



HAL
open science

Déterminisme, contrainte et liberté. Contribution à une théorie thomiste de la liberté de choix.

Jean-Marc Goglin

► **To cite this version:**

Jean-Marc Goglin. Déterminisme, contrainte et liberté. Contribution à une théorie thomiste de la liberté de choix.. 2013. halshs-00841531

HAL Id: halshs-00841531

<https://shs.hal.science/halshs-00841531>

Preprint submitted on 5 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DÉTERMINISME, CONTRAINTE ET LIBERTÉ. CONTRIBUTION À UNE THÉORIE THOMISTE DE LA LIBERTÉ DE CHOIX

Il est peu de sujets aussi essentiels et aussi disputés que celui de la liberté humaine. Les discours qui la nient sont nombreux. Les justifications théoriques de son existence s'inscrivent toujours dans le contexte polémique de ces dénégations.

Depuis Sigmund Freud, les psychanalystes invoquent le déterminisme inconscient. Depuis Émile Durkheim, les sociologues révèlent le déterminisme culturel. Depuis l'essor des neurosciences, les biologistes et les psychologues cognitivistes mettent en avant le déterminisme neurologique et environnemental¹. La notion philosophique de liberté semble se restreindre au fur à mesure que progresse la recherche sur les causes déterminantes pour les actes humains. L'idée de liberté n'est-elle qu'une « illusion », entretenue par l'ignorance des déterminations qui entraînent à agir de telle manière plutôt que d'une autre ? Dans ce cas, il faudrait renoncer à l'idée de liberté. Tenue pour une illusion ou pour un élément nécessaire à l'homme en tant qu'il semble maître et responsable de ses actes, la liberté semble, en tout cas, échapper à toute définition univoque.

Une tradition philosophique et théologique, à laquelle Thomas d'Aquin (1224/25-1274) appartient, soutient l'existence du libre arbitre. Celui-ci est défini par les théologiens comme un pouvoir de vouloir et par les philosophes comme un principe des possibilités alternatives. Thomas a considéré que le libre arbitre est un principe des opposés, connu de manière indirecte, inférentielle et condition nécessaire pour l'existence d'une vie morale². En reprenant quelques problèmes contemporains, quelle théorie du libre choix est-il possible de défendre à sa suite ?

Aussi, en postulant l'existence d'un libre arbitre en tout homme, doit-on en déduire une théorie compatibiliste de la liberté ? Ou doit-on défendre farouchement une théorie incompatibiliste ? En ce cas, peut-on, pour autant, défendre une théorie a-déterministe ? Ce sont ces trois questions que j'entends analyser.

¹ « Hasard et déterminisme dans l'évolution biologique », *Laval théologique et philosophique*, 61/3, octobre 2005, p. 613-653.

² THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éditions Léonine, q. 24, a. 1 ; *Summa thologiae*, éditions Léonine, Ia, q. 83, a. 1 ; *Quaestiones Disputatae De Malo*, éditions Léonine, q. 6, a. 5.

I. Une définition de la liberté remise en cause.

1) La remise en cause par la notion de détermination.

Depuis Baruch Spinoza (1632-1677), certains philosophes ou scientifiques dénoncent l'existence du libre arbitre comme illusion. L'homme serait conscient de ses actes mais ignorant de leurs causes. Affirmer l'existence du libre arbitre reviendrait à vouloir créer de l'indétermination dans la série des indéterminations du monde. Affirmer l'existence du libre arbitre reviendrait à adopter une théorie anthropocentrique qui nierait les lois du réel.

Toute action semble être déterminée. En effet, la rationalité du réel conduit à exclure la possibilité même de la contingence dans la nature. L'expérience semble confirmer l'impossibilité de voir surgir un acte inconditionné, indépendant d'un état antérieur du monde. L'homme ne peut se définir comme libre dans le sens où il serait inconditionné. Il est un mode inscrit dans la chaîne causale naturelle. Il peut avoir l'illusion d'y échapper ou méconnaître qu'il s'y insère mais ne peut s'en soustraire. Le vouloir lui-même semble déterminé conformément aux lois de la nature. En conséquence, la liberté doit-elle se penser au sein même du déterminisme ou existe-t-il une contingence propre à l'homme ?

L'idée de déterminisme recouvre deux notions : la causalité et la nécessitation. La première notion correspond à l'idée, issue de la *Physique* d'Aristote, que toute action est l'effet d'une cause¹. La deuxième notion correspond à l'idée qu'une loi physique ou métaphysique rend l'acte inévitable. Déterminer consiste à préciser, à définir. Ainsi le présent est-il nécessité par le passé. La détermination abolit la coexistence des contraires. Ce qui est déterminé ne peut admettre son contraire au même moment. En effet, le déterminisme désigne l'absence objective de hasard et de contingence. Aussi la détermination élimine-t-elle toutes les possibilités sauf une. Le déterminisme est causalité et nécessité. Si la théorie déterministe est vraie, tous les événements qui surviennent sont nécessités par une situation passée. Cette théorie s'oppose alors à la théorie de la liberté humaine comme pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, de faire ou de ne pas faire. Si la détermination est extérieure au sujet et est antérieure à l'action de vouloir, le sujet n'est pas libre d'agir ainsi ou autrement.

William James a posé le problème sous la forme d'un dilemme². Deux possibilités s'offrent à celui qui veut défendre l'existence du libre arbitre en chaque homme. Soit il récuse tout déterminisme, soit il rend compatible la théorie du déterminisme et celle de l'existence du

¹ ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, 198 a 14- b 10.

² William JAMES, « The dilemma of determinism », *The Will to Believe*, New York, 1956 [1896].

libre arbitre. Il semble nécessaire d'admettre qu'une action n'est pas entièrement spontanée et qu'elle est l'effet d'une cause. Mais est-elle pour autant inévitable ? Un principe de causalité universelle, affirmant que « tout acte a une cause » ne rend pourtant pas tout ce qui survient nécessaire mais il retire à tout acte la spontanéité absolue. Il ne signifie pas non plus que tout acte est couvert par une loi nécessitante qui lui retire toute spontanéité. Selon ce principe, la liberté s'exprimerait entre spontanéité absolue et absence totale de spontanéité.

Plusieurs déterminismes sont, de nos jours, étudiés. Il existerait un déterminisme génétique. Dans son ouvrage intitulé *Le gène égoïste*, Richard Dawkins entendait démontrer que l'homme est programmé pour préserver les molécules égoïstes connues sous le nom de gènes¹. Toutes les actions humaines seraient en vue de cette fin. Il existerait un déterminisme psychique. La réflexion sur soi n'est pas entièrement capable d'appréhender de façon exhaustive les mobiles constitutifs de la subjectivité. Sigmund Freud a mis en valeur la notion d'inconscient compris non plus comme un adjectif mais comme un substantif désignant l'instance psychique produisant inférences logiques, censure, refoulement et sublimation². L'inconscient, conçu comme une structure, ne laisse affleurer que des signes. Les pensées et les actes conçus comme conscients sont produit par ces causes inconscientes. Le sujet est-il en mesure de connaître ces causes ? Il dispose toujours de la possibilité d'interroger les images qui l'entravent. Mais l'identification du contenu psychique inconscient est sans fin. Or, paradoxalement, la liberté peut en surgir.

Le problème a été soulevé par Harry Frankfurt³. Celui-ci relève que le déterminisme causal n'ôte pas la contingence et la spontanéité requises pour que l'acte humain soit libre. En effet, un agent est libre s'il peut éviter la réalisation nécessaire de l'acte. À la suite de Frankfurt, Peter van Inwagen distingue deux débats⁴. Le premier débat, classique depuis Boèce (470-525)⁵, oppose la nécessité et la liberté. Soit l'homme dispose d'un libre arbitre, soit il est soumis à la nécessité. Le second débat a débuté au XVIIe siècle. Il pose le problème de la compatibilité du libre arbitre et de la nécessité. L'existence du libre arbitre, défini par tous comme le pouvoir du choix, semble menacée. Les uns estiment que l'existence du

¹ Richard DAWKINS, *Le gène égoïste*, Odile Jacob, 2003, 2^e éd.

² Sigmund FREUD, « L'inconscient », *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1986.

³ Harry FRANKFURT, « Alternative possibilities and Moral responsibility », *Journal of Philosophy*, 66, 1969, p. 829-939.

⁴ Peter VAN INWAGEN, *An essay on Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

⁵ BOÈCE, *La Consolation de Philosophie*, intro, trad et notes de Jean-Yves Guillaumin, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

déterminisme détruit le libre arbitre. Les autres pensent que l'existence du déterminisme ne fait obstacle à un tel pouvoir. Cette dernière théorie est dite compatibiliste.

La théorie compatibiliste est défendue par de nombreux philosophes depuis ses élaborations successives par Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) et David Hume (1711-1776). Les compatibilistes n'affirment pas que le déterminisme est vrai. Ils envisagent seulement qu'il soit possible et, en conséquence, affirment que son existence ne remet pas en cause l'existence du libre arbitre. Mais admettre que le déterminisme est compatible avec l'existence du libre arbitre n'est pas prouver l'existence de celui-ci.

2) La remise en cause par la notion de contrainte.

La contrainte se définit comme ce qui force, oblige, soit de manière extérieure, soit de manière intérieure. Selon la théorie physique du mouvement, la contrainte n'existe que si la force attractive de l'objet dépasse la force de résistance de la volonté à cette attraction. Si l'on conçoit le bien comme justement proportionné au vouloir, la contrainte disparaît. La théorie de connaturalité du bien et du vouloir nie que la volonté puisse être contrainte par le bien même si elle est déterminée par lui. Or la liberté n'est pas le mouvement volontariste d'un sujet qui s'opposerait à toutes causes contraignantes.

La théorie compatibiliste n'exige pas que la volonté soit la cause ultime, et donc la source unique, de l'acte libre. En effet, la volonté peut elle-même être causée. Aussi la théorie compatibiliste est-elle d'abord une théorie conditionnelle. La liberté du sujet est le pouvoir de faire ce qu'il veut et ce qu'il aurait pu vouloir s'il avait voulu mais qu'il ne veut pas. La liberté est donc le pouvoir d'agir ainsi ou autrement. Ainsi, l'existence de la liberté se pense-t-elle de manière logique comme une action effective et une action alternative qui aurait pu se réaliser si le sujet avait voulu. Or envisager un possible n'est pas prouver qu'il aurait pu se réaliser s'il avait été voulu. Le sujet peut imaginer un possible qui, en réalité, pourrait ne jamais pouvoir se réaliser. En conséquence, une fausse liberté ou une liberté qui ne serait qu'apparente peut exister.

3) La remise en cause par la notion d'indétermination.

La liberté semble exiger une loi d'exception à l'enchaînement naturel de causes et des effets. Le refus du compatibilisme définit une prise de position incompatibiliste. Selon cette théorie, l'existence du libre arbitre est incompatible avec tout déterminisme.

L'incompatibiliste est appelé « libertarien »¹. Il conteste l'existence du déterminisme au nom d'une absolue liberté du pouvoir. Or, cette nouvelle théorie pose d'autres problèmes. La notion d'indétermination n'impose-t-elle pas d'adopter la théorie de la liberté d'indifférence ? Si la liberté ne réside que dans un vouloir indéterminé selon quelle logique va-t-elle opter pour tel bien plutôt que tel autre ?

L'indétermination peut être celle vis-à-vis de l'objet. En ce sens, le vouloir ne serait qui n'est pas prédéterminé par des représentations du bien et pourrait porter indifféremment sur un bien ou sur un autre. En ce sens, la détermination pourrait-elle être autre chose qu'une simple motivation à vouloir ? L'indétermination peut être d'abord celle du vouloir. Et le choix pourrait-il autre chose qu'un simple vouloir vouloir ? Il est difficile d'envisager que la détermination puisse apparaître de raisons non déterminées. Les deux approches sont indissociables. Tim O'Connor a exposé le problème². Lorsque le sujet est privé de toute alternative, il ne contrôle pas son action. Au contraire, lorsqu'il possède le contrôle de son action, celle-ci doit provenir de lui d'une manière appropriée. Le type de contrôle qui constitue le libre arbitre semble exiger à la fois l'accès à deux options possibles et la causalité de la détermination de l'acte par le sujet. Sinon, le sujet ne peut introduire de nouveauté dans le monde. L'absence de déterminisme causal introduit donc une menace sur l'existence réelle du libre arbitre. L'indéterminisme causal est incompatible avec la liberté. En effet, un acte sans cause serait un acte incontrôlé et donc sans responsabilité morale.

Mais l'idée même d'une autodétermination semble obscure. Le fait de se déterminer pour choisir est contraire à l'idée d'une indifférence constitutive de la liberté. La liberté suppose l'absence de détermination. Dès lors que le sujet choisit un possible, celui-ci devient contraignant. Le modèle de l'acte libre serait ainsi un acte dénué de toute raison, de tout désir, de tout motif. Il serait un acte gratuit, un acte non motivé. Cet acte est radicalement impossible. Il n'est pas gratuit alors même qu'il peut être accompli avec l'intention d'être gratuit.

L'existence même de la vie impose un soi, un pour-soi, un soi au monde. Pour le vivant singulier, tout apparaît subordonné au maintien de la conservation. Dans son récit *Into the wild*, John Krakauer a raconté l'histoire vraie d'un jeune étudiant américain qui, fraîchement diplômé, quitte le monde civilisé pour parcourir l'Amérique sauvage. De

¹ Jan NARVESON, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

² Tim O'CONNOR « Indeterminism and Free Agency : Three Recent Views », *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 1993, p. 499-525.

rencontre en rencontre, il décide de rejoindre l'Alaska qu'il n'atteindra jamais¹. L'errance rend l'aspect d'une longue promenade dans la nature américaine. Le héros se promène sans autres contraintes que celles imposées par les éléments naturels. La liberté exprimée prend la forme d'une faim d'être. Progressivement, la nature est présentée sans manifestation d'un enchaînement causal. La réalisation des actes est pensée comme le résultat d'une adaptation du sujet à son environnement, comme des réponses à des stimuli. Celui-ci ne délibère plus, ne choisit plus. L'acte est alors pensé comme relevant de ce que Francisco Varela a nommé une énaction².

En cela, le sujet expérimente, de manière nouvelle, car dépourvue des repères habituels, sa liberté de penser, de vouloir, d'agir. L'agir est conçu comme la redécouverte d'un instinct, oublié et réapproprié progressivement. La volonté s'exprime de manière infinie dans le sens où elle a des visées illimitées. Elle n'existe que par le fait de vouloir. Elle veut sans cesse et peut vouloir en même temps des choses contraires ou sans rapport. Elle est une faculté dynamique qui dispose de sa propre faculté à appréhender le réel. Le sujet est entraîné vers l'objet qu'il veut. En cela, il réalise un processus qui le mène à l'obtention de cet objet. Il estime avoir choisi celui-ci parmi d'autres, celui-ci à la place d'autres. Il estime être l'auteur de son choix. Il ne peut envisager être déterminé. En ce sens, la volonté s'expérimenterait comme a-déterminée.

Le sujet désire le bien qu'il convoite et désire réaliser l'action qu'il désire entreprendre. Il refuse toute entrave. Se penser libre, agir librement implique de ne ressentir aucune contrainte. La liberté ne souffre aucune contrainte dans la réalisation de l'acte. Cette caractéristique est la seule accessible à l'expérience. L'homme fait-il pour autant ce qu'il veut ? La volonté devient force aveugle, sans fin, sans cause, sans raison et sans terme. Le sujet agissant est entraîné par une impulsion qu'il pense pouvoir maîtriser. Mais le vouloir devient une douleur. La solution semble le renoncement. Le héros de John Krakauer meurt, incapable de retourner à la civilisation, dont il est parti. Il ne s'agit pas d'un suicide métaphysique qui relèverait d'un acte, certes désespéré mais volontaire. Le moi conscient a disparu. La volonté elle-même est destructible. Elle n'existe que par le sujet qui la met en œuvre. En d'autres termes, cette notion d'indétermination ne réduit-elle pas la notion de volonté à un simple désir livré au hasard ?

¹ John KRAKAUER, *Voyage au bout de la solitude (Into the Wild)*, Presses de la Cité, Paris, 1997.

² Francisco VARELA, *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris, 1989.

4) La remise en cause par les notions de destin ou du hasard.

La notion de fatalisme remet en cause l'existence de la liberté. Elle détermine encore davantage l'agir humain que ne le fait la théorie déterministe. En effet, non seulement elle fait nécessiter les faits actuels par les faits passés mais elle nie que les faits futurs puissent advenir autrement que la façon dont les faits présents les déterminent. Denis Diderot, dans *Jacques le fataliste*, a montré des hommes qui, poursuivant un projet, sont constamment détournés de leur but par des circonstances inattendues, aléatoires qui semblent leur indiquer que le déroulement de la vie suit un enchaînement d'événements prévus d'avance¹. L'événement passé n'existe plus mais il devient la cause d'un autre événement qui advient de manière nécessaire. Ainsi la nécessité est-elle pensée comme se transférant d'une cause à une autre. Souvent, ce n'est qu'en vertu d'une illusion rétrospective que l'on pense discerner la nécessité. En réalité, la contingence existait. Il ne faut pas confondre le point de vue de l'*a posteriori*, qui saisit l'acte une fois accompli, à partir de ses effets, et le point de vue de la simultanéité qui accomplit l'acte se réalisant.

L'ignorance des causes n'est pas le seul fondement de la théorie du hasard. Il faut distinguer les chaînes causales dépendantes et les chaînes causales indépendantes. Dans les chaînes causales dépendantes, les phénomènes sont directement produits les uns par les autres. Il existe alors une stricte nécessité linéaire. Dans les chaînes causales indépendantes, des phénomènes de natures différentes se rencontrent sans que cette rencontre requière à son tour une autre cause. Chaque série de causes a sa nécessité. L'événement qui peut résulter de leur rencontre n'a pas de cause propre. Le hasard est donc le caractère de ce qui n'a pas de cause propre. Cette définition ne suppose nullement que certains événements sont dépourvus de cause. Elle suppose, au contraire, que le nombre de causes soit suffisamment important pour qu'il soit inutile d'en présupposer d'autres. Le hasard peut donc être objectif. Il existe des combinaisons multiples des séries causales. Mais est-il possible d'envisager que le sujet veuille et choisisse indépendamment de ces séries causales ? Autrement dit, peut-il vouloir et choisir en admettant, par principe, que rien de ce qu'il veut n'arrivera ?

¹ Denis DIDEROT, *Jacques le Fataliste et son maître*, édition d'Yvon Bellaval, Gallimard, Paris, 1976.

II. La liberté est le pouvoir de la volonté.

1) La liberté est pouvoir.

L'homme n'est pas libre de manière totalement absolue. Par exemples, il n'a pas de pouvoir sur certaines de ses actions comme ressentir ou non, de digérer ou non. Mais cela revient-il à affirmer qu'il n'a de pouvoir sur aucune de ses actions ? L'existence du libre arbitre est incompatible avec le déterminisme. Cependant, affirmer qu'il est compatible avec l'indéterminisme ne suffit pas. En effet, le libre arbitre peut ne pas exister. Mais s'il n'existe pas, la responsabilité morale n'existe pas davantage. Néanmoins, affirmer l'existence d'un libre arbitre ne prouve pas pour autant l'existence d'une responsabilité morale.

La volonté ne doit pas se confondre avec le désir. Cette confusion fréquente vient du fait que volonté et désir sont deux impulsions qui poussent à agir et que sans désir, il n'y aurait pas de volonté. Soit le désir et la volonté s'accordent. Soit ils sont en lutte. Le désir est le monde du fantasme. La volonté est vouloir. Sur quoi porte ce vouloir ? Il est nécessaire de distinguer ce dont elle a besoin et ce dont elle a envie. Le besoin ne relève-t-il que de l'involontaire corporel ? L'appétit est à la fois un moteur de l'action et un manque éprouvé. Satisfaire ce manque ne relève pas de la volonté mais de l'impulsion nécessaire. Néanmoins, poser que l'action est le résultat d'une impulsion laisse suggérer que la volonté n'a aucun pouvoir sur certains actes. Or, il est dans le pouvoir de la volonté de contrarier ces impulsions. Mais contrarier ou maîtriser sont-ils des actes de la liberté ?

Vouloir est-il pouvoir ? Le pouvoir est l'aptitude à réaliser ce que l'on veut. L'acte du corps peut être contraint alors même que le vouloir demeure libre. Éprouver un sentiment de contrainte et donc un sentiment de non-liberté. Aussi, l'absence d'un tel sentiment peut être interprétée pour un signe de liberté. Il ne peut exister de sentiment d'aliénation sans l'idée préalable d'une liberté connaturelle. Mais de quelle liberté s'agit-il ? En effet, l'absence de sentiment de contrainte signifie simplement que ce qui détermine à agir ne contraint pas. La détermination causale n'est pas la contrainte. Ne pas avoir une connaissance de ce qui me détermine ne prouve pas que cette détermination n'existe pas. L'ignorance du déterminisme est possible. L'absence de contrainte est la condition du pouvoir. Il y a pouvoir d'action là où existe la possibilité d'agir sans contrainte ou la possibilité de résister à la contrainte.

La liberté est un pouvoir. Elle est pouvoir. Cyrille Michon a envisagé que le verbe « pouvoir » soit inanalysable¹. La terminologie indique que le verbe est devenu un nom commun. Il inclut à la fois des compétences et des opportunités. Il suppose un conditionnel qui devient présent, une possibilité qui devient action. Pouvoir de vouloir ou ne pas vouloir, pouvoir de choisir ou de ne pas choisir, pouvoir d'agir ou de ne pas agir. La liberté est aussi le pouvoir d'agir ou le pouvoir de différer son acte. Le sujet libre peut s'arracher à l'immédiateté et se projeter dans le temps. Il dispose d'un pouvoir souverain. Personne ne peut agir à sa place. Le pouvoir qui se rattache à la volonté est un pouvoir non conditionnel de vouloir et donc d'agir autrement. La volonté est active.

Le sujet désire, forme une intention, choisit, commande l'action. Chaque action correspond-t-elle à des volontés différentes ou sont-elles des actions de la même volonté ? Leur point commun est d'être des actions volontaires. Le volontaire se rapporte à la volonté. Mais peut-on faire du volontaire l'équivalent du libre ? Ce pouvoir est-il infini ? Le jugement est-il limité ? Le vouloir est-il infini ? Il est impossible de connaître les causes de ce qui me fait agir de telle ou telle façon et d'évaluer toutes les conséquences possibles de mes actes. En revanche, dans l'absolu, le sujet peut tout vouloir. Il peut ne pas vouloir aucun des biens appréhendés par l'intellect mais, en ce cas, ne pas vouloir est un vouloir de ne pas faire. S'il ne veut pas vouloir, c'est qu'il juge que ces biens ne vont pas lui apporter satisfaction. Le vouloir n'est pas limité par lui-même. Il se heurte à son propre ordonnancement des choses et aux possibilités de réalisation.

2) La liberté est autodétermination.

La liberté est souveraineté de la volonté. Elle s'expérimente comme liberté de parole, d'action... Mais définir la liberté en fonction des actions nie qu'il existe une unité du sujet agissant. Comment rendre l'unité de la liberté ? L'unité de la liberté se trouve dans la volonté. Le choix est-il autre chose qu'un acte de la volonté consciente de son vouloir ? Pour Arthur Schopenhauer, la volonté sait toujours ce qu'elle veut dans telle ou telle circonstance mais jamais ce qu'elle veut de manière absolue².

¹ Cyrille MICHON, *Qu'est ce que le libre arbitre ?*, Paris, Cerf, 2010, p. 30.

² Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, p. 216

Le paradoxe de l'âne de Buridan relève l'absurdité que serait une volonté conçue comme totalement indifférente¹. Cette notion est associée à l'idée d'un choix qui ne se fait jamais. Cette non réalisation n'est pas due aux conditions extérieures dans lesquelles l'âne mourant de faim et de soif, n'aurait pas réussi à choisir entre deux biens aussi vitaux l'un que l'autre. L'indécision ne relève pas d'un vouloir désobjectalisé. Elle est une manifestation de l'existence de cette rationalité. Dans le cas de l'âne, l'indécision montre le défaut de l'activité rationnelle incapable de discerner des critères de hiérarchie des biens. L'indécision est une délibération qui n'aboutit pas à une conclusion. Le défaut du syllogisme pratique peut porter sur la majeure : ai-je une idée réelle du bien ? Il peut également porter sur la mineure : le bien que je convoite est-il réellement conforme à l'idée que je me fais du bien ? En effet, le choix ne peut exister sans délibération. Il est l'arrêt, la conclusion de cette délibération.

Vouloir, c'est penser. Céder à un fantasme n'est pas du domaine de la volonté. En un sens, vouloir c'est aussi inhiber. La volonté formule une intention, conçoit le but à atteindre, délibère, décide et commande d'agir. Ces étapes ne sont pas aussi tranchées. La volonté formule une intention qui est une pensée. Cette intention se définit comme la volonté de réaliser une action future qui semble dépendre de moi et qui semble être en mon pouvoir. Le sujet se représente un but et des moyens. L'intention devient décision. La décision est un jugement. Elle incline à réaliser l'acte et implique une modification du sujet. La délibération repose sur la représentation des possibles et leur articulation. La décision est la détermination pratique de ce qui sera. La décision ne prévoit pas le futur mais situe l'objet voulu dans le futur. Autrement dit, elle peut décider quelque chose, qui au final, de se réalisera pas.

Le choix peut se justifier. Les raisons de sa détermination peuvent être connues ou lui échapper en partie. La liberté se fonde sur le pouvoir de connaître. Elle émane de la représentation de la fin. Elle inverse l'ordre de la temporalité linéaire : ce n'est pas l'antérieur qui détermine le postérieur mais l'inverse. Le but détermine le choix des moyens lequel détermine la réalisation des actes. La fin est première dans l'ordre de l'attention et dernière dans l'ordre de la réalisation. Elle commande tout le processus de l'agir. Elle permet de remplacer la finalité inconsciente par une intentionnalité consciente. La décision opère un passage de la contingence à la nécessité. La volonté qui choisit renonce à vouloir en même temps les possibles qu'elle a exclus par son choix. Elle fait ainsi advenir une nécessité dont elle est l'auteur. Elle agit avec détermination. Le terme ne désigne plus une nécessité subie

¹ Ce paradoxe ne se retrouve dans aucune œuvre connue de Jean Buridan (1292-1363) bien qu'il soit cohérent avec la doctrine de celui-ci. Spinoza serait le premier à le citer.

mais une nécessité produite par le sujet. Le contraire de la liberté n'est donc pas la nécessité mais la nécessité en tant qu'elle est subie, c'est-à-dire contrainte. La méprise vient donc de la confusion entre cause qui détermine le sujet sans qu'il le veuille et motifs par lesquels il se détermine lui-même.

3) La liberté est une liberté de spontanéité.

La liberté de la volonté est un pouvoir de choisir un bien ou un autre. Elle n'est pas déterminée et est libre de toute nécessité. La reconnaissance de l'existence d'un libre arbitre en tout homme permet d'affirmer que la liberté est constitutive de l'essence de l'homme et qu'elle est inamissible. La liberté d'autonomie et de spontanéité est la plénitude de la liberté. Mais dispose-t-elle d'une liberté d'indifférence ?

La capacité de délibérer est ce qui appartient en propre. Il ne dépend que du sujet de juger ou de ne pas juger, de juger en vérité ou à tort. Ce pouvoir inaliénable est le principe de l'imputabilité de l'action. Mais cette délibération ne nécessite pas l'action. En effet, il s'agit de distinguer le jugement théorique du jugement pratique. Le jugement théorique n'est que la cause formelle de l'action¹. L'action n'est pas un effet pur des lois générales de la causalité. Elle est contingente. Elle pourrait ne pas advenir. Le choix en est la raison d'être. Or le choix suppose deux moments distincts et deux logiques distinctes : avoir le choix, faire le choix. Avoir le choix consiste à être en présence de possibles. Faire le choix est l'élection d'un seul possible à l'exclusion de tous les autres. Ce second moment permet à la liberté de dépasser le stade de l'abstraction. Une volonté qui serait dans l'incapacité à trancher entre les différents possibles se condamnerait à l'indécision. La liberté serait alors à la fois réelle et partielle : réelle puisque la volonté n'est pas contrainte et partielle car dépourvue de tout pouvoir réel. La volonté ne subit aucune nécessité. Elle possède la liberté de spontanéité.

4) La liberté est volontaire.

John Locke refusait la liberté de la volonté car il niait l'existence d'un vouloir vouloir². Pourtant vouloir vouloir peut se penser. En ce cas, il existerait une capacité

¹ Cyrille MICHON, « La causalité formelle du raisonnement pratique », *Philosophie*, n°76, décembre 2002, p. 63-81.

² John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, II, 21, 10-11, Vrin, 1972.

antérieure à l'acte de vouloir. Il est vrai que le sujet ne peut pas agir autrement au moment même où il est en train de réaliser son action mais en même temps il est aussi vrai qu'il peut se penser en train d'agir autrement.

La liberté de la volonté n'est pas celle du corps. Le corps n'est-il qu'un simple organe nécessaire à la volonté qu'en vue de la réalisation des actes ? Il est évident que sans le corps, le commandement de la volonté à agir resterait vain. Pourtant le sujet sait faire et peut faire des choses qu'il n'a pas apprises : bouger sa main, cligner des yeux. Par ces actions, le sujet expérimente un nouveau pouvoir : celui de son corps. Et ce pouvoir génère des pensées et des désirs. Une théorie de la liberté du corps indépendante de toute action volontaire est-elle pour autant envisageable ? Le corps semble pouvoir se mouvoir en toute indépendance du choix de la volonté. Mais la volonté peut à tout moment interrompre le mouvement du corps. Il semble donc difficilement envisageable de théoriser une liberté du corps indépendante de toute action volontaire. En ce sens, l'absence de liberté de mouvement n'entrave pas la liberté de la volonté.

La liberté de la volonté n'est pas celle des émotions ou des affects. Les émotions sont des réactions physiologiques à des situations ou à des propriétés d'objets. Elles sont liées à la perception. Laurent Bègue a montré qu'elles dépendent aussi des représentations que le sujet a du bien et du mal¹. Les affects sont des empreintes laissées par événements passés. Anthony Shaftesbury (1671-1743) a défini les émotions et les affects comme des anticipations du jugement rationnel². Le jugement émotionnel est non volontaire. Le lien entre l'émotion et le jugement est intrinsèque au sujet. Il peut difficilement faire abstraction de ce premier jugement. La force du jugement émotionnel dépend de l'intensité de l'émotion éprouvée. Le choix ne se réalise pas dans l'indifférence émotionnelle. Pour autant, le jugement émotionnel peut-il nécessiter la volonté à agir d'une façon plutôt qu'une autre ? La liberté de la volonté est double : vouloir un bien ou un autre ; vouloir agir ou ne pas agir. Selon l'émotion ressentie et son intensité, l'influence du jugement émotionnel ne sera pas la même. Une émotion peut influencer sur la mineure du jugement rationnel. Le bien qui me dégoûte ne peut en aucun cas correspondre à l'idée que je me fais du bien. Mais la volonté n'est pas nécessitée sur le jugement rationnel. Aussi, n'est-elle pas davantage nécessitée par le jugement émotionnel. Mais opposer jugement émotionnel et jugement rationnel comme une opposition entre actions volontaires et actions involontaires est stérile. En effet, Antonio Damasio, dans son ouvrage

¹ Laurent BÈGUE, *Psychologie du bien et du mal*, Odile Jacob, Paris, 2011, p. 191-193.

² Anthony SHAFTESBURY, *Characteristics*, P. Ayres éd., II, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 222.

Spinoza avait raison, a montré les interactions existantes entre les émotions et les actions¹. En effet, les émotions sont à l'origine des sentiments qui eux-mêmes influent sur le désir. Le sujet ne peut ni supprimer ces émotions ni ses affects. Il peut se laisser submerger. En ce cas, son action volontaire est entravée. Il peut les maîtriser tout en les analysant. En ce cas, il les intègre dans l'agir volontaire. Les émotions et les affects ne sont alors plus la cause d'actes involontaires. En ce sens, les mécanismes inconscients ne sauraient être déterminants. Dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Sigmund Freud a montré qu'un certain nombre de phénomènes qu'il a nommé actes manqués, à savoir lapsus, oublis, tics, sont les révélateurs d'une discordance interne et perturbent l'action². Il est indéniable que ces actes manqués ont des causes. Mais sont-elles pour autant des causes de l'action ? L'étude même de Freud semble répondre à cette question : l'acte se réalise ; seule la signification est perturbée. Ces phénomènes ont-ils pu entraîner le sujet à choisir un bien inverse de ce qu'il aurait pu choisir s'il n'avait subi ces phénomènes ? Il est possible de l'affirmer. Mais cela signifie-t-il pour autant que la liberté de choix est contrariée voire supprimée ? L'action du refoulé porte sur l'objet et non sur le vouloir. L'objet qui aurait dû être désirable apparaît désormais comme mauvais. Aussi, au lieu de le désirer, la volonté va s'en détourner. En conséquence, le choix se porte sur le bien inverse. Le refoulement puis la censure qu'opère le sujet ne détermine en rien l'action. La liberté de choix demeure. Néanmoins, analyser ces données enfouies permet de restaurer l'objet écarté dans le champ des possibles.

Le sujet pourrait-il être déterminé à ne pas savoir qu'il est déterminé ? En ce cas, le libre arbitre ne serait la partie consciente de son aliénation inconsciente. Le sentiment de liberté ne crée-t-il pas lui-même l'aliénation en forçant à rechercher une action que je vais pouvoir prétendre libre ? René Descartes a enseigné que la liberté s'expérimente par le doute méthodique³. Le sujet peut toujours suspendre son jugement et se prouve à lui-même qu'il ne pense pas contre son gré. L'assentiment que le sujet donne à la proposition « je pense » n'est pas contraint par une force extérieure. Le sujet pense qu'il veut de lui-même. Aussi, expérimente-t-il la liberté comme la réalisation d'actes volontairement choisis.

5) La liberté est naturelle.

¹ Antonio DAMASIO, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, Paris, 2005.

² Sigmund FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris, 2004.

http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/psychopathologie_vie_quotid/psychopathologie.pdf

³ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, GF Flammarion, Paris, 2000.

http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/descartes_methode.pdf

La liberté humaine se réalise au sein de la nature. La volonté est une nature et son action participe à la perfection de la nature.

La liberté humaine est différente de la liberté animale. S'agit-il d'une différence de nature ou de degré ? Les éthologues définissent l'animal comme un être libre. En un sens, il dispose un désir naturel qui lui confère une liberté d'action. Cette liberté est un pouvoir des opposés comme celui de l'homme mais il est un pouvoir conditionnel. L'animal est dit libre de faire telle chose s'il l'avait désirait. Il ne dépend pas de lui de l'avoir et de le réaliser. Il existe du volontaire en l'animal. Mais son action est conditionnelle. Certains éthologues soutiennent que certains animaux disposent de capacités délibératives. Les cormorans utilisés par des pêcheurs ont été capables de compter le nombre de poissons qu'ils pêchaient. Lorsque les pêcheurs entraînaient les cormorans à manger tous les huitièmes poissons pêchés, ces derniers étaient capables de compter leur pêche jusqu'à huit. Si les pêcheurs refusaient de leur donner un huitième poisson, ils refusaient de pêcher à nouveau. Peut-on dire pour autant que cette action repose sur une délibération et qu'il consiste en un choix de ne pas agir ?¹ Cet exemple montre que la différence de liberté entre l'homme et l'animal repose davantage sur une différence de degré que sur une différence de nature. Peut-être l'animal juge-t-il et se détermine-t-il mais cette détermination ne porte que sur le fait d'agir ou ne pas agir. L'animal ne semble pas disposer du pouvoir d'agir ainsi ou autrement. Au contraire, l'homme a le pouvoir d'agir ou ne pas agir mais aussi d'agir ou autrement. Aussi dispose-t-il de davantage de pouvoir d'action du fait de ses capacités intellectuelles et volitives.

Peter van Inwagen a avancé que l'existence du libre arbitre reste un mystère². Il a envisagé que certaines lois probabilistes couvrent les choix indéterminés. Il voulait montrer que le choix indéterminé, comme tout événement indéterminé, n'est contrôlé par personne et qu'il ne serait même pas contrôlé par l'agent. En ce cas, le choix partagerait la situation de tout événement indéterminé. Il serait, en fait, imprévisible. Mais cette solution n'est pas satisfaisante : un acte imprévisible n'est pas nécessairement libre. La liberté s'expérimente comme incomplète car le sujet n'est pas l'acteur conscient de son choix. Or le déterminisme ne se définit pas nécessairement comme une contrainte. Le sujet peut choisir d'agir une manière plutôt que d'une autre. Il agit alors librement et pourtant de manière déterminée.

¹Hoh ERLING, « Flying fishes of Wucheng - fisherman in China use cormorants to catch fish. Natural History ». October, 1988 ; http://findarticles.com/p/articles/mi_m1134/is_n8_v107/ai_21191222/

² Peter VAN INWAGEN, « Free Will Remains a Mystery », *Philosophical Perspectives*, 14, 2000, p. 1-19.

Moins il existe d'obstacles à sa liberté plus le sujet est libre. Ce pouvoir n'est pas un absolu. La liberté s'articule entre ce qui dépend du sujet et de ce qui s'impose au sujet. La nature n'est pas un système de causes excluant tout choix. Par son libre arbitre, la volonté a le pouvoir de faire advenir en acte ce qui n'est qu'en puissance. La volonté agit dans la nature et participe à son évolution.

III. La liberté s'exprime par le libre arbitre de la volonté.

1) La science divine ne supprime pas le libre arbitre de la volonté.

Prescience divine et liberté humaine paraissent incompatibles¹. La science divine est supposée universelle. Et, ce qui est su ne peut pas ne pas se produire. La théorie de la prescience participe à la conception que l'on peut se faire de l'être parfait. Cette prescience est utile et contribue à sa perfection. Les raisons d'attribuer ou de refuser à Dieu la prescience des actions futures libres ne se limitent pas à l'admission ou au refus d'un certain attribut divin. Beaucoup refusent la compatibilité de la prescience et de la liberté en posant la seconde et en refusant la première. Ces deux théories sont-elles réellement incompatibles ?

Certains ont défini la science divine comme un principe de causalité nécessitant. Il est possible de dire qu'il est nécessaire que tout futur pouvant arriver soit nécessairement prévu. La théorie compatibiliste apporte une solution simple : la liberté humaine serait compatible avec la prescience divine car celle-ci n'induit aucune contrainte. La prescience divine est métatemporelle. Le fait que Dieu sache ne fait pas que le sujet sache. Le fait que le sujet sache que Dieu sait n'implique pas davantage que lui sache. Le problème n'est pas un simple sophisme. Deux idées sont essentielles : celle selon laquelle la doctrine que Dieu voit toutes choses comme présentes et celle du principe des modes de connaissance. Le problème théologique est transformé en problème de logique. Dieu n'a pas une connaissance propositionnelle ou temporelle : Il connaît chaque être dans son être qui lui est présent et non pas futur. Il connaît comme présents des actes qui, en revanche, sont, pour l'homme, futurs et contingents. Pour celui-ci, les actes sont à déterminer et à réaliser. L'homme est libre d'agir ainsi ou autrement.

Le problème révèle l'importance de la coopération entre Dieu et l'homme dans la réalisation du salut. Dieu veut donner le salut à chacun mais l'intention divine peut ne pas se

¹ Cyrille MICHON, Prescience et liberté

réaliser si le libre arbitre s'y oppose. La liberté n'existe que dans et par le respect de l'ordre ontologique. L'homme est image de Dieu et la loi divine est inscrite dans son cœur. Cependant il peut transgresser l'ordre des choses. Et cette transgression n'est pas sans conséquence.

2) La providence ne supprime pas le libre arbitre de la volonté.

La liberté semble incompatible avec la providence divine. La providence divine est l'ordonnement efficace de toute chose à sa fin. Aucune action ne peut s'accomplir sans que Dieu l'ait voulue. En conséquence, la volonté de l'homme ne semble-t-elle pas pouvoir vouloir autre chose que ce que Dieu veut qu'elle veuille. Cela veut-il dire pour autant que la volonté divine nécessite le choix ? La liberté n'est pas absolue. Le vouloir et l'agir s'inscrivent dans des chaînes causales. Cette conception mécaniste de la liberté pose le problème de compatibilité de la liberté humaine et de la liberté divine.

Une action libre est une action dont l'agent est la cause. L'agir humain semble être l'effet nécessaire de deux causes. Il est difficilement envisageable qu'un seul effet puisse provenir de deux causes différentes. Aussi est-il nécessaire d'admettre qu'il existe une coaction entre la volonté divine et la volonté humaine. Or, la providence divine est immédiate, souverainement efficace et infaillible. En ce cas, elle doit être la cause unique de l'agir humain. Pourtant, elle ne nécessite pas la volonté humaine. En effet, la volonté humaine dispose de la faculté de causer sa propre opération. Elle ne peut être une simple cause instrumentale dépourvue de la moindre causalité de l'acte. En ce cas, l'acte, collectif, pourrait résulter d'actions individuelles ayant chacune son agent propre. L'acte humain libre serait alors cet acte individuel. Mais en ce cas, la volonté ne causerait qu'une partie de son acte et ne serait pas totalement la cause de son acte. Certes la volonté humaine conserverait néanmoins une forme de liberté. Elle pourrait être déterminée à vouloir quelque chose et son action propre ne consisterait qu'à empêcher la réalisation de l'acte. Mais la volonté humaine cause la totalité de son acte : elle veut librement, choisit d'agir ou de ne pas agir librement. Aussi, la volonté divine et la volonté humaine sont-elles deux causes totales et simultanées de l'action humaine et non deux causes partielles et concourantes. Mais l'action se produit sur un mode différent : l'une sur un mode de grâce, l'autre sur un mode naturel. La liberté humaine n'est pas une liberté absolue, hors de toute dépendance ontologique.

3) La loi naturelle ne supprime pas le libre arbitre de la volonté.

La condition de la liberté est rappelée par la loi naturelle. Celle-ci se définit comme une loi générale du bien et du mal. Elle comporte à la fois des propositions normatives identifiant comme bons ou mauvais les choix humains et des propositions non normatives portant sur l'objectivité de ces propositions. Si ces principes émanent d'une volonté d'ordre supérieure, il semble nécessaire que la loi naturelle nécessite le choix.

La loi naturelle se définit de deux façons. Dans un sens général, elle se définit comme un principe du bien et du mal applicable à tout homme en raison d'une unique nature humaine. Dans un sens particulier, elle est la participation de la loi divine en chacune des créatures. Quelle que soit la définition adoptée, la loi naturelle est structurellement liée au mode d'action de la nature humaine. Il semble nécessaire d'admettre que l'obéissance à la loi naturelle soit moralement nécessaire. La volonté n'agit droitement qu'en se soumettant à la loi naturelle. Comment la volonté pourrait-elle vouloir autrement que ce que la loi de sa nature lui commande ? Cette loi naturelle est connue par l'activité de l'intellect. Or, connaître une chose ne revient pas nécessairement à la vouloir. Le choix n'est pas nécessité par le jugement de l'intellect. La volonté demeure libre de choisir ou non le bien conforme à la loi naturelle.

En ce sens, la loi naturelle révèle un paradoxe. Le sujet, en découvrant les raisons de la loi naturelle, cause en lui-même une norme d'action. Cette norme d'action n'est pas une norme extérieure qui créerait un choix contraint. Elle correspond aux inclinations les plus profondes de l'être humain. Les préceptes de la loi naturelle ne sont pas constitutifs de la moralité. Au contraire, ils l'expriment. Ils créent une norme intérieure qui éclaire le jugement de l'intellect mais ne nécessitent aucunement le choix. La liberté ne consiste pas à obéir à un devoir car le choix est un acte moralement neutre. En réalité, cette neutralité morale est la condition qui rend possible l'acte moral. C'est ainsi que le sujet se constitue comme autonome¹. Aussi la liberté est-elle également autonomie.

4) L'existence du mal ne supprime pas le libre arbitre de la volonté.

L'homme a le pouvoir de choisir un bien plutôt qu'un autre. Il a le pouvoir de choisir le pire. Le choix du pire ne relève pas d'une erreur de jugement. Un jugement, même erroné, ne peut nécessiter le vouloir. Si cela était le cas, l'acte de la volonté ne serait qu'un acte des opposés conditionnel ou conditionné par le jugement de l'intellect. Il ne s'agirait alors plus de

¹ Gary WATSON, « Free Action and FreeWill », *Mind*, 96, 1987, p. 145-172.

vouloir mais de consentir. Or Adam a voulu le mal. Lorsqu'il est dit que la volonté suit le jugement de l'intellect, cela signifie que le choix suit le jugement. Le choix n'est pas nécessité par le jugement. La volonté dispose d'une double liberté : celle de vouloir un bien ou un autre et celle de vouloir ou de ne pas vouloir. Elle dispose à la fois de la liberté de spécification et de la liberté d'exercice. La liberté émerge de la volonté. Celle-ci se demande de vouloir et demande à l'intellect d'intelliger.

La faute d'Adam est-elle un reniement de la liberté reçue ? La faute d'Adam n'a pas consisté à désirer un objet mauvais en soi. Adam n'était pas un être en révolte, au sens où Albert Camus l'entendait. Il n'est pas ce qui dit non à ce qui est et qui dit oui à ce qu'il devrait être¹. Une telle théorie appliquée à Adam porterait une contradiction. Il est difficilement concevable qu'un objet du paradis terrestre puisse être mauvais. L'exception est le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui est n'est pas mauvais en soi mais mauvais pour l'homme. Adam ne voulait pas ce fruit pour le mal. En effet, l'objet voulu est toujours jugé bon par l'intellect. Aussi pourquoi Adam aurait-il eu plus de raison de s'abstenir d'agir que d'agir s'il estimait que l'objet voulu lui apporterait un bienfait plus grand encore ? Sa faute a consisté à renverser l'ordre de la nature. Le sujet prend désormais l'accidentel pour l'essentiel, le passager pour l'éternel, le virtuel pour le réel. Créature finie, il se pense infini. Il a fait un mésusage de sa liberté. En conséquence, il s'est privé lui-même de sa liberté de perfection.

Peut-on définir la liberté comme asservie au mal ? La liberté n'est pas constitutive du péché. Paul Ricoeur a défini la notion de serf arbitre². Il a refusé que ce concept soit identifié à celui de la faillibilité. Dans le cas contraire, la coïncidence de volonté et de la servitude ne pourrait se penser en même temps. La servitude serait définie comme un état de dépendance totale. Une volonté asservie ne pourrait qu'avoir été vaincue. La volonté alors voudrait la servitude et ne voudrait pas la liberté. Mais elle ne serait alors plus une volonté. Or cela serait contraire à la nature même de la volonté.

Aussi définir la liberté comme une perfection est-il possible. Le choix ne peut être défini comme un acte à moitié libre et à moitié entaché par le péché. L'objet peut être transformé. L'inclination peut être désorientée. Même en affirmant que la volonté est inclinée au mal, même si elle se porte sur le mal plutôt que sur le bien, elle est libre de choisir. En

¹ Albert CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.

http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/homme_revolte/camus_homme_revolte.pdf

² Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, tome 2, Seuil, Paris, p. 361-367.

effet, si la volonté devait porter sur deux maux et qu'elle ne se porte que sur un seul, cela reste un choix. Il peut arriver que la volonté se montre faible, c'est-à-dire qu'elle choisisse un objet que la raison a pourtant jugé non conforme à l'idée du bien. Auquel cas, le sujet juge qu'il possède des raisons suffisantes pour ne pas accomplir l'action que son intellect juge conforme au bien. Le sujet souffre alors d'une forme d'irrationalité pratique¹. David Velleman a avancé que la volonté peut agir intentionnellement tout en visant le mal². Mais l'acte du choix reste entièrement libre. La volonté se fixe attentionnellement un but qu'elle juge être un bien pour elle. Aussi la volonté ne peut-elle se penser autrement que douée de la liberté de choix.

IV. La liberté est être au monde.

1) La liberté est insertion dans le monde.

La liberté est la manifestation de l'insertion du sujet dans le monde. Le sujet se décide à agir. La liberté entraîne une extériorité, une emprise sur ses propres actions en train temporellement et concrètement se réaliser et une acceptation de leurs conséquences. L'inscription de l'action dans le temps crée une irréversibilité. Mais le temps de la liberté se construit entre continuité et discontinuité. Il peut être tentant de croire que le cours des choses nous échappe. Néanmoins, il est toujours possible de repérer au sein même de qui semble être un désordre certaines récurrences qui peuvent permettre d'orienter l'action. L'action est toujours possible pour celui qui ne cède pas à la tentation du fatalisme. Mais le temps n'est pas une réalité homogène. La liberté ouvre sur un devenir qui n'est qualitativement pas le même selon le choix effectué. Le sujet agissant crée le monde dans lequel il évolue. En effet, il fait advenir un possible au détriment d'un autre. Il crée ainsi les conditions sans cesse différentes, dans lesquelles il devra renouveler, sans cesse, ses choix. Cette situation a deux conséquences. La première est que le sujet participe à la transformation du monde. La deuxième est qu'en créant ses conditions de choix, sans cesse différentes, il se transforme lui-même. Ses choix deviennent des actes qui deviennent des expériences. Ces expériences perfectionnent sa capacité délibérative.

Le scrupuleux pose le problème de la corruption de la réalisation du vouloir par l'interrogation sans cesse renouvelée sur la valeur de l'acte. La volonté veut, choisit mais ne

¹ Christine TAPPOLET, « Faiblesse de la volonté et autonomie », *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009, p. 191-203.

² David J. VELLEMAN, « In the Guise of the Good », *Nous*, 26, 1992, p. 3-26.

commande pas. Ce n'est pas tant la valeur de l'acte qu'elle sous détermine que la valeur de son vouloir. Le dilettante pose le problème de celui qui ne veut rien vouloir. Le pessimiste pose le problème de celui qui veut le rien. Le premier prône un vouloir négatif sensé annuler l'existence même de l'action. Est-il possible de s'abstenir d'agir ? Le dilettantisme prend toutes sortes de formes, intellectuelles et pratiques. Le dilettante veut tout tenter, tout réaliser, faire l'expérience de toutes les émotions et de toutes les sensations. Le dilettante veut tout embrasser sans choisir, sans rien supprimer. Toutefois n'accorder aucun prix à rien n'est-ce pas une forme de choix ? En fait le dilettante fait preuve uniquement d'amour de lui-même. Il est son propre choix. Ne rien vouloir, c'est ne rien s'interdire mais aussi se refuser. A l'inverse, le pessimiste veut le rien car il pense que seul celui-ci est libérateur. Il pense que vouloir quelque chose expose toujours à la déception et à la souffrance d'un nouveau vouloir à satisfaire. Le pessimiste est celui qui expérimente le monde comme un lieu désenchanté. Il ne pense pas que la déception vient du monde mais de son vouloir dont il pense ne guérir qu'en voulant ne plus vouloir. Le seul sentiment d'une absence de liberté implique l'idée d'une volonté qui abdique. Elle ne veut plus le bonheur. La volonté ne peut pas ne pas vouloir puisque, si elle ne veut pas, cela suppose qu'elle veuille ne pas vouloir. Le pessimiste n'annihile pas le moi mais la volonté d'être jugée chimérique.

La liberté n'est pas proportionnelle à l'ampleur de l'action mais à la cohérence du vouloir. Aussi la volonté doit-elle apprendre à bien vouloir. Elle est la modalité de la présence dans le monde de la liberté. La théorie thomiste de la liberté permet de repenser le rapport entre l'être, l'avoir et la paraître. Souvent la liberté est pensée sur le mode de l'avoir. Obtenir permet d'accroître ses moyens d'actions et le champ des possibles. Mais cela n'est pas la liberté qui reste pouvoir de s'autodéterminer. L'homme impose un ordre et un sens. La liberté s'appuie sur l'être et valorise l'être. L'être est confronté à une nécessité qui excède son pouvoir : il doit « être » avant d'être libre. L'avoir n'est qu'un moyen. Le paraître est au mieux une illusion.

En conséquence, le sujet est libre d'accepter ou non sa liberté. Accepter sa liberté signifie trois choses : ne pas renoncer à vouloir, renoncer à ce qui n'est pas advenu et agir en vue du bien. Il peut arriver que le sujet refuse de s'engager dans la particularité. En abdiquant sa liberté, il s'ôte lui-même sa liberté. Il se rend esclave lui-même. L'habitude devient une seconde nature. Se perd ainsi l'idée qu'il pourrait en être autrement. L'habitude génère une action mécanique, sans intentionnalité ni choix. La liberté n'est plus alors envisagée comme un positionnement autonome vis-à-vis des biens. La liberté se transforme en paralysie. Cette

servitude accomplit un « travail du négatif »¹. La marque de ce travail est l'angoisse. La volonté s'expérimente comme impuissance. S'impose progressivement une déliaison au bien, un repli sur soi et un effondrement de soi.

2) La liberté est transformation de soi.

Le sujet, corporel et temporel, est engagé dans une dynamique qu'il reçoit et qui le constitue. Le sujet fait l'expérience ontologique de la liberté individuelle. La liberté n'est donc pas seulement le pouvoir concret d'agir d'une manière ou d'une autre. Elle est également un rapport à soi-même. La liberté est indissociable de l'affirmation d'une subjectivité apte à revenir sur elle-même. Spinoza a insisté sur la notion d'effort de chaque être de persévérer dans son être. Être actif revient à accroître sa puissance. Être passif revient à être aliéné. La volonté fait des efforts pour se réaliser. Søren Kierkegaard affirmait que « *plus il y a de volonté, plus il y a de soi-même* »². La liberté est alors conçue comme puissance d'auto-transformation. La liberté permet une réappropriation de l'être. L'être est donné et non conquis. La liberté permet l'engagement de l'être dans le monde sensible. On naît du monde, dans le monde avant de naître au monde. La liberté doit assumer la multiplicité des possibles. La liberté crée l'estime de soi et la confiance en soi. L'homme peut se laisser transformer par l'imprévisible.

La liberté permet la construction de l'être par étapes. L'exercice de la liberté suppose conscience et continuité. Sans le maintien de l'identité, le devenir ne serait que destruction. Le devenir suppose le passage de la puissance à l'acte. L'être qui devient contenait, en puissance, la possibilité de recevoir une forme. Cette présence en creux de la détermination à venir peut être appelée privation. La réalité du devenir suppose donc continuité de ce qui devient et potentialité de devenir autre. La continuité du sujet est prouvée par la connaissance du devenir. L'acte d'une certaine forme d'autisme pose un problème concret. On a longtemps pensé que l'autiste était coupé du monde et insensible à ce qui s'y passe. Or, on sait maintenant que le repli de l'autiste est un acte de préservation vis-à-vis d'un environnement extérieur ressenti de manière trop violente et destructrice. Quelle est la part de liberté psychologique dans cette action de défense ? Dans quelle mesure la construction de cette

¹ André GREEN, *Le travail du négatif*, éditions de Minuit, Paris, 2011, rééd.

² Søren KIERKEGAARD, *Sujet et vérité*, Seuil, Paris, 2002, p. 111.

barrière relève-t-elle d'une liberté éthique si on suppose que cette dernière ne peut exister sans insertion dans le monde ?

Le sujet se construit progressivement comme autonome. L'autonomie n'est pas une liberté sans cause. Elle est, en elle-même, paradoxale. Elle suppose un acte exclusif du sujet tout en exigeant le dépassement de l'individualité. L'autonomie consiste à trouver en soi-même ses propres lois. Or une loi est un principe régulateur. Il s'agit d'intérioriser les normes. Il ne s'agit pas de créer sa loi. Une loi n'est pas valable pour un individu exclusivement. Celui qui crée sa loi et l'impose n'est pas dans l'ordre de la loi. Il ne fait qu'imposer son vouloir aux autres. Il ne s'agit pas de loi mais de force. Intérioriser les lois ne consiste donc pas à inventer des lois. L'autonomie nécessite une responsabilité vis-à-vis de soi-même et des autres. Le sujet autonome est intransigeant avec lui-même au moment de donner son assentiment. Il n'admet rien qu'il ne puisse expliquer et justifier. Pour cela, il doit être apte par lui-même de justifier les enchaînements logiques entre les représentations sans être tributaire de quiconque. Il produit par lui-même la reconnaissance de la nécessité logique. La pensée est sienne et non juxtaposition d'éléments externes.

Cette démarche nécessite qu'il n'existe aucune contradiction entre autonomie et universalité. Les règles du raisonnement sont identiques pour tout sujet rationnel. Il faut donc reconnaître deux niveaux de la subjectivité : l'universel et le singulier. Être sujet, c'est être doué de conscience de soi. Cette constitution du sujet est la même pour tout sujet puisqu'elle lui est essentielle. Aussi existe-t-il une universalité subjective. Ainsi, le déploiement de la liberté subjective passe-t-il par le détour d'un principe de détermination susceptible de valoir pour tout sujet.

3) La liberté est libération.

Le sujet a une connaissance connaturelle de l'intégrité passée de sa liberté. La volonté n'est pas asservie mais captive d'elle-même. Elle est captive de la honte et de la culpabilité qu'elle éprouve. La culpabilité est le résultat d'un choix dont les effets sont jugés négatifs et qui entraînent la paralysie de l'acte de vouloir. La honte est le résultat d'un acte dont la bonté n'a pas été admise comme suffisante par la volonté. L'action de la volonté est-elle comme une lutte contre soi-même ?

La volonté peut soit s'opposer au désir soit s'opposer au jugement de l'intellect. Le désir tend vers le désirable. Le sujet tend par nature vers ce qui lui paraît bon. La volonté n'agit pas contre le désir. Le sujet est libre de vouloir satisfaire tous ses désirs. Mais ne pas

savoir renoncer à un désir peut rendre esclave de son désir. Aussi le désir ne peut-il être la mesure de toutes choses. Agir à la suite d'un désir ne serait pas un acte libre puisqu'il n'y aurait aucune médiation entre le désir et l'action. Une faculté doit servir de médiatrice afin de causer les conditions psychologiques de l'acte libre. Cette faculté est la faculté délibérative, à savoir l'intellect. Mais l'intellect peut se tromper sur la nature du bien. Elle peut être trompée par son apparence. L'erreur relève-t-elle d'une erreur de jugement ou provient-elle de la force du désir qui fausse l'acte délibératif ?

Le sentiment de servitude n'est-il qu'une illusion ? Le sujet est libre s'il fait ce qu'il veut. Si le désirable est tel qu'il est impossible de l'atteindre, nécessairement, le sentiment d'insatisfaction puis d'impuissance advient. Si le sujet n'accorde pas son vouloir à la réalité, il entre dans un processus destructeur. En effet, le sujet qui croit pouvoir imposer sa propre loi à la réalité se détermine à partir d'une idée fautive de la réalité. Il se prend au piège de sa propre illusion. Le sujet cherche à égaler un idéal qu'il s'est fixé mais auquel il ne parvient pas. Il expérimente l'écart qui existe entre ce qu'il est et ce qu'il veut être. Il croyait être maître de la réalité et n'est même pas maître de lui-même. S'il veut ce qu'il ne peut pas, il souffre. Il souffre de son manque de liberté. Ce manque relève d'une erreur d'appréciation du possible. Au lieu de considérer le bien comme inaccessible, le sujet se considère comme inutilement entravé. Il se révolte. Aussi, l'acte de vouloir impose-il un triple risque : risque d'écarter en ne le faisant pas advenir un bien qui aurait encore meilleur, risque de ne pas obtenir et risque de ne pas se réaliser pleinement.

L'homme peut-il se réapproprier sa liberté perdue ? De même que personne ne peut penser à la place du sujet, personne ne peut lui restituer le pouvoir de se déterminer. La libération n'est possible que par le retour à soi-même. La réappropriation se fait par la réappropriation des facultés de penser et de vouloir. La solution consiste à ajuster l'infini de la volonté sur le fini du réalisable. L'intellect recherche sans relâche à appréhender le réel. L'entendement se développe. Néanmoins, il faut un effort pour revenir sur ses propres représentations. Et l'effort peut être considérable car les modifications des représentations éveillent des résistances. Progressivement, le sujet saisit les causes qui agissent sur lui comme des contraintes. Il apprend à en tenir compte. Le sage s'ajuste au donné. Il règle son désir sur la connaissance du désirable et non l'inverse. Il subordonne son désir à la volonté. Il se libère de l'illusion de toute puissance qui est la vraie servitude.

En ce sens, le choix doit être prudent. Le terme de prudence, forgé sur une contraction du terme de providence, désigne la capacité de prévoir. Aristote accordait à la prudence un

rôle essentiel dans la réalisation du choix¹. La prudence est la vertu de bonne délibération, entre les deux extrêmes que sont la démesure et l'inertie. Elle permet de discerner non plus ce qui est souhaité mais ce qui est souhaitable. Son action permet une action proprement éthique. Elle permet de discerner ce qui est souhaitable pour le sujet et ce qui est souhaitable pour les autres. Si la prudence ne permet pas nécessairement de faire le bien, elle permet au moins d'éviter de faire le mal.

4) La liberté est ordonnée au bonheur.

La liberté est ordonnée au choix de ce qui est bon pour le sujet. Ce choix entraîne un sentiment de plaisir et de satisfaction. Mais le sujet éprouve des désirs multiples et il est, en conséquence, impossible qu'il puisse les satisfaire tous. Cela est d'autant plus impossible que tous les biens désirés ne sont pas compatibles entre eux. En conséquence, la réalisation de choix oriente et engage le sujet dans un agir qui s'organise progressivement de manière cohérente pour former un projet de vie. La réalisation de ce projet de vie apporte le bonheur. Inversement, la non réalisation de l'acte opposé apporte une peine. Pourtant seul un effet peut être réalisé. La réalisation et la non réalisation reposent sur le choix. Aussi le bonheur est-il à la fois dépendant de l'acte réalisé et de l'acceptation de la non réalisation de l'acte opposé. Le bonheur s'expérimente par la conscience de la valeur du choix et de l'appréciation subjective de la cohérence des actions en vue d'un but. Le bonheur est réel. Le sujet l'expérimente par le fait qu'il est heureux « de... ». La difficulté est que l'homme n'est pas doué pour la simplicité. Ses choix contradictoires se révèlent souvent insatisfaisants.

Harry Frankfurt a distingué les désirs et les satisfactions de premier ordre et les désirs et les satisfactions d'ordre supérieur². Le but ultime de la volonté n'est pas la simple satisfaction des désirs immédiats mais de construire progressivement un état de plénitude. Le choix est en réalité un acte d'excellence. Il choisit d'imposer au sujet de se détacher des causes d'insatisfaction et de souffrance. L'adhésion de la volonté à ce but se trouve être à la source de toute action volontaire. L'agir se détermine en fonction de la représentation que le sujet se fait du bien. Par son libre arbitre, la volonté est libre de la refuser. En ce sens, la liberté n'est pas indifférence et, donc, n'est pas libertarienne.

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI

² Harry FRANKFURT, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 5-20.

La liberté humaine est sans cesse remise en cause par les nouvelles découvertes scientifiques qui promeuvent des théories déterministes. Mais une théorie thomiste de la liberté de choix est possible. Cette théorie est opposée à toute théorie déterministe. Elle est également non compatible avec l'idée d'un quelconque déterminisme qui pèserait sur le libre arbitre. Elle n'est pas pour autant libertarienne car le choix révèle une non indifférence vis-à-vis des actes à réaliser.

Jean-Marc Goglin

Centre Théologique Universitaire de Rouen