

LA PREUVE PSYCHOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ MORALE

Parmi les arguments que l'on invoque pour établir la réalité de la liberté morale, la preuve dite psychologique est celle qui a, semble-t-il, le plus de faveur. Nous la croyons valable, mais sous certaines conditions et spécialement sous celle-ci qu'elle reste toujours reliée, pour ainsi dire, à la preuve métaphysique (c'est-à-dire fondée sur la structure ontologique de l'homme). C'est ce que nous voudrions montrer brièvement.

I. L'argument psychologique invoque la conscience, c'est-à-dire l'*intuition de la liberté*. 1. Il peut revêtir plusieurs formes. Tantôt il fait appel au sentiment, commun à tout homme, d'être un être libre. « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, écrit Bossuet, il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable. » — Tantôt (W. JAMES) il consiste à montrer que l'acte volontaire n'est intelligible que par la liberté, car ni la délibération, ni la décision, ni l'exécution n'ont de sens que par la liberté qu'elles impliquent et manifestent. — Tantôt, l'argument souligne, non pas précisément le sentiment général de liberté, mais l'expérience de liberté immanente à l'acte libre (à *cet acte libre-ci*) et ne faisant qu'un, de fait, avec cet acte même. Nous avons, dit Descartes, un « sentiment vif interne » de la liberté, qui « se connaît ainsi sans preuves, par la seule expérience que nous en avons ». Dans le même sens, J. LEQUIER écrit : « Je prends conscience de ma liberté, sans en avoir aucune connaissance. » — JASPERS, de son côté, montre

que la question même de la liberté implique à l'évidence l'existence de la liberté. En effet, dit-il (*Philosophie*, II, pp. 177-180), la question de savoir si je suis libre a son origine première en moi-même : *je veux* que la liberté soit. Par cela seul se trouve établie la *possibilité de la liberté*, car seul un être libre ou capable de liberté peut s'interroger sur la liberté. Sinon, le problème lui-même serait dépourvu de sens et l'idée de liberté ne correspondrait à aucune expérience concevable. Mais si l'homme soulève ce problème, c'est parce qu'il s'enracine au plus profond de son être personnel comme une exigence absolue de sa volonté. Ainsi, ou bien la liberté n'est rien, ou bien elle est déjà présente dans la question que je me pose sur elle. Elle y est présente comme une volonté originelle d'être libre : *la liberté se veut, et se vouloir, pour elle, c'est exister*.

Notons enfin que les défenseurs du libre arbitre (surtout comme liberté d'indifférence) invoquent parfois comme preuve les activités gratuites.

2. On a opposé à la preuve psychologique deux sortes d'objections.

a) Il n'y a pas de conscience de pouvoir. Il n'y a de conscience réelle, dit STUART MILL, que de l'acte, et non du pouvoir ou du possible : la conscience peut bien me dire ce que je fais *hic et nunc*, mais non ce que je suis capable de faire et que je ne fais pas, puisque cela n'existe pas.

Cette objection est certainement efficace contre les deux premières formes de l'argument, ainsi que contre le point de vue des activités gratuites, dans la mesure où ils invoquent une *conscience de pouvoir nu*. On peut d'ailleurs rétorquer que l'acte gratuit, c'est-à-dire totalement indéterminé, ne peut pas être un acte libre. Un tel acte est inconcevable chez un être raisonnable : l'homme de REID ne choisit pas la guinée qu'il paye, précisément parce qu'il n'a aucune raison de la choisir, c'est-à-dire parce qu'il a une raison de ne pas la choisir. En d'autres cas, la volonté de poser un acte absolument gratuit (le Lafcadio de GIDE) fait que cet acte précisément n'est plus gratuit.

On répond souvent à l'argument de S. MILL que si la conscience ne peut en effet percevoir l'acte *possible*, qui n'est pas, puisqu'il n'est que possible, du moins peut-elle percevoir le *pouvoir actuel réel* que le sujet possède de poser ou non un acte, de poser des actes différents et aussi se percevoir elle-même non nécessairement par les antécédents, mais arbitre de son propre choix. Cependant cette réponse ne vaudra que si l'on établit que le sentiment de ce pouvoir ou de cette *virtualité* et de cette absence de contrainte interne n'est pas une illusion.

Or c'est justement ce que veut prouver l'argument de Descartes et de Lequier qui, faisant droit à l'objection relative à la conscience d'un pouvoir nu, affirment que la conscience de liberté ne fait qu'un avec l'acte libre, *dans le moment même que je le pose* : dans ce cas, ma conscience de liberté est identiquement la liberté de ma conscience, c'est-à-dire de mon acte. — Sous cette forme, l'argument est moins discutable. Mais n'est-il pas encore ? Pour qu'il ne le fût pas, il faudrait prouver que l'illusion est impossible, c'est-à-dire que la conscience de liberté n'est pas seulement liberté signifiée, mais *liberté réelle*. Or c'est cela même qui est en question. C'est pourquoi nous croyons que l'argument psychologique n'est parfaitement valable que s'il est complété par l'argument métaphysique qui, en établissant que *nous devons être libres*, justifie le *sentiment* de liberté.

Le point de vue de JASPERS échappe à ces difficultés. Il montre bien, d'une part, que la liberté est possible, puisque je m'interroge sur elle, — et d'autre part, qu'elle est *exigée*, sous peine d'absurdité, par ma volonté d'être libre : *une volonté adéquatement déterminée et qui se voudrait libre est aussi peu concevable qu'un cercle carré* ou qu'un animal revendiquant la raison. L'argument de Jaspers associe donc heureusement le point de vue métaphysique au point de vue psychologique.

b) La conscience de liberté est illusoire. En effet, dit-on, avant l'acte, elle n'est que la conscience des oscillations qui précèdent la détermination. Après l'acte, elle n'est que la conscience rétrospective de ces oscillations et le sentiment que

l'acte est nôtre ou spontané. Dans l'acte même de la volition, l'expérience de liberté peut être illusoire et s'explique parfaitement par *l'ignorance où nous sommes* des causes par lesquelles nous sommes déterminés à agir (SPINOZA, *Éthique*, II, prop. xxxv, scolium). C'est de fait le cas du dormeur, de l'ivrogne, de l'hypnotisé, de l'hystérique, qui sont tous convaincus d'agir librement dans le moment même qu'ils subissent une contrainte irrésistible. Ainsi, conclut BAYLE, la girouette que le vent fait tourner, si elle avait conscience de ses mouvements sans en savoir la cause, s'en ferait honneur à elle-même et s'en attribuerait l'initiative.

A ces difficultés on peut répondre, d'abord, qu'elles ne suffiraient pas à établir que la liberté est illusoire et qu'à la rigueur elles prouveraient seulement qu'elle *peut* l'être. — Mais cela même, le prouvent-elles ? On observe là-contre que si le principe de l'objection était valable, il s'ensuivrait que nous devrions nous éprouver d'autant plus libres que nous aurions moins conscience d'une détermination interne par des idées ou des sentiments. Or cela n'est pas. *Notre expérience de liberté comporte un sentiment de détermination*, en ce sens que nous savons et voyons (intuitivement du moins) pourquoi nous agissons et agissons de telle façon. On pourrait même dire que *la détermination nécessaire supprimerait la conscience de détermination (rationnelle)*, c'est-à-dire la conscience de soi, puisqu'elle constituerait ma conscience en chose extérieure et l'abolirait par le fait même. Je coïnciderais avec les choses qui me détermineraient. Comme l'animal, je serais aliéné de moi-même.

Cette réponse est certainement forte. Elle établit du moins l'*extrême probabilité* de la liberté. On lui a cependant opposé que l'expérience qu'elle invoque pourrait à la rigueur s'expliquer par la réalité et le conflit de différents niveaux de détermination : sollicité par plusieurs tendances passionnelles, je pourrais avoir l'illusion de n'être pas déterminé *ad unum* et d'être capable de choisir, sans que ce choix soit vraiment libre. — Il reste en tout cas, dirons-nous, que la capacité de *réfléchir*, c'est-à-dire de se voir et de se posséder soi-même paraît incom-

patible avec la nécessité. Mais c'est là justement l'argument métaphysique. Nous concluons donc de cette discussion que la conscience psychologique n'est parfaitement valable que si elle implique en même temps ce qu'on pourrait appeler une *conscience métaphysique* de liberté.

II. L'argument tiré de l'existence de la *conscience morale* et consistant à dire que sans liberté il n'y aurait pour l'homme ni devoir ou obligation morale (car il n'y a devoir que pour un être qui n'est soumis à aucune contrainte), — ni responsabilité morale (car on n'a à répondre que des actes dont on est l'auteur), — ni mérite ni démerite, — cet argument est encore, pour une part, de nature psychologique. Nous l'envisageons ici à ce titre.

1. Nous croyons que, pour donner tout son poids à cet argument, il convient de noter qu'il consiste moins à *inférer* la liberté de la responsabilité qu'à saisir la liberté dans la responsabilité même, c'est-à-dire que l'argument est, au fond, plus psychologique que moral et qu'il échappe, comme tel, à toutes les difficultés qu'on oppose à une conscience pure de liberté.

Pour le comprendre, analysons le *sentiment de responsabilité morale*. Nous constatons que la personne intervient ici tout entière ; elle engage toute sa valeur morale. Elle *répond* pour ce qu'elle a fait ou voulu ; elle s'attribue donc à elle-même la valeur de ses actes, en prenant sur soi une charge que nulle inclination naturelle et nul intérêt ne la déterminent à porter, et au contraire qui contredit ses tendances naturelles. Le soupçon d'illusion (qui pourrait surgir d'une manière habituelle de juger) perd ici tout appui. Le poids métaphysique de la responsabilité comme preuve de la liberté est donc non seulement plus grand que celui de l'argument que l'on fonde sur la conscience d'autodétermination, mais il est aussi tout différent. Ce qui, dans la preuve de la conscience de liberté, n'est encore qu'implicite : à savoir, la prise de position morale actuelle de la personne vis-à-vis d'elle-même, et, quand c'est nécessaire, contre elle-même : voilà ce qui se manifeste clairement dans la

responsabilité. Car cette position n'est pas simplement la forme d'une pure conscience de quelque chose ; elle n'est plus seulement une prise de position « apparente » (ou phénoménale), derrière laquelle quelque chose d'autre pourrait se dissimuler : elle est *immédiatement la chose même*, à savoir la réalité de fait de la vie morale, la vie morale dans sa réalité objective. L'acte de prendre sur soi la responsabilité est un *acte réel*, qui ne se laisse contester d'aucune manière et qui a le même poids de réalité que l'action ou le vouloir.

2. De cette analyse, qui révèle un fait accompagnant et pénétrant toute activité proprement morale, on doit conclure qu'un être qui prend sur soi et qui porte la responsabilité de ses actes, c'est-à-dire qui s'en connaît le principe et l'auteur, doit de quelque façon être capable de cette conduite. Or la notion exacte de cette capacité n'est rien d'autre que la notion de *liberté morale*. Ainsi donc, la liberté, qui se manifeste dans l'acte d'assumer et de porter la responsabilité, n'est pas un principe qui se tiendrait comme en arrière de la conscience, dans une sorte d'arrière-plan métaphysique. Elle est, au sens le plus strict, la *liberté de la conscience morale personnelle*. Ici se trouvent remplies les deux conditions énoncées par KANT et LEIBNIZ : d'une part, l'*autonomie de la conscience* et, d'autre part, l'*autonomie de la personne*. L'une et l'autre, prises ensemble, fournissent tout ce qui est exigé par la notion d'une authentique liberté morale, à savoir la conscience indiscutable de ce qui est et le sentiment profond de ce qui doit être, — le psychologique et le métaphysique.

Régis JOLIVET (Lyon).