

Métaphysique – La liberté

L3 PHILOSOPHIE SEMESTRE 5
CLAUDE ROMANO, STÉPHANE FLOCCARI

Avertissement

Ce document a été réalisé en agrégeant les prises de notes de plusieurs étudiants – Salomé Nabet, Joséphine Crampon, Landry Vinçonneau, Anaïs Laroche et moi-même – et les documents fournis par M. Floccari. Mon travail a donc été de remettre en forme ces prises de notes, d'en compléter certaines, et de les centraliser dans ce document.

TABLE DES MATIÈRES

I. Séance 1 – S. Nabet / J. Crampon	5
I.A La notion d' <i>eleutheria</i>	5
I.A.1 Les exemples de Socrate	5
I.A.2 Les interventions divines chez Homère	5
I.B Quelle base pour la notion de liberté dans la pensée grecque ?	6
I.B.1 La liberté politique précède historiquement la liberté métaphysique (Aristote, Hegel)	6
I.B.2 L'oubli de la liberté politique (Arendt)	7
I.B.3 Le concept d'esclave est premier (Pollens)	8
I.C Considérations sémantiques et étymologiques	8
I.C.1 La liberté définie par la négative (Arendt)	8
I.C.2 La liberté définie positivement (Frisch, Benveniste)	8
I.C.3 L'idée de croissance et de mouvement (Aristote, Platon)	9
I.C.4 La liberté intérieure précède la liberté politique (Platon)	9
I.C.5 Nous sommes maîtres de nos actes et il existe une alternative réelle (Socrate, Malebranche)	10
I.D La question de l'action	10
I.D.1 L'action volontaire	11
I.D.2 La connaissance du contexte	11
II. Séance 2 – S. Nabet / J. Crampon	12
II.A Action et intentionnalité	12
II.A.1 La connaissance du contexte (Aristote)	12
II.A.2 Replacer l'action dans son contexte (Wittgenstein)	12
II.A.3 L'action libre doit être intentionnelle	13
II.A.4 Les critères d'intentionnalité : compatibilisme et incompatibilisme	13
II.B Les approches métaphysiques de la liberté	14
II.C L'opposition antique entre liberté et destin	14
II.C.1 La destinée (Mme de Staël, Solon)	14
II.C.2 Rétrospection et irrévocabilité	14
II.C.3 La destinée est neutre pour la dichotomie liberté/destin	15
II.C.4 <i>Tukhê</i> (stoïciens), <i>fatum</i> et <i>pronoia</i>	15

III. Seance 3 – S. Nabet / J. Crampon	17
III.A Rappels à propos de la notion de destinée et de <i>tyché</i>	17
III.B L'argument dominateur de Diodore Cronos	17
III.B.1 A propos de Diodore Cronos	17
III.B.2 Les modalités selon Diodore Cronos	18
III.B.3 Le possible devient l'actuel (mais pas le nécessaire)	18
III.B.4 Présentation de l'argument dominateur	19
III.C Les propositions de réponse à l'argument de Diodore Cronos	20
III.C.1 Un éternel retour cosmologique : Cléanthe	20
III.C.2 Nier le principe du tiers-exclu : Épicure	20
III.C.3 Des réponses plus élaborées : Aristote et Chrysippe	20
IV. Séance 4 – J. Crampon	22
IV.A L'argument dominateur de Diodore Cronos	22
IV.A.1 L'argument et les 5 principes qui le sous-tendent (Diodore, Villemin)	22
IV.A.2 Démonstration de l'argument	22
IV.B La réponse d'Aristote	23
IV.B.1 Pistes infructueuses	23
IV.B.2 La solution d'Aristote : rejeter la bivalence pour les propositions futures	24
IV.B.3 La logique doit s'aligner à la réalité	25
IV.C La réponse de Chrysippe	25
IV.C.1 La cosmologie d'Aristote : un monde de contingences	25
IV.C.2 La cosmologie et ontologie chez les stoïciens	25
V. Séance 5 – J. Crampon	27
V.A Retour sur la réponse de Chrysippe	27
V.A.1 Le problème de la référence ostensive (Alexandre, Cicéron)	27
V.A.2 Un système modal mixte (Diogène Laërce)	28
V.A.3 Est-ce une réponse convaincante ? (Alexandre d'Aphrodise)	29
V.A.4 La différence entre nécessité logique et nécessité physique (Chrysippe)	29
V.B La liberté fait partie du destin	30
V.B.1 La responsabilité	30
V.B.2 Assentiment, impulsion et représentations	30
V.B.3 Être la cause de l'assentiment rend libre	31
VI. Séance 6 – J. Crampon	33
VI.A Retour aux stoïciens	33
VI.A.1 L'assentiment comme cause principale	33
VI.A.2 Notre caractère est déterminé, mais ce n'est pas un obstacle	33
VI.A.3 Réponse à l'argument paresseux (Cicéron, Chrysippe)	34

VI.A.4	Il ne s'agit pas d'être libre d'agir autrement (Bosleigh, stoïciens)	34
VI.B	La liberté au Moyen-Age : liberté humaine et omniscience divine	35
VI.B.1	Distinguer l'intellect divin et la volonté divine (Duns Scot)	35
VI.B.2	Contrainte n'est pas nécessité selon Saint-Augustin	36
VI.B.3	Dieu s'inscrit dans un présent éternel selon Boèce	36
VI.B.4	Nécessité absolue et nécessité conditionnelle (Boèce)	38
VII.	Séance 7 (Descartes) – S. Floccari	39
VII.A	Problématisons à nouveau le cours	39
VII.B	Liberté, volonté et entendement dans la pensée cartésienne	40
VII.B.1	Introduction à la pensée de Descartes	40
VII.B.2	La question de l'infini et la ressemblance de l'homme avec Dieu	41
VII.B.3	La notion d'indifférence	42
VIII.	Séance 8 (Descartes) – S. Floccari	44
VIII.A	Le problème des passions de l'âme et leur rapport à la volonté	44
VIII.A.1	La question des passions : inspiration stoïcienne	44
VIII.A.2	Détour par la question de l'omniscience divine	44
VIII.A.3	La question des passions : elles font partie de notre nature	45
VIII.B	L'idéal de la maîtrise rationnelle et son arrière-plan mécaniste	46
VIII.B.1	La nature mécaniste du corps	46
VIII.B.2	L'habitude, le tempérament et le caractère	47
VIII.B.3	La générosité comme clé de toutes les vertus	48
VIII.B.4	Quel est le pouvoir de l'âme ?	48
IX.	Séance 9 (Kant) – L. Vinçonneau / T. Saulus	50
IX.A	Introduction	50
IX.A.1	Les <i>Critiques</i>	50
IX.A.2	Le problème de la liberté chez Kant	50
IX.B	La liberté et la nature : l'antinomie liberté-déterminisme	50
IX.B.1	Liberté de la volonté et raison spéculative	50
IX.B.2	Un nouveau concept de nature	51
IX.B.3	La troisième antinomie de la <i>Critique de la raison pure</i>	51
IX.B.4	Phénomène et chose en soi	51
IX.C	Liberté et la moralité à travers l'autonomie de la volonté	52
IX.C.1	Connaître et penser	52
IX.C.2	La liberté comme causalité inconditionnée	52
IX.C.3	La causalité nouménale	53
IX.C.4	L'autonomie	53
IX.C.5	Monde sensible et monde intelligible	53

IX.C.6	Loi morale et autonomie morale	54
IX.D	La faculté de juger réfléchissante comme pont jeté au-dessus des deux abîmes	54
X.	Séance 10 (Nietzsche) – A. Laroche	55
X.A	Le problème de la langue chez Nietzsche	55
X.B	La liberté selon Nietzsche	55
X.B.1	La détermination par la tradition philosophique du concept d'autonomie	56
X.B.2	La critique du libre-arbitre	56
X.B.3	La croyance du libre arbitre implique un atomisme	57
X.B.4	Quelle est donc cette volonté à laquelle nous croyons ?	58
XI.	Séance 11 (Nietzsche) – A. Laroche	60
XI.A	Rapport de Nietzsche à la philosophie en général	60
XI.B	Le concept de volonté : un double préjugé	60
XI.B.1	Le préjugé de causalité	60
XI.B.2	Le préjugé du sujet comme cause de l'action	61
XI.B.3	Pourquoi croyons-nous à une unité de la volonté ?	61
XI.B.4	Sentiments, pensées, affects	61
XI.B.5	Affect de commandement et volonté de puissance	62
XI.C	La volonté de puissance	62
XI.C.1	La communication pulsionnelle	62
XI.C.2	La liberté comme processus, contre le libre arbitre culpabilisateur	63
XI.C.3	La volonté de puissance	63
XI.C.4	La liberté selon Nietzsche : s'affranchir, conquérir, lutter	64
XII.	Séance 12 (Sartre) – A. Laroche / T. Saulus	66
XII.A	Conseils de lecture sur Sartre	66
XII.B	La conception sartrienne de la liberté	66
XII.B.1	La situation	66
XII.B.2	Le choix irrationnel, hors de tout mobile extérieur	66
XII.B.3	La notion de projet	66
XII.B.4	Le Néant	66
XII.C	Transposition de l'idée du Dieu cartésien	67
XII.C.1	Le <i>pour soi</i>	67
XII.C.2	Le caractère repose sur un choix sans cesse renouvelé	67
XII.C.3	La volonté chez Sartre	67
XII.D	Dernières remarques	67

I. SEANCE 1 – S. NABET / J. CRAMPON

I.A La notion d'*eleutheria*

I.A.1 Les exemples de Socrate

Dans le *Phédon*, Socrate raconte qu'il s'est enthousiasmé de lire Anaxagore, croyant y trouver une explication des principes qui donnent au monde sa gloire et sa beauté, une explication du monde par ses **causes finales et efficientes**. Mais il **n'y trouve que des causes matérielles**.

Socrate se moque de ses explications en établissant le parallèle suivant : c'est comme si on expliquait le fait que Socrate se trouve assis dans sa prison au milieu de ses disciples en attendant son exécution, en invoquant la position de ses os et de ses muscles, c'est-à-dire **au lieu d'invoquer la chose, il invoque les causes réels qui expliquent la situation**

« [...] les Athéniens ayant jugé qu'il valait mieux me condamner, moi à mon tour, et précisément pour cette raison, j'ai considéré qu'il valait mieux, pour moi aussi, être assis en ce lieu ; autrement dit qu'il était plus juste, en restant sur place, de me soumettre à la peine qu'ils auraient édictée. De fait, par le Chien! il pourrait, je crois, y avoir longtemps que ces muscles et ces os seraient du côté de Mégare ou de la Béotie, où les auraient portés un jugement sur ce qui vaut le mieux, dans le cas où je ne serais pas figuré qu'il était plus juste et plus beau, au lieu de fuir et de m'évader, de m'en remettre à la Cité de la peine qu'éventuellement elle décide d'infliger » (Phédon, 99 a)

Le mot *eleutheria*, la **liberté en grec**, ne se trouve pas dans ce passage, mais ce qu'explique Socrate est ici étroitement lié à la question de la liberté. Socrate n'est pas que le réceptacle de causes qui lui échappe. S'il reste assis à attendre son exécution, c'est parce **qu'il exerce son jugement sur le meilleur moyen d'agir**. Au lieu de fuir, il considère qu'il vaut mieux se soumettre au verdict de ses citoyens et subir la peine qu'ils veulent car **il n'a pas peur de la mort**. Semblable aux cygnes qui sentant leur mort approcher chantent leur plus beau chant, il se réjouit de se trouver auprès de dieux meilleurs que ceux présidant aux destinées terrestres. Et il entonne à son tour ce chant plus beau qu'est tout le Phédon : dialogue qui décrit les dernières heures de Socrate.

C'est donc par un **choix délibéré en pleine conscience**, et en se remettant à son propre jugement dans la manière dont il faut agir et non en cédant à des forces qui s'exerceraient sur lui que Socrate agit quand il décide **d'attendre calmement la mort plutôt que de tenter de s'enfuir**. Il n'est **pas mu par la crainte ou des émotions**, au contraire de sa femme qui quitte la scène en pleurant. Il juge qu'il vaut mieux agir comme il le fait plutôt que d'agir de manière opposée et décide de se conduire de la sorte. Il incarne donc **l'encranteia : la maîtrise la souveraineté sur soi**. Et c'est en ce sens-là qu'on peut dire que sa conduite est libre

Si cet exemple de Socrate est un exemple de liberté, le terme de **liberté n'est pas dit dans ce texte**. De plus, le terme de liberté n'est pas considéré dans la philosophie hellénistique (épicurisme et stoïcisme) comme on le considère aujourd'hui.

Toute la discussion de *L'éthique à Nicomaque*, autour de la différence d'une **action libre** (*ekon*) et une **action contre son gré**, ne cite jamais l'*eleutheria*. Chez les auteurs archaïques dans l'*Odyssée* et l'*Iliade* on ne trouve **ni le terme de destin ni celui de liberté**.

I.A.2 Les interventions divines chez Homère

Chez Homère, ce sont les **dieux qui régissent le destin des hommes** de manière très particulière. Par exemple, Zeus donne à Agamemnon un rêve trompeur qui le promet à la victoire alors qu'il essuiera une défaite. Les **dieux apparaissent même en personne** dans des épiphanies. Par exemple au début de l'*Iliade* Achille fou de colère contre Agamemnon car il lui a ravi une vierge tire son épée hors de son fourreau et est sur le point de se jeter sur son rival, la déesse qu'il est le seul à apercevoir l'enjoint de ranger son fourreau. Donc **les dieux président aux décisions importantes des hommes**, et interviennent directement dans les affaires humaines. Dans ce sens, les hommes ne sont pas autonomes et n'ont pas de libre arbitre. Le héros apparaît **soumis à des forces** qui le dépassent et les grands événements les plus significatifs ont une origine divine.

Le grand philologue Bruno Snell décrit de la manière suivante la situation : chez Homère, « l'action humaine n'a pas de commencement réel et autonome. Ce qui est envisagé et réalisé résulte de l'action des dieux. Et de même que l'action humaine ne porte pas en elle-même son propre commencement, de même ne parvient-elle jamais à son terme. Seuls les dieux agissent de façon à réaliser ce qu'ils ont projeté [...] Si bien que tout ce que font les humains avec sérieux et ardeur, en engageant leur vie, est discrètement régi par les dieux qui seuls peuvent voir leurs projets réussir et savent quelle sera l'issue » (Bruno Snell, « La croyance aux dieux olympiens », in *La découverte de l'esprit*, p. 50).

Les dieux quand ils interviennent prennent une **forme humaine** et n'ont **pas une puissance incroyable**. Un **dialogue entre les Dieux et les hommes** s'instaure par exemple Athéna dit à Achille « Suis-moi », il n'y a **pas de fatalité qui pèse sur les mortels** qui entraînerait un futur prévisible. Athéna dans l'*Odyssée* permet à Ulysse de regagner son palais anonymement, mais elle le laisse agir à sa guise, c'est par sa propre ruse qu'Ulysse gagne. L'aide des Dieux reste cependant significative, **l'influence divine est indispensable**, sans laquelle les hommes seraient libres chez Homère. On ne trouve pas chez Homère la conscience de la spontanéité de l'esprit humain, ou la conscience que les émotions proviennent de l'homme même.

« Pour Homère, **l'influence de la divinité est ici indispensable**, dans la mesure où, sans elle, nous aurions tendance à tout imputer à la « décision » d'Achille, à sa propre réflexion et à son acte. Or, **chez Homère, l'homme ne se sent pas maître de ses décisions**. Il faut attendre la tragédie pour voir émerger ce sentiment. Chez Homère, l'homme quand il prend une décision après mûre réflexion, se sent influencé par les dieux [...] On ne trouve pas chez Homère la conscience de la spontanéité de l'esprit humain, c'est-à-dire la conscience que les décisions relèvent de la volonté ou que les émotions et les sentiments ont leur origine dans l'homme lui-même » (Bruno Snell, « La croyance aux dieux olympiens », in *La découverte de l'esprit*, p. 51).

On ne trouve pas non plus le vocabulaire du choix, de la volonté, aucune mention de facultés indépendantes qui régiraient les actes humains.

Lorsqu'Aristote forge le terme *prohairesis* (décision prise d'avance) : vocabulaire technique, il n'y a pas dans la théorie d'Aristote la faculté distincte, c'est-à-dire une volonté qui serait distincte du désir ou du souhait. Il n'y a pas de conceptualité propre à la volonté qui présiderait à l'action humaine. **L'idée de volonté arrive avec le stoïcisme et n'est pas distingué du désir**. Notion de volonté : s'imposera à partir du XVIII^{ème} siècle à l'occasion des querelles autour du monothéisme (a-t-il 1 ou 2 volontés ? Volonté du père et du fils). Maxime Le Confesseur définit la volonté comme le désir rationnel par nature.

Ainsi, au moment où ils accomplissent des actions significatives, les héros homériques se tiennent toujours sous l'influence divine. Mais ils ne se soumettent **pas à une fatalité aveugle**, cette idée de fatalité elle-même **n'existe pas chez Homère**. Même le **pouvoir divin a des limites** et se voit échouer, comme le montre l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Si les choses se passent donc comme ils l'ont planifié, c'est parce qu'elles apparaissent comme **conformes à l'ordre du monde** et non pas uniquement parce qu'ils l'ont souhaité en tant que dieu et ont une volonté implacable.

Bruno Snell : « Comme tout ce qui est vivant est entouré des frontières, la libre vie des dieux connaît, elle aussi, ses limites : il est **des choses qui doivent arriver**, non pas en raison d'un destin aveugle qu'en raison d'un certain **ordre du monde**, le fait que les mortels doivent mourir par exemple » (*ibid.*, p. 55). Très différent sur ce point de l'*Enéide* de **Virgile** dans lequel l'idée de **providence divine** apparaît déjà.

Ce qu'il y a d'étonnant dans les **poèmes homériques**, c'est **qu'aucune machinerie divine ne destine les actions humaines** ; il n'y a **pas de liberté** au sens strict mais il n'y a **pas de destin ni de fatalité** non plus. Éric Dodds : *Les grecs et l'irrationnel* « Se demander si les personnages d'Homère sont déterministes ou s'ils croient au libre arbitre serait un anachronisme extravagant. »

I.B Quelle base pour la notion de liberté dans la pensée grecque ?

I.B.1 La liberté politique précède historiquement la liberté métaphysique (Aristote, Hegel)

Certains défendent l'idée que la notion de liberté est **d'abord politique** et devient **plus tard une notion métaphysique** à partir de cet usage politique, donc *eleutheria* serait utilisée métaphysiquement au moins **après Aristote** dans un sens qui ne consiste plus simplement, à distinguer l'esclave du citoyen. **La liberté**,

c'est d'abord la citoyenneté pour les Grecs : prérogative de **participer à l'exercice de la souveraineté**, la liberté ne prend de sens que dans la cité : la communauté politique.

Aristote, *Le Politique* « La cité est la communauté des hommes libres. » C'est **l'existence d'hommes libres et d'autres qui ne sont pas libres** qui donnent naissance à la notion de liberté comme une caractéristique des **citoyens athéniens**, et par opposition à ceux qui ne participent pas aux délibérations de la société : esclaves, femmes et enfants.

Hegel a notamment soutenu la thèse de **l'antériorité du sens politique de liberté sur le sens métaphysique**. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, §482 : « Des continents entiers, l'Afrique et l'Orient, n'ont jamais connu l'idée [de liberté] et ne la connaissent pas encore ; les Grecs et les Romains, Platon et Aristote, les stoïciens même ne l'ont pas eue. Au contraire ils savaient que l'homme est vraiment libre de naissance [...] ou par la force de son caractère [...]. C'est le **christianisme** qui a introduit cette idée dans le monde selon lui l'individu comme tel a une valeur infinie car objet et fin de l'amour de Dieu [...] l'homme en soi est destiné à la plus haute liberté. ».

La **distinction homme libre/esclave** serait donc première, et c'est ensuite que la liberté au sens d'une **faculté à l'intérieur de l'homme** qui confère à l'individu sa **dignité**. D'où un paradoxe ; la liberté en tant que détermination juridique et politique est un fait historique. Mais la liberté au sens métaphysique en tant que caractéristique du vouloir est une invention bien plus tardive. Elle soulève des problèmes métaphysiques. D'un côté, nous avons un **fait historique** et indiscutable, et de l'autre, une **idée qui n'apparaît que plus tard** et qui pose évidemment des problèmes.

Hegel écrit : « D'aucune idée on ne sait plus généralement qu'elle est indéterminée, équivoque, capable des plus grands malentendus et, pour cette raison même, exposée à ces malentendus, que de l'idée de liberté, et aucune idée n'est couramment admise avec si peu de conscience » (*ibid.*, trad. modifiée).

L'idée de liberté métaphysique est complexe, alors que l'idée de liberté politique est beaucoup plus simple.

I.B.2 L'oubli de la liberté politique (Arendt)

Dans *La crise de la culture*, "Qu'est-ce que la liberté" d'Hannah Arendt, elle suit de très près Hegel en affirmant l'antériorité de la liberté politique sur la liberté métaphysique. **La liberté métaphysique**, conçue comme une **faculté de choix entre des contraires** ne doit son invention qu'à une déformation progressive et une **occultation de la liberté politique**. La liberté était d'abord un statut de citoyen, cette liberté était précédée par la libération des nécessités de la vie par rapport au travailleur contraint. En ce sens, libre désignerait d'abord une **modalité de rapport entre les hommes** dans une communauté humaine/politique. Certes la liberté ne se rencontre pas dans toutes les communautés humaines, mais se trouve seulement dans les corps politiques dans un espace public, une agora. C'est seulement dans le type de régime politique de la cité athénienne, à partir du premier sens de libre qu'un second sens de libre aurait vu le jour et en serait venu à désigner un concept métaphysique. Comme Hegel, Arendt attribue au christianisme cette invention à l'occasion d'une occultation du sens politique de la liberté.

Elle écrit : « Il n'y a pas de préoccupation concernant la liberté dans toute l'histoire de la grande philosophie depuis les présocratiques jusqu'à Plotin, le dernier philosophe antique » (*ibid.*, p. 189)

Elle va même plus loin car elle exclut le néo-platonisme Plotin (ou alors Plotin le premier, ce n'est pas clair) d'une réflexion purement métaphysique. Ce n'est pas seulement que la liberté métaphysique succède la politique, c'est un **oubli du politique**. On a une transplantation de la liberté de sa communauté politique dans une pure **intériorité** psychologique. Déclin, **déchéance du politique** coïncide avec une explication subjectiviste de la liberté. Car nous ne prenons conscience de la liberté d'abord dans le commerce avec d'autres et pas dans le commerce avec nous-mêmes.

La liberté au sens métaphysique serait une acception fautive de la liberté qui occulte sa dimension fondamentale qui est son **inscription dans une communauté**.

Arendt attribue à Saint Paul puis à Saint Augustin, cette conception nouvelle de la liberté, cette transplantation de la liberté sur un terrain apolitique. **Le christianisme serait responsable de la séparation du politique de la liberté**, avec son idée d'une retraite hors du monde qui appartient à

l'expérience chrétienne originelle. « Ce sont les fortes tendances antipolitiques du christianisme des premiers âges qui a conduit à cette méprise concernant la liberté ».

Certes St Augustin est le **premier penseur du libre arbitre** mais il pense également la liberté comme politique, en tant que la **fondation de la cité** est la **manifestation de la liberté métaphysique** dans le monde. Il y aurait un concept non problématique (politique) et le concept problématique (métaphysique et subjectif).

Certes **Hegel et Arendt** ont raison en disant que la liberté métaphysique est un concept qui s'élabore progressivement et qui n'est pas présent dans les origines grecques. Néanmoins ont-ils raison en disant que la liberté est premièrement politique historiquement avant de devenir métaphysique?

I.B.3 Le concept d'esclave est premier (Pollens)

Beaucoup d'hellénistes se sont penchés sur la question, **Max Pollens**, dans *La liberté grecque*, dit que les Grecs n'auraient jamais pu inventer la liberté métaphysique sans l'expérience politique du citoyen libre et de l'esclave. Comme le souligne Pollens, **si toute liberté n'a comme vérité qu'un statut social, le concept premier est bien le concept d'esclave et non le concept d'homme libre.**

Pour ces auteurs, le problème vient de comprendre le passage entre le concept politique et le concept métaphysique. Qu'est-ce qui permettait dans le concept de base politique une telle extension et **universalisation au concept formel de liberté** qui appartient à tout homme ? De même que la notion de **dignité humaine** d'aujourd'hui est née d'une idéalisation par la bourgeoisie de la conscience de classe des nobles, de même la notion d'homme libre élevé par les philosophes au rang idéal d'homme sage viendrait d'une idéalisation dans laquelle l'homme libre est relativement moins exposé au destin que l'esclave. D'où le sens de **libre en tant qu'indépendant** ou **libéralité** : vertu de l'homme qui est libre à l'égard de ses richesses. Qu'y avait-il dans le concept origine de liberté qui conduit à son universalisation : faculté qui appartient à tout homme quel que soit les circonstances ?

Dans le sens politique comme dans le sens métaphysique, on retrouve un **noyau de signification commun** ; une forme de contrôle sur sa vie qu'une partie des hommes possède et que d'autres ne possèdent pas. Cicéron *Paradoxe des stoïciens*, « Qu'est-ce qu'en effet que la liberté ? Le pouvoir de vivre comme on veut »

I.C Considérations sémantiques et étymologiques

I.C.1 La liberté définie par la négative (Arendt)

Il est utile de partir de considérations sémantiques et étymologiques et de partir de **la négative de la liberté**. Ainsi on a longtemps considéré que la racine du mot *eleutheria* serait la racine de *elos* aller où on veut. « *to eleuthum iria* » aller où bon nous semble. Hanna Arendt reprend cette idée, était libre celui qui pouvait se déplacer où il le désirait.

Elle écrit : « La liberté fondamentale était donc comprise comme liberté de mouvement. Etait libre celui qui bougeait comme il l'entendait ; le critère du je-peux, non le je veux » Arendt, *La Vie de l'esprit*, II, p. 33

Eutheria viendrait du fait de **ne pas être empêché** d'aller où on voulait, le critère du je **peux** et non du je veux. Le problème de l'esclave, c'est qu'il n'a d'abord pas la liberté de mouvement. Epictète, I, 34 des *Entretiens*, l'esclave qui veut être affranchi dit qu'il peut voyager où il veut ; la notion de **mouvement autonome** est ce qui définit la façon dont l'esclave se perçoit lui-même.

I.C.2 La liberté définie positivement (Frisch, Benveniste)

Cette explication étymologique a été remise en question par les recherches de **Frisch**, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, et chez **Benveniste**, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* ; ils ont proposé une autre étymologie de *eleutheria*. Ils ont proposé un **sens premier positif**, la liberté ne serait pas comprise comme une liberté négative (ne pas être empêché) mais comme une liberté positive. La racine viendrait de "gens/people" et "croître" ; le mot libre articulerait deux significations principales à l'origine dont il faudrait comprendre le rapport : l'idée d'une **appartenance à une souche ethnique** qui donne en allemand « leute » et l'idée d'une **croissance** qui aboutit à son plein épanouissement.

Ainsi le sens premier de liberté serait plutôt l'appartenance à une souche ethnique désignée par la métaphore de croissance végétale, l'idée d'autochtone, **d'appartenance au peuple** (pas l'esclave qui est un étranger dans la cité). Être libre serait à la fois être autochtone, appartenir à la communauté de ceux qui sont nés et se sont développés conjointement. "Appartenance au peuple chez soi" ; être libre, c'est **être chez soi** et considérer la notion de croissance végétale : croissance achevée à partir d'un groupe. On pourrait comprendre certains passages de *L'Illiade* : la perte de la liberté, c'est **perdre le jour qui se lève sur son pays natal**, lorsqu'Andromaque est emporté au loin de Troie. Le foyer serait l'élément premier de la formule de la liberté, et la signification de libre ne serait qu'une **conséquence d'être chez soi**. On voit le lien avec le politique : celui qui est chez soi est libre car il jouit des privilèges.

Si on en croit ces linguistes, *eleutheria* serait donc d'une base positive et n'aurait pas une définition à partir de l'esclave. Le **sens négatif serait plutôt une conséquence** de ce premier sens positif ; les deux sens positif et négatif apparaissent simultanément ensemble.

Benveniste écrit : « En latin comme en grec se présentent dès les premiers textes toutes les acceptions où nous prenons le mot "libre". Tant l'homme libre dans la cité que libre de maladie, de souffrance (avec le génitif) » *ibid*, p. 324

I.C.3 L'idée de croissance et de mouvement (Aristote, Platon)

Le premier concept de liberté serait presque **biologique** plutôt que politique avec cette idée de **lignée** et de **souche**, ainsi que de **croissance**. Il y aurait une grande proximité entre la liberté et la nature, *phýsis* : **l'auto-croissance** et **l'autolocotion** (mouvement par soi-même). Être libre serait alors croître jusqu'à sa forme achevée et atteindre son terme dans un épanouissement. Le libre est celui qui s'est épanoui dans sa nature propre. Inversement, les esclaves doivent être compris comme des versions d'humanités ratées, comme une humanité qui n'aurait pas atteint son accomplissement. L'esclave n'est que partiellement rationnel, partiellement humain. Pour **Aristote, certains sont esclaves par nature**. Ainsi l'esclave par nature, c'est celui qui se tient "voûté" selon Aristote : pas de croissance jusqu'à son terme. L'homme se tient droit parce que son origine est divine.

Est libre celui qui a porté sa propre nature à son plein accomplissement. Les descriptions de l'esclave par nature ne seraient pas compréhensibles sans cette idée qu'il y a une nature humaine parfaite. Aristote ajoute que le contraire arrive fréquemment, que des hommes libres soient des esclaves par nature et que des esclaves soient en fait des êtres libres. **Epictète** en serait le parfait exemple, **esclave affranchi** qui devient **philosophe stoïcien** et porte sa nature propre à son plein épanouissement.

Platon avant Aristote liait aussi cette idée de liberté avec la nature et l'épanouissement. Dans un discours de **Socrate**, il y a l'idée **d'âmes courbées** (en parlant des sophistes), l'image qui va toujours avec l'idée de **croissance** et de **rectitude**. « Croissance, rectitude, liberté (Tên gar auxên kai to euthu te kai to eleutherion), tout jeunes l'esclavage les leur enleva, les contraignit (anankazousa) aux pratiques tortueuses (prattein skolia), jeta en si graves dangers et si graves craintes leurs âmes encore tendres que, n'y pouvant opposer le juste et le vrai comme support, c'est tout droit au mensonge, aux réciprocités d'injustice qu'ils se tournent, et ainsi se courbent, recourbent et recroquevillent » Platon, *Théétète* (173 a-b)

La liberté n'est rien d'autre qu'une **croissance qui parvient à son terme**, et la croissance conduit à la liberté. Cette idée de courbure est exprimée avec redondance dans ce texte ; comme pour Aristote, être libre c'est être pleinement homme, de même que la plante qui atteint son épanouissement à la fin de sa croissance. La *phýsis* est un principe interne qui fait croître, de même pour la liberté.

I.C.4 La liberté intérieure précède la liberté politique (Platon)

L'homme serait donc d'abord **libre en lui-même avant d'être libre dans la société**, dans les faits. La croissance ne doit pas être gênée, mais le gène de la liberté se trouve déjà au sein d'un homme ; pour l'atteindre cependant, il faut réussir à **harmoniser ses facultés de l'âme**. La liberté serait une **concorde intérieure** entre différentes facultés : le désir, le courage et l'intellect. Le **mythe de l'attelage ailé** du *Phèdre* de Platon se retrouve ici : le cocher est l'intellect, le bon cheval le courage et le mauvais cheval le désir.

Même dans *La République*, malgré l'analogie entre la Cité et l'âme i.e. l'âme est pensée en termes politiques, la liberté est d'abord pensée comme un **accord à l'intérieur de l'âme** qui ensuite peut être pensé comme un **accord entre les différentes catégories sociales**. Ainsi il n'est pas certain qu'il faille interpréter la

liberté intérieure comme une seule extension du concept de la liberté politique. La liberté n'est dans l'âme que **si le logos règne**. On peut interpréter la liberté intérieure en termes de liberté politique mais on peut également interpréter la liberté politique comme une forme de liberté qui dépend de la liberté intérieure.

Tout d'abord il est important de regarder le noyau de signification commune autour de la liberté à savoir qu'**est libre une personne qui a un contrôle sur son action** et dont l'action n'est **pas imposée** par l'extérieure. Il est probablement hâtif de conclure que la liberté serait d'abord l'absence de contrainte, la liberté négative. Il y a en fait une vision positive de la liberté qui se base sur **l'épanouissement des facultés humaines**. Enfin, le concept de liberté métaphysique n'a peut-être pas besoin du christianisme pour réellement apparaître. Ici on ne retracera pas l'émergence de ce concept métaphysique. Néanmoins on reviendra sur la manière dont la **liberté métaphysique a été conçue dès Aristote et les Stoïciens**.

I.C.5 Nous sommes maîtres de nos actes et il existe une alternative réelle (Socrate, Malebranche)

L'exemple du Phédon avec Socrate en prison : il aurait pu chercher à fuir car ce jugement était injuste ou accepter ce jugement injuste et rester, il s'est retrouvé face à un dilemme. Que cela signifie-t-il ? Qu'il y a au moins **deux possibilités** à choisir dont aucune n'est réellement satisfaisante. En d'autres termes, la liberté implique l'idée d'une **alternative réelle** entre deux possibilités opposées. Il ne semble pas pouvoir y avoir de liberté si différents possibles ne sont pas ouverts, si l'avenir lui-même ne paraît pas indéterminé et dépendant de nos propres initiatives.

Si on considère que l'avenir est déterminé, nous devrions renoncer à l'idée de liberté. L'idée de liberté repose sur deux idées étroitement liées :

- × La première est celle que nous sommes **maîtres de nos actes** et nous contrôlons nous-mêmes **l'exécution de nos actes**. Socrate est revêtu d'un pouvoir d'influer sur le cours du monde par ses actes et de faire advenir des possibles qui sans son intervention n'auraient pas lieu d'être.
- × La deuxième idée, c'est celle selon laquelle on se trouve **devant une alternative réelle**, chacune des branches des alternatives **dépendant de nous** pour son actualisation. Socrate par son action permet à un des possibles de se réaliser et ainsi altère le cours du monde.

Imaginons que l'une de ces deux idées soit battue en brèche. Imaginons que lorsque je crois agir en réalité c'est quelqu'un d'autre qui agit à ma place, nous serions alors des **pantins**. Malebranche a développé cette idée avec le concept **d'occasionalisme**. Dieu agirait à notre place, lorsque je veux lever mon bras, en réalité Dieu le lève. Ainsi je ne suis que la cause occasionnelle et non la cause efficiente qui provoque le mouvement du bras. Je n'agis plus du tout, car Dieu agit. Dans ce cas suis-je encore libre ?

Supposons que je crois qu'il y a une alternative possible, alors qu'en réalité il n'y en a pas. Par exemple Socrate est face à son dilemme, pense pouvoir agir. Supposons qu'en réalité il ne puisse pas choisir, qu'un des futurs possible ne soit en réalité qu'apparent. Est-il encore libre ? On lui **impose ce choix** que ce soit Dieu, le déterminisme ou autre. Alors il est également comme dans le premier cas une **marionnette**.

L'idée de liberté nécessite un **futur ouvert**. Sans ces 2 notions, la liberté serait dénaturée, on ne peut l'avoir sans les deux idées ensemble. Cependant, dans le dernier cas où on se retrouverait face à une situation sans alternative possible, on ne perdrait pas notre **faculté intérieure de liberté**, cependant on perdrait notre **faculté active de liberté**.

Selon ce modèle, le futur se présente à nous comme une **suite de carrefours** dont les différentes voies sont possibles à parcourir par nous. Dans le futur, il y a des alternatives réelles, et sans l'idée d'alternative, on voit mal comment on pourrait encore parler de liberté. Il faut donc commencer par analyser ces deux idées, d'abord en s'interrogeant sur ce qu'est une **action**, puis sur le caractère **déterminé** ou non du futur.

I.D La question de l'action

Comment comprendre le **contrôle de l'agent** sur son action ? Dans quel cas **accomplissons-nous** quelque chose ? Que signifie **faire quelque chose** ?

I.D.1 L'action volontaire

Éternuer par exemple n'est pas un acte intentionnel et donc n'est pas une action. La notion d'action est étroitement corrélée à la **notion d'un contrôle volontaire** sur l'action, même s'il y a des actions qui ne consistent pas à produire des changements dans le monde (ne rien faire est un choix, l'omission est une action libre mais ne fait pas tellement de modifications effectives). Une action n'est une action que si **nous produisons l'acte**, que nous l'exécutons, qu'elle a quelque chose de volontaire.

Tout n'est pas nécessairement volontaire dans l'acte (la vitesse à la manière je prends un livre par exemple) ; mais je contrôle ce geste dans sa forme globale. Si les **sous-mouvements** ne sont pas intentionnels, cela rend-t-il mon geste non intentionnel ? Comment comprendre qu'il n'est pas nécessaire que tout soit voulu dans une action pour que l'action soit volontaire ? Cela se dissout si l'on prend conscience du fait qu'une action n'est intentionnelle que si nous sommes **conscients** que l'on exécute l'action.

Si je mets un manteau en sortant d'un endroit, je suis conscient de le faire. Mais si je me suis trompé de manteau, est-ce que c'est une action intentionnelle ? Non, mais pourtant l'action est la même que dans le premier cas, c'est une action intentionnelle. Comment la même action peut être intentionnelle et pas intentionnelle ? En fait, il n'y a pas nécessairement de contradiction ; la même action, selon la façon dont je la décris, peut paraître volontaire ou involontaire, car chacune des 2 descriptions capture des aspects différents de la situation.

I.D.2 La connaissance du contexte

La **connaissance du contexte** pratique influe sur la possibilité de définir une action comme volontaire ou non. C'est seulement en référence des circonstances pratiques que je peux dire si une action a été exécutée volontairement ou non. S'il se trouve que je ne connais pas certaines circonstances, alors une partie de l'acte dans les faits n'est pas volontaire. En **fonction de ce que nous savons**, on peut dire tantôt qu'une action est volontaire ou pas volontaire. Pour savoir si on agit intentionnellement ou pas, il faut déterminer ce qu'on savait du contexte pratique dans lequel on a agi. Il n'y a donc pas de contradiction ; mettre le manteau était intentionnel, mettre le manteau d'autrui n'était pas intentionnel. Tout dépend de ce que l'agent sait du contexte pratique. Autre exemple : verser du vin à mon voisin et celui-ci mort empoisonné. Je savais que je lui versais du vin, mais je n'étais pas conscient que le vin était empoisonné.

Éthique à Nicomaque, III : analyse de la différence entre ce qui est accompli de plein gré et contre notre gré, intentionnellement et non intentionnellement.

La question de l'**intentionnel** exige, non pas que nous ayons **accès aux hypothétiques pensées de quelqu'un**, mais que nous sachions ce que cette personne savait concernant son contexte d'action. C'est pour cela que ce qu'un tribunal examine en premier lieu et la situation pratique de l'agent. Lien très particulier entre le caractère intentionnel de l'action et la connaissance d'un contexte pratique.

Prochaine fois : que signifie contrôler son action ?

II. SEANCE 2 – S. NABET / J. CRAMPON

On ne peut parler d'un acte libre que si l'agent **contrôle** son action. Il faut que je contrôle au moins une **partie** de l'action pour dire "action libre". Aussi, il semble nécessaire que l'agent soit face à une **alternative réelle**. Attention en français **alternative signifie la pluralité des possibilités**, un anglicisme courant est de dire des alternatives. **En français il faut parler des branches de l'alternative.**

Faut-il nécessairement que l'agent soit face à une alternative réelle ? Supposons qu'un esprit puisse prévoir toutes mes actions, ainsi je ne suis en réalité pas face à plusieurs options, les branches de l'alternative sont des options imaginaires. Pourrait-on dire que j'agis librement ?

II.A Action et intentionnalité

II.A.1 La connaissance du contexte (Aristote)

Qu'est-ce qu'une action ? Pour être une action, elle doit être **intentionnelle**. Celui qui agit a dans son esprit une idée qui est une **intention**, mais ce n'est pas une interprétation tenable. Exemple du mec qui sert le vin et empoisonne sans faire exprès. La différence entre empoisonner volontairement ou non volontairement, comment comprendre cette différence ?

Aristote pose la question dans des **termes presque juridiques**. Le droit athénien est en pleine modification au moment où Aristote écrit ça, où on commençait à **chercher les intentions** au lieu de s'arrêter aux actes. En effet auparavant on ne jugeait que les actes, l'homme qui a versé le vin empoisonné est un meurtrier. On peut dire qu'Aristote place sa pensée sur l'intention dans ce contexte **d'évolution du droit grec**.

L'importance de la connaissance du contexte pratique pour la détermination de son intention.

L'action commise de plein gré ou contre notre gré, quelle différence ? C'est ce qui intéresse Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*. Aristote ne part absolument pas de considérations introspectives, y a-t-il dans l'âme quelque chose qui traduit l'intention ? Il faut regarder les **circonstances dans lesquelles on a agi**. Si on considère qu'une action est une action seulement quand elle est intentionnelle, il faut dire qu'une action n'est une action qu'en référence à la connaissance que l'agent a des circonstances dans lesquelles se déroule l'action.

Sous la dénomination de "tentative d'empoisonnement", je peux avoir une action non intentionnelle, alors que "verser du vin" est quasi forcément intentionnel. **Le même mouvement, selon la circonstance depuis laquelle on la considère, peut être intentionnel ou non**. La description qu'on donne de l'action inclut des circonstances différentes. On ne peut pas dire qu'une action sans plus est une action, en considérant seulement le mouvement dans l'espace, il faut considérer **une action avec une référence du contexte pratique** et la **connaissance qu'a l'agent de ce contexte**.

Ce qu'il faut tirer de ça, c'est que **l'intention n'est pas une sorte de réalité mentale**, mais se rapporte à la **connaissance** qu'à l'agent des circonstances dans lequel il fait ses mouvements dans l'espace.

II.A.2 Replacer l'action dans son contexte (Wittgenstein)

« Volontaires (willkürlich) sont certains mouvements, avec leur environnement (Umgebung) normal de buts poursuivis, d'apprentissage, de tentatives, d'actions. Des mouvements dont il y a du sens à dire qu'ils sont parfois volontaires, parfois involontaires, sont des mouvements dans **un environnement particulier** » Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I, §776

« Je n'ai pas honte de ce que j'ai fait alors, mais de l'intention que j'avais - et l'intention n'était-elle pas aussi dans ce que j'ai fait ? Qu'est-ce qui justifie la honte ? Réponse : **toute l'histoire de ce qui s'est passé**. » Wittgenstein, *Recherches*, §644

Pour avoir **honte** de quelque chose il faut que l'action soit **intentionnelle**, mais pour savoir si une action est intentionnelle il faut la **replacer dans toute son histoire**. La honte vient de l'intention, mais l'intention vient de "toute l'histoire", de toutes les circonstances et des connaissances que j'avais de celles-ci.

Ainsi, il y a un lien essentiel entre l'idée d'action, l'idée de ce qui est accompli de plein gré ou non, et l'idée de responsabilité.

II.A.3 L'action libre doit être intentionnelle

Si on examine n'importe quelle action, il n'est pas évident que **tout** dans cette action est volontaire. Je peux accomplir une action intentionnelle sans que tout dans mon action soit intentionnel. Il se peut qu'un aspect de mon geste ne soit pas intentionnel, mais que l'action soit intentionnelle. Il faut toujours donner la **description** dans laquelle s'inscrit mon action pour en déduire si elle est intentionnelle ou pas. Il y a des actions où on ne fait rien : ex : Socrate qui reste dans sa cellule en soi il ne fait rien. Certaines actions sont ainsi des omissions. **L'action ne peut pas être considérée seulement comme un geste.**

De plus il faut préciser sous quel aspect mon geste est intentionnel. **Une action est un geste intentionnel sous un certain rapport, dont je contrôle moi-même l'exécution.**

Il pourrait y avoir des cas où un geste est exécuté mais qu'il ne soit pas intentionnel. Exemple si je m'apprête à tuer quelqu'un, que je veux faire marche arrière mais que la panique me fait appuyer sur la gâchette : l'exécution n'était pas volontaire. Ici on a une **chaîne causale déviante**, situation dans laquelle j'avais une intention, j'exécute l'acte dont j'avais l'intention mais je ne l'exécute pas à cause de l'intention que j'avais.

Nous avons là des **conditions nécessaires à la liberté** ; si l'acte n'est pas intentionnel, que l'acte n'est pas contrôlé dans son exécution, on ne peut pas parler d'un acte accompli librement.

II.A.4 Les critères d'intentionnalité : compatibilisme et incompatibilisme

Le fait qu'une action soit **intentionnelle** et que nous en **contrôlions l'exécution** est nécessaire à la liberté mais **ne suffit pas** à dire que l'action est libre. Il faut voir s'il est nécessaire d'avoir une alternative pour l'existence d'un acte libre. Pour Socrate, est-ce qu'il avait d'autres possibilités ? Une action intentionnelle est toujours accomplie *a priori* pour suivre des **motifs**. Si on prend en considération les raisons qu'il avait d'agir, alors on peut arriver à la conclusion qu'il ne pouvait pas agir autrement.

Socrate, **décide de sa conduite sur la base de nombreuses raisons** qui dépendent de la personne qu'il est, de son caractère. Alors on pourrait dire qu'il n'avait pas d'autres possibilités de se conduire de la manière dont il s'est conduit. Un autre que lui se serait peut-être comporté différemment, dans d'autres circonstances il se serait peut-être conduit autrement. Mais étant donné qui il est, il n'avait pas d'autres choix.

Il faut donc distinguer deux possibilités ; pour être libre, il faudrait que Socrate ait le choix au moment où il agit entre **plusieurs possibilités réelles** : plusieurs cours d'actions lui étaient ouvertes, mais ce genre d'affirmations se heurte au fait qu'il a agi selon des raisons, raisons qui s'enracinent dans le **caractère moral** de Socrate. Dans ce cas il n'est pas du tout évident qu'il aurait pu agir différemment qu'il n'a agi au moment où il a agi. On exige peut être trop de la liberté, sur ce point.

Pour être libre, il **suffit** peut-être **qu'un autre que nous eut pu agir différemment**, ou nous si nous étions dans d'autres circonstances. Même si la manière dont Socrate agira est déterminée (par sa vie, par son caractère, par ses raisons), c'est-à-dire qu'on puisse prévoir son action. Il n'est pas nécessaire qu'il ait besoin d'avoir ce choix à l'instant *t* pour être défini comme libre

Il y a deux possibilités de penser la liberté :

- × La **théorie incompatibiliste** qui affirme que le fait que l'action de Socrate soit **prévisible** rend cette action non-libre
- × La **théorie compatibiliste** qui affirme qu'il n'y a pas besoin de supposer une alternative d'action au moment où il a décidé, il suffit de supposer que dans **d'autres circonstances** il avait d'autres possibilités d'agir. Même si on accepte que la conduite de Socrate est déterminée au moment où il fait son choix, ça n'enlève rien au caractère libre de son acte.

D'où un problème qui traverse toutes les philosophies sur la liberté. Est-ce que le fait qu'une action soit **déterminée par des raisons** contredit le caractère libre de cette action ou non ? Faut-il aller jusqu'à nier que nous soyons contraints par les raisons que nous avons d'agir pour accepter qu'une action est libre ou peut-on accepter qu'une action est **prévisible et pourtant reste libre** ?

Suffit-il de **croire** qu'on a une alternative pour être libre ? Il ne suffit pas qu'une action soit libre et que l'exécution soit contrôlée pour qu'une action soit libre, autre condition agent face à une alternative possible.

- × Ceux qui pensent qu'il faut que les possibilités existent défendent l'incompatibiliste : liberté et caractère déterminé s'excluent.
- × Tandis que ceux qui pensent que la dernière condition n'est pas nécessaire défendent une conception comptabiliste de la liberté.

Est-ce qu'il faut aller jusqu'au point de dire que nous sommes contraints étant donné que nos raisons d'agir déterminent nos actions ? Le présent est-il vraiment une condition nécessaire pour se considérer comme libre ? Ceux qui pensent que cette condition n'est pas nécessaire défendent une position compatibiliste de la vérité.

II.B Les approches métaphysiques de la liberté

Historiquement, il y a **trois** approches métaphysiques de la liberté :

- × la première conçoit d'abord la liberté dans son **opposition au destin** (approche **antique** de la liberté)
- × la seconde part de l'accord entre la **présence divine et la liberté humaine** (2nd paradigme dominant dans la pensée **médiévale**)
- × la troisième est celle qui s'attache à l'**opposition liberté/déterminisme** (fortement tributaire de l'épistémologie de la **science moderne**).

Ainsi on a 3 grandes figures de l'antithèse entre compatibiliste et incompatibiliste.

II.C L'opposition antique entre liberté et destin

II.C.1 La destinée (Mme de Staël, Solon)

Distinction en français entre **destin** et **destinée** : la **destinée**, c'est le **cours singulier qu'emprunte une vie humaine**, un cours imprévisible, elle est **compatible avec l'idée de liberté** à première vue. La destinée, c'est ce qui **échappe à notre contrôle volontaire mais qui inclut nos actions volontaires**.

L'idée de destinée est assez indéterminée, elle intègre plutôt un **hasard** et une certaine nécessité de ce qui s'impose à nous. L'idée de destinée intègre une **composante qui nous échappe** mais également une partie qui est de notre fait et qui peut être considérée comme le **fruit de notre propre liberté**.

Madame de Staël écrit dans *De l'Allemagne* : « Nous ne disposons ni de notre naissance, ni de notre mort, et plus des trois quarts de notre destinée sont décidés par ces deux événements. Nul ne peut changer les données primitives de sa naissance, de son pays, de son siècle, etc. Nul ne peut acquérir la figure ou le génie qu'il n'a pas reçu de la nature; et de combien d'autres circonstances impérieuses encore la vie n'est-elle pas composée ? Si notre sort consiste en cents lots divers, il y en a quatre-vingt-dix-neuf qui ne dépendent pas de nous ; et toute la fureur de notre volonté se porte sur la faible portion qui semble encore en notre puissance. Or l'action de la volonté même sur cette faible portion est singulièrement incomplète ».

“**Les circonstances impérieuses**” expression de Madame de Staël à souligner : les circonstances font signes vers une idée de hasard, imprévisibles, et en même temps il y a une **nécessité**. Elles ne sont pas prévisibles, mais elles sont **nécessaires une fois arrivées**. La nécessité que les choses ne peuvent être changées une fois qu'elles sont arrivées. La **destinée s'impose à nous au moins dans une certaine mesure**, tout ce sur quoi on ne peut agir directement. L'idée de destinée n'implique **pas forcément une fatalité** (nécessité stricte), la destinée n'est pas totalement indépendante de nous. *Dictionnaire du trésor de la langue française* : destinée est le sort spécial réservé à quelqu'un, à quelque chose [...] généralement en dehors de toute volonté humaine.

II.C.2 Rétrospection et irrévocabilité

Notre nature propre intervient dans notre destinée au même titre que des **circonstances imprévisibles** sur lesquelles nous n'avons pas de contrôle. La destinée possède une **dimension rétrospective** : nul ne connaît sa destinée avant de la vivre. La destinée est consultable uniquement rétrospectivement.

« La tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin. » André Malraux. La destinée, c'est le basculement de l'aléa en **destin**, c'est-à-dire en **nécessité rétrospective** : une fois produit nous n'y pouvons

plus rien. Solon : « Un être humain ne peut être jugé heureux qu'après sa mort. » C'est seulement lorsque la destinée est entièrement accomplie qu'on peut émettre un jugement dessus.

Eudaimonía : bonheur, a de multiples sens et notamment l'idée d'une **vie humaine pleinement accompli**, vie a apporté **tout ce qu'on pouvait en espérer**. Jusqu'à la plus extrême vieillesse, nous sommes sur le coup du hasard et le basculement de notre fortune est toujours possible. (Exemple de Priam, qui est vieux, et qui voit sa vie basculer lorsqu'Achille tue son fils Hector, il perd sa royauté, sa fortune...)

La rétrospection : ce concept caractérise la notion de destinée. Il ne s'agit pas de nécessité au sens strict, une destinée humaine n'est pas déterminée une fois pour toutes avant même de se produire. On peut avoir une destinée sans qu'on suppose que tous les éléments de cette destinée auraient pu être prévus d'avance, il n'y a **pas de fatalité**. Les évènements peuvent être aléatoires, ils sont contingents mais **une fois produit**, ils sont définitifs. C'est une **irrévocabilité** : nécessité accompagnant une **clause temporelle**, c'est nécessaire sous la condition que l'événement s'est déjà produit. L'idée de destinée implique un élément de nécessité conditionnelle, sous condition que l'événement se soit déjà produit.

La destinée est fondée sur l'idée même d'irrévocabilité.

II.C.3 La destinée est neutre pour la dichotomie liberté/destin

La destinée est **neutre comparée à la dichotomie liberté/destin**. On peut même parler à l'avance de "ma destinée future", mais j'adopte le point de vue du passé, dans l'hypothèse que cette destinée s'est produite. Il y a un **facteur temporel essentiel** ; la tournure que prennent les circonstances qui n'est pas entièrement prévisible et qui ne peut être vérifiée qu'une fois que les circonstances se sont produites. Tout le monde a une destinée dont on témoigne la **nécessité seulement dans le futur**, mais cela ne veut pas dire que cette destinée est déterminée.

II.C.4 *Tukhê* (stoïciens), *fatum* et *pronoia*

La notion de *tukhê* est difficile à traduire. On dirait "le hasard", mais le problème est que ce terme est plus ambigu. *Tunkano* signifie "atteindre, rencontrer" en transitif, et en non-transitif "se trouver". La chose intéressante, c'est que ce terme peut désigner la **chance**, l'aléa mais aussi ce qui se produit avec une certaine **nécessité**. Ce double-visage est très utilisé dans la tragédie : est-ce que quelque chose s'est produit par hasard ou est-ce qu'il y a une plus profonde nécessité ?

Dans la tragédie grecque, ce terme n'est pas là. Il arrive avec les **stoïciens**. La *tukhê* propose donc une nuance, c'est pourquoi il arrive que ce terme soit accompagné de l'adjectif "nécessaire", comme s'il fallait préciser. Un **hasard nécessaire**, dans le sens d'une **nécessité rétrospective**.

On peut trouver que la meilleure traduction de *tukhê* serait "**événement**", avec son caractère **ambigu**, fortuit mais qui instaure une idée de nécessité. Cela personnifie l'événement sous les **traits d'une déesse** (puisque c'est aussi le nom d'une déesse). C'est donc une idée neutre entre liberté et destin, on peut avoir une destinée et être libre. La nécessité conditionnelle de la destinée ne contredit pas la possibilité d'être libre.

C'est pourquoi il faut **opposer la destinée et le destin**. "Diviser les lots" (*heimarmene*), certains philosophes (les stoïciens) ont avancé une étymologie (qu'on a étudié et qui est en fait fautive), pour eux cela viendrait de *hermos aition* "la chaîne des causes". Pour les Stoïciens, le destin est un ordre inviolable de causes. « Les Stoïciens [décrivent le destin comme] un enchaînement [une concaténation] (c'est-à-dire un ordre et une liaison inviolable) de causes » (*SVF II, 917; L&S, 55 J*)

On s'approche du **déterminisme**. Le **destin serait le fatum** (vient de *fari* : dire), **ce qui peut être dit d'avance**. Il y a l'idée non plus d'une nécessité rétrospective mais **prospective**. La notion de destin semble coïncider avec une **absence d'alternatives réelles**. Nécessitas explique l'idée de chaînes de causes, comme *fatum*.

Terme de *pronoia*, qui vient de providence (vision religieuse) : ce que dieu voit et prévoit d'avance, ce qui appartient à sa **prescience des événements**. Cela repose sur une nécessité **qui peut être dite d'avance** : **introspective, nécessaire avant même de se produire**. Les événements ne peuvent pas se dérouler autrement que de la manière dont il se déroule. C'est une **irrévocabilité prospective**. Nous ne le savons pas car nous avons des capacités finies, mais une divinité pourrait le savoir.

L'irrévocabilité qui ne s'applique qu'au **passé avec la destinée**, s'applique au **futur avec le destin**.

Autant on peut dire que la destinée peut être compatible avec la liberté, la notion de destin en tant qu'elle instille dans le devenir une **nécessité forte semble incompatible avec la liberté**. Sinon, on peut dire que le fait que tous les événements soient choisis d'avance n'est pas incompatible avec la liberté, dans ce cas il s'agit d'une vision compatibiliste telle que celle des stoïciens.

III. SEANCE 3 – S. NABET / J. CRAMPON

Il y a 2 visions de la liberté : la vision incompatibiliste affirme que la liberté humaine est incompatible avec l'idée de liberté humaine, tandis que pour la vision compatibiliste l'existence d'une fatalité inexorable ne nous empêche pas d'être libres.

Chaque fois dans l'histoire de la philosophie, ce problème a pris différentes teintes. Dans le cadre de la pensée antique la grande question est : *Y a-t-il un destin, et si oui, détruit-il toute possibilité de liberté humaine ?*

III.A Rappels à propos de la notion de destinée et de *tyché*

La notion de **destinée** est compatible avec l'idée que nos **futurs sont ouverts**, que nous n'en décidons pas pleinement mais néanmoins dans une certaine mesure. La destinée est soumise à une **nécessité conditionnelle**.

Madame de Staël : « Nous ne disposons ni de notre naissance, ni de notre mort, et plus des trois quarts de notre destinée sont décidés par ces deux événements. Nul ne peut changer les données primitives de sa naissance, de son pays, de son siècle, etc. Nul ne peut acquérir la figure ou le génie qu'il n'a pas reçus de la nature ; et de combien d'autres circonstances impérieuses encore la vie n'est-elle pas composée ? Si notre sort consiste en cent lots divers, il y en a quatre-vingt-dix-neuf qui ne dépendent pas de nous ; et toute la fureur de notre volonté se porte sur la foible portion qui semble encore en notre puissance. Or l'action de la volonté même sur cette foible portion est singulièrement incomplète. »

Elle affirme que la destinée individuelle se bâtit au point de convergence entre des **actes et des circonstances qui nous échappent**, avec une proportion de 1 pour 99. Si on songe uniquement à la naissance, les possibilités que nous avons à notre disposition du seul fait de notre naissance déterminent énormément le cours de notre vie. La part des circonstances est beaucoup plus importante dans notre destinée, mais nous forgeons toujours une partie de notre destinée, qui est **soumis en partie à nos actes**. Il y aurait donc un **accord possible en le hasard et notre liberté**. Le concept de destinée est ainsi neutre il ne décide pas si on est libres ou si notre vie est régie par la fatalité.

La *tyché*, c'est ce qui sous-tend la survenue de l'évènement dans son caractère imprévisible, selon lequel l'évènement entraîne des conséquences une fois survenu (nécessité partielle). *Tyché* ne peut pas être uniquement défini comme le hasard, il y a une **ambivalence entre le hasard et la nécessité**, certains ont avancé le terme évènement pour traduire ce concept. Destinée a donc cet équivalent non parfait de *Tyché*. La *Tyché* est tel le Janus biface, elle a deux faces : le hasard et la nécessité.

Le destin se traduit en grec par *heimarmene*, *anonché* [pas certaine de l'orthographe] (mot neutre le nécessaire ou la nécessité) et la *pronoia* (prévision la providence).

III.B L'argument dominateur de Diodore Cronos

Pour aborder la question de l'accord ou non de la liberté humaine et du **destin**, il est intéressant de partir du célèbre **argument dominateur de Diodore Cronos** qui conclut sur l'inexistence de la liberté humaine.

III.B.1 A propos de Diodore Cronos

Diodore est un mégarique il appartient à l'école parménidienne : **l'Être est Un, immobile, éternel, inengendré, incorruptible, non soumis au devenir et n'admet aucune diversité de partie**. C'est cette position de Parménide qui lui fait comparer l'être à une **sphère**. C'est dans cette lignée que Diodore Cronos forge un argument d'une grande puissance logique, qui à première vue ne peut être réfuté. On peut montrer que **l'argument n'est pas valide** et qu'il va nécessiter de la part des autres écoles de prendre position sur cet argument pour décider **quelle prémisse doit être rejetée** pour ne pas en accepter la conclusion.

Le but de son argument est **d'établir qu'il n'y a pas de possibles qui ne se réaliseront pas**, le possible serait donc l'actuel. Seul ce qui s'est produit dans le passé et ce qui se passera dans le futur est possible, il n'y a **pas d'alternative réelle**. Si le possible est équivalent à l'actuel, alors le choix humain n'a pas de sens. Qu'est-ce un choix humain s'il n'y a pas d'alternatives ?

La notion de liberté (*eleutheria*) apparaît très peu dans ces débats autour de l'argument dominateur cependant, on parle plutôt de **choix**. Est-ce que l'absence de ce mot signifie qu'il n'est pas question de liberté ? Evidemment que non, la liberté reste un enjeu principal, c'est juste que *eleutheria* renvoie plutôt à la liberté politique à ce moment. Donc pour eux le mot n'est pas forcément à utiliser.

III.B.2 Les modalités selon Diodore Cronos

Nous n'avons que des fragments de l'argument de Diodore Cronos, et jamais de sa main. Nous en sommes donc réduits à des conjectures sur des fragments de l'argument. Par exemple il semble que Diodore ait défini les modalités en **termes temporels** :

Pour Boèce, In *Periherm* II, 224, 22-26, Diodore aurait défini les **notions modales** de la manière suivante:

- 1) le **possible** est ce qui est vrai ou sera vrai
- 2) l'**impossible** est ce qui est faux et ne sera pas vrai
- 3) le **nécessaire** est ce qui est vrai et ne sera pas faux
- 4) le **non-nécessaire** est ce qui est faux ou sera faux

Quel enseignement tirer de ce texte ? On voit qu'il emprunte à Aristote au moins l'esprit de sa définition des modalités ; **les modalités d'Aristote tiennent pour équivalent le nécessaire et l'éternel**, elle définit la nécessité en terme temporel. Elle définit la contingence comme ce qui peut être autre qu'il n'est à un autre moment du temps.

Cette définition des modalités a des **conséquences paradoxales** : un même énoncé, selon le moment du temps, peut **changer de statut modal**. Dans la logique contemporaine, on considère que les modalités s'appliquent aux propositions qui sont intemporelles ; si les modalités portent sur des propositions, elles sont elles-mêmes intemporelles. Pour Diodore Cronos, les énoncés qui sont évalués par le vrai et par le faux sont prononcés **à un moment donné**, et ce moment donné changeant, les modalités des énoncés changent.

“Socrate sera mort demain” est faux maintenant (non-nécessaire), mais peut être vrai demain (possible), et après-demain, sera faux vu que Socrate sera mort (impossible) ; les modalités changent selon la circonstance temporelle. Il est possible de supposer qu'un énoncé change de statut modal au cours du temps.

Autre exemple : « Socrate a été assis le 13 mai 2021 entre 15h00 et 16h00 », c'est un énoncé intemporel. Pour l'instant cet énoncé est possible, mais après le 13 Mars 2021 à 16h00 cet énoncé deviendra nécessaire.

III.B.3 Le possible devient l'actuel (mais pas le nécessaire)

Diodore veut **ramener les notions modales à des notions temporelles**, comme le faisait Aristote. En liant ces deux notions, il renverse Aristote au moyen de ses propres concepts et **nie ainsi le concept de puissance**, de possibles présents dans le monde avant leur actualisation.

Cet argument consiste à **dire qu'il y a des possibles non réalisées. Pour Diodore, tout ce qui est en puissance est en fait en acte**, il n'y a pas de débordement du possible sur le réel, tout ce qui est possible doit être réel à un moment du temps. Il n'y a donc pas de possibles tels qu'ils ne se réaliseront pas. Le possible est seulement ce qui a été, est, ou sera vrai ; supposons qu'une bataille navale n'ait pas lieu demain, on ne pourra pas dire qu'elle était possible la veille. Comme elle ne se réalise pas, elle était impossible avant.

Le possible se ramène à ce qui est actuel à un moment du devenir. Position appelée **fataliste, nécessitariste**, car elle réduit à l'absurde l'idée même de possibilités, si on pense le possible comme ce qui ne se passe pas forcément dans le devenir. Attention Diodore **n'assimile pas le possible au nécessaire** !

Or, Diodore ne dit pas que ce qui arrive est régi par une nécessité implacable, il refuse de réduire le possible au nécessaire, ils ont des **statuts distincts**. La position de Diodore est peut être plutôt un **actualisme** : **Diodore réduit le possible à l'actuel**, et c'est le levier de sa démonstration qui conduit à la négation de la liberté humaine. Diodore s'en prend à la notion de **mouvement**, de changement, qui suppose qu'une chose n'est pas toujours semblable à elle-même, qu'il y a de la **diversité** dans le monde (position qu'il exclut).

Blanché, *Sur l'interprétation du kurieuôn logos*, Revue philosophique de la Fr. et de l'Etrang., 1965, tome CLV, p. 133-149 : « L'idée de nécessité évoque habituellement celle d'une contrainte, d'une puissance qui plane

au-dessus des événements pour les plier à sa loi. Telle n'est nullement la nécessité diodoréenne, puisque au contraire la thèse de Diodore revient à rabattre toutes les notions modales sur le plan de la pure assertion. La nécessité, c'est simplement ce qui est et sera. Un tel "nécessitarisme" consiste donc précisément à nier ce que nous appelons ordinairement la nécessité » (*Blanché, art. cit., p. 149*).

Blanchet : ce que Diodore propose n'est **pas du nécessitarisme** si on suppose que le nécessitarisme correspond à l'idée qu'une nécessité implacable s'impose à nous et nous fait agir d'une manière.

On peut penser plutôt à un **actualisme**, l'idée que seul peut être appelé possible ce qui se réalise au moins une fois au cours du devenir. On peut exprimer tout ça sans faire appel à la notion de nécessité ou de contrainte. Il n'en reste pas moins qu'Aristote, puis les contemporains de Diodore, vont désigner l'actualisme de Diodore comme une forme de nécessitarisme en tant qu'il conclut sur **l'absence de liberté humaine**.

III.B.4 Présentation de l'argument dominateur

Epictète, *Entretiens*, II, 19 (Les Stoiciens, pléiade, p. 932-933) : « Voici, me paraît-il, les points à partir desquels on pose **l'argument Dominateur** : il y a, pour ces trois propositions, un conflit entre deux quelconques d'entre elles et la troisième : « **Toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire. L'impossible ne suit pas logiquement du possible. Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas** ». Diodore, ayant aperçu ce conflit, utilisa la vraisemblance des deux premières pour prouver celle-ci : « Rien n'est possible, qui ne soit vrai actuellement et ne doive pas l'être dans l'avenir ». Un autre, dans les deux propositions à conserver, gardera ces deux-ci : « Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas; l'impossible ne suit pas logiquement du possible; mais alors, il n'est pas exact de dire que toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire ». C'est là ce que paraît soutenir l'école de Cléanthe, avec qui est généralement d'accord Antipater. D'autres admettent les deux autres propositions : « Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas; toute proposition vraie portant sur le passé est nécessaire » ; mais alors, l'impossible suit logiquement du possible. Mais **il n'y a pas moyen de conserver les trois propositions à la fois**, parce qu'il y a dans tous les cas conflit entre l'une et les deux autres »

Essayons de reconstruire l'argument de Diodore et de comprendre de quelle manière Diodore démontrait sa conclusion. **Formulation qu'Epictète** donne de l'argument de Diodore et qui est la plus claire :

1. « *Toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire.* »
2. « *L'impossible ne suit pas logiquement du possible.* »
3. « *Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai ni ne le sera* »

Est ajouté qu'il y a **forcément un conflit entre deux propositions et une troisième dans cet argument**. Ce qui est difficile ici, c'est la manière dont fonctionne l'argument, en énonçant trois prémisses qui sont incompatibles les unes avec les autres, et que pour les rendre compatibles, il faut en rejeter un. **Selon les écoles de pensées, la prémisse rejetée ne sera pas la même**. Le passage ne dit pas comment Diodore explique l'incompatibilité entre ces prémisses, ce qui est la base de la compréhension de ce que dit Diodore.

Dans quel **contexte** Diodore a-t-il formulé son argument ? Où a-t-il été chercher ces trois propositions ? Quel était le **but** de Diodore en prouvant cette incompatibilité ? Il faut se livrer à une enquête ; pourquoi **l'actualisme** de Diodore semble avoir été compris dès l'Antiquité comme un **nécessitarisme/fatalisme** ?

Si le possible se réduit à l'actuel, si quelque chose qui ne se réalise pas ne peut pas être dit possible, nous sommes tentés de dire que nous n'avons **aucune marge de liberté**, d'initiative face au destin. Ce qui nous semble subjectivement possible ne l'est pas, parce que seul **est possible les actions réellement accomplies à un moment** dans le temps.

De par son école, le **mouvement est illusoire** pour Diodore, il nie donc par la même la réalité du changement puisque pour qu'une chose change, il faut qu'elle est la puissance pour devenir autre que ce qu'elle était. L'argument de Diodore joue un rôle historique capital, car tous les philosophes de l'Antiquité se sont sentis tenus d'y répondre en niant l'une de ses prémisses.

III.C Les propositions de réponse à l'argument de Diodore Cronos

III.C.1 Un éternel retour cosmologique : Cléanthe

Comment peut-on nier la première prémisse, que le passé est nécessaire, comme fait **Cléanthe** et son école ? L'univers a un **cours circulaire**, avec des **cycles d'explosion et de rétractation**, tout ceci en boucle. Le passé est situé dans le passé, mais aussi dans notre futur puisque le monde va accomplir un nombre indéfini de cycles qui seront toujours les mêmes. **Idée d'éternel retour immuable**. Le passé n'est pas seulement nécessaire, mais il est également possible puisqu'il est dans le futur. C'est une **doctrine cosmologique** qui permet de nier la nécessité du passé. Le passé n'est pas nécessairement nécessaire, il peut être possible. Il n'est pas vrai que le passé soit nécessaire dans le sens d'une nécessité logique, mais pas non plus dans le sens d'une nécessité conditionnelle. C'est **l'éternelle révocabilité du passé**. L'éternel retour est une idée stoïcienne au départ dans lequel l'univers refait des tours.

Quelle est cette **nécessité du passé** ? Ce n'est pas une nécessité où on peut dire que si P alors P, où l'opposé est impossible. La première prémisse parle plutôt d'une **nécessité pour le passé une fois qu'il s'est produit**, rétrospectivement nécessaire. Il n'est pas nécessaire que César franchisse le Rubicon, mais il est à présent nécessaire que César ait franchi le Rubicon le 11 janvier 49 BC, une fois qu'il l'a franchi, c'est nécessaire qu'il l'ait franchi. La nécessité est une nécessité assortie d'un **indice temporel**. Ce qui est nécessaire, c'est qu'une décision prise/un acte passé ne peut plus être altéré.

III.C.2 Nier le principe du tiers-exclu : Épicure

Epicure, d'après Cicéron, serait allé jusqu'à nier le principe logique qui veut qu'une proposition logique et sa négation ne peuvent pas être toutes deux fausses. Il **nie le principe du tiers-exclu**. Le désir d'Epicure était si fort qu'il était prêt à sacrifier le principe du tiers exclu.

Epicure nous dit qu'une proposition singulière au futur, telle que "Demain, j'irai me promener", n'aurait pas de valeur de vérité déterminée, elle ne serait **ni vraie ni fausse avant de se produire**. Pour Leibniz, cet énoncé peut être vrai ou faux, même si cela dépend d'un événement que nous ne connaissons pas encore. Mais si demain je ne vais pas me promener, alors cet énoncé est faux, et il l'était déjà hier. En empêchant la possibilité de toute réfutation, il n'a plus à étudier les prémisses pour se sauver du fatalisme de Diodore. Epicure n'a pas besoin d'être réfuté car il s'est réfuté lui-même en abandonnant ce principe fondamental qu'est le principe du tiers-exclu. Sa position est **auto-réfutante**.

Leibniz, *Essais de Théodicée* : « Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison; il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout: Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bonhomme, ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, conclut Leibniz, il n'a point besoin d'être réfuté ».

Cicéron : « Admirable licence et misérable ignorance de la logique », il confirme dans ce texte l'abandon d'Epicure du tiers-exclu.

III.C.3 Des réponses plus élaborées : Aristote et Chrysippe

Deux réponses se dégagent : celle d'Epicure assez faible et celle de Cléanthe qui repose sur le principe cosmologique d'éternel retour, ce qui reste aussi assez faible. En effet, il suffit de nier ce principe du cosmos, qui n'a rien d'évident, pour nier la réponse de Cléanthe. Les deux réponses sont plus intéressantes celles d'**Aristote** et de **Chrysippe**.

Chrysippe nie la 2^{ème} prémisse. Nous le verrons plus tard.

Pour comprendre la réponse d'Aristote, il faut revenir aux **motivations de Diodore** ; les trois propositions dont il prouve l'incompatibilité sont probablement tirées d'Aristote lui-même, dans un passage qui a pour but de **réfuter l'idée selon laquelle le monde serait éternel et engendré par un démiurge** sur le modèle des idées. Hypothèse par certains logiciens que les prémisses de Diodore sont tirés d'Aristote.

Aristote, *De caelo*, I, 283 b 6-17: « Il n'est vrai de dire ni maintenant qu'une chose existe l'année dernière, ni l'année dernière qu'elle existe maintenant. Il est donc impossible que ce qui n'est pas à quelque moment soit plus tard sempiternel. Car il y aura plus tard également la puissance de ne pas être, non toutefois de ne pas être alors qu'il est (ce qui est, en effet, existe en acte), mais de ne pas être l'année dernière et dans le temps passé. Que ce dont il a la puissance soit donc existant en acte. Il sera alors vrai de dire maintenant qu'il n'est pas l'année dernière. Mais c'est impossible. Car il n'y a aucune puissance du passé, mais seulement du présent et de l'avenir. De même aussi si ce qui auparavant est sempiternel passe plus tard au non-être; car il aura la puissance dont l'acte n'est pas. Posons alors le possible: il sera vrai de dire maintenant que ceci est l'année dernière et en général dans le temps passé » (trad. Vuillemin)

Aristote discute cette théorie platonicienne et démontre que rien d'engendré ne peut être engendré et vice versa. On peut relever 5 principes dont 4 sont mobilisés par l'argument de Diodore :

- 1) Le principe de **conservation du statut modal** : une substance contingente demeure contingente, tandis qu'une substance nécessaire demeure nécessaire et non engendrée.
- 2) Le principe de la **réalisation possible du possible** : le possible étant la modalité la plus faible, celle dont on ne peut rien en conclure (on ne peut rien dériver du possible), dans un raisonnement sur le possible, on réalisera le possible et on examinera les conséquences qui en découlent ; si les conséquences sont impossibles, alors le possible ne l'était qu'en apparence. Du possible ne découle pas de l'impossible.
- 3) Le principe de **nécessité conditionnelle** : si quelque chose de contingent a la puissance de ne pas être, elle n'a pas la puissance de ne pas être lorsqu'elle est. Si un événement est contingent, il a la puissance de ne pas être, mais pas la puissance de ne pas être au moment où ils sont. **L'acte de P exclu la puissance de non-P pendant P**, et inversement. Les substances contingentes en acte se comportent comme des substances nécessaires au moment *t*. Ce principe joue un rôle important dans les débats sur la liberté.
- 4) Le principe de **l'irrévocabilité du passé** : “Concernant le passé, il n'y a plus aucun choix.” “Dieu lui-même est empêché de cette seule chose, faire que n'est pas été les choses faites.” Aristote en conclut “qu'il n'y a aucune puissance du passé, mais seulement du présent et de l'avenir”, il n'y a pas de possible dans le passé.
- 5) Le principe de **l'expansion diachronique de la nécessité** : s'il est nécessaire que P demain, alors il était nécessaire que P demain. Parce qu'une chose est nécessaire dans le moment présent, cette nécessité peut être étendue dans le passé, ce qui est nécessaire a toujours été nécessaire.

Ces principes pouvant être trouvés dans l'argument dominant de Diodore, on peut supposer que c'est d'Aristote qu'il tire ses prémisses et que **c'est à lui qu'il “s'attaque”**.

IV. SEANCE 4 – J. CRAMPON

IV.A L'argument dominateur de Diodore Cronos

IV.A.1 L'argument et les 5 principes qui le sous-tendent (Diodore, Villemin)

Rappel de l'argument dominateur :

- 1) Toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire
- 2) L'impossible ne suit pas logiquement du possible
- 3) Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas

But de cet argument **réduire le possible à l'actuel** : rien ne peut être dit possible qui ne se produira à un moment. C'est ce qu'on peut appeler l'actualisme ou le fatalisme.

Diodore Chronos avait montré l'incompatibilité de ses formules et pour sauver la liberté humaine, il fallait rejeter l'une de ses prémisses.

5 principes importants pour une reconstruction de la manière dont fonctionnait l'argument

1. Statut de **conservation modale**
2. Le principe de **réalisation possible du possible**. Le possible étant la modalité la plus faible on ne peut rien en conclure. Il faut faire comme si le possible était réel et examiner les conséquences qui en découlent. Si ces conséquences sont impossibles alors le possible dont ces conséquences sont tirées n'est pas possible
3. Le principe de **nécessité conditionnelle** : les substances contingentes lorsqu'elles sont en acte se comportent comme des substances nécessaires
4. **L'irrévocabilité du passé**
5. Le principe de **l'extension diachronique de la nécessité**.

Dans son argument Diodore utilise les 4 derniers principes pour arriver à la conclusion que **n'est possible que ce qui a été, est et sera actuel**. Aristote en revanche refuse la réduction du possible à l'actuel.

Diodore nie la 3^{ème} prémisses qui dit qu'il y a des puissances qui ne se réaliseront pas dans la nature. Il aboutit à la conclusion fataliste selon laquelle le possible ne déborde pas l'actuel.

Pour Villemin, les principes 3 et 5 sont implicitement contenus dans la 2^{ème} prémisses de Diodore. A condition qu'on ne soit pas dans le cadre de la logique modale contemporaine où les propositions sont intemporelles, mais dans un **cadre logique dans lequel les propositions sont vraies ou fausses à un moment donné du temps**. S'il est possible maintenant que P à l'instant t , alors cela exclue maintenant l'impossibilité de P à l'instant t . Mais puisqu'il y a expansion de la nécessité (rétrospectivement) alors antérieurement à t est exclu l'impossibilité de P en t . Du possible on ne peut pas tirer l'impossible.

IV.A.2 Démonstration de l'argument

Comment s'effectuerait alors la démonstration ?

Diodore partirait d'un possible non réalisé et on montrerait qu'il entraîne des conséquences absurdes. D'abord **il ne peut pas exister un tel possible dans le passé** puisque dans le passé rien n'est possible : il n'y a que de l'actuel dans le passé d'après le principe de l'irrévocabilité du passé.

Un tel possible **ne peut pas exister dans le présent** en vertu du principe de nécessité conditionnelle. L'acte de P exclut la Puissance de non P pendant P. Le fait que Socrate soit assis exclut la possibilité qu'il soit debout à l'instant T. Autrement dit l'évènement dans le présent se comporte comme s'il était nécessaire dans le présent.

Un tel possible **ne peut pas exister dans le futur** à cause du principe d'expansion diachronique. Si une bataille navale a lieu demain, elle exclura demain la possibilité de la non-réalisation de cette bataille navale. Et puisqu'elle exclura cette possibilité non-réalisé demain, d'après le principe d'expansion diachronique de la

nécessité elle exclut aussi cette possibilité non réalisée aujourd'hui. Il n'y a pas dans le futur de possibles non réalisés.

C'est ainsi que Diodore **réduit le possible à l'actuel** successivement pour les 3 temps. Il est impossible qu'il y ait des possibles non réalisées dans le passé, présent et futur.

Réduction à l'absurde de *dynamis*, puissance dans les choses selon Aristote : la possibilité qu'un bloc de marbre devienne une statue. La puissance est là que le sculpteur sculpte le bloc de marbre ou ne le fasse pas.

Ce raisonnement s'inscrit dans un débat avec Aristote, les 3 prémisses seraient empruntées au *De Caelo* d'Aristote.

IV.B La réponse d'Aristote

IV.B.1 Pistes infructueuses

Aristote est pris dans un piège il **ne peut pas rejeter les 2 premières prémisses** car ce sont les siennes. Et il ne veut **pas rejeter le principe du tiers-exclu** comme Epicure, car il ne veut pas rejeter les principes logiques qu'il a formulé pour la première fois.

Aristote prend l'exemple de la bataille navale qui aura lieu demain, non pas comme un événement humain, un choix humain, mais comme un événement (comme "il fait beau"). Pour Aristote il faut d'abord qu'il y ait de la contingence dans le monde avant d'être une caractéristique des actions humaines.

Au Moyen-Age on va penser que la contingence du monde vient de Dieu. Pour Aristote c'est parce que le monde recèle de contingence qu'est possible un choix humain ou divin.

« Demain il y aura ou il n'y aura pas une bataille ». Le raisonnement porte sur des énoncés futurs particuliers. Il y a 2 solutions « Demain il y aura une bataille » est **Vraie ou Fausse dès maintenant**. Mais s'il est nécessaire dès maintenant que cette proposition portant sur le futur soit vraie dès maintenant, ce qui se produira demain se produira nécessairement demain. Est-ce que le fait que dès aujourd'hui en vertu du principe du tiers exclu la proposition « demain il y aura une bataille navale » soit vraie (ou fausse) ne rend-elle pas nécessaire que demain il y ait (ou non) une bataille ?

La conséquence serait un **fataliste**, le futur serait entièrement déterminé. Dans ce futur il n'y a donc **pas de puissances, il n'y a que des actes**.

Si c'était le cas pourquoi délibérerions-nous ? **Pourquoi se fatiguer à prendre des décisions** si le futur est de toute façon déterminée : que j'appelle ou pas le médecin ne change rien au sort qui m'incombera. Il s'agit de l'argument paresseux *Argós logos*.

Avec son argument, Diodore menace **deux arguments fondamentaux de la logique** : le principe de **non-contradiction** (P et non P ne peuvent être vrais en même temps), ainsi que le **principe du tiers-exclu** (Si P alors non-P, Si non-P alors P). En appliquant ces principes aux propositions singulières du futur on arrive à du fatalisme.

« Rien n'empêche, en effet, que dix mille ans à l'avance, celui-ci dise que ceci sera, celui-là que ceci ne sera pas, en sorte que nécessairement sera celui des deux cas qu'il était vrai alors de prédire. D'ailleurs, peu importe qu'il y ait eu des gens à former l'affirmation ou la négation. Car il est clair que la réalité est ce qu'elle est, même s'il n'y a eu personne à former l'affirmation ou la négation. En effet, ce n'est pas parce qu'il l'a affirmé ou nié que l'événement sera ou ne sera pas, quand bien même on l'aurait annoncé dix-mille ans à l'avance plutôt qu'à n'importe quel autre moment. Il en résulte que si, de tout temps, il en allait de telle sorte que l'une des propositions contradictoires disait la vérité, il était nécessaire que cela arrive et chacun des événements s'est alors toujours déroulé de façon à arriver nécessairement. Car ce dont on a dit avec vérité qu'il sera, il n'est pas possible qu'il n'arrive pas ; et quant à ce qui arrive, il était toujours vrai de dire qu'il sera » Aristote, *De Interpretatione*, I, 9, 18b 34-19a 5, trad. Vuillemin

Ici le raisonnement est simple, les 2 principes de logique impliquent que dès maintenant le **futur est déterminé**. Aristote souligne la **conséquence absurde** d'un futur totalement déterminé, néanmoins il ne peut **qu'accepter la conclusion de Diodore**.

IV.B.2 La solution d'Aristote : rejeter la bivalence pour les propositions futures

La solution d'Aristote consiste à **rejeter le principe de bivalence pour les propositions singulières au futur**. Ces propositions doivent être exemptées du principe de bivalence, autrement dit on ne peut dire des propositions futures dès maintenant qu'elles sont ou bien vraies ou bien fausses.

Rappel du principe de bivalence : « P est ou vraie ou fausse », dans le sens de la disjonction exclusive.

Mais comment Aristote rejette-t-il le principe de bivalence alors qu'il est une réunion des principes de non contradiction et du tiers-exclu qu'ils conservent ?

Pour les logiciens antiques, les propositions sont assorties d'une **clause temporelle**. Ainsi il faut que le principe de bivalence soit assorti également d'une clause temporelle.

Ppe de bivalence reformulé implicitement par Diodore : « à tout moment du temps, P est ou vraie ou fausse »

Aristote **rejette** ce principe de bivalence dernièrement formulé. Ce principe ne s'applique pas aux propositions futures lorsqu'elles sont formulées dans le présent.

Ainsi, il n'est **pas possible d'inférer de la nécessité** de l'un ou l'autre des termes de la disjonction « Demain il y aura une bataille ou pas ». Ce n'est pas parce que demain il est nécessaire qu'il y ait une bataille ou pas, que demain il est nécessaire qu'il y ait une bataille ou bien que demain il est nécessaire qu'il n'y ait pas de bataille.

La valeur de vérité des énoncés au futur est indéterminée, **ces énoncés sont vrais ou faux en puissance** et non en acte. On ne peut pas tirer de leur vérité ou fausseté en puissance la nécessité de leur actualisation dans le futur.

La réponse d'Aristote est subtile, elle consiste à **interroger possibilité de distribuer un opérateur modal** : celui de la nécessité. Il questionne le fait qu'on puisse passer de « Il est nécessaire que P ou non-P » à « On a nécessairement P ou bien on a nécessairement non-P ». Aristote en rejetant le principe de bivalence du futur **rejette la distribution de l'opérateur modale de nécessité**, ces 2 propositions n'ont pas le même sens.

Ainsi on ne peut pas distribuer la nécessité dans les propositions singulières futures, mais également la valeur de vérité. **La valeur de vérité des propositions futures n'est pas déterminée avant l'actualisation de ces propositions**. Il ne faut pas admettre que la vérité du futur soit vraie au présent.

« Il est nécessaire que ce qui est soit tant qu'il est et que ce qui n'est pas ne soit pas tant qu'il n'est pas. Mais ce n'est pas pour autant que ce soit nécessairement que tout ce qui est est ni que tout ce qui n'est pas n'est pas [**non distribution des modalités**]. Car c'est une chose que tout ce qui est est nécessairement quand il est [**principe de nécessité conditionnelle**], et c'en est une autre qu'il est nécessairement *simpliciter*. Il en va de même pour tout ce qui n'est pas. Le même argument s'applique aussi à la contradiction. Tout nécessairement est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, sans dire pour autant, si l'on divise, que l'un des deux est nécessaire. Je prends un exemple. C'est nécessairement que demain il y aura ou il n'y aura pas bataille navale. Mais ce n'est pas pour autant ni qu'une bataille navale arrive nécessairement demain, ni qu'elle n'arrive pas. En d'autres termes, puisque les propositions sont vraies pour autant qu'elles se conforment aux choses mêmes [c'est le logos qui se règle sur les choses et non l'inverse], il est clair que chaque fois que celles-ci se comportent de façon indéterminée et sont en puissance de contraires, il est nécessaire qu'il en aille de même aussi pour la contradiction. C'est ce qui se passe pour les êtres qui ne sont pas toujours existants ou qui ne sont pas toujours non existants. **Car il est nécessaire alors que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie ou fausse, mais ce n'est pas celle-ci ou celle-là, mais n'importe laquelle et quand l'une est plus vraie que l'autre, elle n'est pas cependant déjà vraie ou fausse**. En conséquence, il est clair qu'il n'est pas nécessaire que, pour toute affirmation ou négation prise parmi des propositions opposées, l'une soit vraie, l'autre fausse [négation du principe de bivalence] » Aristote, *De Interpretatione*, I, 9, 19 a 23 sq. trad. Vuillemin

Ce n'est pas parce que demain l'un des 2 propositions est vraie, qu'il est vrai de dire laquelle est vraie aujourd'hui. **Aujourd'hui les deux propositions sont vraies ou fausse en puissance**. Leur disjonction est vraie mais leur valeur de vérité est fausse.

IV.B.3 La logique doit s'aligner à la réalité

Ainsi le discours de logique et de vérité doivent **s'aligner à la réalité** et non le contraire. De la vérité de la disjonction, on ne peut conclure de la vérité ou de la fausseté de chacun des termes de la disjonction. De la nécessité de la disjonction, on ne peut en inférer la nécessité de l'un des termes de la disjonction. **Le futur reste indéterminé.** L'absurdité provient du fait que la réalité ne doit pas s'aligner aux principes logiques.

Aristote sauve ainsi la **possibilité de liberté**, d'un choix car il restreint l'application de certains principes logiques en vertu du statut particulier du futur. Il reste une énorme différence entre la nécessité conditionnelle inséparable de son contexte temporel et la nécessité stricte.

Diodore élimine toute puissance du futur, il aligne le futur au passé. Là est la faiblesse de l'argument de Diodore. Cet argument infère ce qui vaut du passé et du présent en le transposant au futur.

Pourquoi refuser de transposer le principe de nécessité conditionnelle appliqué au passé et au présent dans le futur ? Car **la logique doit s'incliner devant la réalité.** En ce sens Aristote est le premier phénoménologue. On ne peut considérer que le futur est actuel, il contient en germe plusieurs possibles. Nous devons respecter l'imprévisibilité du futur tel qu'il nous apparaît.

Problème : peut-on faire du futur un temps à part ?

- × *Force* : Solution d'Aristote **sauve les phénomènes**, sauve la façon dont nous approchons le futur.
- × *Faiblesse* : en donnant un statut à part au futur, elle nous pousse à nous questionner **comment ce futur peut devenir du présent ou du passé.** Aristote veut que la logique fasse une **différence phénoménologique entre le futur et le présent.** Peut-on exempter le futur de ce qui vaut pour le présent ?

Aristote aurait pu rejeter le principe de nécessité conditionnelle, comme le fait **Duns Scot**. Ce principe qui assimile les événements présents à des événements nécessaires : « l'acte de P exclut la puissance de non-P pendant P ». Il aurait pu soutenir que « L'acte de P n'exclut pas la puissance de non-P en même temps ». La contingence se définit en terme **synchronique**, au moment même que l'un des deux contraires s'est réalisé, l'autre contraire demeure possible. Si Aristote avait choisi cette voie, il aurait développé un système modal dans lequel la contingence est synchronique et non diachronique.

Pour Leibniz la solution d'Aristote est un problème : le monde futur peut-il suivre d'autres règles que le monde passé ?

IV.C La réponse de Chrysippe

IV.C.1 La cosmologie d'Aristote : un monde de contingences

Aristote part d'une **cosmologie** dans laquelle le **monde est contingent**. Pour lui il n'y a pas de déterminisme universel (anachronique). Le hasard existe, il existe des **chaines causales** qui demeurent indépendantes les unes des autres.

Exemple : je vais au marché et je rencontre mon débiteur. 1^{ère} chaîne causale : je vais au marché. 2nde chaîne causale : mon débiteur va au marché. Le hasard c'est la **rencontre** entre ces 2 chaînes causales. Le monde d'Aristote est soumis au *tyché*.

IV.C.2 La cosmologie et ontologie chez les stoïciens

Pour les **stoïciens**, **Dieu est immanent au Monde**, il est présent dans chaque parcelle de matière. Il soumet le monde au logos. Pour eux, le monde est entièrement déterminé, régi par un destin inexorable par conséquent le hasard n'existe pas dans le monde. On est ainsi dans une **cosmologie différente** de celle d'Aristote. Dieu est providence et prévoit tous les événements qui se dérouleront dans le monde. Le monde suit une palingénésie, un cycle.

Pourtant Chrysippe, qui est stoïcien rappelons-le, rejette le fatalisme de Diodore, car il souhaite défendre la liberté humaine.

Aétius rapporte (SVF II, 917; Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, Les Stoïciens, texte 55 J) : « Les Stoïciens [décrivent le destin comme] un enchaînement [une concaténation] (c'est-à-dire un ordre et une liaison inviolable) de causes. »

La théorie du destin est une théorie physique. Ils pensent que le destin se déduit de la théorie physique. Les stoïciens analysent toute relation causale à partir de 3 termes : un corps qui **agit**, un corps qui **pâtit** et un effet qui est **incorporé**. Un effet qui est un prédicat ou un dicible.

Pour les stoïciens tout ce qui est est un corps. **L'ontologie est un corps.** Mais il n'y a pas que des corps. Des choses ne sont pas et pourtant subsistent, c'est ce qu'ils appellent les **incorporels** : le lieu, le temps et les dicibles.

De notre point de vue, la causalité c'est 2 évènements, 1 cause et 1 effet. Pour les stoïciens, la causalité c'est **l'action d'un corps sur un autre corps**, il y a ici 2 corps qui sont 2 **causes** et il y a un effet qui est un **dicible** (incorporel). Cet évènement n'est cause de rien.

Les chaînes causales ne sont pas des chaînes qui unissent des causes et des effets. Mais des chaînes qui unissent des corps à des effets incorporels.

Exemple : Sextus Empiricus, SVF II, 341, L&S 55B : « Les Stoïciens disent que toute cause est un corps qui devient pour un autre corps cause de quelque chose d'incorporel. Par exemple, le scalpel est un corps, qui devient pour la chair, autre corps, cause du prédicat incorporel "être coupé" »

Le point important est que le destin est un **ordre** qui régit l'ensemble du monde et qui est **identique au logos**, à la raison divine. Le dieu stoïcien est interventionniste, qui donne forme au monde.

Stobée (SVF II, 913; L&S 55M) : « Chrysippe désigne comme l'essence du destin un pouvoir de souffle qui gouverne le tout de manière ordonnée [...] Ailleurs, il emploie une grande variété d'expressions : le destin, c'est "la raison du monde", "la raison des actes providentiels du gouvernement qui règne dans le monde", "la raison en accord avec laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront". A la place de "raison", il utilise aussi les termes de "vérité", de "cause", de "nature", de "nécessité", d'autres encore, avec l'idée qu'ils se réfèrent à la même essence sous divers points de vue »

Le destin est donc une raison opératoire de Dieu pour les stoïciens. Le destin n'est rien que l'expression de la rationalité de Dieu. Comment concilier l'affirmation d'un destin inexorable avec la liberté humaine ? C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le compatibilisme.

V. SEANCE 5 – J. CRAMPON

Il faut lire les œuvres dont parle le cours. Mais des citations sont disponibles.

V.A Retour sur la réponse de Chrysippe

Sa réponse est très différente de celle d'un autre stoïcien Cléanthe. Le Dieu d'Aristote est lointain et ne régit pas les affaires du Monde. **Pour les stoïciens, Dieu est partout dans le monde**, il y a un destin. Une partie de l'enseignement des stoïciens est l'*amor fati*, c'est-à-dire aimer notre destin, même les événements qui à première vue sont néfastes ou mauvais.

La solution de Chrysippe consistait à nier la 2^{ème} prémisse.

V.A.1 Le problème de la référence ostensive (Alexandre, Cicéron)

Alexandre, Sur les *Analytiques premiers* d'Aristote, 177, 25-178, 1 (L&S, 38F) : « Chrysippe disant que rien n'empêche que quelque chose d'impossible suive même de quelque chose de possible, ne dit rien contre la preuve énoncée par Aristote, mais il essaie de montrer qu'il n'en est pas ainsi au moyen de certains exemples composés d'une façon qui n'est pas valable. Il dit, en effet, que dans le conditionnel "Si Dion est mort, celui-ci est mort", qui est vrai lorsqu'on se réfère ostensivement à Dion, l'antécédent "Dion est mort" est possible, puisqu'il est possible qu'un jour il devienne vrai que Dion est mort ; mais que "Celui-ci est mort" est impossible. En effet, quand Dion meurt, la proposition "Celui-ci est mort" est détruite, l'objet sur lequel porte la référence ostensive n'existant plus ; car la référence ostensive s'applique à un vivant et se dit d'un vivant. Ainsi, si l'on ne peut pas dire "celui-ci" une fois qu'il est mort, et si Dion ne revient pas à l'existence, de façon que l'on puisse dire de lui "Celui-ci est mort", "Celui-ci est mort" est impossible ».

N'oublions pas que la vérité des propositions et son statut modal sont **relatifs au temps** dans la logique hellénistique. Dion est mort est faux maintenant car Dion est vivant. Mais il est possible que Dion soit mort maintenant. La mort est un événement unique, son sujet est détruit par l'événement lui-même. Aristote appelle le cadavre un homme par homonymie. La 2^{nde} proposition « celui-ci est mort » contient le déictique « celui-ci ». **Le déictique dépend du contexte ainsi que du geste de celui qui énonce ce mot.** Il faut ainsi une **définition ostensive**.

Pour employer ce mot de manière sensée, il faut que l'individu soit vivant. En sorte qu'une fois que Dion est mort on ne peut dire « celui-ci » car on a plus d'individu à montrer, le cadavre n'est pas un individu. Ainsi **le conséquent est impossible mais l'antécédent est vrai**. « Dion est mort, celui-ci est mort ». Nous avons donc quelque chose d'impossible qui suit de quelque chose de possible ; **contre-exemple de la 2^{nde} prémisse**, ce qui permet de rejeter la conclusion de Diodore.

Cette réponse semble décevante, néanmoins il faut comprendre le compatibilisme stoïcien pour mieux comprendre ce raisonnement. En rejetant la 2^{ème} prémisse, Chrysippe n'a plus besoin de rejeter l'un des principes de logique ou un principe subalterne tel que le principe de bivalence appliqué aux propositions futures.

Cicéron, *De fato*, XVI, 38 : « Nous nous en tiendrons donc à ce que soutient Chrysippe, que toute proposition est ou vraie ou fausse »

De fato, X, 20 : « Chrysippe, en effet, raisonne ainsi: "S'il y a un mouvement sans cause, toute proposition, que les dialecticiens appellent axioma [*axioma* en Grec veut dire seulement «proposition»], ne sera pas ou vraie ou fausse; car ce qui n'aura pas de causes efficientes ne sera ni vrai ni faux; or toute proposition est ou vraie ou fausse; donc le mouvement sans cause n'existe pas. S'il en est ainsi, tout ce qui arrive arrive par des causes antécédentes; s'il en est ainsi, tout arrive par le destin. Il en résulte donc que tout ce qui arrive arrive par le destin" ».

Pour **Aristote**, le principe de bivalence ne s'applique pas pour le futur. Cela dans la mesure où il est **impossible de remonter la chaîne causale du futur au présent**. Impossible car il y a dans l'univers du **hasard**. Pour Aristote on peut **en puissance** dire si il y a une bataille navale ou pas demain, mais on ne peut le dire en acte. Mais pour les stoïciens, c'est impossible car ils considèrent qu'il n'y a pas de hasard. En effet, l'univers est régi par un déterminisme implacable qui s'exprime par des **causes efficientes et des causes finales** (prévision que Dieu fait du cours des événements). On sait déjà ce qu'il en sera plus tard, tout événement futur a des causes qui remontent jusqu'au présent.

Principe de **bivalence des stoïciens** : « A tout moment du temps, P est ou vraie ou fausse ». Pour Chrysippe, le Monde est donc soumis à un déterminisme universel.

De fato, X, 21: « Chrysippe craint que, s'il n'obtient pas que toute proposition soit ou vraie ou fausse, il ne puisse maintenir que tout ce qui arrive est fatal et résulte de causes déterminant l'avenir de toute éternité »

D'où la définition du destin que Cicéron attribue à Chrysippe

Cicéron, *De divinatione*, I, 126: « le destin est [...] une cause éternelle des choses »

V.A.2 Un système modal mixte (Diogène Laërce)

Le **principe de bivalence est en logique** l'équivalent de ce qu'est **en physique le principe de destin**. Pour Chrysippe les 2 choses vont de pair.

Comment pourrions-nous échapper à la conséquence que la liberté humaine n'existe pas ? Comment peut-on **assumer** notre **responsabilité humaine** ? Pour les stoïciens, on peut défendre les 2 : le destin et la responsabilité humaine.

Pour comprendre cela il faut comprendre le **système modal des stoïciens**, Diogène permet de l'expliquer clairement.

Diogène Laërce, VII, 75 (L&S, 38D) : « En outre, certaines propositions sont possibles, d'autres impossibles, d'autres nécessaires, d'autres non nécessaires. **Possible** est ce qui est susceptible d'être vrai, les circonstances extérieures ne s'opposant pas à ce qu'il soit vrai, par exemple "Dion vit". **Impossible** est ce qui n'est pas susceptible d'être vrai [ou ce qui est susceptible de l'être, mais qui est empêché d'être vrai par les circonstances extérieures], par exemple "La Terre vole". Est **nécessaire** ce qui est vrai et n'est pas susceptible d'être faux, ou bien est susceptible d'être faux, mais est empêché d'être faux par les circonstances extérieures, par exemple "La vertu est utile". Est **non nécessaire** ce qui est à la fois vrai et capable d'être faux, aucune circonstance extérieure ne s'y opposant, par exemple "Dion marche" ».

Ce système modal suggère qu'il y a 2 raisons pour lesquels une proposition est impossible ou bien elle est **impossible intrinsèquement** ou bien elle est **empêchée de se produire** par les circonstances de toute éternité. Cependant, il est possible qu'une proposition reste **possible** car elle est capable d'être vraie et aucun obstacle ne l'empêche d'être vraie à un moment donné, tout en se révélant **toujours fausse**. Ainsi, le fait qu'une proposition est toujours fausse n'entraîne pas que son objet ne soit pas possible.

Ce système modal vise à préserver la **possibilité de possibles qui ne soient pas réalisés**. Il indique dans chaque modalité si une chose est possible intrinsèquement ou si elle l'est en fonction des circonstances dans lesquelles elle peut survenir. C'est un **système mixte de modalités** qui rapporte les modalités à l'essence même des choses et en partie aux circonstances dans lesquelles les choses se produisent.

Du texte de Diogène Laërce, il résulte un système modal qui est le suivant :

- 1) une proposition est **possible maintenant** ssi elle est **intrinsèquement susceptible d'être vraie** un jour et que **rien d'extérieur ne l'empêche d'être vraie** un jour à partir de maintenant
- 2) une proposition est **impossible maintenant** ssi ou bien elle n'est **pas intrinsèquement susceptible d'être vraie**, ou bien elle est intrinsèquement susceptible d'être vraie un jour mais elle est **toujours empêchée d'être vraie** à partir de maintenant
- 3) une proposition est **nécessaire maintenant** ssi ou bien elle n'est **pas intrinsèquement susceptible d'être fausse** un jour, ou bien elle est intrinsèquement susceptible d'être fausse un jour mais elle est **toujours empêchée d'être fausse** à partir de maintenant
- 4) une proposition est **non nécessaire** ssi elle est **intrinsèquement susceptible d'être fausse** un jour et que **rien d'extérieur ne l'empêche d'être fausse** un jour à partir de maintenant.

Les modalités ont 2 parties : l'**essence** de la chose et les **circonstances** dans lesquelles les choses peuvent ou non se réaliser. Dans ce système modal, deux cas qui étaient exclues du système de Diodore sont réalisés : la **possibilité de possibles non réalisés** et le cas où une **proposition est toujours vraie** tout en demeurant non nécessaire.

La vérité et la fausseté de toute éternité n'englobe plus la nécessité. Pour Aristote éternel équivalait à nécessaire et tout ce qui était soumis au temps était contingent. Avec Chrysippe, il est possible de dire que Socrate était assis toute sa vie et que le fait d'être assis n'était pas nécessaire.

V.A.3 Est-ce une réponse convaincante ? (Alexandre d'Aphrodise)

Chrysippe peut-il vraiment préserver la **contingence des évènements** futurs ou tombe-t-il dans un fatalisme lui aussi ? En effet, Chrysippe défend l'idée de destin. Dans ces cas les événements contingents ne sont-ils pas transformés en événements nécessaires ?

Certains évènements qui sont capables de se réaliser, sont possibles. Pourtant comme l'univers est régi par un destin implacable ces événements ne se réaliseront jamais. Alors peut-on parler encore de possibles n'est-ce pas jouer sur les mots ? Pour quelqu'un qui connaît l'univers, il est manifeste qu'ils ne se produiront jamais alors ne faut-il pas les appeler impossible. Et pour le cas inverse ne doit-on pas appeler ces événements nécessaires ?

On **retombe dans la fatalité**, et la contingence qui avait été défendu par le système des modalités n'est pas préservée par la physique de Chrysippe.

Critique d'Alexandre d'Aphrodise, aristotélicien et membre du lycée : Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin, 10, L&S 38H : « Dire que si tout arrive par le destin, le possible et le contingent ne sont pas éliminés, parce qu'il est possible qu'arrive ce que rien n'empêche d'arriver, même s'il n'arrive pas, et que les opposés des choses qui arrivent par le destin ne sont pas empêchées d'arriver, de sorte qu'ils sont possibles, même s'ils n'arrivent pas; et donner, pour preuve qu'ils ne sont pas empêchés d'arriver, le fait que les choses qui les en empêchent ne nous sont pas connues, bien qu'elles soient de toute façon réelles (en effet, les causes qui font arriver leurs opposés selon le destin sont aussi les causes pour lesquelles elles-mêmes n'arrivent pas, si du moins il est impossible, comme ils le disent, que des résultats opposés se produisent quand les circonstances sont les mêmes; mais parce que certaines [causes] qui sont réelles ne nous sont pas connues, il n'y a pas d'empêchement, disent-ils, à ce que leurs [effets] ne se produisent pas) –dire ces choses-là, n'est-ce pas le fait de plaisantins, en ces matières qui n'ont pas besoin d'être traitées sur un mode plaisant ? Notre ignorance, en effet, ne signifie rien à l'égard de l'existence ou de la non-existence du réel. Il est clair ainsi pour ceux qui tiennent un tel langage que le possible n'existera, selon eux, que pour notre connaissance »

Alexandre nous dit que Chrysippe affirme que les évènements futurs restent contingents alors qu'ils sont **déterminés de toute éternité**. Dire qu'ils sont déterminés semble bien rendre ces événements nécessaires, donc on ne sort pas de **l'actualisme de Diodore**.

Suivant ce raisonnement, il n'y a plus que **2 modalités**, le nécessaire et l'impossible. C'est notre simple **ignorance du destin** qui nous fait croire à l'existence de possibles. Ce qui est fatal est également nécessaire ; Chrysippe en réalité est **nécessitariste**.

V.A.4 La différence entre nécessité logique et nécessité physique (Chrysippe)

La réponse de Chrysippe serait il ne faut **pas confondre le nécessaire au sens physique et le nécessaire au sens logique**. Le raisonnement d'Alexandre repose sur cette assimilation qui est fausse. En **physique** il signifie que le cours des évènements est rédigé de toute éternité car inscrit dans une chaîne causale. Pour lui il y a une différence entre **le nécessaire** (nécessité au sens logique est nécessaire une proposition si elle est intrinsèquement possible ou si les circonstances font qu'elle ne se produira pas), alors que **la nécessité** signifie le sens physique.

Ainsi notre connaissance n'a rien à voir avec les modalités de Chrysippe. La survenue de l'évènement est déjà déterminée et pourtant l'évènement n'est pas nécessaire et reste contingent au sens logique. **Le nécessaire au sens logique n'équivaut pas au nécessaire au sens physique**.

Pour les adversaires de Chrysippe cette distinction est risible, mais pour Chrysippe cette distinction est vitale. Les adversaires de Chrysippe mélangent le problème de ce qui est logiquement impossible et physiquement impossible. Son argument contre Diodore, c'est qu'il y a des possibles qui sont contraire aux faits mais qui n'en demeure pas moins possibles.

Passage qui éclaire la distinction de la nécessité de Chrysippe. Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 10, 177, 7 sq. cite un long passage de Chrysippe : « La proposition "Il y aura demain une bataille navale" peut être vraie, mais elle n'est certes pas nécessaire. Car est nécessaire ce qui est toujours vrai, tandis que cette proposition ne reste pas vraie une fois que la bataille navale a eu lieu. Or, si cette proposition n'est pas nécessaire, ce qui est signifié par elle ne l'est pas davantage, à savoir qu'il y aura nécessairement une bataille navale. Si donc, qu'elle doive avoir lieu n'est pas nécessairement vrai, bien qu'il soit vrai qu'il y aura une bataille navale, mais par ailleurs non pas nécessairement, c'est manifestement de façon contingente. Si c'est de façon contingente, les événements contingents ne sont pas supprimés par l'affirmation de tout ce qui est fatal »

Que les événements soient déterminés d'avance rend le monde **fatal** et non **pas nécessaire au sens logique**. Il faut donc **distinguer les propositions fatales des propositions nécessaires** : ce qui est fatal continue de **demeurer contingent**.

V.B La liberté fait partie du destin

V.B.1 La responsabilité

Le mot liberté est très peu employé, à l'inverse du mot de **responsabilité** qui est extrêmement employée. Ce système modal doit nous conduire à ce qu'est le compatibilisme stoïcien. Si on confond les 2 sens de nécessités, il n'y a plus que 2 modalités : le nécessaire et l'impossible. On retombe dans l'actualisme.

Ainsi on ne peut plus défendre l'idée de liberté humaine. Chrysippe nie le fait qu'on puisse passer de l'affirmation que tout est fatal à que tout est nécessaire. Tout est déterminé pourtant nous n'en demeurons pas moins libre. **La liberté elle-même fait partie du destin**. La liberté est un maillon dans la chaîne du destin. Cela semble à première vue très paradoxal !

Pour comprendre la liberté, il faut comprendre que **nous sommes cause de nos actes** et que dans cette perspective nous n'échappons pas à notre destin. C'est là un projet de conciliation de la contingence des événements et le caractère prédéterminé de ces événements par le destin. La responsabilité humaine ne déroge pas au destin. La liberté est compatible avec le destin.

V.B.2 Assentiment, impulsion et représentations

Concepts clés de la psychologie stoïcienne :

- × **Assentiment** : acte de l'esprit par lequel nous **adhérons** à des représentations, nous les tenons pour vrai
- × **Tendance, impulsion** : chaque animal tend vers la **satisfaction de ses besoins**
- × **Fantasia, représentation** : tous nos actes découlent du fait que nous avons donné nos assentiments à certaines **représentations**. *Exemple* : donner assentiment que quelque chose est bonne à voler

L'être humain a en lui la possibilité de **rejeter ou d'accepter ces tendances**, ainsi la liberté réside dans l'assentiment. **L'éradication des passions** passe par le refus de donner son assentiment à certaines représentations. *Exemple* : un enfant meurt. Qu'est-ce qui fait que l'extrême tristesse suit cela ? C'est que nous avons donné notre assentiment à ce que perdre un enfant est très triste.

La seule chose que nous maîtrisons totalement est notre assentiment. Nous sommes soumis à des passions incontrôlables car nous avons commencé à donner notre assentiment à des représentations. L'idée que les événements sont des grands malheurs ou des grands bonheurs est fautive. Il faut **voir les événements tels qu'ils sont** sans rien leur rajouter qui les conduise à des formes de passions.

Cicéron, *De Fato*, 39-43 (L&S, 62C, SVF, II, 974) : « Chrysippe, refusant la nécessité et voulant en même temps que rien n'arrive sans cause antécédente, distingue diverses sortes de causes afin d'échapper à la nécessité tout en conservant le destin. "Parmi les causes, dit-il, certaines sont complètes [parfaites] et premières (*perfectis et principalibus*), d'autres auxiliaires et prochaines. De sorte que, quand nous disons que tout arrive par le destin en vertu de causes antécédentes, nous ne voulons pas qu'on entende cela au sens de 'causes complètes et premières', mais au sens de 'causes auxiliaires et prochaines' » ».

Il réplique comme suit au raisonnement exposé plus haut [qui identifie le destin avec la nécessité et affirme que si l'assentiment est soumis au destin, il est soumis à la nécessité, donc non libre] : « Si tout arrive par le destin, il s'ensuit bien que tout arrive par des **causes antécédentes**, non pas cependant par des causes premières et complètes, mais par des **causes auxiliaires et prochaines**. Si ces dernières ne sont pas en notre pouvoir, il ne s'ensuit pas que notre impulsion elle-même ne soit pas en notre pouvoir. Si, par contre, nous disions que tout arrive par des causes complètes et premières, il s'ensuivrait effectivement que, puisque ces causes ne sont pas en notre pouvoir, l'impulsion non plus ne serait pas en notre pouvoir ».

Donc, contre ceux qui introduisent le destin de manière à ce qu'il entraîne la nécessité, l'argument précédent serait bon, mais il n'aura aucune valeur contre ceux qui ne décriront pas les causes antérieures comme **complètes ou premières**. Il pense qu'il peut facilement expliquer l'affirmation selon laquelle les assentiments viennent de causes antécédentes. Car, bien que l'assentiment ne puisse pas se produire à moins qu'il ne soit provoqué par une impression, pourtant, puisque **cette impression est sa cause prochaine, et non sa cause première**, Chrysippe entend lui donner l'explication qu'on vient de dire. Non que l'assentiment puisse se produire sans le concours d'une cause externe (car l'assentiment doit être provoqué par une impression).

Il en revient à son cylindre et à sa toupie (cône) : ils ne peuvent se mettre en mouvement sans une poussée ; mais une fois que cela est arrivé, il soutient que c'est du fait de leur propre nature que le cylindre roule et que la toupie tourne. « Par conséquent, dit-il, de même que celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement de son mouvement, mais non sa capacité à rouler, de même, bien que l'impression que l'on rencontre imprime et, pour ainsi dire, grave son apparence dans l'esprit, l'assentiment sera en notre pouvoir. Et l'assentiment, comme dans le cas du cylindre, bien que provoqué du dehors, se mouvra par la suite selon sa propre force ou sa propre nature. Si quelque chose arrivait sans cause antécédente, il ne serait pas vrai de dire que tout arrive par le destin. Mais s'il est plausible que tous les événements aient une cause antécédente, quelle base a-t-on pour ne pas reconnaître que toutes choses arrivent par le destin? Il faut seulement comprendre quelles différences et quelle distinction il y a entre les causes »

Si tout arrive par le destin, cela ne doit pas nécessairement nous enlever notre **responsabilité**. Nous sommes responsables de certaines des causes de l'enchaînement de cause du destin. Il est déterminé de toute éternité que je vole ou pas. Mais c'est moi qui vole et cela parce que je donne mon assentiment. Et cet **assentiment** fait partie des causes de l'enchaînement du destin.

V.B.3 Être la cause de l'assentiment rend libre

Diogène Laërce, VII, 23 (L&S, 62 E) : « Zénon, dit-on, fouettait un esclave pour avoir volé. Celui-ci disait: "C'est mon destin de voler" ; et Zénon de répliquer: "Et d'être fouetté" »

Ici l'esclave pense échapper à la responsabilité grâce au destin auquel croit Zénon, mais Zénon affirme que cela n'enlève en rien sa responsabilité. Chrysippe concilie **l'existence du destin** et celle de la **responsabilité humaine**.

L'ensemble de l'*ethos* du caractère moral de l'esclave détermine qu'il va voler : ce n'est pas possible de changer son caractère. Toutes les causes psychologiques vont dans le sens du vol, néanmoins l'esclave lui-même a **donné son assentiment** à la représentation qu'il était bon de voler.

Le compatibiliste explique une partie de l'acte par les circonstances mais une autre partie est expliquée par l'assentiment de l'agent. Comme lui seul peut ou non donner son assentiment, il y a une part intérieure de lui-même qui fait partie du destin. C'est pourquoi Chrysippe **distingue les causes auxiliaires et prochaines et les causes complètes et premières**. Dans le fait de voler, la cause auxiliaire est que les circonstances se prêtaient au vol ou la façon dont j'ai été élevé...

Toutes ces causes ne contraignent pas mon assentiment, car il n'y a que **moi** qui puisse donner mon assentiment. La cause première, complète (ou encore parfaite) est en moi avec mon assentiment et dans la manière dont je vais donner mon assentiment. Donner mon assentiment dépend de mes **forces morales** qui elles aussi dépendent de mon assentiment mais aussi de mon **éducation**...

Les causes extérieures identiques avec le destin ne font peser sur mon assentiment aucune nécessité au sens stricte. **Leibniz dira que les causes inclinent sans nécessité**. Les causes extérieures ne font pas que mon assentiment ne serait plus en mon pouvoir, l'acte de donner mon assentiment reste en mon pouvoir. Nous

sommes libre en tant que nous donnons notre assentiment alors que par ailleurs nous sommes soumis au destin.

Les **causes auxiliaires** incluent aussi bien les **facteurs causaux externes qu'internes**. Tout cela relève du destin. Le **caractère moral** fait partie du destin, sauf mon assentiment qui reste à mon contrôle. La cause qui dépend de nous c'est notre assentiment. Les causes qui ne dépendent pas de nous sont notre caractère moral et les circonstances.

L&S 62D : « Contre cela [l'objection selon laquelle le destin stoïcien est incompatible avec la condamnation des mauvaises actions] Chrysippe recourt à de multiples raisonnements subtils et pénétrants, mais presque tous ses écrits sur le sujet reviennent à ceci: "Bien qu'il soit vrai, dit-il, que toutes choses sont réunies et reliées par le destin du fait d'une certaine raison d'être nécessaire et première, néanmoins, le degré de dépendance de notre esprit par rapport au destin dépend de ses qualités particulières. Car, si notre esprit est originairement constitué par la nature de manière saine et bénéfique, toute cette force extérieure, résultant du destin, qui s'exerce sur lui, glisse sur lui plutôt doucement et sans résistance. Mais s'il est grossier, ignorant, inepte, mal éduqué, alors, même s'il ne subit que peu de pression, ou même aucune pression du tout, de la part du destin mauvais, il va néanmoins se plonger dans une méchanceté et des méfaits continuels, du fait de son ineptie et de son impulsion volontaire. Et le fait même que cela se produise de cette manière est le résultat d'une séquence naturelle et nécessaire des choses, appelée 'destin'. C'est pour ainsi dire une règle que, selon une suite fatale, les mauvais esprits ne peuvent exister sans méchanceté ni méfaits" »

Ce texte montre bien ce qu'est le compatibiliste stoïcien. Si quelqu'un est mauvais il ne va pas d'un coup faire le bien, mais que reste-t-il pour la liberté humaine ? **L'assentiment que je vais donner aux représentations induites par mon caractère fait tout.**

Les **facteurs causaux** dus au destin relèvent de notre propre **caractère** mais aussi de **causes extérieures**. **L'assentiment** demeure en **notre pouvoir** et notre caractère lui-même nous en sommes responsables nous avons de nombreuses occasions **d'exercer la vertu ou de développer nos vices**. En somme le destin agit sur nous, mais il ne nécessite jamais que nous agissons de telle ou telle manière. C'est nous qui agissons, donc le destin entrelace des **causes naturelles et des causes libres** ; le destin dépend de notre assentiment. Donner son assentiment de manière libre signifie que la cause de cet assentiment en nous nous contraigne, mais cela ne signifie pas que nous sommes déterminés à donner notre assentiment. En effet, l'assentiment n'est pas totalement indéterminé. Ce que je fais dépend essentiellement de **mon caractère**, et pour autant cela n'entame pas **ma liberté**, qui réside dans le fait **d'être soi-même cause de l'assentiment**.

VI. SEANCE 6 – J. CRAMPON

VI.A Retour aux stoïciens

VI.A.1 L'assentiment comme cause principale

On ne peut **pas se réfugier derrière le destin** pour se dédouaner de sa responsabilité, pour abdiquer sa propre liberté. Il doit y avoir un accord entre le destin et la liberté. Pour les stoïciens, le destin est un **enchaînement causal totalement déterminé**, au passé et au futur, via des palingénésies qui recommencent à chaque fois le même cycle. La liberté humaine réside dans **l'assentiment**. Les stoïciens distinguent des causes premières et parfaites/complètes et des causes auxiliaires et prochaines. Les causes premières sont celles concernées par la liberté.

Exemple : cylindre et toupie. La **cause auxiliaire** est la cause qui **déclenche** le mouvement, ici donner une impulsion cylindre. Mais ce n'est pas la seule cause qui fait que la toupie et le cylindre tournent : leur forme arrondie est une **cause principale**.

Lorsque je donne mon **assentiment à une représentation**, cette **représentation est une cause auxiliaire** (je ne l'ai pas choisi). Cependant si je n'étais de par mon caractère apte à voler, je ne volerais pas. De même que le cylindre ou la toupie ne tournerait pas s'ils avaient une autre forme, la forme étant ici une métaphore de l'âme. Pour qu'un acte soit accompli, il faut les circonstances, mais la cause principale vient exclusivement en moi. Le fait d'être moi-même est la cause de **mon assentiment** i.e. la **cause principale** me donne ma liberté.

Ainsi, les causes auxiliaires comprennent les **causes extérieures** mais également les facteurs **causaux internes** i.e. mon caractère moral. Les stoïciens pensent qu'on naît avec un certain caractère, et quand bien même mon caractère dépend de mon destin, l'assentiment dépend de moi et suffit à me rendre libre.

Le destin comprend des causes qui ne **dépendent pas de nous** (circonstances, caractère moral) et une cause qui **dépend de nous** (l'assentiment), c'est pourquoi nous restons responsables de nos actes alors même que le destin est écrit de toute éternité.

Si je veux être libre je dois être moi-même la cause et la source de mon caractère. Mais pour les stoïciens le caractère est déterminé, il ne s'agit pas de changer mon caractère, mais de **m'entraîner à être plus vertueux** (en suivant les exercices des stoïciens par exemple).

Le destin ne me dédouane pas de ma liberté. Je suis **coauteur de mon caractère** et je peux donner mon assentiment. Le **destin agit sur nous**, mais il ne nous nécessite jamais à agir de telle ou telle manière. C'est **nous qui agissons** et notre action libre prend part à la chaîne du destin. Bien que toute action soit **déterminée de toute éternité**, cela n'est pas pour autant nécessaire, car en ce qui concerne l'assentiment cela dépend de nous.

VI.A.2 Notre caractère est déterminé, mais ce n'est pas un obstacle

Attention donner son assentiment signifie simplement que **la cause est en nous et non à l'extérieur**. Mais notre caractère ne nous fournit-il pas des raisons de donner mon assentiment à telle ou telle représentation ? L'assentiment ne peut donc pas être donné indépendamment de mon caractère, être libre ne signifie pas donner son assentiment totalement indéterminé et indépendant de notre caractère.

Pour le stoïcisme, l'idée de **choisir à l'encontre de mon caractère moral est absurde**. Pour eux, rien n'échappe à la raison dans ce monde. Ce qui dépend de la nature du cylindre c'est de se comporter de telle ou telle manière une fois mis en route. Dans cette analogie la forme correspond à notre caractère moral.

L'impulsion extérieure est une condition nécessaire mais non suffisante de mon action, il faut ajouter une condition qui ne dépend que de moi seul mon caractère et l'assentiment que je donne. Tout arrive par le destin, tout a des antécédents mais les actions demeurent **contingentes dans le sens logique**. Le cylindre et la toupie représentent 2 esprits différents qui agiront différemment suite à une impulsion. Pour Chrysippe la liberté c'est le fait que l'action découle de notre nature propre, cela quand bien même cette action serait prévisible de toute éternité.

Pourquoi les stoïciens n'envisagent pas l'idée que nous aurions pu agir autrement que nous ne l'avons fait à l'instant *t*. Pour eux nous avons agi pour des raisons, d'une part les circonstances étaient ce qu'elles étaient, notre caractère était tel qu'il était donc en vertu de ses raisons nous n'aurions pu agir différemment. Ainsi tout est déterminé. Il faut et il suffit que nous soyons cause de notre assentiment pour être libre.

Le stoïcien sauve la liberté en faisant résider la liberté dans ce noyau absolu d'initiative qu'est l'assentiment. Pour Epictète, même l'esclave qui subit sous le poids des chaînes n'en demeure pas moins libre. Il dépend de l'esclave de pleurer sur son sort ou de se réjouir de son sort. Tout dépend de l'assentiment qu'il donne à chacune des représentations.

C'est le paradoxe des stoïciens : quand bien même tout est déterminé nous n'en restons pas moins libre par notre assentiment. Le cylindre et la toupie sont co-responsables de leur mouvement.

VI.A.3 Réponse à l'argument paresseux (Cicéron, Chrysippe)

D'où la réponse des stoïciens à l'argument paresseux : Cicéron, *De Fato*, XII, 28 : *Argos logos* (argument paresseux) : « Si c'est votre destin de guérir de cette maladie, que vous fassiez ou non venir le médecin, vous en guérirez. Pareillement, si c'est votre destin de ne pas guérir de cette maladie, que vous fassiez ou non venir le médecin, vous n'en guérirez pas. Et l'un des deux est votre destin. Donc il ne sert à rien de faire venir le médecin ».

Ici si tout ce que je vais faire est déterminé à quoi cela sert-il de me fatiguer. Il y a ici un sophisme qu'expliquent les stoïciens.

« À ce raisonnement, Chrysippe objecte ceci : Il y a dans la réalité des faits simples et d'autres solidaires. On énonce un fait simple en disant : "Socrate mourra tel jour". Qu'il fasse ou non quelque chose, le jour de sa mort est déterminé. Mais si c'est la destinée que "Œdipe naîtra de Laius", on ne pourra pas dire : "que Laius ait été ou non avec une femme", car c'est une chose solidaire et confatale (*confatalis*). C'est le terme dont il se sert, car le destin est à la fois que Laius fasse lit commun avec son épouse, et que d'elle il engendre Œdipe [...] Tous les raisonnements sophistiques de ce genre se réfutent donc de la sorte. "Que vous fassiez ou non venir le médecin, vous guérirez" est un raisonnement sophistique, car il est aussi fatal de faire venir le médecin que de guérir ».

Ici les actes faits librement sont un fil dans la trame du destin. **La liberté ne s'oppose pas au destin, seulement à la nécessité au sens logique.** La liberté ne suppose pas que j'aurais pu agir autrement au moment où je l'ai fait. Elle suppose simplement que **quelqu'un d'autre** que moi ait agi différemment, ou que dans **d'autres circonstances** j'eus agi différemment.

L'esclave méconnaissait l'alternative. Certes au moment où j'ai agi je n'eus pu agir autrement que je ne l'ai fait et il est impossible d'accorder à mon acte de la **contingence synchronique**, mais il reste de la **contingence diachronique** : à un autre moment du temps j'aurais pu agir autrement. De plus quelqu'un d'autre à ma place aurait agi différemment. Il n'y a pas d'alternative absolue, mais il y a des alternatives de caractère et diachronique.

Pour les stoïciens, si tout m'incite à voler les pièces d'or et que je ne l'ai pas fait, c'est de l'irrationalité. Le caprice permanent, ce n'est pas la liberté. Le fait d'agir de telle manière que l'action ne soit pas contrainte par l'extérieur n'est pas du tout à l'ordre du jour chez les stoïciens. La liberté signifie ici **l'autonomie** avec laquelle on agit et **non pas la capacité à agir autrement** devant une situation.

VI.A.4 Il ne s'agit pas d'être libre d'agir autrement (Bosleigh, stoïciens)

Suzan Bosleigh, *Unpredeterminist freedom*, « Je possède une liberté non prédéterministe d'action ou de choix si il n'y a pas de causes extérieures à mon action ou à mon choix qui déterminent si j'accomplis choisis ou non une certaine conduite mais que dans les mêmes circonstances si j'ai les mêmes désirs et les mêmes croyances j'agis toujours de même ou choisis toujours de même »

Il n'y a pas ici d'indétermination du vouloir, dans des circonstances données j'agirai toujours de la même façon. La liberté non-prédéterministe est à opposer à la liberté d'agir autrement (qui s'est imposée au Moyen-Age).

« Je suis libre d'agir autrement si étant le même agent doué des mêmes désirs et des croyances et me trouvant dans les mêmes circonstances il m'est possible de faire ou de ne pas faire quelque chose, de choisir ou de ne pas choisir quelque chose au sens où ce n'est pas totalement déterminé causalement que je ferais cela ou pas. »

Pour les stoïciens cette vision est incompatible avec leur conception du destin. Dans la pensée Antique l'idée d'un **pouvoir d'agir différemment de la manière dont j'ai agi, au même instant, n'existe pas**. Pour les stoïciens c'est irrationnel, et ni Aristote, ni Chrysippe n'acceptent cela.

La seconde conception de la liberté va nécessiter une révolution dont Duns Scot va être l'auteur.

Il y a des différences entre Aristote et Chrysippe. Chez Aristote la *tyché* introduit dans le déterminisme de **l'imprévisible**. Comme le monde recèle de la contingence, nous pouvons être libres. Pour les stoïciens, si la **cause de mes actes est en moi** ; quand bien même mes actes sont déterminés je reste libre.

Chez Chrysippe l'acte libre est **contingent et déterminé**. En effet, pour revenir au tableau des modalités, l'acte libre est possible, mais non nécessaire, et une fois posé certaines circonstances il est parfaitement fatal. La liberté repose sur **l'autonomie de l'assentiment** mais elle ne suppose ni l'indétermination de mon action, ni l'imprévisibilité de mon action.

VI.B La liberté au Moyen-Age : liberté humaine et omniscience divine

Au Moyen-Age la grande **opposition est entre l'omniscience divine et la liberté humaine**. On passe d'un monde aux origines divines multiples à un monde issu d'une source unique. Le Dieu qui crée le monde doit avoir une **connaissance du monde** de ses débuts à la fin du temps. Dieu possède une **préscience** (un savoir préalable de tout ce qui va se produire dans le monde). Dans ce cas tous les événements sont prédéterminés, quelle place reste-t-il alors pour la liberté humaine ?

VI.B.1 Distinguer l'intellect divin et la volonté divine (Duns Scot)

Ce changement de paradigme tient au passage au premier plan du **problème de la puissance et de la science divine**. Il va falloir distinguer Dieu en tant **qu'intellect** qui examine tous les possibles et Dieu en tant que **volonté** qui actualise certains possibles et crée ce monde-ci et non un autre. Au Moyen-Age, émerge une distinction des possibles : les **possibles logiques** (Dieu examine les possibilités "avant" de créer le monde [avec des guillemets car Dieu n'est pas dans le temps]) et les **possibles réels** qui dépendent d'autres aspects de ce monde (tout n'est pas possible en même temps dans le monde créé).

Duns Scot est le premier à faire la distinction entre les possibles de Dieu et les possibles du réel tel que les conçoit une créature humaine. Des exégètes plus tard vont comprendre de leur lecture de la Bible que le Monde est créé *ex nihilo*. Pour que le monde soit créé ainsi et voulu par Dieu, il faut d'abord qu'il soit sous le regard des possibles. La création *ex nihilo* signifie une création **à partir de l'esprit du divin** (Pays des possibles de Leibniz). Ce monde dans l'entendement de Dieu c'est le monde créable, dans l'entendement divin, c'est un **monde purement possible**. L'affirmation de la toute-puissance du Dieu permet de dire que Dieu aurait pu choisir un autre monde. Ainsi ce monde est contingent, Dieu a choisi les possibles qu'il a actualisés.

La contingence ne dépend pas comme pour Aristote de la **mutabilité** du Monde d'une dimension cosmologique, au contraire elle est liée au fait que **Dieu a considéré les possibles** (une infinité) avant de créer le monde. Attention la notion de mondes possibles en logique modale est très différente de la manière dont raisonnaient les auteurs médiévaux.

Le fait que le monde soit créé par un Dieu qui a **considéré le monde avant d'en actualiser certains** lie la contingence à la **science** et à la **toute-puissance** divine.

Dans le stoïcisme le monde était régi par la **pronoia** (providence) qui était partout présente, conférant au Monde sa rationalité. Mais il n'était pas question d'un Dieu *extérieur* au Monde et il n'était pas question de la considération par Dieu des possibles avant la *Création*, car il n'y avait pas de création.

Deux problèmes se posent alors :

- × Quelle est la **science divine** (quelle place a le monde avant sa création) ?
- × Comment cette science se laisse-t-elle **concilier avec la liberté humaine** ? En effet si les actes humains sont prévus par Dieu où réside la liberté ?

VI.B.2 Contrainte n'est pas nécessité selon Saint-Augustin

Augustin d'Hippone, *Le libre arbitre*, livre III, 3-6 « Ne t'avises-tu pas qu'on va te dire que Dieu lui-même fera tout non pas volontairement mais nécessairement si tout ce que Dieu connaît d'avance se réalise nécessairement et non volontairement. »

La distinction que fait St-Augustin repose entre **savoir de manière certaine** qu'un évènement se produira ce qui rend l'évènement nécessaire et **forcer quelqu'un à agir** ce qui rend l'action non libre car contrainte. Pour Augustin le nécessaire n'entraîne pas la contrainte.

Augustin d'Hippone, *Le libre arbitre*, livre III, 4-10 « [S'adressant à Dieu] Tu ne forcerais pas d'emblée à pêcher celui dont tu saurais par avance qu'il pêcherait et ta préscience elle-même ne le forcerait pas à pêcher. Bien qu'il n'y est aucun doute qu'il pêcherait car autrement tu ne connaîtras pas d'avance cet évènement futur. De même donc qu'il n'y a pas d'opposition entre ces deux faits que tu saches par ta préscience ce qu'un autre va faire par sa volonté. De même Dieu sans forcer personne à pêcher voit cependant d'avance ceux qui pêcheront par leur propre volonté. »

Augustin laisse entendre que **l'opposé du libre arbitre n'est pas la nécessité mais la contrainte**. Pour autant cette distinction semble peu satisfaisante.

Augustin cherche à sortir de ce piège en **maintenant l'idée de prescience** contre Cicéron qui l'aurait rejeté. Les stoïciens admettent la prescience divine mais rejettent la nécessité, les évènements sont fatals. Distinction très nette entre les évènements nécessaires et fatals.

Cicéron, en bon académicien, préfère se passer de l'idée de prescience divine pour sauver la liberté. Pour Augustin ce n'est pas une option, car le Dieu biblique recèle en lui toutes les perfections (la sagesse infinie, la prescience parfaite). **Pour Augustin l'abandon de la préscience est une position indéfendable.**

Sa solution est alors de **conserver la nécessité et la préscience mais de rejeter le déterminisme** uniquement pour ce qui touche aux actes libres. Les actes libres ne sont pas contraints sinon Dieu agirait à la place de l'être humain. Mais ces actes n'en restent pas moins **nécessaires**, ce qui ne suffit pas à leur ôter leur liberté (car seules les actions causées de force ne sont pas libres).

Il est difficile de dire qu'on est libre si l'acte n'est pas contraint alors que les actes sont connus de toute éternité par Dieu. Car la liberté suppose la contingence, et l'opposé de la liberté n'est pas la contrainte mais la nécessité. Donc **la position d'Augustin est intenable**. Il n'a pas les moyens logiques pour proposer une solution tenable.

Augustin laisse à ses héritiers un problème plus qu'une solution. Boèce refuse la solution d'Augustin : si la préscience de Dieu induit une nécessité, il ne **suffit pas de distinguer cette nécessité d'une contrainte** causale pour sauver la liberté.

VI.B.3 Dieu s'inscrit dans un présent éternel selon Boèce

« Si la réalisation d'un événement ne paraît pas certaine et nécessaire, il est impossible de savoir par avance, de façon certaine, qu'elle se produira » Boèce, *Consolation philosophique*, Livre V, paragraphe 5-9

Si Dieu doit avoir une préscience, il faut que le futur soit nécessaire. Et si le futur est nécessaire, cela contredit la liberté. Si Dieu sait ce qui se produira, alors ce qui se produira advient de manière nécessaire, et nous ne sommes pas libres.

Donc la question de la contrainte n'a pas à intervenir ici, Boèce fonde donc plutôt sa solution sur une **analyse de la connaissance divine**. Le raisonnement qui précède est formulé à la lumière de l'intelligence humaine et non pas divine, donc pour résoudre ce problème il faut se placer du point de vue de Dieu et s'élever à son intelligence.

« Nous devons, si nous en sommes capables, nous élever jusqu'à ce fait de l'intelligence. » Boèce

Ce qui caractérise Dieu c'est son **éternité**, or cette éternité concerne aussi la connaissance divine. Si on veut comprendre comment la connaissance des événements futurs est compatible avec la liberté humaine, nous devons nous demander comment Dieu connaît-il les événements de toute éternité ?

Le problème avec la **prescience divine** c'est que nous avons tendance à la comprendre à la lumière de nos propres facultés qui sont tributaires du temps. J'imagine que Dieu a pris la décision de créer le monde dans le passé et que les événements futur sont pour lui futur. La prescience se formule ainsi : si Dieu a su que X fera A, alors X fera A. **L'antécédent de la conditionnel et ici au passé**, or le passé est nécessaire, mais si le conditionnel est vrai et que son antécédent est nécessaire, son conséquent est lui aussi nécessaire. Donc X sera A est nécessaire.

L'erreur vient de ce que nous raisonnons à propos de la prescience de Dieu **comme s'il s'agissait de notre prescience**, c'est-à-dire de la prescience d'un individu qui est plongé dans le temps. Si A est placé dans telle ou telle situation, alors A fera X. Dans ce cas la proposition étant vraie, si l'antécédent est vrai, le conséquent est vrai aussi. Ainsi à partir du passé, les événements futurs deviennent nécessaires.

Donc ici, il y a un **décalage temporel** entre le moment où formule ce conditionnel et ce qui se passera dans le futur. Or la condition est passée tandis que l'action est future. Ce raisonnement ce conditionnel transfère la **modalité du nécessaire du passé vers le futur** et donc il s'ensuit que le futur lui-même est nécessaire. On ne voit plus du tout comment cette personne qui agit dans le futur pourra agir de manière libre.

Ce raisonnement ne tient que si la prescience de Dieu est une **prescience dans le sens temporel**, c'est-à-dire une **science antérieure** à ce qui arrive. Dieu aurait à ce moment-là prévu au passé ce qui se réalisera dans ce qui constitue pour lui un avenir.

C'est ce présupposé que rejette Boèce, car Dieu est éternel. En réalité n'y a aucun sens à considérer que la prescience de Dieu soit du passé et que l'événement qui est prévu par cette prescience est pour Dieu du futur. Dieu connaît tout ce qu'il connaît du point de vue de l'éternité.

Qu'est-ce que l'éternité ? Boèce la définit ainsi : « L'Eternité est la vie sans fin possédée à la fois tout entière et de façon parfaite » *Consolations philosophiques*, V, 6-4

« L'éternité est un présent perpétuel qui embrasse toute la vie sans succession de temps. »

Boèce introduit une **conception originale** touchant ce qui est **connaître**. Ce que nous connaissons est tributaire de nos propres **facultés cognitives** et pas seulement de l'objet à connaître. « Il faut rejeter l'idée commune que toute notre connaissance des choses nous vient de leurs caractéristiques naturelles. Et affirmer au contraire que ce qui règle toujours la connaissance que l'on a d'une chose, ce ne sont pas les caractéristiques de cette chose mais bien plutôt les facultés cognitives »

Selon cette conception de la connaissance, il devient compréhensible que l'intelligence divine puisse **connaître quelque chose de temporel d'une façon qui ne soit pas temporelle**, c'est-à-dire selon la perspective d'une faculté cognitives qui est éternelle, c'est-à-dire que Dieu puisse connaître des événements temporel du point de vue de l'éternité. Dieu connaît donc le futur lui-même mais **il connaît ce futur conformément à ses propres facultés cognitives éternelles** et ainsi il connaît le futur comme présent dans le présent immuable sans succession de l'éternité.

Boèce, Livre V, chap. 6, 15-16 : « Donc puisque tout jugement appréhende les choses qui sont ses objets selon sa propre nature, et puisque Dieu a une nature toujours éternelle et présente, sa connaissance aussi surpassant tout mouvement de temps, est permanente dans l'unicité de son présent et, embrassant tous les espaces infinis du futur et du passé, les considère dans son mode de connaissance simple comme s'ils étaient en train de se produire maintenant. C'est pourquoi si tu veux considérer la prévoyance face à laquelle il connaît toutes choses, tu sauras davantage dans le vrai en estimant que ce n'est pas une prescience comme si elle s'appliquait au futur, mais la connaissance d'un instant présent qui ne passe jamais. »

Donc Dieu voit **comme présent**, dans son éternité, les événements futurs **sans leur ôter leur caractéristique propre d'être futur**, c'est-à-dire celle d'être des événements contingent. Le regard divin **ne rend pas nécessaire** les événements futur et cela parce que la prescience divine ne doit pas être comprise comme une pré-science qui, parce qu'elle se formulerait au passé, serait nécessaire, et dans la mesure où elle porterait sur le futur, transférerait au futur la nécessité du passé. Au contraire, il faut concevoir la divine comme si elle était **toujours contemporaine de son objet**, comme si elle le saisissait toujours au présent, mais dans un présent qui ne passe pas.

De cette manière cette science laisse aux événements leurs **caractéristiques propres**, notamment la caractéristique d'être contingent, et elle ne leur impose pas d'être nécessaire. Le conditionnel « si Dieu a su que X fera A, alors X fera A » formule les choses de manière inadéquate, puisqu'elle formule la prescience divine comme si c'était une connaissance au passé des événements futur.

VI.B.4 Nécessité absolue et nécessité conditionnelle (Boèce)

Premier problème : la science divine, quand bien même conçu ainsi, ne rend-elle pas **nécessaire** les évènements passés et donc aussi les événements futurs ?

Boèce distingue :

- × la **nécessité absolue**, qui est le fait de ne pouvoir être autrement que l'on est
- × la **nécessité conditionnelle**, qui découle du fait que Dieu connaît les évènements de toute éternité. Par exemple, si je sais que cette personne marche, alors elle marche, mais encore faut-il savoir qu'elle marche.

La **nécessité conditionnelle n'entraîne pas la nécessité absolue**, car cette nécessité « n'est pas produite par la nature elle-même, mais par l'addition d'une condition ». Cette nécessité conditionnelle est compatible avec la liberté, car les événements sont nécessaires sous condition.

Remarquons que la contingence requise par la liberté est bien le pouvoir des opposés faire à où faire non mais pas ici au même instant. C'est donc comme dans l'Antiquité un concept **diachronique de contingence**. Boèce accepte le principe de nécessité conditionnelle. Or la connaissance éternelle de Dieu ramène les temps (passé, présent, futur) au présent : un **présent perpétuel**.

Si le principe de **nécessité conditionnel s'applique au présent éternel**, alors il doit s'appliquer au présent, au passé et au futur. Dans ce cas, le simple fait que les évènements futurs soient connus comme présents rend impossible que d'autres événements se produisent et donc rend ces évènements **nécessaires absolument**.

Si ce n'est pas le cas, alors il faut admettre que le principe de nécessité conditionnelle ne peut s'appliquer qu'au présent temporel et non au présent éternel. Mais Boèce considère que cela peut s'appliquer au présent éternel, et il ne détaille pas ce problème.

Il faudrait poser la question à Boèce : peut-on maintenir le principe de nécessité conditionnelle au présent éternel, ou bien faut-il le restreindre au présent ? Boèce invente une solution originale et neuve, mais il ne pousse pas jusqu'au bout sa solution pour la rendre pleinement satisfaisante.

VII. SEANCE 7 (DESCARTES) – S. FLOCCARI

La question de liberté chez Descartes : de la théorie de la volonté à la morale des passions de l'âme

Nous reprenons ce cours sur la liberté construit par le professeur Claude Romano, sans poursuivre ses analyses consacrées à la philosophie médiévale à propos de la prescience divine et en nous plaçant immédiatement dans l'horizon de la philosophie moderne. C'est à Descartes que nous consacrerons les deux premières séances de ce cours, qui en comportera cinq au total - si l'on exclut la dernière séance du 17 décembre, selon l'organisation suivante :

- 12/11 : Descartes (1)
- 19/11 : Descartes (2)
- 26/11 : Kant
- 03/12 : Nietzsche
- 10/12 : Nietzsche
- 17/12 : Sartre

Cette organisation est programmatique ; elle peut évoluer au gré des besoins et des contraintes à venir. Nous proposerons des études monographiques de chaque auteur plutôt que des regroupements thématiques hasardeux qui viendraient se greffer après-coup à un cours dont la charpente théorique est suspendue. L'entreprise, qui suit elle aussi un ordre historique et chronologique, reste toutefois la même : elle revient à **poursuivre cette « entreprise désespérée » dont parle Hannah Arendt dans « Qu'est-ce que la liberté ? »** (in *La crise de la culture*, Folio, p. 186) et qui consiste à penser la liberté humaine. Et elle n'ignore évidemment rien des questions soulevées par notre prédécesseur dans le poste **d'élucidation de la notion de liberté**. Rappelons-en les enjeux au seuil de cette étude de la liberté chez Descartes.

VII.A Problématisons à nouveau le cours

L'objet de cours s'inscrit dans une **tradition** qui, sous le nom de métaphysique, n'a eu de cesse de penser, depuis les Grecs, la liberté comme **la forme d'un pouvoir neutre et indifférencié détenu en puissance par tout homme** : celui d'opérer des **choix** et de réaliser des **actions** par lesquels il accomplit son **humanité**, présente et identique en chacun. Son but est de mettre en question cette conception générale de la liberté et de montrer comment cette question évolue et se transforme en passant d'une scène philosophique à l'autre, sans que les mêmes enjeux et les mêmes problèmes s'estompent et sans qu'ils soient pour autant traités et conçus en des termes toujours équivalents.

C'est la fortune historique et la carrière conceptuelle du **terme complexe de volonté** qui seront, sans surprise, placées au centre de la position moderne et contemporaine du problème de la liberté et interrogées en tant que telles.

L'axe de cette dernière consiste à faire de la **volonté en tant que faculté rationnelle** le lieu par excellence de **l'autonomie** selon une conception proprement occidentale de **nature hiérarchique** : la volonté, comme **pouvoir rationnel de soi sur soi**, serait ce qui rend l'homme autonome et capable de la liberté, en lui permettant à la fois de donner son **assentiment** de façon strictement rationnelle et de **commander** aux autres tendances de son être (désirs, émotions, affects, sentiments, etc.), de sorte à les plier aux seules exigences de la raison.

Qu'en est-il de la **volonté** et de son rapport à la **liberté** ?

A quelles conditions est-il possible de les **identifier** ?

Avec quelles conséquences sur le plan **psychologique** et **moral** ?

La volonté est-elle le siège de toute **autonomie du sujet** et si oui, de quelle **subjectivité** parle-t-on ?

Celle d'un être qui se réconcilie avec lui-même par ses choix volontaires et conscients pris en accord avec la raison, de sorte à atteindre cette **paix et cette harmonie intérieures** qui permettent à un individu de se rendre au modèle d'une autonomie à la fois **singulière en fait et universelle en droit** ?

Celle d'un sujet qui, paradoxalement, à la fois commande et obéit aux **injonctions** et aux **prescriptions** dont il est indifféremment le dispensateur et le destinataire ?

Que faire de ce qui, en nous, ne correspond pas à ce schéma récurrent et qui nous contraint à affirmer ce que nous sommes, y compris sous la forme d'une **sensibilité** et d'une **affectivité** que la raison ne peut par principe jamais entièrement réduire et soumettre ?

N'est-ce pas alors la notion même de sujet autonome et libre qu'il faut envisager de contester et de critiquer, pour repenser à nouveaux frais l'idée de liberté ?

Quel rôle peut-on, notamment, attribuer au **corps** et aux affects qui y sont liés dans une approche de la liberté qui ne renonce pas à concevoir la liberté comme un **gouvernement de soi**, mais qui ne se paie pas non plus de mots en prétendant pouvoir ou devoir passer sous silence l'ensemble des mouvements de notre être dont la raison n'est pas et ne sera sans doute jamais maîtresse ?

A ces questions, Descartes est, à n'en pas douter, en tant que premier grand philosophe moderne de la **subjectivité et du rationalisme**, tout sauf étranger. Il en est même un des principaux initiateurs, allant jusqu'à **identifier la liberté à la volonté**. Ce premier cours sur Descartes se divisera en deux parties articulées l'une à l'autre, qui correspondront aux deux premières séances des 12 et 19 novembre :

- × l'une porte sur la **notion de volonté** elle-même, sa forme, son rapport à l'autre faculté décisive selon Descartes qu'est **l'entendement**, et sur la ressemblance entre l'homme et Dieu : si la liberté résulte, pour le sujet humain, de sa capacité à faire un bon usage de ces deux facultés, dont l'une est **finie** alors que l'autre est, dans sa forme, **infinie** ou du moins **indéfinie** (si on laisse à Dieu le privilège de l'infini). Ici, la question est donc la suivante : comment éviter de vouloir ce que nous entendons peu ou mal et de tomber ainsi dans des erreurs de juger et des *excès de comportement qui nous prive(rai)ent de ce pouvoir que seul un sujet rationnel et doué de méthode est capable d'exercer sur lui-même* ?
- × l'autre séance portera sur la question des **passions de l'âme**, leur nature, leur mécanisme et le « pouvoir absolu » que, par l'auto-dressage de notre machinerie corporelle, il est possible d'exercer sur nous-mêmes et sur nos **tendances les moins compatibles avec l'autonomie** d'un sujet capable de se déterminer rationnellement et librement (ce que recoupe, comprend et justifie chez Descartes et dans la tradition métaphysique, la notion même de volonté). Cette question a un lien direct avec la précédente, dans la mesure où les passions ne sont pas pour Descartes autre chose que la marque en nous de pensées privées du concours de la volonté et qui ne sont que l'effet en nous de mécanismes tirés du corps et qui rendent incontrôlables nos pensées. Ici, la question devient: si les passions ne sont pas de simples désordres accidentels et passagers d'une âme perturbée et devenue incapable de suivre l'ordre naturel et cosmique cher aux Anciens, notamment aux Stoïciens, mais les effets dont on ne saurait se contenter d'une perte de contrôle du sujet sur lui-même, sous l'effet de mouvements mécaniques issus du corps, *comment peut-on envisager une reprise en main de la situation et un rétablissement de notre faculté de contrôle* ? Est-ce possible et si oui, comment ? S'agit-il, à ce titre, de se libérer de toute passion et d'en rejeter chacune d'entre elles loin et hors de nous ?

VII.B Liberté, volonté et entendement dans la pensée cartésienne

VII.B.1 Introduction à la pensée de Descartes

Dans la tradition philosophique qui, des Grecs aux Modernes, fonde le pouvoir qu'un sujet peut avoir sur lui-même sur un assentiment de nature rationnelle, la notion cartésienne de volonté joue un rôle et tient une place de choix. Si pouvoir sur soi et maîtrise de soi il y a, ils passent en effet pour Descartes par le **privilège accordé à une faculté en particulier : la volonté** (*voluntas*). Elle est même la seule chose qui soit entièrement en notre pouvoir et si notre empire sur elle-même est **sans limite ni lien** avec quoi que ce soit d'autre, donc absolu et total, c'est que c'est précisément la fonction de la volonté que d'être l'auxiliaire ou l'instrument de cet empire sur nous-mêmes. Dans une *lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647*, après avoir écarté la connaissance comme « souvent au-delà de nos forces », Descartes admet qu'il ne reste que la volonté dont nous puissions absolument disposer. En cela, l'auteur des *Méditations* attribue à cette faculté une fonction qui correspond à celle que le stoïcien **Epictète attribue à la prohairesis**, soit celle de constituer un atome ou un **noyau irréductible de pur contrôle** et d'initiative qui échappe aux aléas de l'existence et de la réalité, en ne se pliant à l'exercice d'aucune force extérieure à soi et à la raison.

Qu'en est-il de la **volonté** ainsi conçue et mise en avant par Descartes dans sa philosophie ? Quelle est sa **nature** et quelles sont ses **limites** ? Le propre de la volonté est précisément de ne pas en avoir, puisqu'elle est **littéralement infinie** aux yeux de Descartes et atteste ainsi notre **ressemblance avec Dieu**. Elle semble même nous rendre **indépendants** de ce dernier, lorsque Descartes écrit dans la même lettre : « Le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets (...) d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands

comportements peuvent procéder ». Comme il le fait remarquer dans les *Troisièmes réponses*, Descartes peut ainsi non seulement associer, mais identifier liberté et volonté, la seconde étant à la fois libre et condition de la liberté : « La volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre ».

On voit toutefois que Descartes prend le soin d'indiquer que la volonté (ou le libre arbitre) « **semble** » seulement, si l'on peut dire, « nous exempter de lui être sujets » et que se pose dans son esprit la question de la **comparaison entre Dieu et l'homme** de façon décisive. Celle-ci est au cœur du texte le plus fondamental consacré par Descartes à la question de la volonté : la quatrième de ses *Méditations métaphysiques* (*Meditationes de prima philosophia*, 1641). Deux ans plus tôt, Descartes attribuait pour la seule et unique fois de façon explicite une **volonté infinie** à l'homme dans une fameuse lettre adressée au P. Mersenne le jour de Noël 1639, le 25 décembre, où il traite d'autres sujets. On sait que l'adjectif infini (*infinita*) ne va pas de soi chez Descartes et qu'il pose un réel **problème de fond** ; il est d'ailleurs absent de la *Quatrième Méditation*. Le mot se retrouve bien sous la plume cartésienne, quelques années plus tard, en 1644, dans les *Principes de la philosophie* (I, § 35), mais d'une façon qui n'a **rien de naturel**, ni d'évident et qui manifeste un réel souci de prévenir toute mécompréhension de son propos : « *voluntas vero infinita quadammodo dici potest* ». La volonté ne saurait être désignée *naturaliter* ni en un sens absolu comme infinie, mais seulement sous la forme d'une **représentation imagée** de ce qu'elle est et « en quelque façon ». Voyons laquelle.

VII.B.2 La question de l'infini et la ressemblance de l'homme avec Dieu

La question se pose, en effet, de savoir **dans quelle mesure** précisément notre volonté est, n'est pas ou semble être infinie. Ne l'est-elle que *négativement* et par opposition à ce qui ne saurait être voulu ? Ne faut-il pas préférer au mot « infini(e) » le terme « **indéfini(e)** » pour qualifier notre volonté, dans la mesure où l'indéfini est simplement **ce dont nous ne pouvons pas concevoir la fin** ? Si nous ne pouvons pas en voir, en sentir ou en expérimenter la fin (on dirait, aujourd'hui, familièrement, en voir le bout), n'est-ce pas que notre volonté est indéfinie (au sens où son empire et ses possibles s'étirent indéfiniment) ? **Dieu** a en propre d'être, pour Descartes, **l'être infini** par excellence et il est, en un sens, **le seul et unique** être de ce genre. C'est pourquoi la volonté de l'homme ne saurait être placée sur un plan d'égalité avec celle de Dieu, même si elle y est directement **associée et même comparée**.

Ainsi, dans la *Quatrième Méditation*, Descartes semble répondre à la fois **positivement et négativement** à la question de savoir si la volonté humaine peut être tenue pour infinie au même titre que celle de Dieu. Il écrit à la fois qu'elle est « **incomparablement plus grande en Dieu que dans moi** » et qu'elle « ne (lui) semble pas toutefois plus grande, si (il) la considère formellement et précisément en elle-même ». Voilà qui appelle, sur des points en apparence contradictoires, un certain nombre de commentaires et d'éclaircissements.

Si la volonté est « incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi », c'est au moins à **deux niveaux**. D'abord, parce qu'en Dieu, la volonté ne peut être que « **plus ferme et plus efficace** », dans la mesure où s'y trouvent « jointes » deux choses fondamentales que sont la **puissance**, d'une part, et la **connaissance**, d'autre part – et deux éléments « à raison » desquels la comparaison ne tient pas. Ensuite, « à raison de l'objet », parce que la volonté divine « se porte et **s'étend infiniment à plus de choses** ». Ce n'est donc pas en elle-même, laisse entendre clairement Descartes, que la volonté humaine est inférieure ou plus limitée que celle de Dieu. En soi, **la volonté n'est que la simple faculté** ou liberté « d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir » – et elle ne connaît aucune borne intrinsèque à sa nature. **Ce sont la puissance et la connaissance qui sont limitées en nous, alors qu'elles sont infinies en Dieu** – et ce sont elles qui distinguent notre liberté de celle du Créateur. C'est dans la simplicité même de la nature divine que se joue et se reconnaît la différence essentielle, puisque la perfection de sa nature entraîne nécessairement celle de chacun de ses attributs, notamment de sa volonté qui ne peut qu'« incomparable plus grande » et infinie, c'est-à-dire **privée de l'imperfection** de toute **limite** et de tout **défaut**, aussi bien interne qu'externe.

Si notre volonté n'est pas tout à fait, ni réellement infinie, comme l'expliquer ? Est-ce lié à la **nature** même de notre volonté ? A cette question, la réponse est négative : ce n'est **pas la volonté qui pose problème** ; mais le caractère fini de notre **entendement** et des limites de notre **puissance**.

Dans la *lettre à Régis de mai 1641*, Descartes écrit à propos de notre volonté : «... nous ne saurions vouloir une chose sans la **comprendre** en même temps » ;

idée qu'il avait déjà énoncée dans une *lettre à Mersenne du 28 janvier 1641* : « Nous ne saurions rien vouloir sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une **idée** ».

Encore dans une *lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641*, § 11, il écrit : « Nous ne voulons jamais rien dont nous ne **comprenions** en quelque façon quelque chose », et dans les *Principes*, I, § 34, il affirme : « Il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon ».

On comprend donc que notre volonté ne peut s'exercer au-delà des **limites de notre entendement** et que c'est donc ce dernier qui, étant fini en l'homme, rend différentes la volonté humaine et celle de Dieu, au moins à **trois niveaux** :

- 1) La volonté de Dieu dernière « s'étend à infiniment plus de choses », en effet, comme le rappelle la *Quatrième Méditation* ; elle est donc bien « incomparablement plus grande » en Dieu qu'en l'homme, c'est-à-dire d'abord **quantitativement**.
- 2) Ce caractère fini de notre entendement ne touche pas seulement à ce que nous pouvons juger, mais aussi à **ce que nous pouvons faire** : la volonté de Dieu excède la nôtre aussi par son efficacité plus étendue, donc **qualitativement**.
- 3) La **finitude de notre entendement** nous soumet aux aléas et nous expose aux effets des **passions**, en nous conduisant à désirer ou à rechercher ce que nous ne connaissons pas bien. C'est d'ailleurs là pour Descartes **l'origine principale de nos erreurs** : nous nous trompons chaque fois que nous laissons notre volonté se hasarder hors des limites de notre entendement et jeter son dévolu sur ce qu'elle n'a pas clairement et distinctement connu au préalable. La volonté de Dieu n'est donc pas seulement plus « étendue », ni plus « efficace » : elle est aussi « **plus ferme** ». Autre différence **qualitative**.

C'est là le principal problème à résoudre à propos de notre volonté : celui de son **inégalité à l'égard de notre entendement**. Descartes en affirme et en défend le principe contre Gassendi, qui soutient au contraire la thèse de leur égalité. Aux hommes, il manque une chose principale selon Descartes : c'est la **simplicité** qui est en Dieu. La conséquence est que nous pouvons être enclins à vouloir une chose que notre entendement ne connaît pas, et même à la vouloir d'autant plus que notre entendement la conçoit très faiblement. La chose peut être plus grave : on peut aussi **vouloir quelque chose que notre entendement n'a nullement pu concevoir**. Un exemple est fourni par Descartes lui-même dans les *Réponses aux cinquièmes objections*, à propos de l'affirmation tout à fait contradictoire selon laquelle « l'esprit est un corps subtil et délié » : on ne peut concevoir ni l'étendue d'un esprit, ni un corps pensant, selon Descartes, qui distingue, comme on le sait, *res extensa* et *res cogitans*.

Si nous jugeons mal et si nous agissons mal, ce n'est **pas en raison de la nature de notre volonté**, mais à cause de la **finitude de notre entendement**. Or, nous pouvons vouloir ce que nous ne concevons que confusément : c'est là la source de tous nos maux, tant en matière de pensée que d'action. C'est notre **ignorance qui nous fait tomber dans l'erreur et le mal**, et non notre volonté, dont la nature est de se porter infailliblement à ce qui est clairement connu d'elle, ainsi que Descartes le rappelle dans les *Réponses aux secondes objections*, 7^e axiome. On reconnaît ici le thème central dans l'analyse cartésienne de la volonté et de son *indifférence*, qui court dans la *Quatrième Méditation* et bien au-delà, notamment dans la *lettre au P. Mesland du 2 mai 1644*.

VII.B.3 La notion d'indifférence

Qu'est-ce que **l'indifférence** ? Le mot n'a pas ici, dans le contexte cartésien, le sens courant du détachement, voire du mépris à l'égard de ce ou de celui qui ne nous concerne pas ou ne nous intéresse pas. Le concept cartésien d'indifférence a un sens précis : il porte sur « **l'état de la volonté lorsqu'elle n'est poussée d'un côté plutôt que vers de l'autre par la perception du vrai ou du bien** ». Elle se détermine alors **indépendamment de l'entendement**, qui ne lui manifeste ni ne lui produit aucune raison de se déterminer dans un sens ou dans un autre. Ce sont alors les lumières de l'entendement qui font défaut à notre volonté. Plongée dans l'obscurité de l'ignorance ou de la méconnaissance, donc exposée à la confusion entre le vrai et le faux, le bien et le mal, notre volonté ainsi est incapable de choisir une chose en connaissance de cause.

À l'opposé, Descartes écrit, dans la *Quatrième Méditation*, que « d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ». Descartes a beau reconnaître dans le même texte, dans les *Principes* (I, 639) ou dans la *lettre à Mesland du 2 mai 1644* que notre **volonté est libre** et que cette indifférence est bien la marque au moins négative d'une **absence de contrainte qui pèse sur la**

volonté (sinon la volonté ne pourrait pas incliner vers telle ou telle, mais elle serait déterminée à la vouloir), le fait est têtue et sans appel : **l'indifférence n'est que « le plus bas degré de notre liberté »**. Liberté, parce que la contrainte empêcherait l'hésitation et le doute ; mais limitée à son « plus bas degré », puisque la volonté est **incapable de choisir** clairement et distinctement une chose plutôt qu'une autre sous l'effet d'aucune raison susceptible d'être aperçue, donc pensée et connue, par elle.

La question de l'indifférence de la volonté ouvre sur une autre difficulté : celle de **l'existence du péché**. Adam ne pèche pas parce qu'il ne veut rien, mais parce **qu'il veut quelque chose qu'il connaît mal**, du fait que son entendement ignore ce qu'il présente à la volonté et ne l'éclaire d'aucune raison. L'origine de la **tentation** n'est pas à rechercher ailleurs que dans ce concours défaillant de nos facultés, qui nous pousse à vouloir **ce que nous ne connaissons pas ou mal**.

On en revient au problème énoncé dans la *Quatrième Méditation* : chez l'homme, la « volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que (son) entendement, (il ne la contient) pas dans les mêmes limites ». La volonté a donc en un sens le défaut de sa qualité, si l'on peut dire : c'est justement son **caractère infini** qui expose les hommes à la tentation de choisir et à une sorte de démesure, **d'hùbris de leurs désirs**. Ils sont ainsi tentés de se comparer, voire de prétendre égaler Dieu lui-même, comme le cas d'Adam s'emparant du fruit défendu de l'arbre de la connaissance (précisément) ou des peuples réunis et associés pour bâtir la fameuse tour de Babel, qui les conduirait jusqu'au ciel et en feraient les égaux de leur Créateur. C'est ce travers induit par l'infinité de notre volonté que Descartes pointe dans sa *lettre à Chanut du 1^{er} février 1647* : « A cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degré jusques à l'infini, et celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très grande erreur, **aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu** ».

A l'instar de notre entendement, qui conçoit **toute chose finie comme une « négation de l'infini »** (*Réponses aux cinquièmes objections*), notre volonté semble donc tendre vers l'infini de façon originaire et essentielle, comme Descartes l'écrit à Mersenne dans sa *lettre du 25 décembre 1639*, dans laquelle il indique que « le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une **volonté qui n'a point de bornes**. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image ». Notre volonté infinie est donc un fait métaphysique qui a sa cause en Dieu et qui a pour effet de nous révéler à l'image de Dieu.

En cela, **avoir** une volonté infinie, **vouloir** l'infini et **être créé par** un être infini, tout cela est intimement lié pour Descartes : l'idée d'infini et même son fait, la volonté, qui se trouvent en nous, sont donc les marques de notre **ressemblance à Dieu** et comme des preuves de son existence – dont l'idée de perfection/parfait ou de **souverainement parfait** est l'autre tenant (voir les *Médiations troisième et cinquième*). Créés par Dieu et dotés par lui de l'idée d'infini, nous ne pouvons que logiquement tendre vers lui et croire que nous pouvons prétendre aux mêmes pouvoirs que lui. A l'infinie perfection de Dieu semble donc répondre et correspondre notre **indéfinie volonté de nous parfaire** et, en somme, longtemps avant Rousseau et dans un autre cadre théorique, notre perfectibilité. C'est donc bien par notre volonté et par son caractère à la fois infini et parfait dans l'ordre de nos facultés qui ne le sont pas toutes, que **nous nous découvrons à l'image de Dieu** et titulaires d'une liberté qui nous ferait **presque croire que nous sommes les égaux de Dieu**.

VIII. SEANCE 8 (DESCARTES) – S. FLOCCARI

VIII.A Le problème des passions de l'âme et leur rapport à la volonté

La question de la liberté telle qu'elle se pose chez Descartes se distingue par sa **complexité**. Elle ne se réduit pas au seul rapport entre la volonté et l'entendement posée au fil directeur de l'indifférence et de ses divers sens (l'un négatif : **l'absence de raison** permettant de choisir une chose plutôt qu'une autre pour faire un choix en connaissance de cause ; l'autre positif : le fait de **disposer d'un entier pouvoir** de se déterminer soi-même indépendamment de toute contrainte extérieure).

Elle pose aussi le problème de la possibilité même d'une initiative et d'une spontanéité humaines dans un monde **créé de façon continue par Dieu** à chaque instant et celui des passions de l'âme, dont la principale, la générosité renvoie à la « libre disposition de nos volontés » et à la volonté que nous pouvons avoir sur nos propres volontés, en nous libérant de la prévention et de la précipitation : reste à savoir *comment une passion peut nous laisser et même nous rendre libres*. C'est là tout le paradoxe.

VIII.A.1 La question des passions : inspiration stoïcienne

La **question des passions** est l'autre et l'ultime grand problème posé par l'interrogation sur la liberté humaine. Elle occupe Descartes dans ses dernières œuvres, notamment dans sa *correspondance avec Elisabeth* (autour de 1645) et surtout dans son traité des *Passions de l'âme*. Cette problématique s'inscrit chez Descartes dans une **filiation avec le stoïcisme antique**, dont le renouveau est manifeste à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles. Descartes s'y intéresse et s'en inspire même, mais en lui faisant subir un certain nombre de **modifications conceptuelles** qui font de lui tout à fait autre chose qu'un simple penseur affilié au Portique.

Il reprend à son compte **l'identification du souverain bien à la vertu** : celle-ci est, selon lui, la seule chose qui dépende entièrement de notre libre arbitre, comme il l'écrit à Elisabeth dans sa fameuse *lettre du 18 août 1645*. Il se réapproprie la **distinction chère à Epictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas** : seul ce qui dépend de nous mérite notre intérêt, comme la sagesse et la vertu, puisque cela relève d'une **action de soi sur soi** ; tout ce qui ne dépend pas de nous, comme notre corps, la richesse ou les honneurs, n'a qu'un intérêt très secondaire et le sage stoïcien doit savoir s'en **détourner**. Sans oublier la célèbre formule selon laquelle il vaut mieux « changer nos désirs », qui peuvent l'être, plutôt que « l'ordre du monde », qui, lui ne dépend en rien de notre volonté. Descartes n'apporte ici rien de réellement nouveau. Il en est de même avec son **rejet de la notion de fortune au profit d'une réinterprétation de la Providence divine** sous la forme de la **fatalité** et d'une **nécessité immuable**, dans la seconde partie du traité des *Passions de l'âme*, aux articles 144-146, et pour sa définition de la vertu comme « volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous **jugeons être le meilleur** », dans sa *lettre du 18 août 1645 à Elisabeth* ou quand il écrit que « c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu », dans la *lettre du 4 août 1645 Elisabeth*. La véritable innovation cartésienne à l'égard du stoïcisme antique se trouve dans sa **conception des passions**.

VIII.A.2 Détour par la question de l'omniscience divine

Avant d'y venir, il faut évoquer une autre difficulté : comment **concilier l'idée de liberté humaine de la volonté et celle d'omniscience divine** ? Cette question occupe Descartes de façon récurrente. On en trouve la trace dans sa correspondance de l'année 1641, lorsque Descartes, après avoir pris la défense d'un jeune paysan qui avait assassiné son beau-père en évoquant déjà l'idée qu'on puisse **agir sans être maître de ses actes** (question centrale dans son traité de 1649), compare Dieu au maître d'un royaume dans lequel deux princes qui se haïssent en viennent à se battre en duel, alors qu'ils ont été invités à se rencontrer par un souverain qui a lui-même interdit les duels. Mais Descartes se ravise et abandonne cette fable, en rappelant que **Dieu ne peut être comparé à un souverain terrestre** et qu'il dépasse non seulement notre volonté, mais aussi et surtout notre entendement : **Dieu est incompréhensible pour Descartes** et entièrement libre de tout (voir les *lettres de 1630 à Mersenne* sur la « libre création des vérités éternelles »). Mais l'essentiel du problème pour Descartes tient à la question de savoir comment **concilier notre liberté avec l'omniscience et l'omnipotence divines**.

A cette question, il répond de façon constante par sa **théorie de la création continuée** : notre être et notre vie sont à *chaque instant* une création et une conservation voulues par Dieu. Il l'écrit dans ses *lettres à Mersenne de 1630* (6 mai et 27 mai), dans la troisième *Méditation*, dans ses Réponses aux premières et aux sixièmes objections et encore dans les *Principes de la philosophie* (I, § 23). A Elisabeth, il écrit en janvier 1646 que **Dieu a envoyé les hommes en ce monde et connu à l'avance toutes les inclinations** de leurs volontés et, en ce sens, c'est toujours la **volonté de Dieu qui s'accomplit à travers la nôtre**. Par un seul et même acte, Dieu **crée** en effet, à la fois et **à chaque instant**, notre volonté, notre indifférence, notre inclination, la spontanéité de notre volonté et tous les degrés de notre liberté. Est-il donc aussi l'auteur des « âmes fortes » et des « esprits faibles » ? Même notre **générosité**, qui est à la fois une vertu et une passion (*Passions de l'âme* (PA), § 160), et qui est la condition de la maîtrise de nos pensées, de nos sentiments et de nos jugements (PA, § 156, III^e partie du *Discours de la méthode, lettre à Elisabeth du 18 mai 1645*), a sa condition en Dieu (PA, § 161).

Mais qu'est-ce donc que cette **générosité**, si elle est à la fois la **faculté rationnelle** ce qui nous permet de juger, de vouloir ce que nous voulons, et une **passion**, soit le produit d'autre chose que notre volonté ? Est-elle en nous une sorte de volonté involontaire ? En quoi nous permet-elle de résister à l'empire des passions, si elle en est elle-même une ?

VIII.A.3 La question des passions : elles font partie de notre nature

La notion de passion joue dans la pensée cartésienne un **rôle très différent** de celui qu'elle a chez les Stoïciens de l'Antiquité. Pour ces derniers, il s'agissait avant tout de les extirper, de nous comme autant de source d'erreurs et de maladies de l'âme : telle était, à leurs yeux, la condition pour s'élever au rang divin par une pure et stricte maîtrise rationnelle de ce qui nous empêche de vivre en accord avec la nature et l'ordre cosmique divin. Telle n'est pas ou plus du tout la conception que se fait Descartes des passions, de leur origine, de leur nature et de leurs effets sur nous. **Il ne s'agit pas de simples erreurs** ou pathologies de l'âme dont il faudrait nous débarrasser. De même, la sagesse et **l'accord avec soi-même ne reposent plus sur l'amor fati**. Ce n'est plus à la nature en tant qu'ordre providentiel et divin qu'il faut s'accorder, mais notre nature d'homme qu'il s'agit de maîtriser en dominant cette part de nous-mêmes qui prend la forme des passions.

Que sont donc les passions pour Descartes ? Ce ne sont plus de simples perturbations de l'âme (*perturbatio animi*) troublant l'accord avec le monde et des obstacles à la contemplation sage et sereine de l'ordre du monde. Descartes ne les aborde plus comme un moraliste mais comme un **physicien** et, à ce titre, il les déclare toutes « **bonnes** ». Contre le stoïcisme ancien et ses formes résurgentes modernes, Descartes refuse de condamner les passions et revient régulièrement sur leur bonté naturelle intrinsèque, comme dans sa *lettre au marquis de Newcastle de mars ou avril 1648*, où il écrit : « La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et toute la **félicité de la vie** ». Au § 211 de la III^e partie du traité des *Passions de l'âme*, Descartes déclare que les passions « sont toutes bonnes de leur nature, et (...) (que) nous n'avons à éviter que leurs mauvais usages, ou leurs excès ».

Cette **critique de l'excès** n'est pas celle d'Aristote, prônant le juste milieu et la mesure comme remparts contre les dérèglements intrinsèquement mauvais de nos échauffements et de nos dérèglements. Ces excès sont la marque des grandes âmes qui agissent sous l'effet de la générosité, comme Descartes le laisse entendre à Elisabeth, le 13 septembre 1645 : « les passions sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers **l'excès** ». Ainsi le héros est-il un grand passionné, qui ne produirait de tels actes s'il n'était soumis aux excès de ses passions. Ce qui est vrai des passions l'est aussi des **émotions**, qui sont des institutions divines utiles pour conserver notre composé psychophysique : on peut fuir le danger grâce à la peur, décupler nos forces sous l'effet de la colère, protéger un tiers par pitié ou compassion, etc.

Les passions ont donc pour **vertu**, méconnue des Stoïciens, de **disposer favorablement nos âmes à l'action bonne et utile** et à la résolution, qui est la condition de l'action morale pour Descartes. Ainsi lit-on sous sa plume, le 18 août 1645, dans sa lettre à Elisabeth : « L'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté ». C'est bien parce que nous sommes **l'union substantielle d'une âme et d'un corps** que nous pouvons décréter toutes les passions bonnes. Dépassant ce qui semble opposer stoïcisme et épicurisme, Descartes construit **sa propre conception du souverain bien** comme contentement de l'esprit fondé sur l'usage de

la **volonté**, non pas comme faculté de désirer sans limite, mais de **vouloir de façon conforme à la raison** et en produisant une **satisfaction essentiellement intellectuelle**. Souverain bien et vertu ne s'opposent pas ici, mais au contraire ils se **confondent**, puisque le contentement de soi est avant tout intellectuel (ce qu'Epicure relu par Descartes ne nierait pas) et qu'il consiste avant tout à « n'avoir jamais manqué de résolution et de vertu, pour avoir exécuté toutes les choses que nous avons jugées être les meilleures » (*lettre à Elisabeth du 4 août 1645*).

La position cartésienne est donc très différente de celle des Stoïciens à propos des passions : il s'agit de les **maîtriser rationnellement** et nullement de les éradiquer. A cela, il y a au moins deux raisons. La première est qu'il serait vrai de prétendre les éliminer toutes, puisqu'**elles appartiennent à notre nature** : elles sont donc **inéliminables**, impossibles à supprimer sans nous amputer d'une part de ce qui nous définit. La deuxième, c'est que nous pouvons parfaitement les contrôler et les domestiquer. Comment est-ce possible ? Pour le comprendre, il faut se tourner vers l'analyse cartésienne des passions en termes mécaniques.

VIII.B L'idéal de la maîtrise rationnelle et son arrière-plan mécaniste

VIII.B.1 La nature mécaniste du corps

Chez Descartes, la **physique est purement mécaniste** ; elle conçoit la matière, identifiée à l'étendue, comme des **corps géométriques** qui agissent par **chocs** les uns sur les autres et qui obéissent aux lois du **mouvement définis par la nature** (une nature dont les lois sont moins des lois *de* la nature que des lois *de* Dieu pour la nature, dans les *lettres à Mersenne d'avril et mai 1630*).

Plus aucune place n'est laissée au finalisme aristotélicien et à sa physique des qualités sensibles : seule la **cause efficiente règne sans partage** dans une telle physique mécaniste et rationnelle conçue par Descartes. Le but de cette dernière n'est plus, comme chez Aristote ou dans la pensée antique en général, de proposer un reflet fidèle de la réalité, mais d'en **construire rationnellement le modèle**.

Ce qui est vrai du monde l'est aussi de notre **corps**, qui ne peut être expliqué qu'en termes mécaniques. Sans être à proprement localisées en nous à tel ou tel endroit du corps, selon une conception par trop naïve, les **passions de l'âme** se réduisent pour Descartes à des **effets sur l'âme de causes opérant à l'intérieur** d'un corps conçu comme une machine et aux effets de l'agitation des « esprits animaux » sur la glande pinéale. Ces mouvements provoquent des troubles dans l'âme et des pensées que nous ne désirons pas. Sont-ils pour autant hors de notre contrôle ? Y sommes-nous soumis sans disposer d'aucun moyen pour en prendre le contrôle ?

Force est de reconnaître qu'il n'en est rien pour Descartes : ce dernier défend l'idée d'un « pouvoir absolu sur (nos) passions », qui repose sur un dressage que nous nous appliquons à nous-même grâce à un **reconditionnement de notre machine corporelle**. Cette thèse d'un **pouvoir absolu sur nos propres émotions et passions** et sur ce qui risquerait de troubler nos volontés, se trouve dans l'article 50 des *Passions de l'âme* : « il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions ». Reste à déterminer par quelle « conduite » l'homme est capable de saisir les mécanismes de ses passions et d'en tirer un usage libre de ses volontés.

L'élément décisif ici dans le cadre d'une maîtrise rationnelle des passions de l'âme et de nos états intérieurs, c'est le lien établi par Descartes lui-même entre sa morale et sa physique, comme dans sa *lettre à Chanut du 15 juin 1646* : « La notion telle quelle de la physique (...) m'a grandement servi pour établir les fondements certains en la morale ». Cette maîtrise prend, à l'article 52 des *Passions de l'âme*, mais aussi à d'autres endroits de l'œuvre, la **forme explicite et radicale d'un dressage**, qui consiste à **substituer un mécanisme à un autre** et revient à une sorte d'auto-dressage du sujet par lui-même. **Il ne s'agit pas de nier, ni de fuir le pouvoir du corps, mais d'en prendre le contrôle** par un travail de dénaturation de soi qui revient à instrumentaliser les passions en œuvrant à « **corriger les défauts** de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées avec lesquelles ils ont coutume d'être joints », comme Descartes l'écrit au § 211 de la troisième partie des *Passions de l'âme*. Cette opération ne peut toutefois se faire directement, ni simplement par un décret de notre volonté, qui n'est pas suffisante pour empêcher les effets des passions. Il faut **adopter une conduite** qui permette de façon indirecte de maîtriser nos passions, laquelle passe par une connaissance du mécanisme des passions.

Ce mécanisme est double ; il est décrit par Descartes aux articles 36 et 38 des *Passions de l'âme*. Ce mécanisme est éclairé par l'exemple d'un **rencontre** « fort étrange et fort effroyable », celle d'un **animal** : son image s'imprime sur notre rétine, puis passe par nos nerfs optiques dans notre cerveau, avant de parvenir jusqu'à notre glande pinéale qui nous le fait voir. Selon l'expérience que nous avons de cet animal, doux ou au contraire féroce, « cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse ou bien celle de la peur » (article 36). En notre âme, les **esprits animaux** sont alors soumis à une vive agitation et sont renvoyés vers notre corps dans nos nerfs, nos muscles et nos organes (le cœur). Nous sommes alors conduits à courir et à fuir : c'est le premier mécanisme. Mais d'autres mouvements liés à d'autres esprits animaux ont une action sur notre flux sanguin, qui produit d'autres esprits animaux atteignant de façon plus ou moins agitée notre glande pinéale et qui **communiquent à l'âme un mouvement spécifique** : c'est à cela que correspond en nous la passion de la peur.

Il y a donc en nous deux types d'éléments qui sont à la fois parallèles et indépendants : des **mouvements corporels** et des **passions de l'âme**. Les premiers comme les secondes sont des **mécanismes** ; mais le rapport entre eux n'est **pas automatique**, même s'il est mécanique : je peux avoir peur sans fuir et pourtant il ne fait pas de doute que si je fuis, c'est que j'ai peur. Je fuis par un mécanisme, j'ai peur par un autre et j'ai conscience d'avoir peur encore par un autre. Habitué à fuir quand j'ai peur, je le fais systématiquement et pour ainsi dire automatiquement. Mais un même mécanisme peut produire des effets différents : en ressentant de la peur, je peux faire preuve de hardiesse et de courage ou au contraire me montrer lâche et couard. Il y a donc bien un **déterminisme lié à ce qui est inné en nous**, mais aussi la possibilité de concevoir une liberté qui dépend, elle, de ce qui en nous est acquis. Je ne puis peut-être pas m'empêcher **d'éprouver de la peur**, mais la **réponse** que je donne à cette émotion ou à cette passion n'est pas nécessairement la fuite ni automatiquement ou naturellement la hardiesse.

VIII.B.2 L'habitude, le tempérament et le caractère

Comment expliquer alors que les hommes ne **réagissent pas tous identiquement** ? Comment un même objet peut-il susciter des **passions différentes** selon les hommes ? A cela, on peut attribuer trois causes selon Descartes, dont seule une d'entre elles est acquise et non innée : *l'habitude*, le *tempérament* et le *caractère*.

- × **L'habitude** dépend des réactions que nous avons eues par le **passé** et elle est en cela **acquise**
- × Le **tempérament** est une disposition **innée** de notre **corps**
- × Notre **caractère** correspond à l'ensemble des dispositions de notre **âme** (explique les passions)

Seule la première, par une action du passé sur le présent, nous permet de modifier ce que nous sommes naturellement. Pour l'expliquer, Descartes recourt à l'image des « **plis** » qui se forment en nous et que laissent en notre cerveau les esprits animaux « comme les plis se conservent en ce papier », ainsi qu'il écrit à Meyssonnier le 29 janvier 1640 et à Mersenne le 11 juin de la même année, puis encore au même le 6 août, et plus tard à Mesland le 2 mai 1644. Il en va différemment des « divers **tempéraments du corps** » (article 36), lesquels sont strictement **physiques**, et du **caractère**, qui est une sorte de tempérament de l'âme, qui sont innés et **indépendants de notre volonté** et qui expliquent les différentes **passions** auxquelles les hommes sont soumis.

On voit que pour Descartes les plus grandes âmes ne sauraient être celles qui sont le moins sujettes aux passions, puisque c'est **impossible**. Ce sont même plutôt celles qui sont **soumises aux plus grandes passions**, précisément. Il ne dépend de même de personne d'avoir une **âme forte ou une âme faible**, puisque le caractère est, comme le tempérament, un **fait de nature**. Il reprend dans l'article 48 du traité des *Passions* une distinction plus ancienne, qu'il avait faite, dans une *lettre à Elisabeth du 18 août 1645*, « entre les **plus grandes âmes** et celles qui sont basses et vulgaires » : il oppose désormais, dans l'article 48, « ceux en qui naturellement la **volonté** peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent (et qui) ont sans doute les âmes les plus fortes » et « les âmes les plus faibles (qui) sont celles dont la volonté ne se détermine point à suivre certains jugements mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes ». Il y a donc des âmes qui sont soumises aux passions, **sans cesser d'être maîtresses d'elles-mêmes**. C'est particulièrement vrai de celles qui sont soumises à une passion qui se distingue de toutes les autres : *la générosité*.

VIII.B.3 La générosité comme clé de toutes les vertus

Cette notion occupe une place centrale dans la pensée morale cartésienne. Ce n'est pas une **passion**, ni même une **vertu** parmi d'autres, mais « **la clé de toutes les vertus** » (article 161). Il y a toutefois là un paradoxe : si la générosité est à ranger dans l'ordre des passions et que notre liberté en dépend, comme le soutient Descartes, nous ne sommes donc **pas libres d'être libres**, puisque le fait d'être ou non généreux ne dépend pas de nous. Comment sortir de ce paradoxe ? Pour cela, il faut interroger ce qui fait la spécificité de cette passion en tant que **passion de la liberté** (expression qu'on trouve sous la plume de Nicolas Grimaldi, notamment) : est-ce une passion/vertu qui domine nos passions et si oui, comment, si la part de nature qui est en nous ne dépend pas de notre volonté ? En cela, la générosité n'est-elle pas aussi bien la **passion de la vertu**, si elle est la passion qui nous permet d'exercer un pouvoir sur nos autres passions ?

Dans sa *lettre à Elisabeth du 4 août 1645*, Descartes définit le **vertueux** comme un être doué d'« une ferme et constante résolution **d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent** ». A l'article 153 des *Passions de l'âme*, il définit le **généreux** comme celui qui dispose entièrement de sa volonté (on pourrait dire de son pouvoir de vouloir) de sorte qu'« il **sent** en soi-même une ferme et constante résolution d'en **bien user**, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera les meilleurs. Ce qui est suivre parfaitement la vertu ». Le généreux est donc un **vertueux qui « sent »**, au sens où il a le sentiment de la possession pleine et entière de son libre arbitre. C'est en cela qu'il est l'objet de la passion, puisqu'il est *affecté* par la volonté présente et sentie en lui de disposer de son libre arbitre.

Telle est la situation paradoxale de l'âme : elle est **affectée** par l'action sur elle d'une **faculté** qui lui est liée et qui ne dépend pas d'elle quant à son usage ou son « concours ». Nous sommes donc **maîtres de notre vouloir**, mais **pas de l'effet** qu'il a sur notre âme, ce qui est paradoxal, et si nous nous régnons sur nous-mêmes, c'est par le jeu d'une passion qui contrôle toutes les autres passions, plutôt que par la raison, ce qui n'est pas moins paradoxal. Par l'affect généreux qui se manifeste par l'usage du libre arbitre et l'empire sur soi, sur ses volontés, l'homme atteste sa **dignité** et devient source d'estime pour lui-même. Notre âme ne peut se délivrer des passions (ce serait une tâche vaine, car impossible du fait de la présence des objets sensibles et de leurs effets sur nos organes, qui en retour atteignent notre âme) ; elle ne peut pas non plus ne pas sentir ce qu'elle sent et ne pas être affectée par ce qui l'affecte (il y a des affections et des passions qui sont certes contrôlables et dont on peut se détourner, comme un « petit bruit » ou une « petite douleur », mais d'autres qui sont trop fortes pour s'en détourner, comme « ouïr le tonnerre » ou « sentir le feu qui brûle la main »). Quel pouvoir est alors celui de l'âme, et singulièrement de notre volonté ? N'est-il que de pure forme et inopérant ?

VIII.B.4 Quel est le pouvoir de l'âme ?

A cette question, Descartes répond explicitement, dans l'article 46 : « Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de **ne pas consentir à ses effets** et de **retenir plusieurs mouvements** auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir ; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres ». Voir aussi l'article 47 sur cette capacité qu'a la volonté de retenir les mouvements de la passion. **L'âme est capable de s'opposer à ce qu'elle éprouve** et elle peut ainsi refuser de succomber aux tentations et aux penchants que sa passion génère. Elle n'est pas mécaniquement vouée à subir les effets de ses sentiments et peut échapper à ce qui l'incline de l'intérieur.

Quoi de plus intérieur et intime (le second adjectif est le superlatif du premier) que **l'amour** et le sentiment qui le manifeste ? La princesse de Clèves ne peut ainsi « s'empêcher de trouver M. de Nemours aimable » ; mais elle ne trahissait par aucune de ses « **actions** » ses « **sentiments** ». On ne peut pas éviter d'aimer ; mais on n'est pas déterminé à se laisser aller à la passion d'aimer, ni à la manifester nécessairement à autrui. On prolongera ce point les belles analyses de Nicolas Grimaldi, d'une part (*Six études sur la volonté et la liberté sur Descartes*, Vrin, 1993, p. 166), et celles de Claude Romano (*La liberté intérieure. Une esquisse*, chapitre V, pp. 71-78), d'autre part. Ce qui vaut pour la princesse de Clèves vaut pour tout homme, selon l'article 50, puisqu'« il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions ». Quel est donc ce **pouvoir absolu** ? Comment le comprendre ?

Il dépend d'un **combat entre diverses passions** ou **entre diverses volontés** qui sont en nous. Les âmes les plus faibles et les moins résolues sont soumises à leurs passions, car elles subissent les effets physiologiques et mécaniques qui affectent leur glande pinéale, et c'est alors de « deux impulsions contraires », « la plus forte (qui) empêche l'effet de l'autre » (article 47).

Parmi ces **âmes faibles**, certaines se libèrent de l'effet d'une passion par la force d'une autre passion. Descartes fait remarquer leur incapacité à « jamais combattre leur volonté avec ses propres armes ». De toutes ces armes, la plus précieuse, la plus forte et la plus sûre, c'est la **générosité**. Descartes insiste ici sur le rôle de notre **jugement**. Ainsi, dans l'article 48, écrit-il : « Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie ». **La générosité n'est pas autre chose que la volonté exercée sur notre volonté** ; elle a pour auxiliaires la fermeté, la détermination et la résolution, qui, elles-mêmes, reposent sur notre propre capacité à juger de ce qui est vrai et bien. Mais si elle a partie liée au savoir, elle n'est pas un savoir, ni même un objet de savoir de type rationnel, mais plutôt un **outil** ou un **moyen passionnel** d'agir sur nous-mêmes en imposant à la **glande pinéale** une force supérieure à celle des esprits animaux.

De sorte que **l'infinité admirable** (article 160) de la **volonté** est le mystère ou le secret le plus précieux de notre **finitude physique**. La **générosité** nous permet de nous éprouver comme des êtres mécaniques qui ne peuvent se **réduire à aucun des mécanismes** dont ils sont composés et qui ne sont dignes **d'être estimés** et de **s'estimer eux-mêmes** qu'autant s'ils sont capables de **vouloir faire usage de leur pouvoir de vouloir**.

IX. SEANCE 9 (KANT) – L. VINÇONNEAU / T. SAULUS

Kant affirme qu'il est impossible d'avoir accès à cette expérience de la liberté qui prendrait la forme de connaissance de la volonté. Pourtant cette notion de volonté et d'autonomie de la volonté est au cœur de ce que Kant détermine comme la liberté d'un point de vue pratique.

IX.A Introduction

IX.A.1 Les *Critiques*

Critique de la raison pure (1781, date absolument essentielle de l'histoire de la philosophie) contient un certain nombre de textes sur la liberté.

Critique de la raison pratique (1788) contient des textes non plus sur la raison spéculative, mais des textes sur la capacité de désirer, de vouloir, et d'agir.

En 1785, l'idée d'autonomie de la volonté apparaît.

Critique de la faculté de juger (1790)

IX.A.2 Le problème de la liberté chez Kant

Sa pensée de la liberté est en **évolution**, liée à un **vocabulaire technique**, qui en est sans doute la clé de voute : sur la tombe de Kant est inscrit « le ciel étoilé au-dessus de la tête et la **loi morale** au fond du cœur ». Il ne pose pas un problème seulement théologique, son livre n'est pas l'objet d'une discussion dogmatique autour des notions traditionnelles de grâce ou de péché. Selon Kant, la liberté admet dans sa partie spéculative une **idée cosmologique** et une **idée transcendantale**, qui repose sur une antinomie. Est-il possible d'affirmer face à la causalité déterminée du monde naturel, une **autre causalité** (qui échapperait au jeu déterminant de cette causalité), qui relèverait de l'autonomie de la volonté ?

Cette liberté cosmique, transcendantale, n'est **qu'en partie intelligible**. Il va y avoir une sorte de vide laissé par la science spéculative et qui va être **occupé par un postulat de la raison pratique**. Il faut naviguer entre le plan de la raison pratique et le plan de la théorie spéculative. Cette liberté pratique, loin d'être empirique, est un **fait de la raison** pour Kant. De ce fait, nous n'avons **pas de preuve théorique** de cette liberté, mais nous avons les preuves du « **devoir** ». En effet, à travers cette expérience du devoir, la loi morale est la **raison qui permet de connaître la liberté**, la *ratio cognoscendi* de la liberté, tandis que la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale.

C'est un abîme entre ce qui relève de la **nature** (déterminée causalement) et la **liberté**. La question ici est de savoir si l'on peut **jeter un pont entre ces deux règnes**. Nous verrons qu'il s'agit du rôle de la faculté de juger réfléchissante a pour tâche de savoir s'il faut jeter un pont entre les deux.

IX.B La liberté et la nature : l'antinomie liberté-déterminisme

IX.B.1 Liberté de la volonté et raison spéculative

La *Critique de la raison pure* consiste, en tant que critique, à séparer, **diviser les différentes facultés** de l'esprit humain. Elle établit que seule peut-être objective la connaissance soumise à 2 facultés : la **sensibilité** (avec ses conditions et ses formes a priori que sont l'espace et le temps) et l'**entendement** (produire des concepts). Le corrélat de cet entendement est que la nature est **soumise à des lois**. Tout ce que nous pouvons connaître, par nos sens internes (apperception, pensée) ou externe, ne peut relever que de notre **expérience** (ce que Kant appelle phénomènes, qui sont déterminés de façon causale).

Kant cherche à fonder les **conditions de la connaissance**, et comprendre les connaissances spéculatives et théoriques. On trouve déjà la distinction entre un libre arbitre, ou arbitre volonté, sensible, et une volonté "animale". Quelle différence y a-t-il entre la **volonté d'un animal et celle d'un homme** ? D'un côté, la volonté d'un animal est entièrement **déterminée** de façon nécessaire par des causes sensibles, physiques, mécaniques (cf. animal-machine cartésien, avec ses mécanismes corporels). De l'autre, la volonté de l'homme n'est **pas entièrement dépendante des mobiles de la sensibilité**.

Bien entendu, dans ce que nous voulons, une partie est liée à ce que nous sommes des êtres sensibles, mais elle est aussi affectée par les mobiles de cette sensibilité, sous la forme d'un libre arbitre. Autrement dit, la

sensibilité n'est pas nécessairement ce qui rend l'action de notre volonté nécessaire. Il y a un pouvoir en l'homme de se **déterminer lui-même**, indépendamment de la contrainte des penchants sensibles, ce que Kant dit dans *Dialectique transcendantale* (texte antérieur et différent de la *Méthodologie transcendantale*, tous deux dans la *Critique de la raison pure*). Dedans, Kant parle du pouvoir de la volonté, qui n'est l'objet d'aucune expérience, et qui se trouve exclu du champ théorique.

La **liberté de la volonté n'est donc pas connaissable par notre raison spéculative**, mais il est impossible d'écarter la possibilité de son existence. Si la loi de la causalité est valable pour l'expérience sensible en général, si elle nous permet de penser ce que sont les phénomènes, alors on peut penser **un autre ordre de la causalité que la causalité phénoménale** et sensible, qui correspond à l'ordre phénomène. Kant établit alors une distinction fondamentale entre ce qui relève du **phénomène** et ce qui relève de la **chose en soi**.

IX.B.2 Un nouveau concept de nature

Kant est celui qui s'efforce de tirer toutes les conséquences d'un **nouveau concept de nature** apparu lors de la **révolution galiléenne** (qui est aussi cartésienne, newtonienne en un sens). Attention, la révolution copernicienne un autre concept de la *Critique de la raison pure*, cité dans la préface à la seconde édition de 1787, pour se défendre car il avait été accusé d'empirisme, et dans lequel le sujet est central dans la constitution de la connaissance humaine (de même que le Soleil dans le système solaire), et non pas l'objet autour duquel l'objet tournerait. Cette nature reconsidérée au prisme de la révolution galiléenne est **mathématisée**, géométrisée, mais qui surtout n'est plus pensée en termes qualitatifs, en étant identifiée au **déterminisme : la nature semble s'opposer absolument à la liberté**, aussi bien la liberté morale que la liberté transcendantale. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant définit la nature comme un ensemble de **phénomènes déterminés par des lois universelles**, et la source de ces lois est à trouver dans la législation de notre entendement. Face à ce déterminisme, Kant interroge l'existence d'un **pouvoir absolu de commencer par soi-même une série causale qui soit entièrement nouvelle**.

IX.B.3 La troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*

Nous avons donc posé le cadre de la tension entre le déterminisme naturel et la liberté du sujet humain. C'est l'objet de la **troisième antinomie** de la *Critique de la raison pure*, sur un total de quatre. Cette antinomie présente le modèle d'un **conflit apparemment irréductible**. C'est là un conflit entre deux propositions dont chacune apparaît comme **vraie** et comme **démontrable**. Ce conflit est ainsi un conflit de la raison avec elle-même.

Les 4 antinomies sont produites par les idées cosmologiques, et ont toutes leur origine dans un **sylogisme conditionnel ou hypothétique**. Chacune nous donne l'idée d'une hypothèse absolue dans un rapport de causalité dans lequel se joue un conflit : d'un côté une thèse, de l'autre une antithèse. Thèse et antithèse se posent chacune comme la réfutation de l'autre. Les thèses sont plutôt **rationalistes**, tandis que les antithèses sont plutôt **empiristes**.

- × Les deux premières antinomies sont dites « **mathématiques** » : question du commencement du Monde dans l'espace et le temps ; question de savoir si la division soit réalité simple ou si elle peut se continuer indéfiniment. Ces deux antinomies sont dites appartenir à un ordre **homogène**, mais elles sont **fausses** toutes les deux. En effet, elles posent de façon problématique et contradictoire le concept de Monde.
- × Les deux dernières antinomies sont dites « **dynamiques** » et sont de l'ordre de **l'hétérogène**. La 3^{ème} pose la tension entre la thèse de Kant sur la nécessité de **cause libre** (il existe une causalité libre qui est la possibilité d'un commencement absolu), et son **contraire** (toute cause est toujours conditionnée par autre chose qu'elle-même). La 4^{ème} antinomie porte sur la question de savoir si **Dieu existe** ou si Dieu n'existe pas. Comment résoudre ce type d'antinomie dynamique ? Kant s'en sort par une distinction entre deux notions cardinales de sa pensée : le **phénomène et la chose en soi**. Kant **distingue** le phénomène de la chose en soi, et c'est ce qui lui permet de lever cette 3^{ème} antinomie.

IX.B.4 Phénomène et chose en soi

Distinction entre le phénomène et la chose en soi : **phénomène** (de *phainomenon*, apparence) est ce qui **apparaît** mais qui a une certaine **réalité empirique**, en rapport avec notre sensibilité et notre entendement.

Et surtout, c'est qui résulte de la façon dont le réel se présente à nous dans les formes de l'intuition et de l'entendement. Le phénomène est ce qui nous est donné à travers **l'affection de notre sensibilité**, et mise en forme, mise en ordre, par la spontanéité de notre entendement.

Le phénomène se distingue de la **chose en soi**, qui est elle-aussi une réalité effective mais **indépendante de toute possibilité d'expérience**. Elle existe sans que je puisse en faire l'expérience, comme une réalité absolue, qui est **inconnaissable** (je ne peux en faire l'expérience par ma sensibilité), mais **pensable** comme un concept limite qui est au fondement des phénomènes et de leur propriété déterminée.

Il faut surtout **ne pas confondre** le phénomène et la chose en soi. La causalité peut s'appliquer aux phénomènes comme une **causalité déterminée**. Aux choses en soi elle peut s'appliquer comme une **causalité libre**. Un même événement peut se produire dans le temps et relever d'un déterminisme naturel, en même temps procéder d'une causalité libre. Exemple : quand je prends une décision, il s'inscrit dans une **série temporelle** qui l'inscrit dans le déterminisme naturel, et en même temps il procède d'une **spontanéité de ma volonté**.

Dans les 3^{ème} et 4^{ème} antinomies, les thèses sont **satisfaisantes pour le besoin de la raison** aux deux niveaux spéculatifs et pratiques. En effet, l'idée de présupposer la nécessité d'une cause libre est ce qui étaye la religion et la morale. En revanche, les antithèses ne sont certes pas toutes réductibles à une forme dogmatisme et ont un certain intérêt spéculatif, mais ne sont **pas satisfaisantes pour l'intérêt pratique**. Autrement dit, au moyen de la 3^{ème} antinomie, il est possible de sauver la liberté, l'existence de Dieu, et le passage du théorique au pratique.

On peut, à partir de là, poser les fondements de la **métaphysique des mœurs** (c'est le projet kantien). Ces antinomies nous révèlent la **structure logique de l'illusion transcendantale**. Il y a ainsi une oscillation entre **dogmatisme** et **empirisme**, ce qui est l'objet de la *Critique de la raison pure*. On peut aborder la **volonté dans le phénomène**, auquel cas elle est nécessairement conforme à la loi de la nature, auquel cas elle est non libre. On peut sinon envisager la **volonté comme chose en soi**, elle n'est alors pas soumise à la loi naturelle, et elle peut être pensée comme libre sans contradiction.

IX.C Liberté et la moralité à travers l'autonomie de la volonté

IX.C.1 Connaître et penser

On se trouve face à la difficulté suivante : ce n'est pas la même chose de **connaître** et de **penser**. Liberté est **inconnaissable comme propriété** d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible. En revanche, je peux **penser** la liberté, la liberté est pensable car sa représentation ne contient aucune contradiction.

Poser cette liberté par opposition au déterminisme est présupposé par la **morale**, car la morale suppose qu'il existe des données de raison à priori, qui sont dans les principes pratiques qui fondent la morale elle-même.

IX.C.2 La liberté comme causalité inconditionnée

On a donc ici non pas une opposition franche entre **liberté** et une **causalité déterminée**, mais nous sommes en fait face à **deux causalités** : la liberté qui renvoie à une **causalité "inconditionnée"** de la cause qui se trouve dans le phénomène, et un déterminisme conçu comme cause conditionnée de la cause naturelle.

La liberté est donc une **espèce particulière de causalité** en tant qu'elle est un **pouvoir de commencer absolument un état**, et une série de conséquences entraînées par cet état. **Rien ne vient précéder** dans le temps, suivant des lois déterminées et constantes, ce que ce pouvoir rend possible. Comment ce pouvoir qui rend possible causalement quelque chose qui n'est pas déterminé (comme dans la causalité phénoménale) est-il lui-même **possible** ? Question incompréhensible nous dit Kant, de même que de comprendre comment une existence déterminée en pose une autre dans un sens causal. Si la liberté existait dans le monde sensible, la nature deviendrait impossible, car ses lois deviendraient modifiées par l'influence de causes libres.

La liberté n'est donc pas pensable d'un point de vue phénoménal ou sensible, et on ne peut que la penser d'un point de vue **cosmologique** ou **transcendantal** (c'est-à-dire une idée produite par la raison elle-même). On peut aborder cette idée comme le **fondement de l'idée d'action morale**, la penser d'un point de vue

pratique comme l'indépendance de l'arbitre par rapport à la contrainte exercée par les impulsions de la sensibilité.

On peut aborder la causalité dans son **caractère sensible**, phénoménale, empirique (qui renvoie aux effets d'actions et aux phénomènes sensibles déterminés par les lois de la nature), ou bien on peut l'aborder à travers son **caractère intelligible** dans laquelle c'est le sujet qui est la cause de ce qu'il produit. Le sujet est alors pensé comme **noumène** (et non plus comme phénomène), c'est-à-dire comme un **être de pensée**.

IX.C.3 La causalité nouménale

Liberté est donc ce pouvoir de commencer par soi absolument une série causale. La causalité nouménale peut s'interpréter à deux niveaux :

- × soit sous une **forme négative** : concept **transcendental et cosmologique** d'un pouvoir du sujet de se **soustraire spontanément au déterminisme**. Être libre c'est transcendentalement avoir le pouvoir de ne pas être déterminé
- × soit dans un **sens positif** : le **pouvoir de la raison pratique d'être législatrice a priori**. S'il y a un pouvoir de la raison pratique d'être législatrice a priori, elle peut se déterminer elle-même **indépendamment de tout mobile empirique** et de toute inclination issue de la sensibilité.

La liberté fait donc de l'homme un **être à part** de tous les êtres. Elle élève les hommes **au-dessus de la nature** en lui donnant les moyens de n'être **subordonné qu'à lui-même**. C'est ce que l'on retrouve sous le terme d'autonomie, d'autodétermination.

IX.C.4 L'autonomie

Cette notion de volonté se trouve au cœur de la *Métaphysique des mœurs* en étant définie par une fonction ou propriété principale qu'est l'autonomie (possibilité d'être à soi-même sa propre loi). **L'autonomie** pour Kant est la faculté de **subordination des penchants sensibles aux commandements inconditionnels de la raison pratique** (c'est l'autre nom d'une volonté auto-législatrice).

La découverte de l'autonomie de la volonté est un tournant majeur dans la pensée kantienne, et c'est une idée en partie absente dans la *Critique de la raison pure*.

La notion de **l'autonomie de la volonté** n'est pas fixe dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, car elle bute sur la **question du devoir** (qui suppose le pur respect de la loi morale et l'impératif catégorique), et sur la question de savoir comment s'articule la question du devoir avec l'idée de liberté. Comment faire la synthèse entre la volonté (commencement absolu et capacité à s'autodéterminer comme loi) et la loi morale ?

IX.C.5 Monde sensible et monde intelligible

Pour résoudre cette question, Kant pose un l'idée d'un **monde intelligible**, essentiel pour penser l'autonomie de la volonté. On a alors l'idée que l'être fini, raisonnable, qu'est l'homme, appartient à deux règnes : le **monde sensible** et le **monde intelligible**, et s'il appartient à ces deux mondes, il est soumis aux **lois de ces deux mondes**. D'une part une loi de la nécessité naturelle, et d'autre part les lois de la raison. La raison sous sa forme pratique suppose la loi morale, dictée par l'autonomie de la volonté ou la raison pratique.

L'homme est un **être la fois rationnel et sensible** qui appartient aux deux règnes, celui de la nature comme **sensibilité conditionnée**, par l'amour propre par exemple, et celui de la **liberté** comme faculté, liberté, pouvoir de s'élever au-dessus de la nature par une volonté auto-législatrice. On ne peut réduire l'homme à l'un de ces deux règnes seulement. Si l'homme appartient seulement au **monde intelligible**, alors ses actions sont seulement régies par le principe d'autonomie, ce qui n'est pas le cas. Si l'homme appartient seulement au **monde sensible**, ses actions ne sont soumises qu'aux lois naturelles, et cela n'étant pas vrai, il appartient donc aux **deux règnes**. Son appartenance au monde intelligible est ce qui sert de fondement à son appartenance au monde sensible. L'homme est soumis à la loi morale comme à celle d'un monde intelligible.

La liberté de la volonté n'est **pas seulement une liberté au sens psychologique** (ie sur les causes ou les représentations internes), car elle suppose un enchaînement de représentations dans le temps, donc un **mécanisme**. Dans le cas contraire, « elle ne vaudrait guère mieux que celle d'un tourne broche, qui, une fois monté, exécute de lui-même ses mouvements. » *Critique de la raison pratique*

IX.C.6 Loi morale et autonomie morale

Cette **réalité objective de l'autonomie** de la volonté est attestée par un fait de la raison : la **loi morale**. Cette loi morale est ce qui nous est donné comme un **fait de la raison pure**, mais qui **dépend** en réalité de la **raison pratique**. La liberté pose la question de savoir s'il est possible de remonter d'un **conditionné** à la **condition de ce conditionné**. Ici la difficulté est grande car Kant nous dit que ce pouvoir de la liberté nous ne pouvons pas le saisir en lui-même, mais seulement à titre de fondement de la loi morale. La loi morale est ce qui donne à cette idée cosmologique de la liberté une réalité objective. En effet, elle est posée comme non-contradictoire par la raison spéculative. Mais elle n'en reste pas moins vide et problématique.

Il faut donc penser son contenu, c'est l'objet de *l'Analyse de l'autonomie morale*. **L'autonomie morale**, c'est ce qui est le **fondement même de d'action morale**, car sans cette autonomie, il n'y a pas de loi morale. La loi inconditionnée est posée par le sujet lui-même, mais la volonté humaine n'est pas sainte. Donc l'homme doit **contrer ses propres inclinations sensibles** et c'est le rôle de la morale. Il y a ainsi deux formes de la liberté chez Kant.

- × D'un point de vue pratique, l'autonomie de la volonté qui permet **d'échapper** par une capacité auto-législative au **penchant sensible** par une volonté pure (auto-législative de l'être raisonnable)
- × D'autre part, cette liberté prend la forme d'une **liberté de choix**, d'un pouvoir de libre choix de la volonté, de se **conformer à la seule loi morale** (ou non).

L'homme nous est décrit ici comme le lieu d'une **tension entre deux formes possibles de la volonté** : une volonté **objective**, intelligible, pure, et une volonté **subjective** affectée par le sensible. Chez Kant, on peut penser que l'une en vient à dominer l'autre, et qu'on retrouve cette **structure hiérarchique** d'une volonté qui commande l'autre sous la forme d'une capacité d'auto-législation à ce qui peut dans le sujet être affecté pour des motifs sensibles. Comment les différents actes de la volonté peuvent être **reliés** entre eux (l'acte par lequel la volonté pure pose la loi morale) ? Comment la volonté pure se **conforme** à la loi morale (ou bien ne s'y conforme pas et transgresse) ?

Le fait de se déterminer en faveur de la loi morale n'est **jamais nécessaire**, c'est un acte qui nécessite notre "bonne" volonté (à l'inverse de la volonté comme un tourne broche, autoprogrammé) et suppose de se déterminer par un **acte contingent** qui est la marque de notre finitude. Quand l'homme se détermine pour ou contre la loi morale, c'est un **acte de la liberté**. La liberté de nier la loi n'est pas non plus nécessaire, elle est l'objet d'un choix libre.

Faire le mal plutôt que le bien devient alors une difficulté encore plus incompréhensible que la liberté elle-même : faire le mal c'est **subordonner les mobiles de l'action et de renverser l'ordre moral**, c'est subordonner la loi morale à des mobiles sensibles. Kant reconnaît alors le pouvoir de vaincre ses penchants sensibles, penchants sensibles qui sont opposés à la réalisation de la vertu.

IX.D La faculté de juger réfléchissante comme pont jeté au-dessus des deux abîmes

Entre ces 2 législations, celle de la nature et celle de la liberté, Kant parle d'un **abîme infranchissable**, d'un gouffre immense, entre le domaine du concept de la nature en tant que sensible et le domaine du concept de liberté en tant que supra sensibles. Ainsi, du premier au second, de la **nature à la liberté**, au moyen de l'usage théorique de la raison (raison spéculative), aucun passage n'est possible, comme s'il s'agissait d'autant de monde différent. L'homme peut cependant y passer, en tant qu'être partagé entre un règne de l'inclination et un règne de l'autonomie, grâce à l'usage de notre **faculté de juger réfléchissante**. Dans la *Critique de la faculté de juger*, **l'homme est présenté comme le but final de la nature** ; la **moralité** serait attestée par le **Beau** (l'existence de la beauté dans le monde). La nature pourrait être pensée comme autre chose que le lieu d'un déterminisme aveugle, et accorder à cette nature (où considérer qu'elle s'accorde elle-même par la légalité de sa forme) la possibilité des fins qui sont à effectuer en elle selon les lois de la liberté.

La pensée kantienne est complexe, charpentée à un vocabulaire théorique très précis (phénomène, chose en soi, sensible, supra sensible, raison pratique, spéculative, ...).

[*D'un air tout à fait froid en façade* : « C'est avec un plaisir non feint et inchangé rendez-vous samedi prochain. »]

X. SEANCE 10 (NIETZSCHE) – A. LAROCHE

X.A Le problème de la langue chez Nietzsche

Chez Nietzsche tout problème philosophique s'ouvre d'abord par une **difficulté terminologique**. Chez Nietzsche, l'une des difficultés les plus grandes concerne la question du **langage**, de *la* langue ou *des* langues car Nietzsche utilise l'allemand mais il utilise d'autres langues comme le grec et le latin. En plus de cela, il **crée lui-même des formules** et des expressions qu'il doit lui-même traduire dans sa propre langue ; la question du langage est importante car Nietzsche n'a **pas confiance dans le langage** ordinaire et encore moins dans le **langage des philosophes** qu'il considère comme vicié, alourdi et surtout sournois car il ne **dit pas ses propres travers** et ses propres excès outrances carences ou dissimulation. On trouve cette critique du langage, diffuse dans son œuvre ; il y a une espèce de dualité, d'un côté le langage ordinaire et celui des philosophes est insuffisant il est même menteur

Exemple : dans l'aphorisme 45 « les mots nous barrent la route », *Ainsi parlait Zarathoustra* « tous les mots nous mentent » ou encore que « les mots sont lourds », critique de la « dénomination comme tromperie » dans la *Généalogie de la morale* 3ème dissertation « mot gros et gras, des mots vides »).

Il y a une foncière critique de la langue mais en même temps **la quête d'un langage « à moi » pour ces choses « à moi »**. §4 préface au *Gai savoir*. Il veut conquérir un langage à lui pour des choses à lui car le langage n'est jamais un simple moyen d'expression ou de communication neutre.

La philosophie de Nietzsche est **perspectiviste**, le langage impose toujours une perceptive particulière, **aucun usage des mots n'est neutre ou gratuit**. Tout usage du langage est en lui-même porteur de valeurs, d'interprétations de choix, aussi Nietzsche reproche aux philosophes moins leurs erreurs que leur manque de probité et leurs préférences inavouées. Cette idée que le langage soit une science ou une connaissance prétendue est ce qu'il laisse entendre dans l'aphorisme 11 de la première partie d'*Humain trop humain*. **Le langage charrie et dissimule toujours des choix qui engagent la pensée** et la dénomination sont des opérations qui toujours infléchissent la compréhension de ce à quoi elles se réfèrent.

Le langage n'est pas nécessairement ce qui permet adéquatement de restituer la pensée et Nietzsche cherche une **manière nouvelle de concevoir et de définir les choses**. Ce langage personnel qu'il recherche implique aussi que ni la signification commune des mots *volonté, libre arbitre, liberté*, ni l'étude savante de l'évolution sémantique des grands concepts ne sont pour Nietzsche tout à fait suffisant pour constituer véritablement un vocabulaire ou un lexique dont on pourrait disposer à volonté. Il y a chez Nietzsche une **variation constante des usages des mots**, des dénominations qui fait qu'à la limite les plus grands concepts se dérobent à la dénomination elle-même sans **jamais recevoir de définition exhaustive** ou qu'on puisse considérer aucun texte de Nietzsche comme livrant le dernier mot à propos de chose.

X.B La liberté selon Nietzsche

Dans *Crépuscule des idoles*, ouvrage de la dernière année consciente de Nietzsche, §38 il dit à propos de la liberté « la liberté exactement dans le sens où j'entends ce mot : comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a pas, que l'on veut, que l'on conquiert ». On pourrait avoir tendance à dire de la liberté ce que Pascal a pu dire du bonheur. Derrière chacune de nos actions, il y a une recherche du bonheur. Il nous faut essayer de savoir ce que ça veut dire que **vouloir être libre**, et cette question n'est-elle pas le signe que nous ne le sommes pas ? Si je suis déjà puis-je vouloir être libre ?

En même temps chaque fois que nous affirmons que la liberté n'existe pas et que nous avons le **pouvoir de le faire**, nous offrons la meilleure preuve que nous sommes libres. Dire je suis déterminé c'est déjà avoir ce décollément par la conscientisation de la situation. La question de la liberté va nous conduire chez Nietzsche à poser des questions autour du **libre arbitre**, oppositions entre **liberté et nécessité**, la question de la **volonté**, (comprendre ce que la volonté de puissance est, et savoir si cette volonté a quoi que ce soit à voir avec une faculté).

Nietzsche est un disciple auto-proclamé, quoi que critique, de Schopenhauer, qui entend par volonté dans *Le monde comme volonté et comme représentation* des choses totalement différentes. Nous poserons également la question de **l'affranchissement** et de la libération, à travers des formules de Nietzsche.

X.B.1 La détermination par la tradition philosophique du concept d'autonomie

Nous sommes partis de l'idée qu'au fond on trouve dans la tradition philo une conception **hiérarchique de l'autonomie**, conçue comme un pouvoir à la fois **neutre**, indifférent de se soustraire à ce qui nous détermine, et qui est un pouvoir lié à **l'usage d'une faculté qui commande** à toutes les autres. L'autonomie domine toutes les autres tendances et modalités de notre être, c'est la volonté, libre arbitre, libre arbitre de la volonté (formule d'origine théologique, réappropriée par la philosophie).

Le **libre arbitre n'a pas très bonne presse en philosophie** à part chez Descartes à il joue un rôle central. Par exemple, Spinoza recompose de manière très forte et cohérente le couple liberté/nécessité, nous expliquant que la liberté, loin de s'opposer à la nécessité, se trouve du côté de la **connaissance rationnelle du nécessaire**. Lettre 58 à Schuller : à propos de la pierre qui prend conscience de son mouvement et qu'elle se croit libre, de même que les hommes se croient libres parce qu'ils **ignorent les causes qui les déterminent** à agir.

Spinoza est lu par Nietzsche, et son rapport à lui est assez ambigu, car d'un côté intuitivement Nietzsche est attiré par Spinoza, notamment par son **idée que la connaissance est en nous l'affect le plus puissant** (pour Nietzsche, tout est d'abord logique d'affect et d'affectivité). Le penseur le plus anormal et le plus solitaire ne pouvait que l'intéresser. Comme Spinoza, Nietzsche **critique l'idée de volonté**, l'idée de libre arbitre, mais aussi le **finalisme**, et l'idée d'un **ordre moral**. Mais ils ont des divergences sur le statut de la **raison**, le rationalisme spinoziste convient assez mal au goût de l'irrationnel de Nietzsche et son goût de l'ascétisme et du mysticisme.

Ce modèle traditionnel depuis Platon de type hiérarchique dans lequel il y a des éléments **rationnels dans l'âme qui commandent à l'affectif** (pathologique au sens kantien), cette-dernière étant tout ce que Nietzsche va mettre au premier plan mais cela n'exclut pas une conception hiérarchique à l'intérieur. Là où dans la tradition ontologique traditionnelle, il y a une faculté dominante qui commande aux autres, la **hiérarchie va passer pour Nietzsche à travers l'affectivité elle-même**. Ce n'est plus une différence entre affectivité et rationalité, c'est une différence qui traverse l'affectivité elle-même, un peu comme la différence entre apollinien et le dionysiaque, distinction passe à l'intérieur du dionysiaque lui-même (*Naissance de la stratégie*).

Nietzsche pense que **le corps pense** et qu'il ne s'oppose pas à l'âme, comme il le dit dans le §19 de *Par-delà bien et mal* : « le corps est édifice d'un multiple ». **Le corps philosophe, il ne fait pas que penser**. On a donc ici au premier plan chez Nietzsche une philosophie qui met en avant les notions de commandement, d'obéissance, de soumission mais ces notions sont mises au premier plan au prix d'une réinterprétation de leurs sens, de leurs interférences et de leurs places, qui tournent le dos à toute forme d'idéalisme. **L'idéalisme est pour Nietzsche une entreprise de tromperie philosophique** dont le patron est Platon, pour qui la réalité d'apparence s'oppose de façon duelle ou dualiste.

X.B.2 La critique du libre-arbitre

Partons de la critique de Nietzsche du libre arbitre. Il le critique comme une **erreur**, invention des philosophes, erronées et on trouve une trace très nette de cette critique dès *Humain trop humain*, livre de Nietzsche de 1878 qui est écrit en mémoire le 30 mai du centenaire de la mort de Voltaire, grand philosophe des lumières pour lequel Nietzsche a une grande admiration. Dans l'aphorisme 12 d'*Humain trop humain* il nous parle du **sentiment humain d'un homme libre dans un monde de nécessité**.

Au fond **la liberté est toujours à aller la chercher du côté de ce qui ne dépend pas de nous**, de ce qui ne peut pas ne pas être ou être autrement. C'est là sur ce terrain-là qu'a pris naissance dans le §9 la théorie du libre arbitre dans la deuxième partie et en son sein dans la partie « le voyageur et son ombre ». Au fond, **on cherche notre liberté là où on est le moins libre**, là où on est le plus enchaînés.

Par exemple dans nos passions, dans l'habitude **d'obéir**, dans notre usage de la **logique** ou aussi bien dans notre **caprice**. Nietzsche prend une image : c'est comme si le vers à soie mettait son propre libre arbitre à filer. Au fond, chacun met son libre arbitre là où il a le sentiment de vivre le plus fort, par une sorte de croyance involontaire que l'élément de la liberté se trouve dans ce qui rend l'individu plus fort et qui le fait sentir cela.

Il évoque la transposition de l'**expérience politique** dans les champs de la métaphysique, la liberté est une expérience politique transposable dans le domaine méta, parce qu'ici les **sentiments sont les plus vivaces** : joie, espérance, nos affects, nos désirs, nos passions comme la haine. Le domaine politique est celui d'une **expérience de la domination**, et l'origine de ce concept de libre arbitre est peut être une invention des classes dominantes.

La liberté est une **condition sociale politique juridique avant d'être une faculté intellectuelle**, on trouvait déjà cette idée dans Arendt dans *Qu'est-ce que la liberté* quand elle fait remarquer que ce qu'on appelle liberté intérieure est dérivée de la liberté politique. Dans la Grèce ancienne on a pu sentir la liberté intérieure, car la liberté politique permettrait d'échapper à la police dans la famille de façon stricte.

Un peu plus tard, Nietzsche a publié *Aurore* en 1880. Dans l'aphorisme 128, il nous parle du père et de la mère de la doctrine de libre arbitre, qu'il trouve dans la **fierté** et le **sentiment de puissance**. La **volonté de puissance est identifiée à la vie elle-même**. Dans *Par-delà bien et le mal* §13, il émet l'idée que le vivant veut avant tout donner libre cours à sa force car le mouvement même de la vie est celui de la volonté de puissance qui nous confère un **sentiment de puissance**, accru quand nous avons l'impression de **surmonter la nécessité**.

Dans l'aphorisme 19 de *Par-delà bien et le mal*, il évoque aussi l'idée d'un sentiment de supériorité éprouvée à l'égard de celui qui doit obéir : je commande, il doit obéir, telle est la structure de la liberté de la volonté, et moi je suis libre, tandis que lui doit m'obéir. Cette logique hiérarchique de la domination et du commandement est portée à son apogée, mais c'est une domination qui se présente essentiellement sous une forme **vécue**, sentie et non **pas rationnelle**, pas sous la forme d'une maîtrise de soi purement intellectuelle ou rationnelle. Mais chez Nietzsche il n'y a pas une telle maîtrise rationnelle, car **nous sommes avant tout un corps, il n'y a aucune hégémonie de la raison**.

Nietzsche utilise certaines modalités graphiques qu'on doit avoir à l'esprit. Lorsqu'il utilise des « », il signifie d'une **distanciation**, ainsi la « raison » est ce qu'*ils* appellent la raison. Lorsqu'il utilise l'italique c'est une **réappropriation**. Au §10 d'*Humain trop humain*, il nous dit que « le "libre arbitre" ne veut proprement rien dire d'autre que ne pas sentir ses nouvelles chaînes ». Tant que nous ne nous sentons pas dépendre de quelque chose, nous nous tenons pour indépendants, ce qui est une conclusion erronée qui montre quel est l'orgueil et la soif de domination de l'homme. Présupposons que nous sommes libres tout le temps, parce que nous ne **sentons** rien qui nous détermine. Alors nous **croyons** que nous sommes libres.

Le point clé est qu'au fond nous sommes en mesure de **nous sentir libres là où nous éprouvons la plus grande nécessité**. Le libre arbitre ne se manifeste non pas du côté de la maîtrise rationnelle de nos facultés mais par rapport à son contraire, il n'est pas un pouvoir fondateur initiateur d'une série temporelle. Au contraire et c'est là que les philosophes ont commis une série **d'erreur** dans leurs manières de concevoir le libre arbitre et son rapport à la connaissance.

Textes de 1878 d'*Humain trop humain*, première partie aphorismes 18 et 39 puis « voyageur et son ombre » aphorisme 11, *Par-delà bien et mal* aphorisme 19 texte clé chez Nietzsche et le chapitre de *Crépuscule des idoles* « les quatre grandes erreurs ».

X.B.3 La croyance du libre arbitre implique un atomisme

Comme Nietzsche le montre dans *Humain trop humain*, dans l'aphorisme 18, ce que nous appelons la **connaissance**, Nietzsche nous dit que nous la connaissons très mal. Nietzsche travaillera à montrer la multiplicité des modes de connaissance, là où on emploie le terme en général au singulier. La connaissance obéit pour Nietzsche à la **logique des cases identiques**, cela veut dire que connaître quelque chose, c'est toujours **fixer des identités** dans un processus. **Je connais quand je fixe des identités dans le flux contenu du devenir**, et c'est sur ce terrain qu'est née l'idée même de **causalité**. La causalité est née sur un terrain pré rationnel et qui repose sur l'idée que notre **croyance primitive que le monde est un, immobile**, et non pas un devenir.

Deuxièmement, l'auto observation de nous-même nous incite à pratiquer une forme **d'atomisme**, c'est-à-dire à isoler des atomes (ex : une sensation ou une modification en moi, j'ai toujours l'impression que je peux l'isoler), et il ajoute dans ce paragraphe que sur terrain-là est né la **croyance en la liberté de notre volonté**. La croyance de la liberté de notre volonté est pour Nietzsche non pas une erreur parmi d'autres, mais **l'erreur originelle** que commet tout être organisé de se **croire libre ou indépendant**. Cette tendance

du libre arbitre à être **rattaché à une isolation des faits** fait qu'il y a une **incompatibilité** entre le libre arbitre, qui relève de la **croissance** et donc d'un atomisme, et une véritable **pensée du devenir** qui implique la prise en compte d'un **processus**. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons développé la morale, qui repose sur l'idée de blâme ou d'éloge, tout cela repose sur la croissance en des faits identiques et isolables.

Si on dit que quelque chose est libre, c'est qu'on veut le punir : tu es responsable, logique du châtement. On retrouve cela dans *Crépuscule des idoles*, chap. « des quatre grandes erreurs » dans l'aphorisme 7, où il nous explique comment le libre arbitre n'est rien d'autre qu'une **invention des théologiens**, en vue de juger ou de punir. L'idée même de **responsabilité** a pour fondement l'erreur du libre arbitre, et ce fondement repose d'un point de vue logique sur l'idée de causalité. Or, Nietzsche est un penseur qui **met en doute la notion même de cause**, qu'il dit issue de certains faits intérieurs, et parmi eux le principal est la **volonté** (considérée comme cause de mes actes).

Il critique la volonté comme un mirage et s'opposant à la logique de la 3^{ème} antinomie kantienne : il **rejette** l'opposition entre une liberté intelligible et un déterminisme absolu. Le concept de monde de Kant est problème, car pour Nietzsche **le monde est un flux d'événements sans causes et sans effets isolables**. Cela n'exclut pas une certaine proximité de Kant avec Nietzsche, car dans la remarque sur sa 3^{ème} antinomie, Kant fait bien de la liberté une idée de la **raison**, donc en un sens *autre chose que quelque chose qui existe*.

Si je définis la liberté comme un commencement premier par rapport à la causalité physique, alors j'invente selon Nietzsche une causalité libre, spontanée, qui serait à elle-même sa propre loi. Par contre si, comme Kant le fait, il dépasse cette idée de la liberté du domaine de la raison pure vers celui de la raison pratique, alors elle peut être déterminée par le **devoir** et par son **rapport à la loi morale**. Il s'agit de tout autre chose d'un choix arbitraire ou encore moins d'un choix sensible, comme si la liberté de la volonté était le pouvoir d'agir en poursuivant des fins mais **Nietzsche critique l'idée de fin**. Il critique l'idée même d'une volonté comme cause agissante dans l'aphorisme 360 du *Gai savoir*.

X.B.4 Quelle est donc cette volonté à laquelle nous croyons ?

Alors qu'en est-il de la volonté, cette faculté à laquelle nous adhérons et nous croyons ? Nietzsche dit « nous croyons à la volonté comme nous croyons au moi », « la volonté n'est qu'un vain mot », §5 chap. sur la raison dans la philosophie du *Crépuscule des idoles*. Nous aboutissons très clairement à l'idée que **la volonté n'est pas une faculté**, n'est pas le pouvoir de causation d'une faculté substantialisée, elle ne **produit pas des effets** comme une substance dans le monde : *Antéchrist* aphorisme 14.

« Nous croyons à la volonté en tant que cause en général : nous croyons au « moi », au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance, et nous projetons la croissance, la substance du moi sur toutes les choses — par là nous *créons* la conception de « chose »... Partout l'être est imaginé comme cause, *substitué* à la cause ; de la conception du « moi » suit seulement, comme dérivation, la notion de l' « être »... Au commencement il y avait cette grande erreur néfaste qui considère la volonté comme quelque chose qui *agit*, — qui voulait que la volonté soit une *faculté*... Aujourd'hui nous savons que ce n'est là qu'un vain mot... » *Le Crépuscule des idoles*, aphorisme 5.

Texte décisif : aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal* :

« Les philosophes ont continué de parler de la volonté comme si c'était la chose la plus connue du monde. Schopenhauer nous donna même à entendre que la volonté est la seule chose qui nous soit connue, parfaitement connue, sans déduction ni adjonction. Mais il me semble toujours que Schopenhauer n'a fait dans ce cas que ce que les philosophes ont coutume de faire : il s'est emparé d'un *préjugé populaire* qu'il s'est contenté d'exagérer. « Vouloir » me semble être, avant tout, quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui ne possède d'unité qu'en tant que mot, — et c'est précisément dans un mot unique que réside le *préjugé populaire* qui s'est rendu maître de la circonspection toujours très faible des philosophes. Soyons donc circonspects, soyons « non-philosophes », disons que dans tout vouloir il y a, avant tout, une multiplicité de sensations qu'il faut décomposer : la sensation du point de départ de la volonté, la sensation de

l'aboutissant, la sensation du « va-et-vient » entre ces deux états ; et ensuite une sensation musculaire concomitante qui, sans que nous mettions en mouvement « bras et jambes », entre en jeu dès que nous « voulons ». De même donc que des sensations de diverses sortes sont reconnaissables, comme ingrédients dans la volonté, de même il y entre, en deuxième lieu, un ingrédient nouveau, la réflexion. Dans chaque acte de la volonté il y a une pensée directrice. Et il faut bien se garder de croire que l'on peut séparer cette pensée du « vouloir », comme s'il restait encore, après cela, de la volonté ! En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexe de sensations et de pensées, mais encore un penchant, un penchant au commandement. Ce que l'on appelle « libre arbitre » est essentiellement la conscience de la supériorité vis-à-vis de celui qui doit obéir. « Je suis libre, *il* doit obéir » — ce sentiment est caché dans toute manifestation de la

volonté, de même cette tension de l'esprit, ce regard direct qui fixe exclusivement un objet, l'évaluation absolue de la nécessité de faire telle chose « et non point telle autre », la certitude intime qu'il sera obéi au commandement, quels que soient les sentiments propres à celui qui commande. Un homme qui *veut* ordonne quelque chose à son être intime, lequel obéit, ou est du moins imaginé obéissant. Or, remarquez ce qu'il y a de plus singulier dans cette volonté — cette chose si compliquée que le peuple ne sait exprimer que par un seul mot. Je prends le cas donné, où nous sommes à la fois souverains et sujets, et j'admets qu'en tant que sujets obéissants nous connaissions les sentiments de la contrainte, de l'obligation, de la pression, de la résistance, du mouvement qui commencent à l'ordinaire immédiatement après l'acte de volonté ; le cas où, d'autre part, nous avons l'habitude de passer sur cette dualité, de nous faire illusion à son sujet, au moyen de la conception synthétique « moi », alors toute une chaîne de conséquences erronées, et, par conséquent, de fausses appréciations de la volonté s'est encore attachée au vouloir, — en sorte que l'être voulant croit, de bonne foi, que vouloir *suffit* à l'action. Parce que, dans la plupart des cas, la volonté ne s'est exercée que quand l'efficacité du commandement, c'est-à-dire l'obéissance, par conséquent l'action, pouvaient être attendues, l'apparence, seule existante, s'est traduite par une sensation, à savoir : qu'il y

avait là *la nécessité d'un effet* ; bref, le sujet voulant s'imagine, avec quelque certitude, que vouloir et agir ne font qu'un, il escompte la réussite, la réalisation du vouloir, au bénéfice de la volonté même et jouit d'un surcroît de sensations de puissance que toute réussite apporte avec elle. « Libre arbitre » — voilà l'expression pour ce sentiment complexe de plaisir chez le sujet voulant qui commande et, en même temps, s'identifie à l'exécutant, — qui jouit du triomphe remporté sur les obstacles, mais qui s'imagine, à part soi, que c'est sa volonté elle-même qui triomphe des obstacles. Le sujet voulant ajoute de la sorte, aux sensations de plaisir que lui procure le commandement, les sensations de plaisir des instruments qui exécutent et réalisent ces volontés secondaires, puissances « subanimiques » qui obéissent — car notre corps n'est qu'une collectivité d'âmes nombreuses. *L'effet, c'est moi*. Il se passe ici ce qui se passe dans toute communauté bien établie et dont les destinées sont heureuses : la classe dominante s'identifie aux succès de la communauté. Dans toute volonté il s'agit donc, en fin de compte, de commander et d'obéir, et cela sur les bases d'un état social composé d'« âmes » nombreuses. C'est pourquoi un philosophe devrait s'arroger le droit d'envisager la volonté sous l'aspect de la morale : la morale, bien entendu, considérée comme doctrine des rapports de puissance sous lesquels se développe le phénomène « vie ». »

Rejet de l'idée que la volonté soit une faculté, et rejet de l'idée que la volonté soit un fait avec une réalité. Il n'y a **pas de volonté du tout, ni libre ni non libre** (*Les posthumes*, vol.10). Toute la difficulté est que Nietzsche est quelqu'un qui critique toutes les catégories traditionnelles de la philosophie, mais dans le même temps, il dit dans une variante non publiée de *Crépuscule des idoles* qu'on ne peut pas se passer de ces catégories, et qu'il faut faire avec.

Ce que Nietzsche n'entend par volonté n'est *pas* ce que Schopenhauer entend par volonté. Ce n'est pas non plus une reprise de la volonté au sens ordinaire. Il renvoie dos à dos la conception populaire des choses et les préjugés des philosophes. L'aphorisme 19 s'ouvre sur la **critique des préjugés des philosophes**, ils n'ont pas bien su ce qu'était la volonté.

Deux remarques :

- × Faculté, *facultas* en latin, c'est la capacité que j'ai de faire une chose.
- × Ne pas confondre entendement et raison chez Kant et chez Descartes.

XI. SÉANCE 11 (NIETZSCHE) – A. LAROCHE

Nous allons étudier plus en profondeur la conception de la volonté de Nietzsche et son rapport à la philosophie en général, qui est véritablement critique.

XI.A Rapport de Nietzsche à la philosophie en général

Pour Nietzsche il y a deux types de philosophes, ceux qui sont **ouvriers de la philosophie**, les petites mains, eux travaillent à la philo et lui apportent sans doute quelque chose, mais qui restent un peu des “sous-philosophes”, et il y a les philosophes qui sont de véritables créateurs. Toute la difficulté est que tout le monde est **pris dans filet du langage** et les véritables créateurs sont ceux qui vont essayer **d’inventer** un langage nouveau pour **des choses bien à eux**.

Le concept de volonté chez Nietzsche n’est pas celui de la métaphysique traditionnelle, et parmi les grands ouvriers de la philosophie, Nietzsche dit que Descartes est un moins bon douteur que lui. L’idée d’autonomie de Kant le place pour Nietzsche au rang d’un théologien. Il a une parenté avec Schopenhauer, et Nietzsche le voit comme celui qui déblaie le terrain mais sombre dans une espèce de **pessimisme résigné** auquel Nietzsche ne peut se rendre. Il ne faut pas voir de continuité directe entre le concept de volonté chez Schopenhauer et chez Nietzsche.

La volonté dans la tradition métaphysique nous dit Nietzsche est un **préjugé** à la fois populaire et colporté, voire accentué par les philosophes. Ce préjugé de la volonté repose sur une **croissance**, la croyance en la **causalité du moi**, du « je ». Ici on voit à quel point les philosophes sont **prisonniers de la grammaire** et de sa structure, par exemple dans aphorisme 54 *PDBEM* : dès qu’on pense à un verbe il faut qu’il y ait un sujet qui commande et détermine le verbe et cette croyance en la grammaire est pour Nietzsche, comme il le dit dans *CDI*, la preuve que nous sommes des théologiens et des croyants.

XI.B Le concept de volonté : un double préjugé

Sous le concept de volonté il y a un **double préjugé**, celui de **l’existence du moi**, de l’unité d’un moi et le **concept de causalité**.

XI.B.1 Le préjugé de causalité

Le concept de causalité : chez Nietzsche ce concept est problématique car il est **dualiste**. En effet, on croit toujours pouvoir distinguer l’action et le sujet de l’action.

Dans la *Généalogie de la morale*, composée de 3 dissertations, chapitre 13 de la première dissertation, Nietzsche écrit : « De même, en effet, que le peuple sépare la foudre de son éclat, et prend l’éclat pour l’*action*, effet d’un sujet qui s’appelle la foudre, de même la morale du peuple sépare la puissance des manifestations de la puissance, comme s’il y avait derrière le puissant un substrat qui *serait libre* de manifester la puissance ou non. Mais un tel substrat n’existe pas, il n’existe aucun « être » derrière l’agir, le faire et le devenir ; « l’agent » est un ajout de l’imagination à l’agir, car l’agir est tout. »

Cette idée de causalité est le **premier préjugé** dont il faudrait se défaire ou se distancier. La causalité est d’ailleurs repensée chez Nietzsche comme un certain type **d’interprétation qui répond à des besoins** : qu’est-ce que nous voulons désigner dans l’action causale ? **Reconnaissance d’une dimension rationnelle** et nécessaire, comme les causes ne pouvaient pas ne pas exister, mais c’est nous qui avons besoin de projeter sur la nature des causes et de les rattacher à des effets, mais ces dernières ne sont que des myologies et des inventions.

La connaissance humaine a besoin de l’idée d’un sujet connaissant et de présupposer qu’il existe des **rapports** entre des phénomènes de causes à effets, et n’est que l’effet de notre **besoin de sécurité**. Nous connaissons et nous cherchons à connaître car nous sommes **effrayés** devant le texte de la nature, nous éprouvons un sentiment de peur devant l’inconnu et l’inhabituel. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche rappelle que la peur rappelle que **la peur est notre disposition la plus fondamentale**.

XI.B.2 Le préjugé du sujet comme cause de l'action

Ce premier préjugé associé à la volonté est solidaire d'un second préjugé : celui qui consiste à **poser un sujet** simple indivisible qui serait la **cause de l'action**. C'est ce fameux "**je**" **atomique** qui d'ailleurs pour Nietzsche n'a **aucune réalité** et correspond à aucun donné, bien que nous le présupposons toujours derrière toute action.

Ce « moi » n'est au fond *pas* la cause de l'action, ce n'est que **l'effet superficiel d'un jeu de forces** que nous n'apercevons que rarement comme tel dès que nous sommes dans des interprétations substantialistes ou puristes. Nietzsche met à plat l'idée qu'il puisse exister quelque chose comme une **subjectivité**, la notion de **sujet comme substance est une chose qu'il déconstruit** plus que personne, car cette notion de sujet **dépend de la notion de substance** qui est foncièrement métaphysique et Nietzsche essaie de détruire la métaphysique et de la **dépasser**, d'en sortir et de produire quelque chose par-delà la métaphysique.

Il est nécessaire de dépasser l'idée que la volonté est une unité, une faculté. Il entend surtout **rendre aux phénomènes de la volonté sa complexité** qui soit en conformité avec ce qu'il appelle « le texte de la réalité ». La réalité n'est *pas un donné figé* et fixé mais c'est **essentiellement un processus d'interprétation** et de hiérarchisation de nos pulsions et de nos instincts. On observe dans la réalité le texte d'un **affrontement permanent** sans aucune merci ou pitié des instincts de puissance.

Alors la volonté n'est pas la faculté unique d'un sujet agissant, c'est plutôt un **processus pulsionnel et affectif de commandement** qui nous révèle une **hiérarchie des instincts** et de toutes nos instances pulsionnelles, qui sont liées entre elles par des **rapports de domination**.

XI.B.3 Pourquoi croyons-nous à une unité de la volonté ?

Pourquoi est-ce que nous croyons qu'il existe une **unité** de la volonté ? La cause se trouve dans le **concept synthétique du moi**, qui est une sorte de voile ou de **masque jeté sur les rapports de force réels**. Si on veut comprendre quelque chose à la volonté, il faut la rattacher à une **psychologie du commandement**. On comprend alors que le libre arbitre n'est qu'une **illusion dont le fondement se trouve dans une fausse identification entre un instinct dominant du commandement et la hiérarchie des autres instincts**.

Ici, le texte décisif pour nous est *Par-delà bien et mal*, paragraphe 19 qui rejette l'idée de volonté critique celle du libre arbitre. Au fond, Nietzsche **nie l'existence même de la volonté** qu'elle soit libre ou non, dans les *Fragments posthumes* des années 1985.

Nietzsche critique le **préjugé commun** de la vision philosophique et populaire : voir la **volonté comme la source de toutes nos actions**, c'est une vision non seulement mythologique mais aussi **fétichiste**. Nietzsche dit déjà dans le *Gai savoir*, aphorisme 127 « tout homme qui ne pense pas est d'avis que la volonté est la seule chose qui exerce une action ». Comme si vouloir était quelque chose de simple, de donné, de non déductible, de compréhensible en soi par excellence. Penser la volonté comme substrat de l'action est le fétichisme de l'idée d'un support des facultés, et au fond ce **fétichisme fait corps avec un dualisme et un atomisme** dont Nietzsche rappelle dans *Crépuscule des idoles* que ce sont les 3 préjugés majeurs de la philo (§5 chap. sur les raisons de la philo).

§127 *Gai Savoir* est important car il nous parle du fétichisme des facultés en général. Nietzsche nous explique que ce fétichisme relève d'une logique de la croyance, à la magie, qui relève d'un imaginaire. La volonté est pour lui une **force** qui s'exerce de façon **magique** ; croyance à la magie qu'on retrouve ici avec la critique du langage, mais aussi concernant la volonté. Le point crucial est le fait de ramener à un nom unique, la volonté est le **nom trompeusement synthétique d'une multiplicité**.

XI.B.4 Sentiments, pensées, affects

Aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal*. **Analyser** c'est **décomposer, identifier les composants** d'un tout comme le fait un chimiste qui dégage les éléments. **Trois éléments composent la volonté**, qui n'est pas faculté purement rationnelle, car si la pensée conserve sans doute un rôle directeur pour la tradition métaphysique, il n'en est rien pour Nietzsche.

Les *sentiments*, la *pensée* et des *affects*, ainsi que des **mouvements** qu'on pourrait appeler affectivo-passionnels dont la question se pose de savoir comment ils se combinent entre eux. L'instance centrale du complexe pulsionnel est **l'affect du commandement**, bien qu'il n'y ait pas de faculté rationnelle univoque. Concernant cette notion, il faut ici indiquer à quel point Nietzsche accorde une importance essentielle aux pulsions et aux affects, aux instincts, bien qu'ils ne soient pas toujours bien distingués.

On peut retenir ici l'idée d'une **critique du primat de la raison**, et privilège accordé à rebours de toute une tradition rationaliste et métaphysique à la **sensibilité**. Ce primat de la raison détrônée et cette idée d'un privilège de la sensibilité ne conduit pas Nietzsche à se rouler dans un empirisme simpliste, mais c'est une **théorie renouvelée de la sensibilité** que Nietzsche propose.

XI.B.5 Affect de commandement et volonté de puissance

L'*affect* c'est en nous ce qu'il y a de plus **profond** et de plus **violent**. Les affects ne sont pas de simples impressions sensibles, mais ils sont déjà des **modes d'évaluation et d'appréciation de certains de nos actes**, ils ne sont pas de pures impressions que passivement nous sentirions mais ce sont au contraire des éléments plus proches de l'instinct, ou pulsion. La seule différence, c'est peut-être la **dimension intrinsèquement passionnelle de ces processus infra-conscients** dont nous n'avons pas une conscience claire et distincte, la conscience étant pour Nietzsche un produit douteux et tardif de notre histoire humaine. Cette dimension **inconsciente** de notre affective renvoie au **mode d'impression de la volonté de puissance**, tous les affects n'étant que des développements de cette volonté de puissance.

La **volonté de puissance** est ce que Nietzsche **identifie à la vie elle-même**. Ce n'est pas ce qui cherche à avoir de la puissance, ce n'est pas la volonté de la puissance mais la **volonté d'accroître son être**. La conception de la vie chez Nietzsche n'est pas la conservation de la vie, l'organisme ne cherche pas à conserver sa vie mais à accroître, à augmenter et à accomplir pleinement sa puissance de vivre. Dans l'aphorisme 258 de *PDBM*, il appelle vie une **structure fondamentale d'affects**. C'est le texte même de la réalité qu'il nous faut réinterroger, car il n'y a pas de clivage entre l'organique et le non organique.

Il y a un affect qui les domine tous, **l'affect du commandement**, vouloir c'est commander, c'est-à-dire percevoir des **rapports de puissance** qui sont caractéristiques d'une **structure pulsionnelle** donnée. L'affect du commandement n'est pas autre chose que la **perception de sa propre organisation hiérarchique** qui se manifeste par un sentiment **d'autorité** tellement dominant qu'il en est écrasant, éprouvé par une pulsion, ou un groupe de pulsions, et qui se révèle **dominant** au sein de l'organisme, avec la conviction que cet affect sera obéi. Autrement dit, cet affect du commandement est pour Nietzsche un élément déterminant d'un processus complexe que nous **simplifions** sous la forme d'un terme simplificateur, celui de volonté. Au fond, le terme de volonté est le dernier élément de cette simplification sous la forme d'une **fétichisation** qui dépend de la logique. C'est ce fétichisme qui nous conduit à identifier la volonté à une faculté libre et à une faculté qui serait dotée du pouvoir de provoquer des actions.

XI.C La volonté de puissance

Nous en arrivons donc ici au cœur de la conception nietzschéenne, avec cette idée que l'affect du commandement c'est rien d'autre que **le plus haut degré de ce sentiment de puissance** qui a conduit l'idéalisme à parler de liberté et de liberté de la volonté. Or, bien-sûr la tradition idéaliste a complètement laissé de côté cette question de l'activité pulsionnelle, ou bien elle en a fait soit quelque chose de secondaire soit de complètement soumis à l'activité rationnelle, ce que Nietzsche récuse.

XI.C.1 La communication pulsionnelle

Volume 10 de ses *Fragments posthumes* série 27 (2) : Qu'est ce qui fait la différence entre un **affect** et un **sentiment** ? Ce qui caractérise le sentiment, c'est que sans doute il est **déjà médié par le langage**, là où **l'affect et la pulsion sont davantage liés à un mouvement du corps**. Encore une fois, pour Nietzsche il est toujours arbitraire et difficile de dissocier en le réifiant quelque chose qui appartient à un processus. Ce **sentiment de puissance** est ce qui résulte en nous de l'effort que fait notre instinct ou notre pulsion pour **surmonter** une difficulté. Rappel de la tripartition chez Nietzsche : sentiment, pensée, émancipation.

Dans ce fragment posthume, il écrit « Dans certaines circonstances, une pensée est suivie d'une action. **En même temps** que la pensée naît l'affect du commandement. C'est à lui que se rattache le sentiment de liberté, qu'on met

généralement dans la "volonté", alors qu'il n'est qu'un phénomène qui accompagne le vouloir ». Affect, sentiment, pensée, c'est un **processus** dans lequel tous ses éléments s'interpénètrent et sont **liés les uns aux autres**. L'affect est le moyen pour Nietzsche de résoudre le problème de la **communication pulsionnelle**.

Il faut comprendre l'affect sur le modèle d'un **ordre**, sur le modèle de **l'émission-transmission-exécution** au sein d'une **organisation hiérarchisée**. Cette organisation n'est pas elle-même une volonté de puissance, qui sous l'effet de l'affect de commandement et de façon isolée commanderait autour d'elle. Car il y a non pas *la*, mais *les* volontés de puissances, qui se perçoivent et s'évaluent mutuellement, loin de toute logique monadologique leibnizienne. Les affects **n'existent jamais à l'état isolé**, ni comme de simples substances ni comme des atomes, ou comme des causes, ou comme des faits, ce qui serait encore une manière de reconduire cette pensée mythologique.

« La croyance aux affects sont une construction de l'intellect, l'invention de **causes qui n'existent pas**. Tous les sentiments corporels que nous ne comprenons pas sont interprétés par l'intellect. C'est-à-dire qu'on cherche une raison de se sentir dans tel ou tel état, dans les personnes, les expériences, etc. On pose donc quelque chose de préjudiciable, de dangereux, d'étranger, comme si c'était la cause de notre humeur. En réalité, cela est ajouté à notre humeur, de manière à rendre notre état pensable. De fréquents afflux de sang au cerveau, accompagnés du sentiment d'étouffer, dont interprétés comme la colère. » À l'intérieur des mouvements qui se produisent en nous essayer d'établir des entités bien claires.

Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche critique ce concept d'unité de la volonté et balaie l'idée même de libre arbitre « tel est le mot qui désigne ce complexe état **d'euphorie** du sujet voulant qui commande et s'identifie à la fois avec l'exécuteur de l'action, qui goutte au **plaisir de triompher** des résistances, tout en estimant que c'est **sa** volonté qui les surmonte. À son plaisir d'individu qui ordonne, le sujet voulant ajoute ainsi les sentiments de plaisir issus des instruments d'exécution que sont les diligentes "sous-volontés" ou sous-âmes, car notre corps n'est pas autre chose qu'un édifice d'âmes multiples ».

XI.C.2 La liberté comme processus, contre le libre arbitre culpabilisateur

Textes de *Par-delà bien et mal* ne sont pas les deniers mots de Nietzsche à propos du libre arbitre et la question de la liberté. Remarquons que pour Nietzsche, **la liberté n'est jamais un état du sujet** mais la liberté est un **processus d'affranchissement** et de libération. En quelque sorte, on ne peut pas être libre, on ne peut que **se libérer**. Abandonner le concept traditionnel de libre arbitre, c'est pour Nietzsche un préalable pour penser ce qu'il faut entendre par liberté.

On peut se tourner vers *Le Crépuscule des idoles*, chapitre « les quatre grandes erreurs ». Dans le premier paragraphe, Nietzsche évoque la figure de Cornaro, qui voyait entre son régime alimentaire, son hygiénisme et sa santé un rapport de cause à effet. Nietzsche nous dit que ce régime est l'exemple type d'une **confusion entre la cause et l'effet**, il ne faut pas les confondre. Ce n'est pas la santé qui est l'effet du régime, mais le régime qui est déjà un effet de sa santé. Dans le §3 de ce chapitre, Nietzsche critique ce qu'il appelle la **fausse causalité de la volonté**, idée que la volonté serait ce qui permet de considérer que l'effet résulte d'elle-même comme sa cause.

Ce qui nous intéresse est le §7, dans lequel Nietzsche nous dit que **l'erreur du libre arbitre** est le résultat de ce qu'il appelle la « psychologie de toute entreprise de **responsabilisation** ». Le libre arbitre c'est imputer une responsabilité à un être. On peut vous imputer l'effet de cette action et on entre alors dans une logique de responsabilisation. C'est pourquoi Nietzsche dit que le libre arbitre de la volonté est une **invention cruelle** faite pour châtier, et pour **trouver des coupables**. Cela est une preuve que le christianisme est une métaphysique de bourreau.

A cette morale de la **responsabilité subjective** utilisée comme un outil de châtiment, on peut substituer une autre morale, qui soit fondée non pas sur la culpabilisation de la conscience, mais sur **l'affirmation du corps**, conçue comme un édifice collectif d'âme et d'instincts. Nietzsche renonce-t-il complètement à toute idée de volonté ou de liberté ? Et est-ce qu'il conçoit une **liberté** par-delà sa critique de la volonté ?

XI.C.3 La volonté de puissance

Notre hypothèse est que oui. D'une part parce qu'il remplace le concept traditionnel de volonté (comme faculté et comme substrat rationnel) par l'idée de **volonté de puissance** définie comme vie et comme un

processus de domination qui ne peut agir que sur d'autres instincts, que sur d'autres volontés de puissance. Sa "causalité" est un **pouvoir de commander** mais pas comme quelque chose qui existerait, pas même comme un devenir mais comme un sorte de *pathos*, de **force d'être affecté** et d'affecter aussi, lié aux autres forces. Cette volonté de puissance est une sorte de **processus sans sujet**, un **pur agir** qui ne tend qu'à elle-même. Encore une fois, la volonté de puissance n'est pas *la* volonté de la puissance mais c'est la volonté **d'exercer et d'augmenter sa propre force** comme une sorte **d'auto accroissement**. Le but n'étant pas la conservation mais **l'intensification**.

On pourrait penser que notre sentiment de **plaisir** devrait en permanence prédominer quand nous nous sentons libre mais au contraire Nietzsche dit que **la volonté de puissance ne nous contraints à fuir la douleur**. En effet, la douleur a un rôle, elle est **ce qui nous résiste** et en cela, elle n'est pas le contraire du plaisir, et le plaisir n'est pas simplement dans l'absence de douleur ; pas plus que la santé est dans l'absence de maladie. Nous éprouvons du **plaisir** quand il y a perception de l'accroissement de puissance qui accompagne la victoire. La volonté est **libre** non pas quand elle est satisfaite et qu'elle a atteint son but mais quand elle se **rend maitresse de ce qu'elle rencontre**. Il est très important de voir que pour Nietzsche, être libre en un sens n'est **pas simplement être maitre de soi**, de ce qui se produit à l'intérieur de soi mais c'est aussi **dominer des résistances** que l'on rencontre hors de soi, dans le texte de la réalité.

Quelque part dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche écrit que « tout travail à se surmonter sans cesse ». L'homme n'est-il pas cette corde tendue entre la bête et le surhumain, précisément parce que la volonté de puissance, loin d'être une auto maîtrise, **impose sa force et son sens à ce qui lui résiste** à l'extérieur et c'est en cela qu'elle impose sa force et son sens, et qu'elle est déjà une interprétation de ce qui se produit hors d'elle. Elle est la **forme primitive de toutes les passions** et ce qui leur donne forme. La volonté de puissance n'est pas ce qui nous rend libre, mais c'est ce qui nous permet **d'entrer dans des processus de domination**. On a le sentiment de quelque chose de très critique chez Nietzsche et on se demande quand est-ce qu'il va affirmer quelque chose de positif.

XI.C.4 La liberté selon Nietzsche : s'affranchir, conquérir, lutter

Dans *Par-delà bien et mal*, §38 d'une section du texte, il parle des « raids d'un intempestif », il énonce ce qu'il appelle « mon idée de la liberté ». Nietzsche pose un préalable : ce qui fait la **valeur d'une chose** n'est pas ce qu'elle nous donne ou apporte mais **ce qu'elle nous coûte**. La valeur d'une chose n'est pas son utilité mais plutôt le **prix à payer** pour l'obtenir.

Nietzsche prend l'exemple des institutions libérales c'est-à-dire des institutions démocratiques modernes. Il nous dit que paradoxalement, une fois qu'on a acquis des institutions libérales, **elles font obstacle à notre liberté**. Ce qui se développe alors est une forme de **mesquinerie de lâcheté**, un épicurisme, on pense à soi loin des exigences de la volonté de puissance. Nietzsche nous dit, qu'au contraire ce qui favorise la liberté c'est plutôt les **processus de conquête et de victoire**, la meilleure école de liberté étant la **guerre**.

Prétendre à la liberté c'est vouloir **répondre de soi**, c'est tous sauf vouloir considérer qu'on est le semblable de qui que ce soit. Être libre ce n'est pas disposer d'un pouvoir neutre et indifférent au contraire c'est peut-être gagner en indifférence à l'égard de autres et de leurs exigences, à l'égard de fatigues de l'existence de la vie elle-même et de ses privations. C'est **affirmer en nous ce sentiment de liberté** qui dans la guerre bien plus que dans le bonheur se ressent. Il s'oppose fortement à l'idéal judéo chrétien du bonheur comme la paix intérieure, le bonheur c'est quand on sent qu'on surmonte une difficulté, cela suppose la **jouissance de surmonter une difficulté**, un amour trop facile un bataille trop facile n'a pas de sens ou de valeur, ce qui nous plait ce sont les batailles qu'on gagne de justesse, les discussions après.

Nietzsche est un **disciple d'Héraclite**, pour qui le réel est un processus de contradiction et de lutte, l'homme libre est donc un **guerrier** et non pas un misérable épicurien être qui se maintient dans une espèce de bien-être. Nietzsche fait une **énumération dramatique**, dans laquelle il évoque le les épicuriens, les chrétiens, les bovins, les femmes des anglais et des démocrates. Chez Nietzsche ces mots ne sont pas à prendre au pied de la lettre, il n'est pas misogyne comme Schopenhauer, mais ces noms sont là pour **qualifier des rôles sociaux** et pas des réalités effectives.

Plus la résistance est forte plus le sentiment de liberté est grand car c'est **l'affect du commandement** qui détermine la tyrannie des instincts. Les instincts sont des mouvements effrayants et implacables qui exigent un maximum d'autorité envers soi-même. Jules César, tyrannie de l'instinct. Les peuples les plus dignes en

valeur ne sont pas les plus libéraux ; c'est là où il y a le plus grand danger et le sentiment de force le plus grand. Il parle dans aphorisme 38 du plus grand danger comme il parle ailleurs de la grande politique ou de la santé. Il entend par **grande ce qui surmonte autre chose**. La liberté est pour Nietzsche « ce qu'on a et ce qu'on n'a pas, ce qu'on veut et ce qu'on conquiert » c'est-à-dire que la liberté n'est jamais un bien que nous pourrions gérer ni le simple résultat d'une autonomie ; **être libre c'est s'affranchir, conquérir, lutter, dépasser**. Hölderlin est l'une des principales lectures de jeunesse de Nietzsche et apparaît comme le prophète d'un nouveau langage et de la poésie pure.

Livres utiles pour comprendre les termes philosophiques en langues étrangères : Vocabulaire du latin philosophique, grec, allemand chez Ellipse.

Question d'ouverture : la volonté de Nietzsche nous définit elle ?

XII. SEANCE 12 (SARTRE) – A. LAROCHE / T. SAULUS

XII.A Conseils de lecture sur Sartre

Afin de travailler Sartre, regarder ces textes importants :

L'existentialisme est un humanisme : conférence que Sartre a donnée à la fin de 1945.

L'être et le néant : deuxième partie, chapitre premier, « Les structures immédiates du pour soi » où Sartre distingue l'en-soi et le pour soi.

L'être et le néant, quatrième partie, chapitre premier « Être et faire : la liberté », sections 1-3 (action, situation, responsabilité).

L'être et le néant, conclusion

Situations, volume 1, « La liberté cartésienne »

XII.B La conception sartrienne de la liberté

XII.B.1 La situation

La notion de **situation** chez Sartre : Gallimard a publié un recueil à ce sujet en Collection Blanche, *Situations*, en 10 volumes. Dans le premier volume, p. 289 se trouve le chapitre « La liberté cartésienne ». Ce chapitre est intéressant, en particulier au sujet de **ce qui fait l'expérience de la liberté**, quelles en sont les **conditions de l'expérience de la liberté**. Sartre montre que dans la conception cartésienne, la liberté existe de façon **absolue**, et ne peut pas contenir de degré (contrairement à l'idée qu'en a Sartre).

XII.B.2 Le choix irrationnel, hors de tout mobile extérieur

La conception sartrienne de la liberté est assez paradoxale. Dans la conception traditionnelle de la liberté, on considère qu'on a des **mobiles** qui tendent à la faire incliner d'un côté ou l'autre, et donc le choix est le **résultat d'un mobile** que nous suivons. Je suis **indifférent** lorsque je n'incline d'aucun des deux côtés.

Le choix au sens sartrien en revanche est accompli **par-delà tout motif**, et est donc **irrationnel** (il se donne à lui-même ses propres motifs). Il ne reçoit pas les motifs que rationnellement il soumettrait à son examen, il se définit comme **se donnant à lui-même ses propres motifs, plutôt que de se subordonner à des motifs préalables**.

XII.B.3 La notion de projet

Du point de vue de la **temporalité de l'acte libre**, cela implique ce que Sartre appelle **projet** (cf. *L'existentialisme est un humanisme*). Exemple : on fait des projets de voyage, donc on commence par le planifier avant de le réaliser, et le projet est la condition de réalisation de l'action. Pour Sartre, cela ne fonctionne pas comme cela, puisque c'est **le projet lui-même qui est l'action** : ma manière d'agir définit notre projet.

Ainsi, **l'acte libre n'a pas pour condition l'autonomie**, au contraire il a pour **effet** l'autonomie du sujet, il a pour effet sa tendance affective, sa "nature" (la nature de l'homme c'est l'être, qui a pour essence l'existence). L'autonomie est ainsi le pouvoir absolu **d'auto-détermination**, qui est dévolu à une faculté maîtresse qui supporte tout le reste (nos désirs, nos penchants).

Sartre pense que je peux toujours **échapper à mes meilleurs motifs d'agir**, et faire (ou laisser faire) à la volonté cet écart par rapport à mes motivations, qui font que l'ontologie sartrienne définit une conception de la liberté très particulière. Pour le comprendre dans le détail : *Situation 1*

XII.B.4 Le Néant

Il peut y avoir des motifs auxquels je me sou mets (car je suis toujours en situation en tant qu'homme), car ils **s'imposent à moi** (par leur urgence, par leur cadre moral, par leur caractère affectif que j'ai avec un autre être). Mais même si j'ai de tels motifs qui s'imposent à moi "objectivement", **je peux toujours m'arracher à cette objectivité** : c'est ce que Sartre appelle le **Néant**, la néantisation. Le néant, c'est la capacité que j'ai toujours **d'échapper à ce qui est, et à ce que je suis**.

XII.C Transposition de l'idée du Dieu cartésien

XII.C.1 Le *pour soi*

Il transpose la liberté du dieu cartésien, celle d'un Dieu qui crée le monde librement et qui agit sans mobile. Lire les *lettres à Mersenne*, d'avril-mai 1630, dans laquelle Descartes affirme la **liberté intégrale du dieu cartésien**. La transposition d'un Dieu librement créateur du monde et des volontés vers ce que Sartre appelle le « **pour soi** », et au **choix de son caractère**.

Le vocabulaire du « pour soi » et « en soi » : Sartre était encore dépendant d'une ancienne traduction du *dasein*, qui était erronée et critiquée par Heidegger lui-même, qui était « réalité humaine » (traduction d'Henri Corbin). C'est un absolu contresens, car ça n'a pas de rapport à la chose, et encore moins à l'homme car Heidegger avait introduit ce terme de *dasein* justement pour échapper à la définition de l'homme comme animal rationnel.

XII.C.2 Le caractère repose sur un choix sans cesse renouvelé

La liberté pour Sartre est le fait pour un être **d'être son propre projet**, et d'être le seul **responsable de son propre projet**. Quand ce choix, dont nous parlions, est accompli par-delà tout motif et tout mobile, c'est un choix qui porte sur ce que je veux être en totalité et cela peut être à l'origine de ce qui, à tort, apparaît comme une nature ou un caractère indépendant des choix ou des déterminations. Au contraire le caractère moral de l'agent repose sur le **choix fondateur que l'agent fait lui-même**. Or, ce caractère ne peut jamais reposer sur un choix qui serait fait une seule et unique fois. Ce choix est sans cesse à refaire ; il y a une « **obligation** » **perpétuellement renouvelée de refaire le moi qui désigne l'être libre**. De même que le Dieu cartésien fait le monde continuellement, le projet de soi est un projet constamment refait.

XII.C.3 La volonté chez Sartre

La volonté est ce qui me permet **d'échapper à tous ce qui nous détermine** (à l'intérieur et à l'extérieur de moi), car soumise à aucun mobile. En effet, **elle surgit du néant** et non pas de l'être. Que reste-t-il de l'autonomie ? La volonté est-elle ce qui me permet de choisir ou bien ce que je dois choisir ? Est-ce que ma volonté est ce que je dois créer ou est-ce qu'au contraire c'est ce à quoi je dois adhérer ? Dois-je produire ma propre volonté, ou bien dois-je la reconnaître et y adhérer ?

Être, c'est être son propre choix, soi-même projet et choix de ce qu'on veut être. C'est là le sens sartrien du projet du *pour soi*, c'est cette dimension première de la conscience en vertu de laquelle toute conscience est une conscience d'exister. Être comme un être libre, c'est à la fois reconnaître la présence à soi du sujet et en même temps c'est l'expérience de sa propre facticité, ie du caractère contingent de son être.

XII.D Dernières remarques

C. Romano revient en janvier, donc le sujet sera établi avec S. Floccari et lui, puis corrigé par C. Romano. N'hésitez pas à venir voir Floccari en lui disant que nous étions dans ce « groupe de la mort » en automne 2020.

Pour une introduction à Heidegger, Françoise Dastur, Collections Philosophie chez PUF, *Heidegger et la question du temps*. Elle explique les différentes traductions du *dasein*, terme tout à fait intraduisible.