

## Liberté et déterminisme

(1ère séance : 7 février 2018)

### Introduction à la problématique et plan du cours

La liberté est une notion qui possède des significations multiples selon le domaine dans lequel on la considère, mais dans tous les cas elle est opposée à une certaine contrainte. La liberté qui fait l'objet du questionnement philosophique depuis le commencement de la philosophie et qui est niée par les théories déterministes n'est pas celle du champ social et politique (le statut d'esclave ou d'homme libre, les libertés individuelles par rapport aux instances de pouvoir,...), ni celle qui s'oppose aux contraintes naturelles (les nécessités physiques et biologiques de notre espèce ou les obstacles naturels circonstanciels).

La liberté qui est mise à l'épreuve du déterminisme concerne les actions pour lesquelles il nous semble que nous avons le choix entre plusieurs possibles, sans contrainte qui nous pousse à agir nécessairement d'une façon ou d'une autre, et dont nous nous sentons responsables par nos décisions.

Les théories déterministes estiment que le choix de l'action est une illusion et que l'individu n'est pas la source responsable de ses actions. Leur principal argument est que les êtres humains font partie du même monde que les autres étants matériels et doivent donc être régis par les mêmes causalités ; or on constate partout des enchaînements de causes à effets strictement nécessaires qui font que rien ne peut se passer autrement qu'il ne le fait. Du point de vue logique, ces théories s'expriment par la suppression du possible et la réduction des modalités logiques à deux seulement : d'une part, l'existant qui se confond avec le nécessaire ; d'autre part, l'inexistant qui se confond avec l'impossible. La conséquence logique est qu'il n'existe à tout moment qu'un seul futur, déjà nécessaire depuis toujours et strictement prévisible en droit même si personne n'est capable de le prévoir en fait (car il faudrait une connaissance de tous les éléments et états de l'univers depuis qu'il existe, ce qui ne serait possible que pour un entendement infini, tel que les philosophies chrétiennes l'ont attribué à Dieu). Du point de vue ontologique, il s'agit d'un monisme causaliste radical : on ne fait aucune différence entre les causes physico-chimiques et les causes des actions humaines<sup>1</sup> ; on reconnaît bien des causes psychiques (le désir, la volonté, la réflexion ou le calcul), mais on les ramène ultimement à des causes antérieures qui s'enchaînent selon une stricte nécessité. L'individu ne peut pas agir autrement qu'il ne le fait, parce qu'il agit en fonction de ce qu'il est, et il a été rendu tel par l'ensemble des événements qui lui sont arrivés depuis le début de son histoire ; il ne peut donc être autrement qu'il n'est, et toutes ses actions sont déductibles de ce qu'il est. Cette thèse n'est pas fixiste, car la synthèse des expériences change constamment, mais elle est essentialiste au sens sartrien : tout ce qui est passé constitue l'essence de l'individu, et celle-ci régit totalement les actions présentes et les projections dans le futur car nous ne pouvons projeter que ce que notre synthèse d'expériences nous permet. L'impression d'hésiter parfois entre diverses actions possibles et de devoir délibérer vient du fait que l'individu ne sait pas ce qu'il est déterminé à faire ; mais il n'empêche que l'aboutissement de son processus de décision est en fait déjà fixé depuis le début : il n'y a qu'un seul possible étant donné ce qu'il est.

---

<sup>1</sup> On pourrait s'interroger plus largement sur les actions des animaux en général, mais c'est une autre question, encore plus difficile à résoudre puisqu'on ne peut pas observer *de l'intérieur* ce qui se passe dans la conscience des autres animaux. Tous les philosophes qui ont réfléchi à la question de la liberté se sont concentrés sur les humains, pour la raison que je viens de donner et aussi parce qu'ils cherchaient à se comprendre eux-mêmes et à expliquer leurs particularités évidentes par rapport aux autres animaux.

A l'inverse, les positions qui défendent la possibilité d'un choix libre maintiennent les autres modalités logiques : à côté des événements nécessaires (c'est-à-dire qui ne peuvent être autrement) il y a des événements simplement existants (qui auraient pu être autrement) et des événements possibles (qui auraient pu, qui pourraient ou qui pourront exister, ou non). Du point de vue ontologique, cela implique d'envisager plusieurs types de causalité et de ne pas réduire toutes les causes au modèle nécessitariste, que cette nécessité soit générale à la manière des « lois » naturelles ou chaque fois différente selon les états de choses singuliers. (A ce propos, il est important de préciser la position des théories physiques récentes ; en effet, la physique quantique met en question le déterminisme au niveau des particules élémentaires, mais il faut ajouter qu'elle ne nous apprend rien sur les actions des vivants car 1° le type de causalité qui régit les particules quantiques n'est pas encore compris, et 2° l'indétermination au niveau quantique n'entraîne pas nécessairement d'indétermination au niveau non-quantique et on ignore comment se fait le passage d'un niveau à l'autre. A fortiori, en aucune manière on ne pourrait se fonder sur l'indétermination quantique pour garantir l'indétermination des actions humaines.)

L'autre condition ontologique est que l'individu soit la source de ses actions (ou du moins de certaines), c'est-à-dire qu'il en soit le point de départ et que l'on ne doive pas remonter à des causes antérieures. Certes, toutes les expériences vécues ont forgé sa personnalité et influencent son jugement, mais ces facteurs sont des conditions, non des causes, de ses actes. Il n'y a pas un seul enchaînement continu entre tous les facteurs influençant la constitution de l'individu et les actions qu'il décide, comme si lui-même n'était qu'un maillon par où ne fait que passer un ordre causal. Il y a dans l'homme une faculté de rupture avec les enchaînements passés, une capacité de prise de distance avec ce qui est déjà constitué, et une possibilité de prendre un nouveau commencement, non strictement dépendant de ce qui a précédé.

La question de la liberté a souvent été soulevée dans le cadre de la réflexion sur l'acte moral ; en effet, si nous ne sommes pas responsables de nos actes, il n'y a pas de morale. Par suite, l'affirmation de la liberté a pu susciter le soupçon de n'avoir d'autre but que celui de garantir la morale, en particulier chez Nietzsche qui écrit « Les hommes ont été considérés comme « libres » pour pouvoir être *coupables*. (...) Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de *punir* et de *juger* qui est à l'œuvre<sup>2</sup> ». Nous allons voir que les déterministes ont été autant attachés à défendre la morale, et que d'autres motivations ont été à l'œuvre dans la défense de la liberté. Chez les théologiens chrétiens, le libre-arbitre (dont nous allons évoquer l'origine chez saint Augustin) a été affirmé surtout à propos de la question de l'origine du mal et de celle de la grâce. Il fallait absoudre Dieu de l'existence du mal sans poser l'existence d'un principe de mal qui serait son égal ; on a donc placé le mal dans l'homme et considéré toutes les mauvaises choses comme des produits de la mauvaise volonté humaine. Par ailleurs, pour ceux qui considéraient que la grâce est un don libre de Dieu et non une récompense pour les bonnes actions, il fallait affronter la conséquence que les individus ne sont pas responsables d'être grâciés ou non, et donc il a fallu réaffirmer le libre-arbitre pour garantir la responsabilité humaine.

Dans la philosophie chrétienne ou dans sa variante idéaliste, la liberté du choix s'est appuyée sur l'affirmation d'une différence de nature entre l'âme et le corps, grâce à laquelle l'âme échappe par définition aux nécessités qui affectent la matière. Plus récemment, le mode d'être particulier de la conscience a pu être défendu selon une stricte immanence, comme une propriété qui a émergé naturellement au cours de l'évolution des espèces et qui a pour condition matérielle un certain type de cerveau. Dans ces « philosophies de la conscience », la thèse de la liberté se fonde sur une nouvelle définition de l'essence de la conscience, dont le point de départ méthodologique est l'expérience d'elle-même par laquelle la conscience se révèle comme constituante, non

---

<sup>2</sup> *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 7.

absolument conditionnée par ses objets. Il reste à comprendre plus précisément comment la nature constituante de la conscience en général garantit l'indépendance des décisions individuelles dans des situations concrètes.

Le débat recouvre aussi en partie celui qui porte sur la notion de volonté, dont l'ambiguïté explique la variété des rapports qu'on a pu établir entre elle et la liberté. Pour certains, en effet, la volonté est un indice en faveur de la liberté, pour les autres un facteur de servitude dont il faut se débarrasser ; dans certaines pensées les deux notions sont confondues dans une seule interrogation portant sur « la volonté libre » ou « la liberté de la volonté ». Nous aurons l'occasion de clarifier cette complexité conceptuelle.

Il ne sera pas possible, dans le cadre de ce cycle, de parcourir de manière exhaustive tous les courants de l'histoire de la philosophie qui ont abordé le problème de la liberté, mais il sera possible de viser l'exhaustivité dans la présentation des principaux arguments qui ont été évoqués de manière récurrente en faveur de chacune des positions, et de les mettre à l'épreuve pour progresser vers la position qui nous semble la plus probable. Aucune philosophie ne défend une liberté absolue. Toutes reconnaissent les influences biologiques (la constitution physiologique) et les influences sociales (culture, éducation, environnement personnel, etc.). La grande ligne de démarcation se trouve entre celles qui estiment que la conjonction des deux influences est suffisante pour rendre compte de tous les vécus humains et celles qui estiment qu'il y a manifestation des expériences humaines dont on ne peut rendre compte seulement par ces deux types de causalité nécessaire.

Par ailleurs, puisque notre but est de trouver la théorie la plus complète possible pour interpréter l'agir humain, nous n'allons pas examiner les théories seulement partielles qui sont avancées par des sciences régionales, comme les neuro-sciences ou la sociologie. Les unes mettent en évidence des déterminations physiologiques, issues en particulier de la chimie du cerveau, et les autres des déterminations sociales, mais elles n'ont pas vocation à placer ces éléments dans l'ensemble de ce qui fait l'être humain. Nous allons donc éventuellement rencontrer certains arguments avancés par ces disciplines en tant qu'ils sont intégrés dans des théories philosophiques mais pas isolément et pour eux-mêmes.

### Plan du cours

Chap. I. La liberté dans les brèches de la nécessité (Platon et Aristote ; premières distinctions conceptuelles).

Chap. II. Déterminisme intégral et compatibilisme : du stoïcisme à la philosophie analytique contemporaine.

Chap. III. La liberté fondée sur une transcendance : du libre-arbitre chrétien à la liberté nouménale kantienne.

Chap. IV. Déterminisme intégral et morale sans responsabilité (les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle).

Chap. V. La liberté fondée sur des conditions ontologiques :

- a) rupture des enchaînements de causalités au niveau du principe universel (l'épicurisme)
- b) mode d'être de la conscience et de l'existence (la phénoménologie, en partic. Sartre)
- c) conjonction d'une condition objective (les régions indéterminées de l'étant) et d'une condition subjective (l'imaginaire radical) chez Castoriadis

Chap. VI. Le rapport entre liberté ontologique et liberté politique (Bakounine : révolte et réflexivité ; Arendt : la liberté comme exercice d'un pouvoir).

Séance supplémentaire le 4 avril : L'éducation à la liberté selon Fichte, présentée par une philosophe invitée (Sarah Mansuri).

## Chapitre I. La liberté dans les brèches de la nécessité (Platon et Aristote)

Platon n'a pas posé directement la question du déterminisme de l'action, mais on peut trouver dans divers passages de son œuvre des indications qui permettent de reconstituer sa conception sur le sujet, en particulier toutes ses recommandations sur l'éducation, sa critique des mauvaises formes de liberté, et sa tentative d'explication des différences individuelles. La conception platonicienne est particulièrement intéressante en ce qu'elle propose déjà une définition de la liberté comme autonomie, sans appel à une garantie transcendante, et lie intimement la liberté politique et la liberté ontologique.

Cette liaison apparaît surtout dans la *République*, de deux manières différentes : d'une part, dans l'influence réciproque entre les régimes politiques et les types d'individus ; d'autre part, dans la correspondance entre l'organisation des composantes sociales et celle des parties de l'âme individuelle.

De même, en effet, qu'une société est saine et juste lorsque règne l'équilibre entre ses trois classes sociales (les producteurs, les guerriers et les dirigeants), chaque individu se trouvant à la place qui lui convient et accomplissant sa fonction propre, de même une âme individuelle est saine et heureuse lorsque règne l'équilibre entre les trois grandes parties sous lesquelles on peut rassembler ses diverses fonctions, à savoir : les désirs liés aux besoins corporels (*epithumia*), les émotions liées aux relations sociales (*thumos* : désir de reconnaissance, de gloire, de victoire), et la raison à la fois théorique et pratique (*logos*). La personne, le sujet qui dit « je », est la totalité des trois et non la seule partie raisonnante. Or, les deux premières ont une tendance tyrannique : si on ne les contient pas, elles ne reconnaissent aucune limite et s'hypertrophient au détriment des autres. La partie raisonnante est différente en ce qu'elle seule est capable à la fois de se contenir elle-même et de contenir les autres — contenir, c'est-à-dire leur donner leur juste place, ni plus ni moins. C'est donc le *logos* qui doit diriger une personnalité équilibrée. La pire des personnalités est appelée tyrannique, parce que le *logos* y est esclave de l'une des autres parties ou des deux (*La République*, livre IX, 571a-580a). La meilleure personnalité est appelée royale ; elle désigne l'individu qui sait se diriger lui-même par son *logos* et qui donc n'a pas besoin d'injonctions extérieures (580c) ; c'est ce que nous appelons, depuis Kant, une personnalité *autonome*. On pourrait se demander pourquoi cet individu-là est considéré comme autonome alors que dans son cas comme dans les autres il y a une partie qui commande aux deux autres, de sorte que le tout est à la fois dirigeant et dirigé. C'est que le *logos* commande tout autrement que les deux autres moteurs : il ne pousse pas aveuglément à suivre toujours la même tendance, dictée soit par les plaisirs biologiques soit par les plaisirs sociaux ; il juge de ce qui est trop ou trop peu, de ce qui convient à chaque situation, de ce qui élève la personne et lui permet de réaliser des objectifs plus nobles. Il maîtrise à la fois ses fins, par les valeurs qu'il se donne, et ses moyens, par son intelligence. C'est une des raisons pour lesquelles l'homme tyrannique est malheureux même si extérieurement il semble le plus comblé, parce que les désirs qu'il laisse se déchaîner ne sont pas le tout de sa personne, et que subsistent en lui d'autres aspirations qui ne peuvent pas se réaliser. Il est malheureux aussi parce que ces désirs sont insatiables, de sorte qu'il n'est jamais vraiment satisfait, qu'il lui faut toujours plus ; et en outre parce qu'il n'est entouré que de gens médiocres, parce qu'il n'est aimé que pour son argent et pour son pouvoir, parce qu'il a toujours peur que cet entourage intéressé le renverse pour prendre sa place.

La description de l'individu démocratique permet à Platon de faire remarquer une mauvaise conception de la liberté. Il constate que l'égalité qui constitue le principe fondateur du régime démocratique s'est étendue à toutes les relations sociales : on ne fait plus de différence entre parents et enfants, professeurs et élèves, hommes et femmes, citoyens et étrangers, esclaves et hommes libres, et même hommes et bêtes ; chacun fait ce qui lui plaît sans reconnaître aucune autorité (*Rép.*, livre VIII, 562e-563d). De même pour la diversité des opinions qui s'expriment : tous les modes de vie, tous les comportements et toutes les valeurs peuvent se

côtoyer sans aucune préférence, et le même individu passe sans cesse d'un but à un autre, d'une activité ou d'une manière d'être à une autre. La liberté signifie donc dans cette société l'absence de contrainte due au statut social (même si les différences socio-économiques existent encore) et la possibilité de faire tout ce qui vous passe par la tête (*exousia*). C'est là pour Platon une mauvaise définition de la liberté. À l'intérieur de l'individu, elle se traduit par l'absence de ligne directrice, par l'inconstance dans les objectifs et les attitudes, par le fait que tantôt l'une tantôt l'autre des parties de l'âme domine au gré des circonstances.

D'autre part, le constat d'une influence réciproque entre les institutions politiques et les caractères des individus permet à Platon de préciser à quel point le développement de la personnalité dépend des influences sociales. Il décrit d'abord comment les caractères des hommes entraînent les éléments des régimes comme des poids dans une balance (*Rép.*, VIII, 544e), et comment les hommes deviennent mauvais à cause de l'ignorance et de la mauvaise éducation que leur fournit le régime (*id.*, 552e). C'est pourquoi, il n'est pas possible d'instaurer un régime bon et juste (qu'il appelle « aristocratie » au sens étymologique de « gouvernement des meilleurs ») si les hommes qui le composent ne sont pas bons et justes. Et c'est pourquoi aussi il ne retrace qu'une seule évolution historique, celle de la décadence, car il n'est pas difficile d'expliquer comment intervient un relâchement dans l'éducation ou dans les mœurs, qui entraîne progressivement une perte des valeurs et des exigences, et fait tomber par étapes dans des régimes de plus en plus mauvais. Il ne semble pas possible de renverser l'évolution et de repartir dans l'autre sens ; quand on est tombé au plus bas (la tyrannie), la seule solution semble être sa proposition de donner tout le pouvoir aux vrais philosophes, ceux qui sont censés avoir à la fois les connaissances et les vertus nécessaires pour réorganiser totalement le tissu social.

Platon accorde un rôle très important à l'éducation dans le développement de la personnalité, et en premier lieu à l'éducation aux désirs. Il distingue les désirs nécessaires, c'est-à-dire naturels, et les désirs non nécessaires qui sont nuisibles au corps et à l'esprit. Ceux-là, il faut apprendre aux enfants à les contenir jusqu'à ne plus les éprouver (*id.*, 559ab). Il faut aussi leur donner le plus possible de culture, de connaissances, de raisonnements et d'habitudes saines. Ce sont les esprits vides de culture et de connaissances qui se laissent le plus envahir par le désir de l'argent et de tout ce que procure l'argent, qui ont besoin de ces plaisirs-là parce qu'ils n'ont pas appris à goûter les plaisirs des Muses et les plaisirs intellectuels (livre IX, 581d-582ac).

Une bonne éducation est une éducation qui mène progressivement à la liberté. Il ne faut pas laisser tout de suite les enfants être libres, pas avant d'avoir cultivé en eux le meilleur, d'avoir installé en eux un gardien et un gouvernant capable de prendre la relève de celui que constitue l'éducateur dans un premier temps (il s'agit de leur *logos*, bien sûr) ; alors seulement nous pourrons les laisser libres (*eleutheros*) (*id.*, 590e-591a). Comme on le retrouvera chez Kant, la liberté n'est pas une donnée immédiate mais constitue l'aboutissement d'un processus d'éducation convenablement mené. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'une personnalité libre n'est pas anarchique, car elle a un commandement intérieur et une répression de certaines tendances. La personnalité libre n'est pas non plus démocratique, car elle a une ligne de conduite, des valeurs qui dirigent son action avec une certaine constance, tandis que pour la personnalité démocratique tout se vaut, aucune tendance n'est privilégiée et toutes se succèdent alternativement sans constance ni logique.

Cependant, Platon ne croit pas que tous les individus puissent devenir autonomes, car l'éducation et l'influence de la société viennent développer des dispositions innées qui ne sont pas égales chez tous les individus. Un des rôles principaux des éducateurs, dans la société idéale, serait de repérer ces dispositions naturelles, afin d'orienter chaque enfant vers les apprentissages et les situations qui lui conviennent le mieux ; de cette manière seulement la répartition sociale des tâches serait juste.

Devant l'emprise de ces deux déterminismes (naturel et social), on peut se demander s'il existe la moindre responsabilité de l'individu quant à la personnalité qu'il acquiert. Or, il existe bien une marge étroite de choix,

que Platon évoque par l'intermédiaire d'un mythe à la fin de la *République*. Rappelons que chez Platon le mythe a toujours une portée allégorique, c'est-à-dire qu'il dit sous une forme imagée ce qu'il n'arrive pas à dire sous une forme démonstrative. C'est pourquoi, même si le récit s'inscrit dans une conception de l'immortalité et de la réincarnation des âmes, on peut le considérer selon l'esprit et non selon la lettre pour y trouver la théorie de la personnalité que Platon cherche à exprimer. Il s'agit du « mythe d'Er le Pamphylien », du nom d'un soldat qui avait été tenu pour mort sur le champ de bataille et avait repris conscience alors qu'on le mettait sur le bûcher funéraire. Er raconte comment il a accompagné des âmes de personnes mortes et a vu d'autres âmes qui sortaient du lieu où elles avaient reçu leur récompense ou leur châtement pendant 1000 années, pour être réincarnées dans un corps terrestre. L'élément essentiel du récit est que les âmes, au moment d'être réincarnées, *choisissent* le genre de vie dans lequel elles vont s'incarner (*Rép.*, livre X, 618ab). Plus exactement, elles choisissent l'espèce vivante, le sexe et la condition sociale qu'elles auront, ainsi que la constitution corporelle (santé, force, beauté) mais pas les qualités du caractère ; celles-ci résulteront de la condition qu'elles auront choisie. Par cette précision, Platon exprime la thèse que les qualités personnelles résultent de la nature physique et de toutes les influences de l'environnement socio-culturel. Implicitement, cela signifie que l'individu n'en est pas responsable. Son seul choix se trouve en amont des hasards de la naissance. C'est pourquoi on peut penser que l'hypothèse de la vie antérieure a surtout pour fonction de justifier les hasards de la naissance, d'en écarter toute injustice : chacun a mérité sa condition puisqu'il l'a choisie et, de ce fait, il a aussi mérité toutes les conséquences de son choix, notamment tout le développement de sa personnalité. Cependant, ce choix peut être préparé durant la vie terrestre. En effet, la plupart des choix qu'effectuent les âmes sont guidés par les habitudes ou les leçons de leur vie antérieure (par exemple, un ignorant choisit un tyran et le regrette quand il comprend qu'il accomplira des horreurs jusqu'à manger ses propres enfants ; Orphée choisit d'être un cygne et Ulysse un simple particulier). Platon recommande d'accumuler les observations et les expériences pour repérer quelles sont les combinaisons de données physiques et sociales qui sont les plus favorables pour développer la personnalité que nous souhaitons avoir la prochaine fois. À cet égard, le développement du *logos* fera une différence : si une âme a mené une bonne vie seulement par habitude mais sans « philosophie » (c'est-à-dire sans réflexion, sans en penser les raisons), elle aura moins de clairvoyance dans ses choix que celle qui en a compris les enjeux. Donc il vaut toujours mieux cultiver son *logos* et inciter les autres à le cultiver, même si le fait qu'on le cultive ou pas dépend de conditions innées et sociales dont nous ne sommes pas responsables.

Faut-il dès lors considérer que l'individu n'est en rien responsable de ce qu'il est et de ce qu'il fait dans sa vie présente ? Ne serait-ce pas contradictoire avec l'importance de la morale dans la philosophie platonicienne ? Par ailleurs, s'il n'est pas responsable, en quoi serait-il juste qu'il reçoive récompenses ou châtements après sa mort ?

À cette dernière question, Platon répond d'une manière qui rend compatible le déterminisme social et la morale, à savoir que les récompenses et les punitions font partie des stimulants qui favorisent les bonnes tendances des individus et répriment les mauvaises. Récompenser et punir ne suppose pas qu'on est responsable de ce qu'on a fait, mais ça contribue à modifier les personnalités. Quant aux châtements et aux récompenses après la mort, ils sont censés transformer les âmes de manière à guider leur choix de réincarnation vers des vies meilleures que leurs vies précédentes.

À la première question, nous avons répondu que le déterminisme naturel et social que conçoit Platon est traversé de brèches d'autonomie, à des degrés variables selon les conditions plus ou moins bonnes qu'auront eues les individus pour développer leur *logos*. Tous les hommes ont le *logos*, et cette faculté les rend tous responsables de *la manière dont ils utilisent* les conditions et les éléments de personnalité qui leur sont donnés de l'extérieur. Le *logos* est bien présenté, en effet, comme la faculté de prendre de la distance par rapport aux éléments qui nous ont constitués, et, sans pouvoir défaire le passé, de pouvoir néanmoins décider d'en faire

quelque chose qui nous est propre. Il y a bien ici une reprise, une rupture de l'enchaînement causaliste telle que nous l'avons décrite dans l'introduction. Platon la constate empiriquement, mais il n'a pas pu expliquer précisément l'exception ontologique que constitue le *logos* par rapport à tous les autres types d'étants.