

La liberté, par-delà la métaphysique

Par Jean-Pascal Anfray

Sommes-nous libres ou est-ce que nos actions ont des causes naturelles ? Le problème ainsi posé est une construction métaphysique : le sens authentique de la liberté comme principe d'action a été recouvert, à partir de l'Antiquité tardive, par l'invention du libre arbitre et le poids excessif donné à l'idée de volonté.

À propos de : Olivier Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 2021, 481 pages, 24 euros.

Écrire l'histoire de la notion de liberté depuis Aristote jusqu'à Kant, voire jusqu'à nous, tel est l'objet du dernier livre d'Olivier Boulnois qui entend ainsi répondre à deux questions aussi fondamentales que massives : sommes-nous libres ? et en quel sens faut-il entendre la liberté ? Comme il le reconnaît lui-même dès l'introduction de l'ouvrage, une telle tâche est aussi ambitieuse qu'irréalisable. Il s'agit cependant d'aborder cette histoire en adoptant une perspective bien définie : l'antinomie de la liberté et du déterminisme est inextricable parce qu'il s'agit d'un faux problème, né d'un oubli, celui de la liberté elle-même. Par cet oubli, pendant de l'oubli de l'être de Heidegger, une notion avant tout éthique se serait progressivement transformée en un concept métaphysique, celui de libre arbitre, compris comme un pouvoir de choisir une action ou l'action contraire. Le péché originel philosophique selon l'auteur est l'idée que la responsabilité morale aurait besoin d'un fondement

métaphysique dans le libre arbitre, ainsi réduit au rôle de réquisit ou condition de possibilité de la responsabilité. L'histoire serait ainsi celle du voilement progressif d'un sens « authentique » de la liberté déjà identifié et articulé chez Aristote. Aussi s'agit-il de retracer les principales étapes de ce voilement à partir de la conception originellement aristotélicienne de la liberté. Une fois la conception du libre arbitre mise en place dans l'Antiquité tardive, à partir d'Alexandre d'Aphrodise et Augustin, il revient aux penseurs médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles, de Thomas d'Aquin à Duns Scot, de Henri de Gand à Guillaume d'Ockham, en passant par Pierre de Jean Olivi, de structurer durablement la problématique de la liberté à travers une série d'oppositions : nature et volonté, intellect et volonté, prédétermination divine et liberté humaine. Ces oppositions définissent le champ de réflexion sur la liberté à l'époque moderne, de Descartes à la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure* et, par-delà Kant, jusqu'aux discussions au sein de la philosophie analytique qui reposent sur la division du champ théorique en un ensemble de positions bien délimitées par l'opposition du compatibilisme et de l'incompatibilisme, qui recouvre le « libertarianisme » des partisans du libre arbitre et le déterminisme de ses adversaires. Selon l'auteur ces catégories ne s'imposent pas d'elles-mêmes et sont dérivées de cette structure conceptuelle héritée d'une longue histoire.

C'est ainsi un travail essentiellement négatif qu'entreprend Olivier Boulnois et pour lequel il s'agirait de laisser place à une conception positive, simplement esquissée dans cet ouvrage, celle d'une conception « éthique » de la liberté, d'après laquelle la véritable liberté est une forme du bonheur. L'auteur la comprend avant tout comme le pouvoir d'un agent ou d'un sujet d'adhérer au bien, l'éthique orientant notre action et la rendant ainsi libre (p. 478).

Il ne saurait être question de retracer ici l'ensemble du propos qui couvre un corpus historique immense, d'Aristote à Leibniz, doublé de discussions avec des penseurs ultérieurs, de Kant à Nietzsche et de Wittgenstein à Chisholm. Aussi évoquerai-je seulement quelques temps forts de l'analyse. Incidemment, on pourra regretter l'absence de bibliographie et d'index, surprenante pour un ouvrage érudit, ce qui le rend difficilement utilisable, même si la table des matières détaillée et le plan, en grande partie chronologique, remédient en partie à cette lacune.

La responsabilité sans le libre arbitre

Selon O. Boulnois, le dilemme du libre arbitre et du déterminisme, dont la troisième antinomie de Kant offre la formulation la mieux connue, repose sur deux présupposés : 1) la confusion des causes et des raisons de l'action, autrement dit l'idée selon laquelle les motifs d'un choix sont des causes de l'action qui en découle ; 2) l'incompatibilité entre le fait d'être causé et le fait d'être libre qui impose un choix entre affirmation de la liberté et principe de causalité, voire principe de raison. Ces deux présupposés n'étant pas justifiés aux yeux de l'auteur, qui invite au contraire (à la manière de Wittgenstein ou Anscombe) à « sortir du dispositif causal et du concept de subjectivité pour penser la liberté » (p. 84), il s'ensuit que le problème du libre arbitre est un faux-problème dont la solution s'apparente plutôt à sa dissolution.

C'est ici que l'analyse cède le pas à la généalogie proprement dite. S'il faut dissoudre ce faux problème, c'est en montrant que cette manière de poser le problème de la liberté, loin de s'imposer d'elle-même, résulte d'une histoire à l'origine de laquelle ne figurait pas l'idée de libre arbitre. Ainsi l'auteur défend la thèse selon laquelle on trouve chez Aristote une conception complète et cohérente de l'action sans faire intervenir le concept de libre arbitre. Il juge en outre que la compréhension correcte de la conception aristotélicienne nous approche davantage du « phénomène authentique de la liberté » (p. 106). Loin d'opposer la nature et la volonté, Aristote pense en effet l'action volontaire comme une forme particulière du mouvement animal. L'action qui peut nous être imputée est celle qui est accomplie « volontairement » (*hekousion*), et non « malgré soi », c'est-à-dire sans contrainte ni ignorance. Une telle action dépend de nous (*eph' hemin*) et suppose au préalable une *proairesis* ce que l'auteur comprend comme une « résolution ». La *proairesis* est principe de l'action mais n'est pas une cause première et dépend à son tour de principes. Certes, Aristote maintient que nous sommes responsables de ce que nous faisons à condition que nous ayons eu la possibilité de ne pas le faire. Cependant, d'après O. Boulnois cette puissance rationnelle des contraires est simplement générique : le médecin a le pouvoir de guérir ou d'empoisonner en général, mais non le pouvoir d'accomplir le contraire de ce qu'il fait dans des circonstances précises (par ex. empoisonner un malade s'il a jugé qu'il convenait de le guérir). La théorie aristotélicienne n'a pas besoin d'une instance centrale d'arbitrage (la volonté), ni de résoudre le problème de son inscription dans le déterminisme physique. La liberté pour Aristote, pensée sur le modèle de l'homme libre dans la Cité, n'est pas un attribut

métaphysique, mais s'inscrit dans un horizon éthique et consiste dans la capacité de bien agir.

L'invention du libre arbitre

Dès lors, pourquoi et comment les concepts de volonté et de libre arbitre apparaissent-ils ? C'est le résultat d'un processus en trois étapes : l'invention chez les stoïciens de la volonté comme instance de décision (*to eph' hemin*), mais dans un cadre déterministe ; l'invention du libre arbitre chez Alexandre d'Aphrodise ; l'attribution du libre arbitre à la volonté chez Augustin. Dans le sillage de Suzanne Bobzien ou Michael Frede¹, l'auteur soutient qu'Alexandre d'Aphrodise est l'auteur décisif dans la généalogie du libre arbitre et le premier philosophe libertarien. Il invente le concept de libre arbitre en opposant, contre les stoïciens, le destin et ce qui dépend de nous, conçu comme ce qui procède d'un libre choix entre des alternatives contingentes. L'être humain est libre parce qu'il jouit d'une puissance des contraires. Ce pouvoir des contraires n'est pas simplement générique (le pouvoir de guérir ou d'empoisonner), mais singulier (étant donné telles circonstances, représentations et désirs, le médecin peut vouloir guérir ou empoisonner). L'agent libre possède le pouvoir d'accomplir l'action contraire et la responsabilité suppose que l'agent aurait pu (et le cas échéant dû) choisir autrement. Alexandre invente ainsi le libre arbitre comme réquisit de la responsabilité, tout en séparant la liberté de sa dimension éthique.

Quelle est l'apport d'Augustin dans cette histoire ? D'abord en ce qu'il fait de la liberté un attribut de la volonté. Mais pour O. Boulnois, l'intérêt de la pensée d'Augustin réside dans une aporie bien connue : d'un côté, la volonté est absolument libre et capable de vouloir le bien comme le mal ; de l'autre, Augustin ne cesse de mettre en avant l'impuissance de la volonté à vouloir le bien par elle-même si Dieu ne l'a pas déterminée à vouloir ainsi. Cette tension a ouvert la voie à deux interprétations opposées et incompatibles : pour certains, Augustin serait un libertarien, pour d'autres, un compatibiliste, voire un déterministe préfigurant le serf arbitre de Luther. Selon O. Boulnois cette tension inhérente à la pensée d'Augustin est l'illustration éclatante du problème posé par l'articulation de la liberté avec l'éthique. L'idée de

¹ Suzanne Bobzien, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free Will Problem", *Phronesis*, 43, 2 (1998), p. 133-175; Michael Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, éd. par A. A. Long avec une préface de D. Sedley, Berkeley, University of California Press, 2006.

volonté libre revêt un « caractère fondamentalement dimorphe » parce qu'elle doit concilier l'idée d'un pouvoir indéterminé des contraires avec une orientation essentielle vers le bien.

Sédimentation de la question du libre arbitre durant le « long Moyen Âge »

Les auteurs médiévaux ne vont pas introduire de changement radical mais, en croisant l'héritage aristotélicien avec la perspective augustinienne, ils sont amenés à réfléchir sur la liberté en l'inscrivant plus particulièrement dans son rapport à la causalité naturelle, à la détermination par le désir et à la prédétermination divine. Dans ces débats, toutes les positions théoriques ne sont cependant pas susceptibles d'être occupées et pour les médiévaux, le déterminisme, c'est les autres. En effet, c'est toujours sur la base d'une reconstruction théorique qu'apparaît une position déterministe qui n'est jamais affirmée, mais toujours dénoncée par ses adversaires, ce qu'illustre la condamnation universitaire de 1277. Parmi les 219 thèses dénoncées comme contraires à la foi par une commission universitaire présidée par l'évêque de Paris Étienne Tempier, certains articles concernent le libre arbitre, telle la proposition 131 selon laquelle en présence d'un objet désirable, la volonté est nécessitée à le vouloir. L'historiographie médiévale a parfois identifié Siger de Brabant (vers 1240-1284) comme l'auteur visé par cette proposition. En réalité pour ce dernier, une cause peut toujours être empêchée de produire son effet. Siger soutient que nous sommes libres car la raison, qui permet la délibération, confère le pouvoir d'empêcher l'action d'une cause. Il ne nie donc pas l'existence du libre arbitre, pas plus qu'il ne défend une conception déterministe de la causalité.

Bien que le débat médiéval n'esquive pas la question de la compatibilité du libre arbitre avec les causes naturelles, cette question est toutefois en retrait par rapport à deux autres. La première consiste à savoir où se situe le libre arbitre – dans l'intellect ou la volonté ? Siger de Brabant et Thomas d'Aquin dans ses premiers écrits mettent en avant le rôle premier de l'intellect, quand Henri de Gand ou Jean Duns Scot mettent en avant la volonté. O. Boulnois décrit la manière dont se construit l'opposition entre intellectualisme et volontarisme à l'occasion des controverses anti-thomasiennes et s'arrête sur le cas du franciscain Pierre de Jean Olivi (vers 1248-1298), qui est celui qui

pousse le plus loin la valorisation de la volonté, seule puissance active, et affirme que l'homme est rationnel parce que libre.

La deuxième question concerne le rapport à la prédétermination divine. Les médiévaux latins s'accordent à attribuer à la volonté humaine un pouvoir causal sur ses actions. Toute la question est donc de concilier ces deux causalités, celle de la créature et celle de Dieu. Thomas les réconcilie en disant que Dieu agit sur la volonté créée (il la « meut ») mais selon sa nature propre, sans la nécessiter. La majorité des penseurs ultérieurs rejettent cette solution qu'ils jugeront incohérente en affirmant au contraire, comme Olivi que la volonté en tant que puissance libre, jouissant de la liberté d'indifférence, ne peut être déterminée par rien, y compris Dieu.

Les multiples chemins de la liberté et les limites de tout grand récit

Derrière la complexité des transmissions matérielles et conceptuelles, et les multiples problèmes abordés, la généalogie de la liberté proposée par Olivier Boulnois raconte au fond une histoire relativement simple, celle du voilement progressif d'une conception de la responsabilité envisagée dans une dimension purement éthique, sous le poids d'une instance métaphysique, la volonté, caractérisée par sa liberté absolue. Dans ce récit, le mauvais rôle est tenu par les libertariens, Olivier Boulnois retrouvant ainsi implicitement une position assez proche de Peter Strawson : les libertariens rendraient la responsabilité en quelque sorte otage d'une question métaphysique et scientifique – le monde est-il déterministe ? – alors qu'elle serait un concept fondamentalement éthique.

Un tel présupposé est tout à fait défendable sur un plan conceptuel. Mais l'auteur en fait le diagnostic d'une impasse théorique. Or ce diagnostic peut être contesté. Depuis une cinquantaine d'années en effet, et la publication du célèbre de Harry Frankfurt « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », la discussion s'est déplacée vers l'examen de conditions de la responsabilité indépendantes du pouvoir d'agir autrement ou bien, à la suite de Peter Strawson, vers l'analyse des attitudes et des pratiques impliquées par nos imputations de responsabilité². En outre,

² Voir H. Frankfurt, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *Journal of Philosophy* 66 (1969), p. 829-839, trad. Française, « Partis contraires et responsabilité morale » in M. Neuberg (dir.), *La responsabilité: questions philosophiques*, Paris, Puf, 1997 ; Peter Strawson, « Freedom and Resentment »,

la liberté n'est pas uniquement conçue comme une condition métaphysique négative (l'absence de détermination) de la responsabilité morale. De nombreux philosophes dans le champ analytique – à commencer là encore par H. Frankfurt dans son article séminal « Freedom of the Will and the Concept of a Person » – se sont engagés dans une réflexion positive sur la liberté comprise comme une auto-détermination ou encore un gouvernement rationnel de soi. Il aurait été pertinent de confronter ces conceptions de la liberté comme autonomie aux positions historiques analysées dans l'ouvrage qui articulent cette conception de la liberté à l'adhésion au bien, elle qui constitue pour l'auteur le dernier mot de la liberté – la liberté parfaite, comme affranchissement à l'égard de toute servitude. En effet, contrairement à la thèse avancée en conclusion du livre, l'idée d'autonomie n'implique pas d'emblée l'adhésion à une conception objective et substantielle du bien³.

Une deuxième remarque concerne le scénario historique développé dans l'ouvrage : le libre arbitre naît dans l'Antiquité tardive et les différentes facettes de l'antinomie du déterminisme et de la liberté sont définitivement mises en place durant le Moyen Âge et se maintiennent jusque dans les débats analytiques contemporains. Il est indéniable que l'on retrouve de nombreux éléments communs aux deux époques. Mais est-ce à dire que les modernes n'auraient rien ajouté véritablement ou n'auraient fait que rejouer la même aporie ? La controverse entre Hobbes et Bramhall sur la liberté et la nécessité est quasiment absente du panorama dessiné par ce livre. Or cette dernière controverse occupe une place originale dans l'histoire. À certains égards, elle répète les débats médiévaux : il y est question de la compatibilité du libre arbitre avec la prescience et la providence divine, comme avec les causes antécédentes. Néanmoins elle déplace et transforme en profondeur les enjeux⁴. Tout d'abord, Hobbes et Bramhall ont des conceptions radicalement opposées de l'agentivité. Pour Bramhall, l'agir humain est irréductible au mouvement animal, du fait de la rationalité de l'être

Proceedings of the British Academy 48 (1962), p. 1-25, trad. française F. Cayla, « Liberté et ressentiment », in Marc Neuberger (dir.), *La responsabilité*, p. 111-140.

³ Voir H. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy* 68 (1971), p. 5-20, trad. française « La liberté de la volonté et le concept de personne » in M. Jouan (éd.), *Psychologie morale*, Paris, Vrin, 2008, p. 79-102.

⁴ Voir Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, 2^e éd., Paris, CNRS éditions, 2021. Il est d'autant plus surprenant que la *Généalogie de la liberté* laisse dans l'ombre cet épisode majeur d'une généalogie de la liberté qu'il prend pour point de départ de sa généalogie un article de Chisholm dans lequel celui-ci rattache explicitement sa position sur le libre arbitre à la notion de cause agente à travers des références à Reid, dont l'opposition à Hume rejoue le débat Hobbes-Bramhall. Pour l'histoire du *free will debate* dans les Lumières anglaises et écossaises, voir l'ouvrage de James Harris, *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth-century British Philosophy*, Oxford, Clarendon, 2005.

humain. Empruntant à Duns Scot autant qu'à Thomas et à Aristote, voire au platonisme, il conçoit la volonté comme un appétit rationnel guidé par des normes et valeurs objectives. Hobbes au contraire refuse de distinguer l'action humaine et le comportement animal : tous deux sont soumises aux mêmes mécanismes de détermination de l'action par des croyances et des désirs. Ainsi, la controverse entre Bramhall et Hobbes ne concerne pas seulement le rapport entre libre arbitre et déterminisme, mais se joue autour de la question du naturalisme. Bramhall entend préserver un écart fondamental entre la sphère de l'action, soumise à des raisons, et celle de la causalité naturelle. Hobbes au contraire refuse cette dualité et pense l'action dans les termes de la causalité mécanique. Cette première divergence est solidaire d'une opposition radicale dans la conception même de la causalité. Pour Bramhall, fidèle à l'aristotélisme, une cause est un *agent* pourvu de capacités ou pouvoirs par l'intermédiaire desquels il agit. Cette théorie de la causalité permet de concilier la conception du libre arbitre comme pouvoir des contraires avec le principe de causalité. Au contraire, d'après Hobbes une cause suffisante est un ensemble de réquisits impliquant l'existence d'un effet. Un agent est un corps qui en tant que tel n'est pas une cause, mais seulement en tant qu'il a un mouvement déterminé. Ainsi Hobbes rejette toute conception de la causalité de l'agent (*agent causation*) pour lui substituer une conception événementielle de la causalité (*event causation*). Le débat entre Hobbes et Bramhall ne rejoue donc pas les discussions médiévales pas plus qu'il ne se contente de reproduire les controverses issues de la Réforme : il fait apparaître le rôle crucial de la conception de la causalité et de l'adhésion au naturalisme, ligne de partage au moins aussi fondamentale que le déterminisme.

Bien d'autres points mériteraient chacun une discussion serrée. On pourrait ainsi se demander s'il est vraiment possible de sauver le bébé (la responsabilité morale), tout en jetant l'eau du bain (le libre arbitre) et s'il ne convient pas au contraire prendre au sérieux, à la manière de Spinoza, l'idée que la responsabilité morale et, avec elle, tout un ensemble de conceptions morales étroitement liées à elle, présupposent le libre arbitre et doivent être abandonnées, ou du moins profondément révisées, si nous ne jouissons pas de ce dernier. Mais c'est l'une des qualités, et non des moindres, de la *Généalogie de la liberté* que de stimuler ce genre de question et de confirmer ainsi qu'il ne s'agit pas seulement d'un livre d'histoire de la philosophie, mais aussi d'un ouvrage de philosophie.