Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

21-2 | 2017

Raymond Ruyer

Sommes-nous libres ?

Are We Free?

Jules Vuillemin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1285>

DOI : 10.4000/philosophiascientiae.1285

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 25 mai 2017

Pagination : 163-174

ISBN : 978-2-84174-795-5

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Jules Vuillemin, « Sommes-nous libres ? », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 21-2 | 2017, mis en ligne le 25 mai 2019, consulté le 31 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1285> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1285>

Tous droits réservés

Sommes-nous libres ?

Jules Vuillemin

Édité par Baptiste Mèlès & Julien Borgeon

| Il n'est pas sûr que ceux qui croient à la liberté agissent autrement [1]
que ceux qui n'y croient pas. L'incertitude est fâcheuse en un siècle où
seules comptent les conséquences empiriques. Mais on ne se débarrasse pas
si aisément de la métaphysique. Car a-t-on le droit de punir un criminel qui se
croirait^a libre mais ne le serait pas ? La détermination des actions humaines par
l'éducation et la société est l'argument majeur de ceux, aujourd'hui nombreux
et puissants, qui s'opposent aux sanctions et aux peines.

Les contestataires du Droit pénal empruntent^b cet argument à la psycholo-
gie^c. Leurs adversaires, partisans de la liberté^d, répondent sur le même terrain.
Je montrerai qu'ainsi posée, la question est indécidable^e et que, si la liberté a
quelque réalité, cette réalité est inaccessible à la connaissance.

Il faudra changer de méthode. Nous ne pourrons postuler la liberté que
si nous découvrons un fait aussi spécifique qu'irrécusable, qui ne serait pas
possible sans elle. Ce fait est celui de l'obligation morale et juridique.

| Enfin si la liberté est la condition et non pas l'objet de l'expérience que [2]
l'homme a de lui-même comme personne, ce statut singulier devra éclairer
d'autres singularités de notre condition : nous connaissons nos fautes, non nos
mérites, la conscience de la vraie liberté s'identifie^f avec la vertu d'humilité,
comme la^g dignité avec la revendication de la responsabilité.

Le schème général de ces réflexions est kantien. Leur développement
montrera où et pourquoi l'on s'est écarté de Kant.

Philosophia Scientiæ, 21(2), 2017, 163–174.

- a. Le mot « croirait » remplace « croit ».
- b. Le mot « empruntent » remplace « invoquent ».
- c. Les mots « à la psychologie » remplacent « de fait ».
- d. Nous ajoutons cette seconde virgule.
- e. Les mots « qu'ainsi posée, la question est indécidable » remplacent « que les faits ne permettent pas d'en décider ».
- f. Les mots « s'identifie » remplacent « ne fait qu'un ».
- g. Le mot « la » remplace « toute notre ». À partir d'ici, le manuscrit passe au stylo bleu (avec corrections en noir).

1 La liberté, inaccessible à la connaissance

On a avancé, contre la possibilité de la liberté, toute sorte d'arguments. Les uns, d'ordre religieux, la combattent comme contraire à la prescience et à la prédestination divines. D'autres, empruntés à la logique de l'action et rendus célèbres par l'argument dominateur de Diodore Cronos, établissent l'incompatibilité entre^a nécessité du passé, genèse exclusive des possibles à partir des possibles, existence de possibles jamais réalisés. On peut montrer cependant que ce qui prête leur force à ces arguments c'est une thèse d'ordre [3] physique, le déterminisme complet des | phénomènes. La science du XIX^e siècle et surtout la mécanique céleste accréditèrent cette thèse. Elle en fit un dogme. Ceux qui tenaient à la liberté la reléguèrent en dehors des phénomènes abandonnés à la nécessité la plus rigoureuse.

Quelques voix s'élevèrent, proclamant, par exemple avec Émile Boutroux, que les lois de la nature sont contingentes. Mais on imagine aisément que les présomptions contre la possibilité de la liberté ne s'affaiblirent qu'avec la révolution des idées en physique même. On découvrit des relations d'indétermination dans les phénomènes collectifs produits par les superpositions d'ondes. La mécanique quantique subordonna tous les mouvements de l'échelle microscopique aux indéterminations de Heisenberg. Enfin, dans le domaine macroscopique et au sein même de la mécanique céleste, la dynamique des systèmes mit en valeur l'importance de la sensibilité aux conditions initiales et la production du chaos à partir de la détermination.

Les sciences exactes nous ont libérés d'un dogme. Ne nous hâtons pas de conclure quoi que ce soit de positif en faveur d'une liberté dont on sait seulement qu'elle n'est pas en principe incompatible avec la nature des lois physiques^b.

[4] | Une circonstance particulière à la pensée se présente toutefois, qui a pu faire croire, surtout aux partisans de la liberté, qu'elle permettrait de sortir d'embarras. Toute pensée, en effet, se dédouble en réflexion. Allons donc demander à l'introspection son témoignage direct. Que dit l'introspection ?

Si nous excluons les actes réflexes, les actions accomplies sous hypnose ou dans des conditions réputées incompatibles avec l'expérience de la liberté, nos actions volontaires se présentent à nous comme résultant d'une décision accompagnée de la représentation de motifs. Cette formule, de laquelle la littérature classique française – Corneille, Madame de Lafayette – a tiré quelques effets heureux, permet-elle de répondre à la question posée ? Il semble

a. Le mot « la » est rayé.

b. Les phrases suivantes sont rayées : « Ne nous inquiétons pas, d'autre part, des prétendues démonstrations du déterminisme de nos actions administrées par les prétendues sciences humaines : sociologie, psychologie, pédagogie. Leur présomption est d'un autre siècle, aussi bien en matière d'établissement des faits que de déduction des relations de causalité. »

que non pour peu qu'on analyse la notion de motif, celle de leur représentation et celle de leur rapport à la décision.

On attribue à Buridan l'historiette de l'âne, placé à égale distance du seau^a d'eau et de la botte de foin, également assoiffé et affamé. Aucune décision n'est ici possible. De deux choses l'une, en effet : ou bien il ira vers le seau^b ou la botte, mais deux conditions semblables auront alors des conséquences différentes en violation du principe de raison suffisante, ou bien il mourra faute du surplus que la liberté est requise d'apporter aux motifs. | Sans motifs la volonté est incompréhensible. Avec eux elle est inutile. Tel est le dilemme devant lequel nous place le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* III, question 1 et suivantes. [5]

La solution^c la plus absurde qu'on ait donnée au dilemme de Buridan l'a été^d par André Gide : la gratuité, c'est-à-dire l'absence même de motifs peut, selon lui, devenir un motif d'agir. Cette vaine subtilité n'a qu'un mérite. Elle éclaire la nature des motifs qui, à l'ordinaire, sont moins^e donnés à la liberté que choisis, sinon produits par elle. Placées dans des circonstances semblables, deux personnes réagiront différemment parce qu'elles éliront des motifs différents d'agir. Mais, s'il en est ainsi, comment discerner, dans le motif lui-même, la part de la rencontre et la part de la volonté, ce qui est donné et ce qui est produit ? Et comment, dans une multiplicité de motifs, assigner à chacun son poids respectif ? Qui, l'action accomplie, peut dire, dans l'hypothèse déterministe, quel motif il^f a véritablement choisi ?

Ces doutes se renforcent lorsqu'on considère non plus les motifs, mais leur représentation par la conscience. Ils ont joué leur personnage sur le théâtre intérieur de la délibération. Poursuivons la métaphore. Entrons dans les coulisses. Nos actions | ne s'expliquent-elles pas par des mobiles qui ne franchissent pas le seuil de notre conscience^g, ou qui, si nous refusons d'hypostasier comme contradictoire le concept d'inconscient^h, mettent en scène ce que Sartre appelait la « mauvaise foi » ? Il est difficile de contester dans la représentation des motifs l'existence de zones d'ombre et bien naïf serait celui qui prendrait pour argent comptant je ne dis pas seulement les motifs qu'on avance en public, mais ceux qu'on s'avoue à soi-même. Nous voici prêts à voir en eux non plus les causes de nos actions, qui peuvent nous rester cachées notre vie durant, mais la justification plus ou moins judicieuse en laquelle nous les travestissons à des fins d'honorabilité. [6]

Pour achever de nous désabuser, il reste à nous interroger sur le type d'efficacité ou de force motrice que l'introspection nous fait apercevoir dans

a. Nous corrigeons le mot « sceau ».

b. Nous corrigeons le mot « sceau ».

c. Le mot « solution » remplace « réponse ».

d. Les mots « l'a été » remplacent « le fut ».

e. Les mots « sont moins » remplacent « ne sont pas ».

f. Le mot « il » remplace « elle ».

g. Un point d'interrogation est rayé.

h. Le mot « qui » est rayé et ajouté plus haut.

les motifs pour ébranler la volonté. Hume l'a montré : quand une bille en choque une autre, nous voyons des mouvements qui se succèdent, sans apercevoir la transition de la cause à l'effet. *A fortiori*, quand nous invoquons un motif que nous imaginons puisqu'il ne nous est pas donné de le voir, et que nous constatons que lui succède la représentation d'une action, nous sommes totalement incapables de suivre | la prétendue transition de causalité qui ferait du motif la cause motrice de l'action. Et ces successions imaginatives, dans le sens interne, ne possèdent pas même la force de persuasion que nous reconnaissons aux successions d'impressions dans le sens externe.

Nous ne pouvons espérer de réponse ni de la physique, ni de l'introspection. Il reste une dernière voie. Il se pourrait, en effet, qu'en posant déterminisme et liberté comme des hypothèses théoriques, et en examinant leurs conséquences respectives dans l'expérience que nous avons des conduites humaines, un choix devînt possible ou même nécessaire. Tel est le procédé général qu'on utilise dans les sciences. Prenons donc exemple sur son modèle le plus célèbre, la gravitation newtonienne. Il faut formuler une loi universelle, c'est-à-dire qui subsume tous les corps ou, en général, les systèmes matériels, qu'ils relèvent de la mécanique céleste ou terrestre^a.

On appelle *maxime* la subsumption de la diversité des motifs sous un unique principe. Toute la question^b est donc de savoir s'il existe une maxime propre à subsumer les motifs et les mobiles auxquels obéissent les actions de l'homme. L'amour de soi ou égoïsme, déclare Kant, fournit une telle maxime. [8] L'observation | ordinaire de la société confirme Kant^c et ^d La Rochefoucauld avait exprimé avec vérité cette maxime, lorsqu'il disait que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer ». Quant aux actions qui prétendent à une généalogie plus noble, dévouement et équité civils^e, abnégation religieuse, sacrifice militaire, on vient de voir comment la ramener à la maxime commune, puisque, dans la décision, le poids réel du motif avancé échappe à son agent^f, que, par définition, nul ne pénètre les mobiles secrets qui n'ont de cesse de lui faire prendre le change, qu'enfin, si les motifs ont quelque^g efficace, personne ne peut le savoir.

Cette maxime, principe universel des actions^h, paraît décider en faveur du déterminisme. En effet le mécanisme mental qu'utilise l'amour de soi

a. La phrase suivante est rayée : « En second lieu, les conséquences qui découlent de cette loi doivent recouvrir l'universalité de l'ordre naturel : elles doivent expliquer les phénomènes mécaniques aussi bien sur terre (chute des corps, balistique) que dans le ciel (mouvements képlériens des planètes, trajectoires des comètes suivant des sections coniques éventuellement plus générales ».

b. Les mots « toute la » remplacent « la première ».

c. Le nom « Kant » remplace les mots « ce jugement ».

d. Les mots « il est vrai » sont rayés.

e. Nous corrigeons le mot « civiles ».

f. Le mot « même » est rayé.

g. Nous corrigeons le mot « quelque ».

h. Nous ajoutons la seconde virgule. Le mot « humaines » est rayé et le verbe « décide » est remplacé par « paraît décider ».

mène les hommes aussi rigoureusement que fait la gravitation pour les corps. En principe, ainsi conclut Kant, si nous étions à même de pénétrer assez profondément dans l'ensemble des phénomènes psychologiques qui constituent la vie intérieure d'un individu, nous pourrions « prédire sa conduite future avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil^{1a} ».

Mais l'argument kantien est outré. Rousseau n'avait-il pas opposé à l'amour de soi l'amour propre, qui fait que nous | nous comparons à autrui et préférons [9] aux biens dans lesquels l'amour de soi se satisferait les biens qu'autrui possède et auxquels la seule comparaison donne leur prix. Allons plus loin. Il est possible que l'individu tienne son bien – comme objet direct du désir ou comme objet contesté de l'envie – cela et seulement cela que l'opinion reçue tient pour tel. Cette possibilité^b, qu'on ne saurait écarter au siècle de la communication, suffit à vider de tout contenu la maxime de l'amour de soi. Sous l'espèce du bonheur nous recherchons n'importe quoi. S'il était possible à un homme ou à un parti de contrôler absolument les communications^c, on pourrait imaginer cet homme ou ce parti instaurant l'unanimité, mettant l'amour du prochain au principe de l'amour de soi et produisant, par mécanisme^d, le paradis sur terre. On connaît les effets de ces utopies^e. Mais elles renaissent de leur cendre^f bien qu'à chaque fois le vieil homme l'emporte. C'est que, lorsque nous prétendons connaître les phénomènes humains par le moyen d'une hypothèse théorique, la maxime unique sous laquelle nous parvenons à subsumer les mobiles et en vertu de laquelle chacun agit sous l'espèce du bien n'est universelle que parce que nous la concevons formellement, non matériellement. Le déterminisme théorique^g est plus verbal que réel.

| Lorsque nous faisons nôtre la description que Kant donne de l'homme [10] empirique^h, nous portons sur nous-même un jugement non pas théorique, mais

a. Les notes indiquées par des numéros sont de Vuillemin. Nous les renvoyons à la fin du texte.

b. Le mot « possibilité » remplace « réflexion ».

c. Le début de la phrase remplace « La seule qualité des communications, c'est peut-être qu'il est impossible à un homme ou à un parti de les contrôler absolument. Sinon on imagine l'opinion, rendue unanime et ».

d. Les mots « sans aucune réforme intérieure » sont rayés.

e. Le début de phrase remplace « Les utopies révolutionnaires se rassasient de cette fiction ». Le début du paragraphe suivant est rayé : « La seconde chose qu'on demande à la maxime, c'est de rendre possible un ordre moral et politique dont la cohérence soit comparable à l'ordre de la nature matérielle. Supposons que le système des lois auquel aboutit une maxime choisie comme principe universel ne soit qu'un chaos fait de contradictions ou d'exceptions, ».

f. Le début de la phrase remplace les mots « Qu'elles renaissent de leur cendre montre en tous cas ».

g. Le mot « théorique » remplace « de la connaissance ».

h. Les mots « le jugement que » sont rayés.

moral. On en verra l'utilité pour borner nos^a vaines prétentions à l'angélisme. On ne saurait la faire passer pour une véritable connaissance de soi^b.

Nous aboutissons donc à un triple agnosticisme. La physique montre que la liberté n'est pas impossible, l'introspection ne montre pas qu'elle soit réelle et le prétendu déterminisme des phénomènes humains est incapable de fixer à l'amour de soi ses limites^c.

2 La liberté, fondement de la législation de justice^d

Indécidable théoriquement par un acte de la connaissance, la question de la liberté se trouve décidée et positivement par la pratique journalière du commerce juridique et moral. Chacun d'entre nous porte des jugements de valeur, approbation, blâme, admiration, mépris, qui perdraient toute signification si la conduite qui en est l'objet n'était pas libre. Condamnations et peines prononcées par les tribunaux deviendraient toutes injustes, si cette supposition se trouvait en défaut.

[11] | Les arguments tirés de la pratique générale méritent toute notre attention. Encore faut-il, pour être valables, que cette pratique n'exprime pas seulement l'accord de la tribu sur des préjugés. On est en droit de demander si les punitions qu'infligent les tribunaux sont justifiées. Et la législation qu'on invoque ne peut servir de preuve que si l'on est assuré qu'elle n'est pas le pacte des puissants contre les faibles. Sinon la liberté qu'on définirait par elle n'exprimerait qu'une violence déguisée^e.

Pour qu'on puisse légitimement postuler la liberté au principe d'une législation morale et politique, il faut donc qu'on retrouve en celle-ci la trace de celle-là. Or nulle législation ne reflète plus immédiatement sa libre origine que celle que produit la volonté en se donnant à elle-même sa loi. Lorsqu'en France les États Généraux de 1789 se transformèrent en Assemblée nationale constituante, à laquelle succéda la première Assemblée législative, c'est cette idée qui prit^f forme politique : le peuple souverain n'est sujet que de lui-même. Une législation ne sera donc marquée par la liberté que si la volonté reconnaît qu'elle l'a créée ou du moins que, parce qu'elle aurait pu l'avoir

a. Le mot « nos » remplace « les ».

b. Ce dernier paragraphe a été ajouté sur une feuille à part au stylo noir.

c. Ces derniers mots remplacent « déterminer les limites de l'amour de soi ».

d. Le titre a été ajouté à l'encre noire sous le numéro de section.

e. Ce paragraphe, ajouté sur une feuille à part au stylo noir, remplace le paragraphe suivant, rayé : « Votre généalogie, rétorque le révolutionnaire, est tout apparente. Les punitions qu'infligent les tribunaux le prouvent. Car la législation dont vous parlez est le pacte des puissants contre les faibles. Votre liberté n'est qu'une violence déguisée. »

f. Le mot « prit » remplace « prend ».

créée, elle l'accepte comme sienne. Mais l'autonomie | est identique avec la justice. M'obliger librement signifie me contraindre au-delà de ce que la nature m'impose. Aucune volonté n'acceptera de s'obliger de la sorte, si ce qui lui reste de pouvoir ne reçoit pas, du fait de ce renoncement volontaire, une garantie qui le transforme en un droit. Réciproquement, prétendre à un droit, c'est-à-dire invoquer la reconnaissance^a d'autrui dans l'exercice de mon^b pouvoir, c'est attester les obligations^c qui limitent cet exercice comme garantes de cette reconnaissance. Il suffit de réfléchir aux conditions qui bannissent l'esclavage d'une législation acceptable au point de vue tant moral que juridique pour apercevoir le lien entre cette réciprocité, l'autonomie de la volonté, la liberté. Tout droit est la contrepartie d'un devoir et tout devoir est la contrepartie d'un droit². [12]

L'existence des crimes et des fautes atteste que la maxime de la volonté, quelle qu'elle soit, qu'on ne tirerait pas de l'obéissance même à la législation de justice, peut entrer en conflit avec cette obéissance. Nos actions se répartissent donc désormais en deux classes : celles qui violent la loi et celles qui lui sont conformes. Les premières sont répréhensibles, les secondes acceptables juridiquement. Quant aux motifs qu'on | croit inspirer les actions, ils entrent incontestablement, pour les premiers, dans les maximes que nous réputons immorales. En revanche la maxime d'une action simplement conforme à la loi ne se voit pas automatiquement reconnaître une valeur morale. Suivant la distinction proposée par Kant entre actions faites conformément au devoir et actions faites par devoir, pour que nous estimions comme morale notre maxime il faut que nous agissions non seulement en vue d'accomplir la législation de justice, mais encore à l'exclusion de tout autre motif, cette seconde condition seule assurant la pureté de notre intention^d. [13]

La situation créée par la liberté est nouvelle et spécifique. En premier lieu, tandis que le pouvoir de l'homme comme être de nature s'identifie à tout ce qui échappe aux contraintes physiques, son droit comme être moral et juridique ne s'identifie que superficiellement avec ce qui échappe aux obligations correspondantes. Soit le droit de légitime défense. Il serait plaisant de le fonder sur l'absence d'obligation de se laisser tuer. Remontons donc au principe. Dans un État de droit, le citoyen est obligé de remettre à la puissance publique le soin de sa protection. Cette obligation négative est bien identique à la perte ou à l'abandon d'un droit, celui de se faire justice soi-même. Mais | la raison d'être de l'obligation, ce qui en fait l'élément d'une législation de justice, d'évidence, est ailleurs. Elle est dans le droit qui m'est ainsi garanti d'être protégé par^e l'État. Ce droit cessant – ma vie se trouvant menacée hors [14]

a. Le mot « reconnaissance » remplace « garantie ».

b. Les mots « de mon » remplacent « d'un ».

c. Les mots « les obligations qui » remplacent « que les obligations que nous acceptons ».

d. À partir d'ici, le manuscrit passe du stylo bleu (avec corrections en noir) au stylo noir (avec corrections en bleu).

e. Les mots « d'être protégé par » remplacent « de la protection de ».

de la présence d'un agent de la force publique –, l'obligation cesse aussi : d'où naît la légitime défense. La conscience juridique et morale est donc celle de l'identité du devoir et du droit qui lui fait contrepartie.

La conscience de l'identité du devoir et du droit n'est autre que la représentation de la législation de justice. Mais puisque cette législation^a a sa source dans une volonté législatrice ou du moins dans une volonté éclairée d'adhésion à la justice, nous concevons la représentation de la législation comme un effet dont la liberté est la cause ou raison d'être.

Pour le moment la postulation de la liberté reste suspendue à la supposition de la possibilité^b d'une législation de justice. Si notre volonté est éclairée par l'idée d'une telle législation, c'est qu'elle est libre. Et la liberté n'est, à son tour^c, rien d'autre que la faculté de promouvoir la législation de justice³. Mais c'est une question controversée, parmi les philosophes, de savoir comment cette faculté passe éventuellement à l'acte.

[15] | Les uns – Socrate, Spinoza – soutiennent que l'idée claire et distincte du bien produit par elle-même l'appétition. Les autres observent qu'on fait le mal les yeux grand ouverts⁴, observation plus conforme à la faiblesse de l'entendement humain, à moins de demander à l'intelligence du bien une force d'illumination qu'elle ne possède pas dans l'expérience commune. On appelle *arbitre* ou *libre arbitre*^d cette faculté irrationnelle et brute^e de dire oui ou non^f à la représentation du bien. Tous les philosophes qui en acceptent l'existence la considèrent aussi comme le plus bas degré de la liberté. On a vu qu'aucune donnée de la psychologie n'invite^g à concevoir l'arbitre ou pouvoir exécutif^h de la volonté – pas plus que la volonté législative elle-même – comme accessibles à la connaissance. Si une législation de justice est possible, alors seule une volonté libre peut en être la source. Si cette législation doit être réalisée, alors seul un libre arbitre peut le faire.

[16] Ni sous sa forme inférieure d'arbitre, ni sous sa forme supérieure de faculté législatrice, la liberté n'est donc objet d'expérience. La maxime de l'action reste inconnaissable. C'est à un autre que l'homme, s'il existeⁱ, et son existence, si elle nous est accessible, ne l'est qu'à travers la législation | de justice, de sonder les reins et les cœurs. En particulier il nous est impossible, à supposer que nous ayons^j agi par moralité pure, de le savoir. Si cette ignorance paraît paradoxale, qu'on fasse l'hypothèse contraire. Il faudrait alors qu'une action bonne fût accompagnée par la représentation que son auteur en a le mérite :

-
- a. Le mot « législation » remplace « représentation ».
 - b. Les mots « la possibilité » remplacent « l'existence ».
 - c. Nous ajoutons la seconde virgule.
 - d. Nous corrigeons les mots « libre-arbitre ».
 - e. Nous supprimons une virgule.
 - f. Nous supprimons une virgule.
 - g. Le mot « invite » remplace « oblige ».
 - h. Nous corrigeons le mot « exécutif ».
 - i. Nous ajoutons la deuxième virgule.
 - j. Nous corrigeons le mot « ayons ».

la moralité dégénérerait en son contraire, l'orgueil. En revanche, du seul fait que notre action^a, quoique^b éclairée^c, n'est pas conforme à la législation de justice, ce qui arrive chaque fois que nous nous arrogeons un droit qui n'est pas la contrepartie^d d'un devoir, nous savons que la maxime de notre action est immorale. Notre connaissance des motifs qui ont prévalu n'a pas progressé pour autant. Mais la comparaison de ce que nous avons fait avec ce que nous aurions dû faire produit en nous des sentiments moraux spécifiques, tels que le remords, la mauvaise conscience, le repentir, etc., par lesquels nous prenons conscience de notre responsabilité comme agents libres. Par eux nous saisissons, bien qu'indirectement et au su d'un échec et d'une négation, non pas que nous sommes, mais que nous devons être libres.

3 La liberté, concept purement pratique^e

| Nos fautes l'attestent. La liberté est un devoir.

[17]

Si elle est un devoir, elle est la contrepartie^f d'un droit. Ce droit, c'est la responsabilité. En amenuisant autant que faire se peut la responsabilité, les présents réformateurs du droit pénal amenuisent d'autant la liberté. Le fondement du droit de punir, c'est le devoir d'expier et c'est priver l'homme de sa dignité que de laisser une fausse pitié lui ravir son statut d'agent moral.

Le juge doit certes s'enquérir scrupuleusement des faits qui font obstacle à la liberté et à la responsabilité. L'établissement de ces faits, par exemple l'expertise mentale, n'est pas une mince affaire. Il lui arrive de ne pas aboutir ; le jugement est alors prononcé au bénéfice du doute. Mais, ces empêchements écartés, n'imaginons pas que nous allons trouver sur le terrain des faits liberté et responsabilité. Nul ne peut connaître et éprouver la mystérieuse force que, si nous devons être libres, nous devons prêter à la représentation de la législation de justice pour qu'elle puisse se réaliser. La justice doit être. | Qu'elle soit ! C'est tout ce que nous savons de notre liberté. Platon qui partait du devoir définissait l'âme comme un automate. Aristote qui partait^g de l'observation des faits disait que l'âme n'agit pas par soi, mais tire son motif d'autre chose. Que conclure de ce désaccord, sinon que liberté et responsabilité ne nous sont pas données comme le sont plaisir et douleur, et même tendance altruiste ou pitié^h ? Leur promotion, par définition, rompt les chaînes de causalité naturelle.

[18]

On l'a vu, l'impossibilité qu'il y a de connaître l'automoteur et de constater notre liberté nous préserve de l'orgueil. Dans la mesure où leur message

a. Nous ajoutons une virgule.

b. Nous corrigeons le mot « quoiqu' ».

c. Nous ajoutons une virgule.

d. Nous corrigeons le mot « contre-partie ».

e. Le titre a été ajouté au stylo bleu sous le numéro de section.

f. Nous corrigeons le mot « contre-partie ».

g. Le mot « des faits » sont rayés.

h. Nous remplaçons le point par un point d'interrogation.

coïncide avec celui de la raison pratique, toutes les religions ont lié salut et humilité. En indo-européen, une même racine est au principe des concepts *homme*, *humilité*, *humus* et les oppose au divin^a. L'humilité est la vertu qui dépouille toute vertu de son mérite pour le remettre aux dieux. Aux Jeux Olympiques, les vainqueurs offraient au ciel leur couronne. Cette vertu fondamentale et véritablement universelle est pourtant fragile, sa fragilité fournissant la preuve de son importance, puisque sans elle les vertus dégénèrent en leur contraire, comme le prouvent les mêmes religions qui en font l'éloge, lorsque, préférant leur succès à leur fin, elles | enflamment^b l'enthousiasme et le fanatisme de leurs fidèles. L'hypothèse pratique de la législation de justice que nous ne pouvons poser que comme un devoir semble alors à portée de main. L'automoteur devient accessible par l'illumination. La liberté s'enivre.

[19] L'ivresse de la raison pratique est probablement le pire état dont l'homme ait à souffrir, car c'est au nom de la justice et de la raison qu'on établit son règne. Si une expérience peut nous rendre pessimistes au sujet de la nature humaine, c'est celle-là. Prise indépendamment de la législation de justice, cette nature fournit pêle-mêle les motifs les plus divers à l'action. Mais il suffit que, confronté avec la représentation de la législation de justice, l'agent moral se grise de l'illusion que cette représentation est automotrice, que sa maxime est pure de tout motif autre que cette représentation, bref qu'il est juste, pour se précipiter, lui et les autres, dans l'enfer et l'intolérance^c. C'est alors et non quand nous les interrogeons préalablement à leur statut moral que nous nous apercevons que notre nature, nos instincts sont pervertis, car c'est ce qui est noble en nous qui est cause de la perversité. Il suffit, pour cette déchéance, que la liberté interprète le | devoir-être comme un être. Et il y a lieu d'être vigilants parce que la tentation de la liberté est imputable à la liberté même.

[20] Il est donc de la plus haute importance de refuser à l'agent moral^d une prétendue spontanéité qui le porterait à la justice. C'est sous forme d'impératifs catégoriques que nous affectent nos devoirs – et la juste revendication du droit, la lutte pour le droit^e fait partie de ces devoirs^e. Les lois nous commandent^f. Ce sont des ordres de la forme : « Agis en sorte que la maxime de ton action soit la représentation de la législation de justice ». Ce qu'il y a de contraignant dans la formule prévient assez contre la déification de l'homme et impose à

a. Les mots « L'humilité », puis « Être humble » sont rayés.

b. Ce début de phrase, écrit sur une paperolle au stylo bleu scotchée au manuscrit, remplace : « Combien cette vertu fondamentale et véritablement universelle est fragile et fournit ainsi la preuve de son humanité, les religions les fournissent en enflammant ».

c. La fin du paragraphe, écrite sur une paperolle au stylo bleu scotchée au manuscrit, remplace les phrases suivantes, rayées : « Ce n'est pas notre nature, nos instincts qui sont pervertis. Il y a lieu d'être vigilant parce que c'est ce qu'il y a de noble en nous qui cause la perversité. La liberté interprète le devoir être comme un être. »

d. Les mots « agent moral » remplacent « homme sage ».

e. Ces derniers mots remplacent « ne sont qu'une forme du devoir ».

f. Le mot « commandent » remplace « parlent ».

la conscience morale^a le paradoxe de son asymétrie. Nous connaissons nos démérites, nos mérites nous sont cachés. Cette asymétrie est une disposition bienfaisante de la raison pratique. On a remarqué d'abord que les croyances que l'agent moral entretient au sujet de la liberté et du déterminisme sont en elles-mêmes dépourvues de valeur morale. Ce qui compte c'est l'action. C'est l'action seule qui autorise la croyance en la liberté, comme devoir, croyance purement morale et, de ce fait, étrangère aux présomptions, d'ailleurs illégitimes, que nous tirons de l'observation des faits.

Conclusion

La question « sommes-nous libres ? » est théoriquement indécidable^b. Nous [21] ne connaissons l'homme intérieur ni en autrui, ni en nous-même^c, et nous pouvons même considérer cette ignorance comme le résultat d'une sage économie de nos facultés, puisqu'elle nous avertit contre le vice d'orgueil.

Comme agents de la législation de justice nous devons être libres. La liberté est la raison d'être de^d cette législation comme identité du devoir et du droit, et elle est, comme arbitre, sa raison d'exister.

Ces raisons échappent à la connaissance. La liberté est un concept purement pratique^e. Ne pouvant savoir que nous sommes libres, le devoir d'être libres nous enjoint de croire que nous le sommes. Cette croyance, libre et purement morale, ne nous fournit aucun éclaircissement théorique sur la nature de la liberté.

Notes

¹Kant, *Critique de la raison pratique*, Examen critique de l'analytique.

²C'est ici le lieu de marquer la différence principale entre cette définition de la législation de justice et la doctrine kantienne. Cette dernière identifie l'action morale avec l'action dont la maxime est d'obéir à la forme de la loi, la forme de la loi – ce que toutes les lois ont en commun – étant l'universalité. Benjamin Constant avait objecté à Kant qu'il se trouve des circonstances dans lesquelles nous avons le droit moral de mentir. Ainsi Madame de Staël, qui cachait chez elle Mathieu de Montmorency^f, avait menti^g à l'espion du tribunal révolutionnaire. De même, Kant refuse au peuple injustement opprimé tout droit d'insurrection et de résistance. Or

a. Les mots « la conscience morale » remplacent « notre attention ».

b. Cette phrase remplace « À la question “sommes-nous libres?”, une réponse théorique est indécidable ».

c. Nous ajoutons la deuxième virgule.

d. Les mots « l'identité » sont rayés.

e. Cette dernière phrase est un ajout ultérieur au stylo bleu.

f. Nous ajoutons ces deux virgules.

g. Le mot « menti » remplace « déclaré ».

des situations d'exception naissent inévitablement chaque fois^a qu'un criminel, dans l'attente légitime que l'agent moral agira en universalisant la maxime de son action, exploite à des fins perverses cette attente. L'espion attend que Madame de Staël, obéissant à la prohibition universelle du mensonge, livre Montmorency à la Terreur. Le tyran attend que le citoyen obéissant à la prohibition universelle de la rébellion légitime ainsi ses exactions. Ces exemples font voir que la loi doit prévoir des clauses de suspension. Ces clauses sont contenues dans la réciprocité du devoir et du droit qu'on pose ici au principe de la législation de justice^b.

³Cet argument correspond aux §§ 5 (Problème I) et 6 (Problème II) de la *Critique de la Raison pratique*.

⁴ *Video meliora proboque,
deteriora sequor.*

⁵von Ihering.

a. Les mots suivants sont rayés : « que l'agent moral est exposé à voir un criminel utiliser ».

b. Cette note est écrite sur une feuille à part au stylo noir. La dernière phrase est un ajout ultérieur au stylo bleu.