chercher à connaître quelles sont les causes qui nous déterminent à vouloir ceci ou cela.

C'est la connaissance de soi qui libère, la connaissance des lois selon lesquelles fonctionnent notre âme et notre vie affective, nos désirs.

On trouve chez Spinoza une conception de la liberté qui anticipe grandement sur Freud et la psychanalyse.

Sa grande idée est que **la liberté n'est pas contradictoire avec la nécessité, avec le déterminisme. On peut être libre même si on est soumis à la nécessité.**

La liberté n'est pas de ne pas avoir de cause nous déterminant à agir, cela c'est une illusion. **La liberté, c'est la connaissance des causes qui nous déterminent. Il faut comprendre quelles sont les causes qui nous font agir. Comprendre la nécessité, c'est s'en libérer, parce qu'on connaît ses lois, on sait comment elle fonctionne, donc on ne va plus être soumis à elle.**

Il expose cela dans la cinquième et dernière partie de *L'Ethique* : « De la puissance de l'intellect, autrement dit, de la liberté humaine ».

Ce titre montre bien **qu'il y a une possibilité de liberté pour Spinoza, et elle réside dans la puissance de l'entendement, pas dans le libre-arbitre de notre volonté.** Il ne faut pas dire quand on veut on peut, mais plutôt quand on connaît on peut.

Quelques extraits de ce dernier livre de *L'Ethique* :

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.

Un affect est donc d'autant plus en notre pouvoir, et l'esprit en pâtit d'autant moins, qu'il est plus connu de nous.

Et le scolie de 4.

Ce que dit Spinoza, c'est qu'**il faut former une idée claire et distincte de nos affects**. Cela veut dire tout simplement **avoir une connaissance vraie de nos affects, comprendre comment ils fonctionnent, connaître les causes qui provoquent en nous des affects** comme la haine, la jalousie, la colère, etc.

Quand on a une connaissance des causes qui nous déterminent à éprouver ces affects, nous allons moins en pâtir, nous allons pouvoir apprendre à les maîtriser et donc à être libre.

Pour le voir, il faut donner des exemples :

Par exemple, un alcoolique n'est pas libre, il se remet à boire malgré lui. Mais il doit accepter le fait qu'il n'est pas libre, et comprendre quelles sont les causes qui le poussent à boire. En comprenant les causes, il pourra s'en libérer. Par exemple, en comprenant que c'est lorsqu'il est seul qu'il se met à boire, il comprend que la cause est la solitude, donc il pourra faire en sorte de résoudre ce problème, faire en sorte de ne plus être seul.

Nous sommes soumis à un déterminisme, donc tout ce que nous faisons est un effet qui a une cause. Mais si on supprime la cause, on supprime l'effet. Donc, on peut se libérer en agissant sur les causes, mais cela n'est possible que si je connais les causes qui me font agir.

Autre exemple : je suis triste, j'ai le sentiment d'avoir raté ma vie. Si je comprends quelles sont les causes de ma tristesse, je vais prendre une distance avec ma tristesse qui fait que je vais moins en souffrir. **Et en comprenant les causes de ma tristesse, je vais agir sur les causes pour la faire disparaître.**

Si je fais du mal aux personnes qui m'entourent, je vais comprendre ce qui me fait faire cela, et du coup je vais me libérer de ces causes. Je vais comprendre pourquoi je ressens cette colère, pourquoi dans ces situations là, et du fait même je vais contrôler cette colère, je la maîtrise, je vais pouvoir éviter les circonstances qui me mettent en colère, et me contrôler.

Si j'ai envie de me suicider, je vais comprendre qu'est-ce qui provoque en moi cette envie, que cette idée n'est pas raisonnable, mais que ce sont les circonstances actuelles, par exemple un divorce, un deuil, qui me font avoir ce désir, mais que dans d'autres circonstances, j'aurais envie de vivre. En comprenant la cause de ce désir, je vais lui faire perdre de sa force.

En ayant une connaissance rationnelle de mes affects, j'ai un rapport dépassionné à mes affects, je n'y adhère pas sans distance, au contraire je les mets à distance et j'ai avec mes réactions comme la haine ou la jalousie un rapport neutre, désintéressé, cela devient une sorte de spectacle que j'observe en moi mais dont je suis désengagé, exactement comme quand je vois une boule de billard en frapper une autre et que je comprends la cause de ce mouvement.

La connaissance des affects dépassionne mon rapport à eux et leur fait perdre leur force, ils vont cesser de me déterminer.

Il faut donc avoir une connaissance objective des affects pour prendre du recul, ce qu'on appelle aussi avoir un regard clinique, médical, comme sur une maladie qu'on explique par des causes. **Il faut avoir sur nos affects comme la tristesse, la jalousie ou la haine, le**

regard qu'a le médecin sur des symptômes comme la toux, des tremblements ou de la pâleur et de la fièvre.

On prend le point de vue d'un observateur désintéressé, d'un scientifique qui cherche à connaître les lois de la nature.

La connaissance de soi est donc une thérapeutique de l'affectivité, un traitement curatif : je gagne objectivité, recul, distance, désintéressement, l'affect perd sa force et ne me détermine plus à agir.

Il n'y a donc pas de liberté comme libre-arbitre, mais une liberté comme connaissance des causes qui nous déterminent. Cf. Eth V, 4, scolie.

Cette connaissance a l'avantage aussi de nous libérer de la tristesse, nous dit Spinoza, donc c'est une condition de notre bonheur. Si on veut se libérer des affects tristes et malheureux, comme la haine, la colère, la jalousie, le mépris, la perte d'estime de soi, il faut en avoir une connaissance précise et surtout accepter le fait que nous ne sommes pas libres, que nous sommes déterminés par des lois nécessaires de la nature.

Si on accepte l'absence de liberté, donc le déterminisme intégral, on va souffrir moins de nos affects et s'en libérer.

Il le montre en V, 6 et donne des exemples très parlants :

Il montre que **si nous sommes tristes, c'est parce que nous croyons que les choses auraient pu se passer autrement.** On se dit « si j'avais su », « j'aurais du plutôt agir ainsi, j'ai vraiment été bête ». Mais si on se dit cela, c'est parce qu'on suppose qu'on pouvait agir autrement, donc qu'on était doué de libre-arbitre. Donc, si on comprend qu'il n'y a pas de libre-arbitre, on va perdre ce regret.

Il faut se dire que de toute façon on ne pouvait pas agir autrement, les choses ne pouvaient pas se passer autrement.

Il donne un exemple parlant qui est celui des bébés : on ne s'attriste pas du fait qu'ils ne peuvent pas marcher, penser, parler, car c'est nécessaire. **Si on s'attriste, c'est parce qu'on croit à la liberté.**

Donc, quand j'éprouve de la haine, de la colère, de l'envie, de la tristesse, il faut comprendre que cet affect a une cause, il est nécessaire que j'éprouve ces sentiments car on m'a fait du mal, par exemple, parce que la personne que j'aimais m'a trompé, parce qu'une personne que j'aimais est morte. Mais pour Spinoza, **si je comprends que tout est nécessaire, mon affect va perdre son pouvoir sur mes actions.**

D'abord, en comprenant la haine que j'éprouve et en comprenant les lois qui font que ce sentiment apparaît en moi, je prends une distance par rapport à lui, il perd son pouvoir. Et surtout, que je vais comprendre que si autrui m'a trompé, m'a fait du mal, c'est nécessaire, il était déterminé à agir ainsi par ses affects, et donc **je vais cesser de lui en vouloir.** La personne que j'aimais a rencontré quelqu'un qu'elle aime plus que moi, donc son affect pour l'autre homme était plus fort que l'affect pour moi, il était nécessaire qu'elle me quitte.

Quand je comprends cela, je cesse d'éprouver de la haine, je cesse d'éprouver de la jalousie, car il ne pouvait pas en être autrement. Je suis libéré de ces affects et je suis plus heureux.

Voilà comment la connaissance des causes qui nous font agir, à savoir nos affects et nos désirs, nous libère.

C'est une idée qu'on retrouve avec la psychanalyse freudienne : en levant les refoulements, le moi va prendre possession du ça, il va comprendre ce qui l'amène à faire tel ou tel choix, ce

qui l'amène à chaque fois à faire les mêmes erreurs, et donc va être plus libre, il va se libérer à l'égard de ses angoisses, à l'égard de sa dépression, en en comprenant les causes inconscientes.

f. Cause extérieure et cause intérieure : la libre nécessité.

La liberté est donc possible, mais elle prend un autre sens que le libre-arbitre. Le texte dans lequel Spinoza le montre le mieux est un autre passage de la *lettre 58 à Schuller*.

Il explique que **la liberté consiste à être déterminé par la seule nécessité de notre nature**. A l'inverse, **on n'est pas libre quand on est déterminé par une autre chose, c'est-à-dire une cause extérieure**.

Le déterminisme est implacable, tout est nécessaire, donc la liberté ne peut pas signifier que nous ne soyons pas déterminés.

Nos actions ont toujours des causes qui nous déterminent à agir.

Mais, **il y a deux possibilités : soit la cause est extérieure, soit elle est intérieure**.

Exemple de cause extérieure : un chien aboie, me fait peur et je m'enfuis.

Je ne choisis pas de m'enfuir, il n'y a pas de libre-arbitre. En fait, le chien fait naître en moi un affect, la peur, et la peur me fait fuir.

Ici, **on n'est pas libre, on est dans ce qu'on a appelé la servitude : on ne maîtrise pas nos affects**.

De la même manière, ma femme me quitte, elle provoque en moi de la haine, et celle-ci me pousse à la tuer. Je ne suis pas libre car la cause est extérieure.

C'est ce que Spinoza appelle ici **une chose contrainte : elle est déterminée par une autre chose à agir d'une façon déterminée**.

Pour être libre, il faut que la cause qui me fait agir soit interne, c'est-à-dire que ce soit ma nature qui me fasse agir. Or, ma nature, c'est de penser, je suis une chose qui pense, Spinoza est d'accord avec Descartes. Donc, **je suis libre si c'est mon entendement qui me détermine, qui me fait agir**.

On a vu que pour Spinoza, il n'y a pas de liberté d'indifférence, la volonté n'a pas le pouvoir de suspendre son jugement, donc elle n'est pas libre à l'égard des idées de l'entendement. Elle ne dispose pas, l'entendement ne propose pas, il impose. **Quand il me présente le vrai et le bien, je vais être déterminé à affirmer le vrai, je vais être déterminé à faire le bien**. Et si j'affirme le faux ou si je fais le mal, c'est que mon entendement avait une idée obscure et confuse, donc je n'avais pas une vraie connaissance.

Quand j'affirme que $2+2=4$ c'est vrai, je ne suis pas libre si on entend par là le libre-arbitre, car c'est nécessaire, je ne peux pas ne pas affirmer cela. Mais je suis libre au sens de Spinoza car rien d'extérieur à mon esprit ne me fait dire cela, c'est mon esprit lui-même qui me détermine à affirmer que $2+2=4$. C'est donc **la nécessité de ma nature, c'est ce qu'il appelle une libre nécessité**.

De même, si j'aide mon prochain parce que mon entendement me montre que c'est bien d'aider son prochain, que c'est une attitude morale, alors **mon entendement me détermine nécessairement à faire cela, il n'y a pas de libre-arbitre pour Spinoza, mais je suis libre**

au sens d'une libre nécessité car ce n'est pas quelque chose d'extérieur à moi qui me fait aider mon prochain, c'est mon entendement, c'est une nécessité qui provient de moi.

On le voit une fois de plus, **je suis libre quand mon entendement a une connaissance du vrai et du bien, et que cette connaissance me détermine à affirmer ou à agir.**

Donc, comme on l'a dit plus haut, **c'est la connaissance qui libère l'homme, pas la volonté, il faut nous efforcer de connaître, et surtout de nous connaître nous même afin d'être libres.**

Quand j'ai des affects comme la haine ou la jalousie, je suis déterminé par une cause extérieure à me venger, à tuer, donc je ne suis pas libre. Par contre, en comprenant la cause qui me fait éprouver de la haine ou de la jalousie, je mets à distance ces affects, ils cessent d'avoir un véritable pouvoir sur moi et mon entendement me fait connaître le bien, à savoir que je ne dois pas tuer autrui par exemple, et donc je ne vais pas me laisser déterminer par la haine à me venger et à tuer, **je vais être déterminé par mon entendement à faire le bien, donc à pardonner, et en étant ainsi déterminé, je suis déterminé par ma nature, qui est mon esprit, donc c'est une libre nécessité, et je suis libre.**

Si je suis triste et que j'ai envie de mourir, de me suicider, comprendre comment fonctionne cet affect, quelles sont les causes qui me donnent cette envie de me tuer va permettre de faire perdre sa force à cet affect, car je le mets à distance, il ne m'affecte plus : je comprends que c'est la situation dans laquelle je me trouve comme un harcèlement moral dans mon travail, qui me fait éprouver cet affect, et en le mettant à distance, mon entendement me fait voir que le vrai bien est de vivre, donc il va me déterminer à rester en vie plutôt qu'à céder à cet affect. Là, **je suis libre, car je suis déterminé par mon entendement, alors que celui qui se suicide est déterminé par une cause extérieure** qui est la personne qui la harcèle au travail.

Cette redéfinition de la liberté est très séduisante, elle nous promet la libération, elle réconcilie la liberté humaine avec le déterminisme que nos sciences connaissent dans la nature, il n'y a plus ce fossé incompréhensible entre l'homme et la nature, c'est le grand avantage que cette conception a sur celle de Descartes.

Problème et transition :

Pourtant, **cette idée pose un problème, qui est avant tout un problème moral.** Souvenez-vous de ce que nous avons vu avec Aristote dans le cours sur la morale : il montrait que le fatalisme détruit la morale. C'est l'idée selon laquelle l'homme serait vicieux ou vertueux par nature. En effet, **si l'homme n'est pas libre, on ne peut pas le blâmer** pour ses vices, car il ne fait pas exprès de faire le mal. On ne peut pas non plus louer l'homme vertueux, car il ne fait pas exprès de faire le bien, simplement cela suit automatiquement de sa nature, donc il n'a aucun mérite. C'est pour cela qu'Aristote disait que vice et vertu ne sont pas en l'homme par nature, sinon il n'y aurait pas de progrès moral possible, pas de blâme ni d'éloge.

Il montrait ainsi que **sans liberté, il n'y a pas de responsabilité, donc pas de morale.**

C'est une idée que l'on a retrouvée avec Kant. La morale me dicte mon devoir. Mais cela n'a de sens que si nous sommes libres.

A quoi bon dire à l'homme « tu dois faire X » s'il n'est pas libre ?

Soit il fera nécessairement X, donc cela ne sert à rien de lui dire de le faire, il le fera quoi qu'il arrive. Soit il fera exactement le contraire de X sans pouvoir sans empêcher, donc cela ne sert à rien de lui dire de ne pas le faire, cela ne changera rien.

On l'avait vu aussi dans le cours sur le droit et avec Rousseau qui en I, 3 disait que le droit du plus fort n'a pas de sens, car un devoir pour le plus faible d'obéir au plus fort n'a pas de sens, car de toute façon il obéira, s'il est vraiment le plus faible.
L'idée même de devoir moral n'aurait plus de sens.

La morale suppose que je suis responsable de mes actes. Et la responsabilité suppose la liberté. C'est bien pour cela que les animaux, par exemple, n'ont ni droit ni devoir, pas de morale du tout, puisqu'ils ne sont pas libres de faire ce qu'ils font. Un chien n'est pas coupable d'avoir mordu, c'est son propriétaire qui est coupable de l'avoir laissé mordre, car le propriétaire est libre, non le chien.

C'est une idée qu'on a vu plus haut chez **Descartes lui-même : le libre-arbitre est indispensable pour qu'on puisse blâmer ou louer les hommes.**

Mais avec l'éthique de Spinoza, le problème est qu'il semble qu'il n'y ait plus de morale possible, car si un homme en tue un autre, il a été déterminé à le faire par son affect, la haine, donc il ne pouvait pas ne pas le faire, et donc il n'est pas responsable, il n'y a pas à le punir.
L'idée même de morale et de droit s'effondre.

Mais comment accepter cette destruction de la morale ? La morale ne peut l'accepter, elle m'oblige donc à admettre que je suis libre.

La morale nous prescrit le devoir d'être libre.

L'homme doit être pensé comme ayant un libre-arbitre, c'est un devoir moral de penser cela.

Kant va montrer cela.

On a donc un avantage et un inconvénient du côté de Descartes et de Spinoza, qui se correspondent exactement.

Descartes : on sauve la morale, mais on ne comprend pas comment l'homme peut se soustraire au déterminisme de la nature. La morale est sauvée, mais que notre volonté soit libre dans une nature totalement déterminée reste énigmatique.

Spinoza : on comprend que l'homme n'est pas un empire dans un empire, l'énigme est résolue, c'est plus cohérent d'un point de vue théorique, mais l'inconvénient est qu'il semble impossible de sauvegarder la possibilité de la morale, du devoir, du blâme ou de l'éloge, de la récompense ou de la punition.

Tout l'intérêt de la position kantienne va être de concilier ce qui semble inconciliable, et ainsi de rendre compatible la morale avec le déterminisme intégral de la nature. Il ne va pas nier Descartes et Spinoza, il va les dépasser pour les réconcilier.

III. Sauver la morale : réconciliation du libre-arbitre et du déterminisme.

a. L'antinomie de la raison : raison théorique et raison pratique.

Kant voit bien que Spinoza a raison en un sens : **nous n'avons pas de véritable expérience de la liberté, et dans la nature il n'y a pas de liberté, et l'homme appartient à la nature.** Mais en même temps Descartes a raison : **on a besoin du libre-arbitre pour qu'il y ait une morale.**

Du coup, le problème est de savoir **comment affirmer à la fois le déterminisme intégral dans la nature et l'existence du libre arbitre**. Comment l'homme peut-il être entièrement déterminé et donc pas libre du tout, et en même temps pas déterminé et entièrement libre ? Il faudrait qu'il soit entièrement déterminé en tant qu'il appartient à la nature. Et pourtant, qu'il soit entièrement libre en tant qu'il est un être moral.

Pour Kant, c'est **une contradiction dans laquelle tombe notre raison**, ce qu'il appelle une **antinomie**. Cette antinomie, c'est une contradiction qui se trouve à l'intérieur même de notre raison.

La raison est *théorique et pratique*.

Elle est **raison théorique en tant qu'elle est notre faculté de connaître la réalité. Elle est ce par quoi nous sommes rationnels et nous cherchons le vrai.**

Mais elle est aussi *pratique*, elle nous prescrit notre devoir, elle est ce par quoi nous pouvons maîtriser nos désirs, et obéir à l'impératif catégorique. Elle est ce pas quoi nous sommes raisonnables, et nous cherchons le bien.

La raison théorique a pour principe que **rien n'est sans raison**. C'est ce qu'on appelle le **principe de raison**. C'est le principe selon lequel **tout effet a une cause, donc tout est déterminé**. C'est en fonction de ce principe que l'homme, parce qu'il est rationnel, élabore une connaissance de la nature qui est rationnelle, et qui est celle des sciences de la nature. **La raison est ici parfaitement déterministe**, penser qu'il y aurait une liberté, quelque chose qui se produirait sans cause, c'est parfaitement irrationnel, c'est inacceptable. **Si on nie que tout a une cause, alors on ne peut plus connaître la nature**, car cela voudrait dire que les choses se produisent spontanément, sans raison. On ne pourrait donc pas dégager des lois de la nature. Il n'y aurait plus de physique, ni de biologie possible. **Le déterminisme, c'est la loi de la nature, la loi présupposée par toutes les autres lois, car sans cette loi qui dit que tout est déterminé, il n'y a plus de loi dans la nature.**

La raison pratique a un autre principe. Son principe, c'est le devoir moral, c'est **l'impératif catégorique** : on l'avait vu dans le cours sur la morale, mon devoir est d'agir d'après la maxime que je peux vouloir universaliser pour en faire une loi. Ce principe, **cet impératif catégorique, c'est une loi, car il me commande, mais ce n'est pas une loi de la nature, c'est la loi morale**. Toutes les règles morales comme ne pas tuer, ne pas voler, aider son prochain, se ramènent en fait à une seule loi fondamentale, qui est d'agir en universalisant ma maxime. Cette loi, c'est ce que Kant appelle **la loi morale**.

En me commandant d'agir, la raison pratique suppose que je suis libre. Elle ne peut pas accepter le déterminisme, le principe de raison, elle a besoin du concept de libre-arbitre. Donc, **la loi de la nature est que je ne suis pas libre, rien n'est libre. La loi morale est au contraire que je suis libre.**

Cf. extrait de la *CRPrat*.

« Je ferai seulement remarquer que la liberté est sans doute la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. En effet, si la loi morale n'était pas d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à *admettre* une chose telle que la liberté (quoique cette idée n'implique pas contradiction). En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait *nullement être rencontrée* en nous. »

Kant dit que **la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale, et la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté**. Il faut vous souvenir de cette distinction dont on avait déjà parlé.

La *ratio essendi* est ce qui fait **être**, ce qui rend possible quelque chose.

La *ratio cognoscendi* est ce qui fait **connaître**, ce qui rend connaissable quelque chose.

La liberté est la *ratio essendi* de la loi morale, car elle rend possible la morale, le devoir, il n'y a pas morale sans liberté. On l'a vu, pas de liberté, pas de morale. La loi morale me commande quelque chose, elle me dicte mon devoir. Je peux devoir faire quelque chose si je peux le faire, donc si je suis libre de le faire. Si je ne peux pas faire quelque chose, je ne dois pas le faire. Par exemple : je ne peux pas ne jamais mourir, donc je ne dois pas ne jamais mourir, ce n'est pas mon devoir. A l'inverse, si on me dit que je dois donner de l'argent pour aider les pauvres, c'est parce que je peux le faire, j'ai la liberté de le donner ou pas.

Donc, la loi morale, le fait qu'elle me dise que je dois faire quelque chose est rendu possible par la liberté : donc la liberté est la *ratio essendi* de la morale.

Mais du coup, si je trouve dans mon esprit la loi morale, qui me dit que je dois faire quelque chose, alors cela m'apprend quelque chose : cela m'apprend que je peux le faire, donc que je suis libre de le faire. **La loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté, car elle m'apprend que je suis libre, elle me le fait connaître.**

Kant dit que ce que dit le devoir, c'est « **tu dois, donc tu peux** ». Si je ne pouvais pas, si je n'étais pas libre, je n'aurais pas à devoir faire ceci plutôt que cela. Si je ne peux pas, si je ne suis pas libre, je n'ai pas de devoir. Donc **si j'ai le devoir, alors c'est que je peux, c'est que je suis libre**. Si j'ai le devoir d'aider les personnes dans le besoin, alors c'est que je suis libre de le faire. **La loi morale me fait connaître que je suis libre.**

Pour la raison pratique, il est donc inacceptable que je sois déterminé et qu'il n'y ait pas de liberté, ce ne serait pas raisonnable.

Mais on a vu que **pour la raison théorique il est inacceptable que je sois libre, qu'il n'y ait pas de déterminisme, car j'appartiens à la nature, donc je dois être soumis aux lois de la nature, parfaitement nécessaires.**

On voit donc une contradiction à l'intérieur même de notre raison. On est face à un dilemme, il semble qu'il faille choisir entre la connaissance et l'action, entre la science et la morale.

Mais faire ce choix n'est pas possible, c'est inacceptable. Il faut connaître et agir.

Donc tout l'enjeu est pour Kant de réussir à **réconcilier la raison avec elle-même**, la science avec la morale, et donc de concilier le déterminisme intégral qui règne dans la nature avec le libre-arbitre supposé par la morale.

L'idée est qu'on peut **réconcilier Descartes et Spinoza, en somme, donc les dépasser en les conservant.**

Mais comment ? On peut le deviner si on se rappelle du principe de non-contradiction d'Aristote. On ne peut pas affirmer et nier un même prédicat d'un même du sujet. Mais il y avait des conditions : c'était, sous le même rapport. Mais on peut affirmer un prédicat sous un rapport, et le nier sous un autre rapport.

Par exemple, mon pantalon est rouge et n'est pas rouge. Je peux dire cela sans me contredire si je dis cela sous des rapports différents. Par exemple : mon pantalon est rouge relativement à la jambe gauche, mais n'est pas rouge relativement à la jambe droite (elle est verte).

Donc, on pourrait concilier liberté et déterminisme, Descartes et Spinoza, si on arrive à dire que l'homme est soumis au déterminisme de la nature d'un certain point de vue, mais qu'il est entièrement libre d'un autre point de vue.

Tout le problème est alors de savoir ce que sont **ces deux points de vue différents sur l'homme**.

b. Phénomène et chose en-soi.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, va montrer quels sont ces deux points de vue qu'on peut prendre sur les choses : il s'agit du **phénomène** et de la **chose en-soi**.

Qu'est-ce qu'un phénomène ? Cela vient du grec *phainomenon*, ce qui se montre, ce qui apparaît, ce qui se manifeste. **Un phénomène, cela désigne une chose en tant qu'elle apparaît, cela désigne l'apparition de quelque chose.**

Où avons-nous affaire à des phénomènes ? Il faut nous souvenir d'une notion au programme qu'on avait étudié dans le cours sur vérité et démonstration, à savoir l'expérience.

Dans l'expérience de mes sens, les choses m'apparaissent.

Par exemple, quand je vois la table, elle apparaît à mes yeux, et elle apparaît avec une couleur déterminée, comme ayant une forme, comme étant à une place précise dans l'espace.

Quand je la touche, l'écoute, goûte ou la sent, elle m'apparaît aussi, avec d'autres propriétés comme le froid, un certain son, un certain goût, une certaine odeur.

Là, dans l'expérience, un objet, la table, apparaît. C'est donc un phénomène.

Mais quand je cesse d'avoir l'expérience de cette table, elle ne m'apparaît plus. Donc, **le phénomène, c'est ce qui apparaît dans l'expérience.**

Cela vaut pour l'expérience sensible, mais cela vaut aussi pour ce qu'on avait appelé l'expérience scientifique, c'est-à-dire l'expérimentation : quand Galilée observe les billes qui chutent sur son plan incliné, elles lui apparaissent, il en a l'expérience, donc ce sont des phénomènes.

Quand on connaît les choses, est-ce qu'on les connaît comme phénomènes ? La réponse n'est pas difficile, on avait vu dans notre cours sur la vérité et la démonstration que **pour connaître quelque chose, je n'ai qu'un moyen, qui est l'expérience**. Comment savoir s'il y a quelqu'un derrière la porte ? Je dois aller voir. Comment savoir si la chute libre s'accélère ou pas ? Il faut faire l'expérience.

Donc, **quand on cherche à connaître les choses, on les connaît dans l'expérience, on les connaît comme des phénomènes.**

Cela correspond à la connaissance de la nature, par exemple. La physique, la chimie, la biologie, et même les sciences humaines procèdent par expérience, donc **elles connaissent les choses comme des phénomènes.**

Voilà pour le phénomène. Mais la **chose en soi**, c'est quoi ? C'est **la chose telle qu'elle est en elle-même, indépendamment de la manière dont elle apparaît dans l'expérience.**

J'ai l'expérience de cette table. Donc, dans mon expérience, elle apparaît comme ayant une couleur, une position dans l'espace, une forme, etc. Mais comment est-ce qu'elle est en elle-même, quand je fais **abstraction de l'expérience** que j'ai de cette chose. La table que je connais, c'est **la chose pour moi, pour mon expérience**, mais en elle-même, comment est-ce qu'elle est la table ? A vrai dire, je n'en sais rien, et Kant dit que je ne peux pas le savoir.

Je peux connaître les choses parce que j'en ai une expérience, parce qu'elles m'apparaissent. Donc je peux les connaître comme phénomène, mais connaître ce qu'elles sont en elles-mêmes, je ne le sais pas.

Je connais les choses en tant que phénomènes, c'est-à-dire telle quelles apparaissent aux être humains, qui ont ces cinq sens là. Mais pour des extra-terrestres, qui auraient d'autres sens que les nôtres, les choses apparaîtraient tout autrement. Donc, le phénomène, c'est la chose telle qu'elle apparaît à nous, c'est la chose pour nous, donc *relative* à nous. La chose en soi, c'est la chose telle qu'elle est en elle-même, dans l'*absolu*, indépendamment de la manière dont elle apparaît.

Cela veut dire que **la vérité des sciences est relative**, pour Kant, **elle porte toujours sur la chose pour nous, le phénomène, jamais sur la chose en soi**. La connaissance de la nature, c'est la connaissance des choses telles qu'elles apparaissent dans l'expérience, donc en tant que phénomènes. **La connaissance de la chose en soi n'est pas possible. Une connaissance absolue n'est pas possible**, nous dit Kant.

Cela nous apprend quelque chose. On a dit que la raison théorique, son principe est le principe de raison, donc le déterminisme intégral, qui refuse la liberté. Or, elle connaît la nature dans l'expérience, donc comme phénomène. Cela veut dire que **le déterminisme, le refus de la liberté, cela s'applique aux choses en tant que phénomènes, en tant qu'elles apparaissent dans l'expérience**. Mais les choses en soi, est-ce qu'elles sont libres ou pas ? Je n'en sais rien, et je n'ai pas le droit de me prononcer là-dessus. Ma raison théorique fait des sciences, elle connaît la nature comme phénomène et cela lui suffit. Ici, Spinoza a gagné, c'est le triomphe du déterminisme, il n'y a pas de morale.

Mais ma raison pratique n'est pas satisfaite, elle exige la liberté. En moi, je trouve la loi morale, qui me fait connaître que je suis libre. Mais alors la raison pratique peut trouver aussi satisfaction, **elle peut dire que les choses sont libres, simplement elle ne pourra pas le dire des phénomènes. Il faudra qu'elle le dise des choses en soi**.

c. Le postulat de la raison pratique.

Mais on vient de dire qu'on ne peut pas connaître les choses en soi, comment dire qu'elles sont libres ? On ne peut pas le savoir, on ne peut pas le connaître. Mais ce n'est pas un problème pour la raison pratique. Est-ce qu'on peut lui prouver que les choses en soi ne sont pas libres, qu'il y a un déterminisme dans les choses en soi ? Non. Et cela suffit. **La morale va me commander de croire, non de savoir, qu'il y a la liberté dans les choses en soi**.

C'est ce que Kant appelle dans la *Critique de la raison pratique* un **postulat de la raison pratique**. Un postulat, c'est **une proposition qu'on ne peut pas démontrer mais qu'on demande d'admettre sans démonstration**.

Par exemple, le cinquième postulat d'Euclide : par tout point extérieur à une droite ne peut passer qu'une droite parallèle à la première. C'est indémontrable, mais Euclide demande de l'admettre.

La raison pratique fait la même chose. En me donnant une loi, qui est la loi morale, l'impératif catégorique, elle a besoin que l'homme soit libre. Elle ne peut le prouver, donc elle va le *postuler*, demander qu'on considère l'homme comme libre. C'est ce qu'on a vu plus haut : je trouve en moi une loi, la loi morale, et cette loi fait que je dois me présupposer comme libre.

Kant est d'accord avec Spinoza sur le fait que l'expérience qu'on a de la liberté quand on agit, comme lorsqu'on lève un bras et qu'on ne sent aucune cause qui nous force à le faire n'est pas une preuve de la liberté, car dans la nature, tout doit avoir une cause. Mais **nous n'avons pas besoin de preuve, le fait que nous rencontrons la loi morale en nous suffit pour nous faire postuler la liberté.**

Maintenant, comment cela peut-il fonctionner concrètement, lorsqu'on doit expliquer les actions d'un homme ? Il va falloir distinguer son caractère empirique et son caractère intelligible.

d. Caractère empirique et caractère intelligible.

Il distingue deux points de vue qu'on peut prendre sur l'homme et sur ses actions. Le caractère *empirique* et le caractère *intelligible*.

Cf. extrait de la CRP.

Cette différence entre les deux caractères de l'homme, cela correspond à l'homme pris comme phénomène et comme chose en soi.

Empirique, c'est l'expérience. Or, on l'a vu, les choses telles qu'elles apparaissent dans l'expérience ce sont les phénomènes.

Intelligible, c'est ce qui peut être pensé. Or, on l'a vu, la chose telle qu'elle est en soi, on ne pourra jamais la connaître, mais on peut penser cela, on peut penser qu'en soi elle est libre, par exemple.

L'homme pris dans son caractère empirique, c'est donc l'homme tel qu'on en a l'expérience.

L'homme est considéré comme un phénomène, et il appartient à la nature. Donc, l'homme obéit aux lois de la nature.

Par exemple, il obéit aux lois de la physique, comme la gravité. Il est soumis à un **déterminisme physique.**

Il obéit aux lois de la biologie, il est déterminé par ses gènes, par son corps. On voit bien que l'homme n'est pas du tout libre. Par exemple, on montrera que son intelligence, ou au contraire sa débilité, ont des causes génétiques, et donc qu'il n'est pas libre d'être intelligent ou débile. Il est soumis à un **déterminisme biologique.**

L'homme est aussi un esprit, et alors il sera expliqué par la psychologie. S'il fait quelque chose, par exemple s'il se suicide, la psychologie expliquera ce geste en cherchant les causes, et dira par exemple qu'il a eu une enfance difficile, qu'il n'a jamais connu son père, que donc il n'a pas eu de modèle masculin pour se forger une identité masculine, qu'une fois devenu adulte, il a été habité par un malaise, ce qui l'a conduit à la dépression, à ne plus avoir envie de vivre, et donc au suicide. **L'homme n'est donc pas libre, il est déterminé psychologiquement.**

L'homme est aussi un être social, il appartient à une classe sociale, par exemple il est fils d'ouvrier ou fils d'avocat d'affaire, et cela va faire qu'il pensera des choses différentes, qu'il se comportera différemment. Par exemple, la sociologie montrera qu'un fils d'ouvrier a très peu de chance de faire de longues études et de devenir avocat d'affaire, on peut le prévoir. Quand il se mariera, il le fera sans doute avec une femme de son milieu social, pas avec la fille d'un milliardaire. Là aussi, on peut comprendre pourquoi selon la sociologie. Donc, il y a un **déterminisme social**, mon milieu me détermine et la liberté est une illusion.

On le voit, **quand les sciences *connaissent* l'homme, elles vont le considérer comme un phénomène, qui n'est pas libre, qui est totalement déterminé par des causes.**

Cela, c'est **le point de vue de la raison théorique sur l'homme**, celui des sciences. Elles le prennent dans son caractère empirique.

Mais de son côté, **la raison pratique, donc la morale, a besoin que l'homme soit libre, donc elle le considère dans son caractère intelligible, c'est-à-dire qu'elle le *pense* comme chose en soi, et dit qu'en tant que chose en soi il est libre**, donc la morale est sauvée.

Kant demande de prendre un exemple d'acte volontaire : un **mensonge**.

On peut prendre un premier point de vue sur l'homme qui a menti, le point de vue de la raison théorique qui va chercher à expliquer ce mensonge. C'est prendre **l'homme dans son caractère empirique**. La raison va chercher les causes qui ont déterminé l'homme à mentir.

Et on va en trouver sans cesse, c'est d'ailleurs le travail d'un avocat, trouver les circonstances atténuantes : on dira que son client a eu une enfance difficile, qu'il n'a pas connu son père, ou alors qu'il vient d'un milieu très pauvre, qu'il n'a jamais connu de bonheur, et que ce sont toutes ces causes qui en ont fait un homme mauvais, un criminel.

Kant donne des exemples en ce sens concernant l'homme qui a menti.

C'est la **mauvaise éducation**, donc on ne lui a pas appris qu'il ne faut pas mentir.

C'est une **détestable société**, c'est-à-dire de mauvaises fréquentations, un milieu qui l'a mal influencé car dans ce milieu tout le monde ment.

C'est la méchanceté d'un **naturel insensible** à la honte. Cela veut dire un individu qui d'un point de vue psychiatrique a un trouble de la personnalité qui le rend totalement insensible aux autres. On appelle cela trouble de la personnalité schizoïde, de nos jours. Incapable d'éprouver de la honte quand il fait le mal. Mais ce n'est pas de sa faute, il est malade.

Comme l'écrit Kant : « Dans tout cela, on procède comme on le fait en général dans la recherche de la série des causes déterminantes pour un effet donné de la nature ».

Cela veut dire que quand on considère l'homme comme cela, **l'homme appartient à la nature, il est un phénomène dont on a l'expérience, donc il est soumis au principe de raison**, il est totalement déterminé et on peut expliquer tous ses actes en cherchant les causes. On le regarde et on l'explique comme on explique les phénomènes physiques ou biologiques de la nature.

Maintenant, est-ce que cela signifie que la morale doit s'effondrer, et qu'on ne peut pas considérer ce menteur comme coupable de son mensonge, est-ce qu'il n'est pas responsable ? Si, il l'est, dit le texte juste ensuite : « bien que l'on croie que l'action est déterminée par là, on n'en blâme pas moins l'auteur ».

Mais comment est-ce possible ? Eh bien parce que **ce n'est pas ma raison théorique qui va punir l'auteur du mensonge, c'est ma raison pratique, donc morale**. Elle ne se soucie pas de connaître la réalité et de l'expliquer par des causes, donc **elle ne se préoccupe pas du tout de savoir quelles sont les causes** qui ont amené cet homme à mentir.

La seule chose qui préoccupe cette raison, c'est la loi morale, et elle a été enfreinte par celui qui ment. Comme la loi morale est présente en lui, alors comme elle est la *ratio cognoscendi* de la liberté, elle révèle que cet homme était libre de mentir ou pas, et qu'il a choisi de mentir, donc qu'il est doué de libre-arbitre. Certes, **il n'est pas libre en tant qu'il appartient à la nature, mais d'un point de vue moral, il l'est** : ma raison pratique considère l'homme pas

comme un phénomène qui appartient à la nature, mais comme une chose en soi, tel qu'il existe en soi indépendamment de l'expérience et des lois de la nature. C'est **le caractère intelligible de l'homme : on ne peut pas le connaître, mais on peut le penser, je peux penser l'homme dans son caractère intelligible et je peux penser qu'il est doué de libre-arbitre**, ce n'est pas contradictoire et rien ne me prouve qu'il n'est pas libre en soi, donc ma raison postule ce libre-arbitre, elle fait un postulat de la raison pratique.

C'est en tant que sujet libre qui a en lui la loi morale, qu'on peut le considérer comme totalement responsable de ses actes, et donc comme coupable, et donc le punir.

Cf. la dernière phrase du texte.

Ici, l'antinomie est levée, la raison se réconcilie avec elle-même. Ainsi, on rend compatible science et morale, déterminisme et libre-arbitre.

Maintenant, savoir que l'homme est déterminé en tant qu'appartenant à la nature et savoir qu'il est libre en tant que moral, cela n'a pas le même statut.

On sait qu'il est déterminé en tant qu'appartenant à la nature, mais on croit qu'il est libre en tant que moral. L'un est un savoir, l'autre une croyance.

C'est une croyance qui m'est demandée par la morale, par la raison pratique, un postulat. Mais un postulat est une croyance, pas un savoir. Cela n'a pas d'importance : ma raison pratique ne cherche pas à savoir, donc ne pas avoir un savoir de la liberté mais seulement une croyance ne pose pas de problème. Ma raison pratique me demande de croire à mon libre-arbitre, et cela suffit.

e. Liberté positive et liberté négative : indépendance et autonomie.

Le libre-arbitre, on vient de le voir, est indispensable à la morale, il en est la *ratio essendi*. Est-ce à dire qu'il est le dernier mot de la liberté ?

On avait vu avec Descartes qu'il y a des degrés dans la liberté, et que la liberté d'indifférence en est le bas, quand le plus haut consisterait à être omniscient et à agir en ayant clairement conscience des raisons qui me font agir.

De la même façon, le propos de Kant n'est pas de dire que la liberté doit signifier faire n'importe quoi.

On peut distinguer deux sens de la liberté : la liberté au sens négatif et la liberté au sens positif.

Au sens négatif, la liberté signifie *ne pas* être déterminé à agir par des désirs, des affects, des causes. C'est le libre-arbitre, donc. Il signifie que nous sommes *indépendants* à l'égard des affects, des désirs, et de toutes les causes dans la nature. Cette indépendance rejoint ce qu'on avait vu avec Descartes, à savoir que les désirs et l'entendement proposent à ma volonté, mais elle dispose.

En ce sens là, tous les hommes sont libres, qu'ils soient moraux ou pas.

La liberté positive, c'est agir d'après la loi que je me suis donné à moi-même, agir selon ma loi. C'est là ce qu'on appelle l'*autonomie*.

Nous retrouvons donc cette différence qui était déjà avancée par Rousseau entre liberté naturelle et liberté civile.

On retrouve cela en morale avec Kant. Quand je n'agis pas moralement, j'agis toujours d'après ce qu'on a appelé un impératif hypothétique : « si tu veux Y, fais X ».

Ainsi, « si tu veux de l'argent, vole-le ». « Si tu veux ne pas aller en prison, ment à ton procès ». « Si tu veux avoir de bonnes notes, triches ». Etc.

Dans tous ces cas, est-ce que je suis autonome ? Non, dit Kant, car la règle vient du dehors, c'est l'objet que je désire obtenir qui me prescrit une règle, pas moi-même. J'obéis donc à une loi qui n'est pas la mienne. C'est ce qu'on appelle **l'hétéronomie**, qui caractérise tout acte immoral. **On est bien libre au sens du libre-arbitre, on est indépendant, mais pas libre au sens positif de l'autonomie moral.**

La liberté humaine ne trouve vraiment son accomplissement que dans l'action morale. Parce que je suis un être doué de raison, je trouve en moi cette loi de ma raison qu'est la loi morale, l'impératif catégorique : qui me dit « fais X ». Ici, ce n'est pas un objet extérieur qui me prescrit sa loi, c'est moi qui me donne à moi-même une loi. Donc, **en obéissant à l'impératif catégorique, j'agis selon la loi de ma raison, je suis parfaitement autonome, donc vraiment libre.**

La vraie liberté est donc l'autonomie, pas juste l'indépendance, et on la trouve dans l'action morale.