

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.

Descartes (1596-1650), *Principes de la philosophie*, I, 32.

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.

Descartes (1596-1650), *Principes de la philosophie*, I, 37.

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.

Descartes (1596-1650), *Principes de la philosophie*, I, 39.

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.

Descartes (1596-1650), *Principes de la philosophie*, I, 41.

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**. 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**.

Descartes (1596-1650), *Méditations métaphysiques*.

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

Descartes (1596-1650), *Lettre à Mesland du 9 février 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**.

Descartes (1596-1650), *Lettre à Mesland du 9 février 1645*.

[La volonté est] 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.

Descartes (1596-1650), *Lettre à Mesland du 9 février 1645*.

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.

Spinoza (1632-1677), *Ethique*, I, appendice.

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 (1632-1677), *Ethique*, III, 2, scolie.

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**.

Spinoza (1632-1677), *Ethique*, II, 49, scolie.

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 désirs et ignorent les causes qui les déterminent.** Un enfant croit librement désirer 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 sorte, croient agir par un libre décret de l'âme et non se laisser contraindre.

Spinoza (1632-1677), *Lettre 58 à Schuller*.

L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle **servitude**.

Spinoza (1632-1677), *Ethique*, IV, préface.

PROPOSITION III

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

COROLLAIRE

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.

Spinoza (1632-1677), *Ethique*, V, 3.

Chacun a le pouvoir de se comprendre clairement et distinctement, ainsi que ses affects, sinon absolument, du moins en partie, et de faire par conséquent qu'il en pâtisse moins. Telle est donc la chose à quoi il faut avant tout s'appliquer, à **connaître clairement et distinctement, autant que faire se peut, chacun de nos affects**. [...] On ne peut inventer en pensée de meilleur remède aux affects qui dépendent de notre pouvoir, que celui qui consiste dans leur vraie connaissance, puisqu'il n'y a pas d'autre puissance de l'esprit que celle de penser et de former des idées adéquates.

Spinoza (1632-1677), *Ethique*, V, 4, scolie.

PROPOSITION VI

L'esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur les affects, autrement dit, en pâtit moins.

SCOLIE

Plus cette connaissance, à savoir, que les choses sont nécessaires, s'applique aux choses singulières, que nous imaginons de manière plus distincte et plus vive, **plus grande est cette puissance de l'esprit sur les affects**, ce qu'atteste également l'expérience elle-même. Nous voyons en effet s'apaiser la tristesse causée par la perte d'un bien sitôt que l'homme qui l'a perdu considère qu'il n'y avait aucune possibilité de conserver ce bien. Et nous voyons de même que personne ne plaint les bébés de ce qu'ils ne savent pas parler, marcher, raisonner, ni enfin de ce qu'ils vivent tant d'années pour ainsi dire inconscients d'eux-mêmes. Tandis que, si la plupart naissaient adultes, et que l'un ou l'autre naquît bébé, alors on plaindrait chaque bébé, parce qu'alors on considérerait l'état même de bébé non comme une chose naturelle et nécessaire, mais comme un vice ou péché de nature ; et nous pourrions faire plusieurs autres remarques dans ce sens.

Spinoza (1632-1677), *Ethique*, V, 6 et scolie.

J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Dieu, par exemple, existe librement bien que nécessairement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature [...]. Vous le voyez bien, **je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité**.

Spinoza (1632-1677), *Lettre 58 à Schuller*.

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, *Critique de la raison pratique*, préface.

Que l'on prenne **un acte volontaire**, par exemple un mensonge de nature maligne par lequel un homme a introduit un certain désordre dans la société ; qu'on recherche d'abord **les causes déterminantes** d'où il est sorti, et que l'on juge ensuite comment il lui peut être imputé avec toutes ses conséquences. **Sous le premier point de vue, on pénètre le caractère empirique de cet homme** jusque dans ses sources, que l'on recherche dans la mauvaise éducation, dans une détestable société, en partie aussi dans la méchanceté d'un naturel insensible à la honte, ou qu'on rejette sur le compte de la légèreté ou de l'irréflexion, sans perdre de vue les causes occasionnelles et leur incitation. 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**. Or, **bien que l'on croie que l'action est déterminée par là, on n'en blâme pas moins l'auteur**, et cela non pas à cause de son funeste naturel, non pas même à cause de sa conduite antérieure, car on présuppose que l'on peut mettre tout à fait de côté ce qu'a été cette conduite (...). **Ce blâme se fonde sur une loi de la raison, où l'on regarde celle-ci comme une cause qui a pu et dû déterminer autrement la conduite de l'homme, nonobstant toutes les conditions empiriques qu'on a citées**. Et l'on n'envisage point la causalité de la raison, en quelque sorte simplement comme un concours, mais comme complète en elle-même, quand même les mobiles sensibles ne lui seraient aucunement favorables, mais tout à fait contraires ; **l'action est attribuée au caractère intelligible de l'auteur : la faute tombe entièrement sur lui à l'instant même où il ment ; par conséquent, malgré toutes les conditions empiriques de l'action, la raison était parfaitement libre, et cet acte doit être entièrement imputé à son manquement**.

Kant, *Critique de la raison pure*, « L'antinomie de la raison pure ».