

La science et le problème de la liberté humaine

Paul Amselek

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004893ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004893ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Amselek, P. (2000). La science et le problème de la liberté humaine. *Philosophiques*, 27(2), 403–423. <https://doi.org/10.7202/004893ar>

Résumé de l'article

Le problème traditionnel de l'antinomie entre la liberté humaine et le déterminisme que suggère la science est un faux problème. Cette antinomie repose sur une double mystification, qui affecte les deux termes traditionnellement mis en opposition : une mystification du côté du « déterminisme », d'une part, et une mystification du côté de la « liberté », d'autre part.

La science et le problème de la liberté humaine*

PAUL AMSELEK
Université de Paris II

RÉSUMÉ. — Le problème traditionnel de l'antinomie entre la liberté humaine et le déterminisme que suggère la science est un faux problème. Cette antinomie repose sur une double mystification, qui affecte les deux termes traditionnellement mis en opposition : une mystification du côté du « déterminisme », d'une part, et une mystification du côté de la « liberté », d'autre part.

ABSTRACT. — The traditional problem of the antinomy between human freedom and the determinism suggested by science is a false problem that calls not for solution but for dissolution. This antinomy rests on a double mystification, which concerns both of the traditionally contrasted terms: a mystification with respect to "determinism", and a mystification with respect to "freedom".

Mon propos ici est d'évoquer une question très classique en philosophie morale et juridique, mais qui, malgré l'abondante littérature à laquelle elle a donné lieu, a conservé intact son caractère à la fois crucial et énigmatique. D'un côté, la science nous apparaît se placer sous le signe de la nécessité et postuler un déterminisme des choses du monde : c'est parce que les choses obéissent — doivent inexorablement obéir — à des lois que la science est possible. D'un autre côté, nos expériences éthiques — et notamment juridiques — de direction des conduites humaines se placent, elles, de toute évidence sous le signe de la liberté. C'est ce que William James a appelé le « dilemme du déterminisme »¹.

Ce dilemme est ressenti profondément dans nos esprits et il imprime, à la limite, une espèce de schizophrénie à nos attitudes de pensée : dans notre vie courante, en effet, nous éprouvons spontanément, comme une donnée immédiate de la conscience, le sentiment d'être libres, d'être maîtres et responsables de nos actes, des faits et gestes que nous accomplissons — comme celui que j'accomplis présentement en vous parlant ; « la liberté est une sensation, cela se respire », disait en ce sens Paul Valéry². Mais dès que nous pensons à la science, à l'expérience scientifique, surgit en nous l'idée — le spectre — d'un déterminisme et d'une absence de liberté dans le monde, y compris pour les êtres humains qui en font partie.

Avant l'apparition des lois scientifiques de type probabiliste et alors que régnait à l'horizon de la science l'idée d'un déterminisme absolu, les tentatives pour surmonter ce dilemme et sauver la liberté humaine ne pouvaient être

* Ce texte est une version remaniée d'une conférence prononcée le 23 avril 1998 à l'Institut de Philosophie du Droit de l'Université de Rome « La Sapienza ».

1. James, William, « The dilemma of determinism », in *The will to believe*, New-York, 1897.
2. Valéry, Paul, Chronique dans *Le Figaro* du 2 septembre 1944.

qu'illusoires et vaines ; on le voit chez les plus illustres penseurs qui se sont essayés à cet impossible exercice. Chez certains, c'est non pas la liberté elle-même mais tout au plus son nom qui est sauvegardé et, à la vérité, dévoyé puis-que utilisé pour désigner un état de non-liberté des hommes : ainsi, par exemple, dans son *Léviathan*, Hobbes développe l'idée qu'à l'instar des autres événements du monde, « tout acte de la volonté d'un homme et tout désir et toute préférence dérive d'une cause », de sorte que, nous dit-il, « pour celui qui pourrait voir la connexion de ces causes, apparaîtrait manifeste la nécessité de toutes les actions volontaires des hommes ». Mais il y aurait, cependant, prétend-il, place chez l'homme pour une certaine « liberté » dans la mesure où ses désirs ne rencontrent pas d'obstacles extérieurs à leur accomplissement³ : la « liberté », ce serait en somme l'absence d'écueils contrariant les mouvements qui agitent la marionnette humaine. De même, selon Spinoza « les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions et non pas des causes qui les déterminent »⁴ ; mais, en réalité, tout ce qui advient dans le monde se place sous le signe des lois naturelles et de la nécessité. Toutefois, rejoignant sur ce point les conceptions stoïciennes, ce philosophe soutient qu'en assumant de son plein gré cette nécessité, l'homme a la possibilité de cesser d'être passif et de devenir actif : la liberté serait la nécessité acceptée dans son for intérieur ; être libre, ce serait vivre en connivence avec son état de totale dépendance⁵. Comme si, du reste, ce consensus pouvait être discrétionnairement donné à la nécessité omniprésente et donc lui échapper !

D'autres non moins illustres penseurs se sont essayés à sauver la liberté elle-même et pas seulement sa dénomination, mais le prix a dû en être chèrement payé, au plan de la rigueur intellectuelle, par de véritables acrobaties du raisonnement, des tours de passe-passe de l'esprit : c'est ce qui apparaît de façon caractéristique chez Kant. Le philosophe de Königsberg estimait, en effet, que « toute chose dans la nature agit d'après des lois »⁶ ; mais il avait conscience, d'un autre côté, de ce que l'expérience morale implique une liberté de l'homme. Pour surmonter cette antinomie, il nous tient le raisonnement suivant. L'homme peut être considéré de deux points de vue : d'une part, en tant qu'il appartient au monde sensible, il apparaît soumis au

3. Voir Skinner, Quentin, « Thomas Hobbes et le vrai sens du mot liberté », *Archives de Philosophie du Droit*, 1991-36, p. 191 s.

4. Spinoza, *L'éthique*, trad. fr. C. Appuhn, Paris, Vrin, 1977, III, p. 109.

5. Épictète disait déjà : « Ne demande pas que les événements arrivent comme tu le veux, mais contente-toi de les vouloir comme ils arrivent, et tu couleras une vie heureuse » ; et comparant la vie à une comédie conçue par Dieu, il recommandait : « Souviens-toi que tu es un acteur dramatique jouant un rôle que l'auteur a bien voulu te donner : court, s'il l'a voulu court ; long, s'il l'a voulu long. S'il t'a donné un rôle de mendiant, joue-le aussi avec naturel ; pour un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier, fais de même. C'est ton affaire, en effet, de bien jouer le personnage qui t'est confié ; mais le choisir est celle d'un autre » (*Manuel*, VIII et XVII, trad. fr. J. Souilhé et A. Jagu, Paris, Les Belles-Lettres, 1950).

6. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, trad. fr. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1976, p. 191 s.

principe de causalité et aux lois de la nature pour toutes ses actions empiriquement observables ; tous les phénomènes, y compris les phénomènes humains, sont inéluctablement enchaînés les uns aux autres. Mais, d'autre part, l'homme appartient aussi au monde intelligible et là, par hypothèse, il échappe aux lois naturelles et se trouve, de par cet affranchissement même, en situation de liberté, capable d'initier ses comportements par sa seule volonté et, notamment, de se soumettre librement à la loi morale. Comment cette liberté de l'homme en tant qu'être intelligible est-elle possible, comment est-elle explicable, alors que les actions accomplies par l'homme sous ces auspices de la liberté apparaissent par ailleurs, en tant qu'elles s'insèrent dans le monde empirique, inexorablement prédéterminées ? On ne peut formuler d'explication, se contente de répondre Kant : la liberté est une supposition nécessaire puisqu'elle est la condition même qui rend possible l'expérience morale, mais si on essayait de l'expliquer, on ne pourrait que la détruire, l'altérer, par le fait même de vouloir ainsi l'introduire dans les rouages de la causalité ; expliquer la liberté, ce serait la ramener à du déterminisme. Elle appartient au monde non empirique, au monde des noumènes où la science et ses schèmes d'explication n'ont pas accès⁷.

Il s'agit évidemment là d'une échappatoire astucieuse mais purement verbale que même des philosophes se situant dans la lignée de Kant n'ont pas osé reprendre à leur compte, ce qui les a d'ailleurs souvent amenés simplement à développer d'autres conceptions tout aussi verbeuses. C'est le cas, en particulier, de Hans Kelsen qui a prétendu, dans sa *Théorie Pure du Droit*, que le déterminisme était un principe absolu parfaitement compatible avec la liberté de l'homme que postule l'expérience éthique : en effet, bien que tous ses comportements lui soient implacablement dictés, l'homme apparaîtrait libre dans la mesure où ses actes sont passibles de punitions ou de récompenses. La liberté ne serait pas la condition, mais l'effet — en quelque sorte le mirage — produit par l'application de règles éthiques à l'homme ; l'homme ne serait pas soumis à des règles de conduite parce que libre, il serait tout au contraire libre par le fait même d'être soumis à de telles règles : « l'homme, écrit le maître autrichien, est libre parce que et en tant que récompense, expiation, peine sont imputées à une certaine conduite humaine qui en est la condition ; il est libre, non parce que cette conduite n'est pas causalement déterminée, mais bien qu'elle soit causalement déterminée ... », « on n'impute pas à l'homme parce qu'il est libre, mais l'homme est libre parce qu'on lui impute »⁸. Il suffirait, en somme, d'adresser des commandements

7. Sur cette conception kantienne de la liberté, voir Peyron-Bonjan, Christiane, « De la dialectique de la responsabilité à la dialectique de la morale », *Revue de la Recherche Juridique*, 1991-3, p. 675 s.

8. Kelsen, Hans, *Théorie Pure du Droit*, 2ème édit., trad. fr. Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, p. 128 s. On observera que cette analyse n'empêche pas le même auteur de souligner par ailleurs qu'un ordre juridique qui s'adresserait à des hommes agissant sous le signe

à un robot pour le faire accéder au statut d'être libre ! Dans cette étonnante conception, Kelsen rejoint un autre penseur allemand néo-kantien du début de ce siècle, dont il s'est du reste à bien des égards inspiré, Hans Vaihinger avec sa philosophie du « comme si » (*als ob*)⁹ : en obéissant à des normes éthiques, je me comporterais « comme si » j'étais libre, j'aurais une illusion de liberté, — une illusion précieuse, exaltante, méritant d'être entretenue par-dessus mes éclairs de lucidité sur ma triste condition réelle. Cette manière de voir a suscité chez un commentateur cette réflexion désabusée : « me demander d'obéir comme si j'étais libre est vraiment une des idées les plus étranges qu'on ait jamais inventées »¹⁰.

La voie du salut pour la liberté humaine, beaucoup ont cru la trouver dans l'idée d'un déterminisme seulement relatif ou fragmentaire suggéré par les développements de la science depuis le début de ce siècle : tout dans l'univers ne serait pas entièrement et implacablement déterminé ; les productions du réel comporteraient des espaces — ou niveaux — intersticiels d'aléatoire, d'indéterminé, de chaos, opposant un défi à la science et à ses techniques traditionnelles de réduction des phénomènes observés à du prévisible. Ces failles du déterminisme classique sont apparues essentiellement, on le sait, à l'échelle des phénomènes microscopiques, dans la physique des quanta, puis plus récemment dans la microbiologie ; elles se sont signalées aussi de plus en plus au plan macroscopique, en particulier dans le domaine de l'astrophysique, où les certitudes classiques relatives à la mécanique céleste se trouvent remises en cause à l'échelle de très longues périodes de temps de l'ordre de plusieurs centaines de millions d'années¹¹.

Si le déterminisme du monde cesse ainsi d'apparaître absolu, s'il y a des espaces de « liberté » pour la nature¹², ne peut-on pas prétendre aussi à une place pour la liberté humaine ? En vérité, les espoirs qui ont pu être nourris dans cette voie se sont révélés bien faibles : d'une part, comment être sûr que ce qu'on tient pour des failles du déterminisme ne correspond pas plutôt à des failles de la science elle-même, à une limite — provisoire dans le meilleur des cas — de ses moyens ? C'est en ce sens qu'Einstein, qui eut sur ce point une controverse célèbre avec son collègue danois Niels Bohr, a pu rester jusqu'à la fin de sa vie un déterministe convaincu face au monde déroutant des quanta, en estimant que la science parviendrait finalement à bout d'une

de la nécessité serait complètement absurde (*ibid.*, p. 15 et 287 s. ; cpr. *Théorie générale du droit et de l'Etat*, trad. fr. B. Laroche et V. Faure, Bruxelles-Paris, Bruylant-LGDJ, 1997, p. 174).

9. Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als Ob*, Stuttgart, 1911.

10. Trottignon, Pierre, « La philosophie allemande », dans Yvon Belaval, dir., *Histoire de la philosophie*, t. 3, Paris, Gallimard, 1974, p. 407.

11. Voir Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie*, Paris, Fayard, 1998.

12. L'indéterminisme auquel se heurtent les sciences de la nature est, en effet, couramment assimilé à un statut de liberté de la nature. Voir, par exemple, Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie*, p. 17 : « débarrassée de son carcan déterministe, la Nature peut donner libre cours à sa créativité ... C'est à elle de décider de son destin et de définir son futur ».

imprévisibilité seulement apparente ; de même, pour bien des biologistes d'aujourd'hui l'indétermination du monde microbiologique correspond, non pas véritablement à une absence de déterminisme, mais à une difficulté pour l'esprit humain de le cerner en raison du nombre considérable de facteurs en cause¹³. D'autre part, les progrès qui ont été faits dans le même temps dans le domaine des sciences de l'homme (en sociologie, en psychologie, en neurobiologie) ont renforcé les thèses négationnistes de la liberté humaine et alimenté des courants de pensée divers prétendant proclamer définitivement la « mort du sujet ».

Est-on alors condamné, comme le disait Jean Hamburger, à un « débat sans fin »¹⁴ ? Doit-on se contenter de fonder l'expérience éthique en général et l'expérience juridique en particulier sur une illusion de liberté, au mieux sur une simple hypothèse indémontrable — une espèce de pari comparable à celui que Blaise Pascal proposait à propos de l'existence de Dieu ? Mais comment envisager sérieusement, ne serait-ce qu'un seul instant, l'éventualité de dirigeants et de règles de conduite chez des peuples de pantins ? Comment se résigner à ramener l'expérience juridique à l'image dérisoire de robots-gouvernants commandant à des robots-gouvernés, de robots-juges contrôlant et sanctionnant les écarts de conduite de robots-justiciables ? Enterrer la liberté de l'homme, c'est en même temps enterrer l'entendement humain, supprimer l'intelligibilité de nos comportements et nous condamner à être en quelque sorte les témoins impuissants et muets d'un déroulement absurde de notre vie.

En réalité, et c'est la thèse que je veux vous exposer¹⁵, ce problème lancinant de l'antinomie entre la liberté humaine et le déterminisme que suggèrent classiquement la science et les lois scientifiques, est un faux problème. Wittgenstein disait qu'il y a des problèmes qu'il ne faut pas chercher à *résoudre*, mais à *dissoudre*. C'est précisément ce que je me propose de tenter ici. L'antinomie qui nous hante me paraît, en effet, reposer sur une double mystification, qui affecte les deux termes traditionnellement mis en opposition : une mystification du côté du « déterminisme », d'une part, et une mystification du côté de la « liberté », d'autre part. Je vais m'attacher à dissiper tour à tour ces deux mystifications dans les deux parties de mon exposé.

13. Cf. Hamburger, Jean, *La raison et la passion. Réflexions sur les limites de la connaissance*, Paris, Seuil, 1984, p. 47 s.

14. Ibid. p. 107.

15. Thèse que j'ai déjà eu l'occasion d'esquisser lors d'un débat contradictoire avec Jean Hamburger en octobre 1986 au Centre de Philosophie du Droit de l'Université de Paris II et que j'ai reprise dans mon ouvrage *Science et déterminisme, éthique et liberté. Essai sur une fausse antinomie*, préface de Jean Hamburger, avant-propos de Georges Vedel, Paris, P.U.F., 1988.

1. Une mystification du côté du déterminisme

Je veux tout d'abord soutenir qu'à travers les conceptions déterministes du monde que nous associons encore couramment à la science et aux lois scientifiques, nous restons prisonniers et victimes d'une très vieille mystification à l'égard de laquelle notre sens critique paraît s'être complètement émoussé. Ma démonstration s'articulera, schématiquement, autour des trois propositions que voici :

- première proposition : l'idée d'un déterminisme du monde est le fruit d'une assimilation anthropomorphique des lois scientifiques à des espèces de lois juridiques en vigueur dans l'univers, auxquelles les choses devraient obéir;
- deuxième proposition : les lois scientifiques sont, en réalité, des outils de repérage construits par l'homme et pour l'homme ;
- troisième proposition : que le monde se prête à cette activité scientifique de construction d'outils de repérage efficaces, c'est sans doute une donnée énigmatique, mais qui n'autorise pas à imaginer une « nécessité » à l'œuvre derrière ses productions.

Première proposition : l'idée d'un déterminisme du monde est le fruit d'une assimilation anthropomorphique des lois scientifiques à des espèces de lois juridiques en vigueur dans l'univers, auxquelles les choses devraient obéir.

À l'origine, dans toutes les sociétés antiques, les hommes ont eu tendance à tout ramener à leur propre image et, en particulier, à projeter leur expérience éthique, et plus spécialement leur expérience juridique, sur le reste de l'univers : d'où les conceptions animistes et anthropomorphiques selon lesquelles les choses de la nature, à l'imitation des hommes eux-mêmes, seraient soumises dans leurs comportements à des espèces de règles éthiques, de règles de conduite auxquelles elles auraient à obéir, à des « lois » auxquelles elles auraient à se plier : soit des lois mises en vigueur par des actes divins de commandement, du type de ceux qu'évoque la Bible dans le livre de la Genèse, soit des lois conçues comme naturellement en vigueur indépendamment de tout acte de commandement de Dieu et, pour ainsi dire, structurellement immanentes au monde, — qu'on se représente, d'ailleurs, ce dernier comme création divine ou qu'on le conçoive sur un fond athéiste comme, par exemple, dans la pensée bouddhiste tibétaine. Ce sont ces « lois de la nature », comme on a pris l'habitude de les appeler, qui seraient « derrière » les régularités établies dans le déroulement du cours des choses par les premières démarches scientifiques humaines ; ces régularités ont été rapportées au seul type de règles alors connu et utilisé par les hommes, les règles de conduite, et spécialement les règles juridiques en vigueur dans les sociétés humaines : elles correspondraient à l'observance de lois par les éléments de la nature. Il était, d'ailleurs, en même temps couramment imaginé que la nature peut parfois désobéir à ces lois, à l'instar de ce qui se passe dans les

cités humaines¹⁶. À travers cette vision pan-juridique de l'univers s'est ainsi profondément enracinée l'idée que la tâche de la science serait purement contemplative et descriptive : il s'agirait simplement de déceler et de décrire ces lois de la nature déjà présentes en tant que telles dans l'univers et transparaissant à travers les phénomènes qu'elles gouvernent.

Cette conception objectiviste de lois de la nature en vigueur dans le monde s'est maintenue pendant longtemps dans la pensée occidentale avec des connotations religieuses, théologiques : comme le rappelle le philosophe André Lalande, « le sens primitif reste présent chez les grands philosophes du XVIII^e siècle, qui ont incorporé ce mot au langage technique de la science : ils considèrent les lois du monde comme des Décrets du Créateur, dont on peut reconstituer les articles par suite de l'obéissance générale des êtres naturels à ce qui leur a été prescrit »¹⁷.

Par la suite, et surtout sous l'inspiration des idées positivistes, cette conception s'est peu à peu désacralisée, épurée, en se débarrassant de toute référence à Dieu, à un législateur transcendant : ce cordon ombilical compromettant coupé, les lois de la nature n'ont plus été pensées que comme purement et simplement immanentes au monde, mais tout en conservant dans nos esprits la nature de règles éthiques, connotée par ce terme même de « loi », juridique par excellence. Par ailleurs, le positivisme issu d'Auguste Comte a érigé la vérification par l'expérience en dogme désormais absolu : le savant ne peut tenir pour valablement reconstituées par lui que les lois auxquelles les comportements de la nature apparaissent toujours et invariablement conformes ; on a donc banni l'idée d'une possibilité de désobéissance — à la fois résidu trop voyant d'animisme et porte ouverte aux théories scientifiques les plus extravagantes, et finalement facteur de sape de la science privant ses démarches de tout socle fiable — mais tout en conservant l'idée générale que la nature obéit à des lois dont la science aurait seulement pour tâche de prendre acte, de dresser le constat.

C'est une telle conception mystificatrice de la science et des lois scientifiques qui a fait naître et accrédité la vision d'un déterminisme du monde : les choses du monde et les hommes eux-mêmes seraient contraints de se comporter comme ils se comportent effectivement, en raison des lois naturelles en vigueur auxquelles ils sont implacablement tenus de se conformer. La « nécessité » dans le monde vient des lois qui sont censées le régir : il suffit de cesser de concevoir les lois scientifiques comme des « lois de la nature », comme des lois dans le monde — immanentes à lui — et pour le monde, destinées à l'assujettir et auxquelles il aurait à se plier, pour que s'évanouisse à notre conscience toute idée de déterminisme associé à la science, toute réso-

16. Ce qu'illustre, par exemple, ce fragment d'Héraclite, cité par Kelsen (*Théorie pure du droit*, p. 117) : « si le soleil ne se maintient pas dans le chemin qui lui est prescrit, les Erinnyes, instruments de la justice, sauront le remettre dans le droit chemin ».

17. Lalande, André, *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, p. 72 s.

nance de contrainte. Mais cette conception naïve venue du fond des âges reste encore de nos jours bien vivace, d'autant plus insidieusement incrustée dans nos esprits qu'elle y bénéficie précisément d'une très vieille familiarité. Comme l'observait Bergson — et ces lignes conservent la même pertinence aujourd'hui —, « le savant lui-même peut à peine s'empêcher de croire que la loi *préside* aux faits et par conséquent les précède, semblable à l'idée platonicienne sur laquelle les choses avaient à se régler. Plus il s'élève dans l'échelle des généralisations, plus il incline, bon gré mal gré, à doter les lois de ce caractère impératif : il faut vraiment lutter contre soi-même pour se représenter les principes de la mécanique autrement qu'inscrits de toute éternité sur des tables transcendantes que la science moderne serait allée chercher sur un autre Sinaï »¹⁸.

Sans doute, aucun philosophe de la science ni aucun scientifique n'admettront, ouvertement et de propos délibéré, que les lois de la nature sont assimilables aux lois juridiques, à des règles éthiques ; ils considéreraient même une telle assimilation comme totalement extravagante. Mais c'est pourtant bien de cette mystification qu'ils sont victimes par ailleurs, sans qu'ils s'en rendent compte, à travers leurs manières usuelles de voir et de parler : en témoigne, pour citer quelques exemples, le langage purement éthique et juridique constamment utilisé par eux lorsqu'ils disent que la nature est « gouvernée » ou « régie » par des « lois », qu'elle « obéit à des lois », qu'elle leur est « soumise »¹⁹. On voit, de même, des penseurs aussi éminents

18. Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, p. 984.

19. Dès l'avant-propos de son ouvrage *Commencement du temps et fin de la physique ?* (trad. fr. Catherine Chevalley, Paris, Flammarion, 1992), l'éminent physicien Stephen Hawking écrit ainsi : « Mon but était de donner une idée générale de l'importance des progrès que nous avons faits dans la *compréhension des lois qui gouvernent l'univers* ». Cpr. ces propos tenus par le sociologue et philosophe de la science Edgar Morin lors d'un colloque d'épistémologie : « le principe de la science classique est de légiférer, *poser des lois qui gouvernent les éléments fondamentaux de la matière, de la vie ...* Ceci correspond au principe du droit peut-être. C'est une législation, mais anonyme n'est-ce pas, qui se trouve dans l'univers, c'est la loi ». (« Épistémologie de la complexité », *Revue de la Recherche Juridique*, 1984-1, p. 48-51) : ce qui est le plus significatif dans ces propos, c'est que l'intéressé ne se rend aucun compte de leur contradiction même ! Autre exemple caractéristique : celui de l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan lorsqu'il revendique haut et fort son appartenance au « camp *réaliste* qui pense que les lois existent indépendamment de nous et attendent d'être découvertes », qu'elles sont — à l'instar des Idées dans la conception de Platon — universelles, absolues, éternelles et intemporelles, mais aussi « omnipotentes. Rien, dans l'Univers, n'échappe à leur emprise, du plus petit atome au plus grand super-amas de galaxies. Enfin, elles sont omniscientes en ce sens que les objets matériels dans l'Univers n'ont pas à les *informer* de leurs états particuliers pour que ces lois agissent sur eux. Elles *savent* à l'avance » (*Le chaos et l'harmonie*, p. 416 s.). C'est encore, dernier exemple, le même type de conception des lois scientifiques que l'on retrouve sous la plume d'un autre astrophysicien de renom, Laurent Nottale, dans son ouvrage *La relativité dans tous ses états*, Paris, Hachette, 1998, p. 90 s. : pour ce savant, « l'existence des lois de la nature » ne fait pas non plus de doute, même si elle

et divers que le biologiste français Jacques Ruffié ou l'économiste autrichien Friedrich Hayek nous exposent très sérieusement que les sociétés animales diffèrent des sociétés humaines en ce que les comportements des animaux seraient régis par des règles innées, observées aveuglément, spontanément, tandis que les hommes, eux, observent consciemment et délibérément des règles de conduite forgées par eux-mêmes : telle serait, à leurs yeux, la seule différence fondamentale entre les règles du droit ou de la morale et les lois de la zoologie²⁰ ! Dernier exemple, le fameux « principe anthropique », tarte à la crème de la pensée scientifique contemporaine, mais très révélateur lui aussi : si les lois physiques gouvernant le monde, nous dit-on, avaient été légèrement différentes, elles auraient donné lieu à un autre monde dans lequel nous n'aurions pu exister, d'où l'on prétend déduire que tout l'univers se trouve orienté, dirigé, en vue de l'émergence de l'homme²¹.

On le voit, dans le domaine de la science nous restons encore, à notre insu, enfermés dans les cadres conceptuels de l'expérience éthique et juridique. Comment s'explique — il me paraît intéressant de s'y arrêter — la persistance de cette insoutenable confusion dans nos esprits ? Sans doute, d'abord, par l'ancienneté même de son enracinement : la familiarité multi-

reste indémontrable ; « leur existence, écrit-il, est une hypothèse fondatrice, sous-jacente à la physique et plus généralement à la connaissance scientifique. C'est un présupposé nécessaire à la démarche scientifique. Les progrès de la science, les succès mêmes de l'approche expérimentale, l'approfondissement de notre compréhension, soutiennent cette hypothèse, montrent son efficacité, mais ne peuvent la démontrer ». On pourrait toutefois, observe-t-il, apporter une sorte de preuve *a contrario* à ce postulat en se demandant si un monde sans loi pourrait exister : il s'agirait, explique-t-il, d'un monde où régnerait le hasard et où les comportements de la nature seraient aléatoires ; or dans un tel cas de figure il est encore possible, comme le montre l'exemple de la physique quantique, de dégager des lois statistiques à partir d'un calcul des probabilités ; et donc, conclut Nottale, « là où le hasard règne, règnent les lois du hasard... un monde sans loi aucune semble difficilement imaginable » (*ibid.*, p. 95).

20. Ruffié, Jacques, *Traité du vivant*, Paris, Fayard, 1982, p. 769 ; Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. fr. Raoul Audouin, Paris, P.U.F., t. 1, 1980, p. 50 s. et 90 s.

21. Cf par exemple, Hawking, Stephen, *Commencement du temps et fin de la physique*, p. 34 s. et 55 s. (le savant critique ce principe anthropique, mais parce qu'il l'estime faux — un monde régi par des lois différentes pourrait être viable pour l'homme — et non en raison de son arrière-plan anthropomorphique, ni du finalisme naïf qui s'y rajoute) ou encore Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie*, p. 317 (qui s'extasie de la « précision » avec laquelle le monde est ainsi réglé aux fins d'être comme il est : « cette précision du réglage, écrit-il, se révèle époustouflante »). Einstein lui-même, qui avait pourtant souligné « l'abîme logiquement insurmontable entre le monde du sensible et celui du conceptuel et de l'hypothétique » et fermement reconnu que les concepts fondamentaux et les lois fondamentales de la science sont de pures créations de l'esprit (*Comment je vois le monde*, trad. fr. M. Solovine et R. Hanrion, Paris, Flammarion, 1979, p. 42 s. et 132 s.), avait du mal à échapper à ce mirage : « le savant, observe-t-il (*ibid.*, p. 20), convaincu de la loi de causalité de tout événement, déchiffre l'avenir et le passé soumis aux mêmes règles de nécessité et de déterminisme. La morale ne lui pose pas un problème avec les dieux, mais simplement avec les hommes. Sa religiosité consiste à s'étonner, à s'extasier devant l'harmonie des lois de la nature dévoilant une intelligence si supérieure que toutes les pensées humaines et toute leur ingéniosité ne peuvent révéler, face à elle, que leur néant dérisoire ».

millénaire et donc l'espèce de complicité ou connivence que nous entretenons avec cette idée d'un monde régi par des lois ont totalement endormi notre sens critique à son égard, lui permettant ainsi de bénéficier d'un complaisant droit d'asile dans nos structures mêmes de pensée. À quoi s'ajoute que chez beaucoup de penseurs et de savants cette conception des lois scientifiques se trouve confortée par les arrière-plans religieux auxquels ils adhèrent par ailleurs et dont ces conceptions ont précisément découlé à l'origine : idée d'un Dieu législateur suprême ayant mis en vigueur des lois gouvernant le monde. Mais il faut aussi évoquer trois autres données.

La première, c'est ce qu'on appelle depuis Kant, puis Husserl, « l'illusion transcendantale » : l'homme a, en effet, pour ainsi dire tout naturellement tendance à occulter l'écran de sa propre subjectivité, de ses propres démarches mentales, dans ses relations avec le monde. Il est, en particulier, facilement enclin à croire que les choses qu'il voit sont réellement comme il les voit, qu'elles sont ainsi objectivement et absolument, indépendamment de lui-même, oubliant par là qu'il s'agit de vues que nous donne notre esprit, vues qui dépendent certes du monde lui-même que nous percevons, mais aussi de notre propre équipement sensoriel et mental à travers lequel nous le percevons et nous le représentons sur le théâtre intérieur de notre conscience. De même, on est porté couramment à imaginer que les classements des choses que nous opérons et dont nous nous servons ne sont pas des produits de notre esprit, mais existent objectivement indépendamment de nous, que les choses « se divisent » d'elles-mêmes objectivement en telles et telles catégories que nous ne ferions que recueillir, dont nous nous contenterions de prendre passivement acte, — comme si ces classements ou découpages du monde et les catégories correspondantes n'étaient pas en réalité l'oeuvre de notre propre esprit et pour nos propres besoins, d'ailleurs variables selon les lieux et les époques. C'est la même illusion transcendantale qui tend à nous faire croire que les règles ou « lois » que nous élaborons à partir des données d'observation du monde, font partie de ces données elles-mêmes : comme celui qui porte des lunettes jaunes est incité à penser que ce qu'il voit est objectivement jaune, qu'il y a du jaune dans les choses en face de lui, le savant qui regarde le monde à travers les règles théoriques qu'il a élaborées a naturellement tendance à croire que le monde est objectivement réglé, ordonné, qu'il obéit à des lois, qu'il y a du rationnel, de la rationalité dans le monde indépendamment de notre propre raison, de nos propres démarches rationalisatrices. C'est cette illusion transcendantale qui pousse facilement le savant vers des horizons teintés de métaphysique et de religieux²².

22. On le voit de manière caractéristique chez Einstein, notamment lorsqu'il évoque « à la base de tout travail scientifique d'une certaine envergure une conviction bien comparable au sentiment religieux, puisqu'elle accepte un monde fondé en raison, un monde intelligible » (*Comment je vois le monde*, p. 186).

Une deuxième donnée à souligner tient à l'absence d'une théorie générale des règles. Les hommes ont originairement forgé, à partir de leur expérience juridique et plus généralement éthique, non pas le concept générique de règle, mais directement le concept spécifique de règle de conduite, de règle pratique à fonction directive, pour encadrer l'action. Lors des premiers balbutiements de la science, la pensée théologique et animiste régnant alors, les lois scientifiques ont été elles-mêmes immédiatement assimilées à des règles de conduite prescrites par des dieux ou naturellement immanentes au monde. Et finalement, à défaut des approfondissements théoriques nécessaires, a toujours manqué jusqu'ici l'échelon conceptuel générique, la catégorie générique de règle, c'est-à-dire d'outil mental ayant pour fonction d'indiquer la marge ou degré de possibilité de survenance de choses, catégorie générique qui recouvre deux espèces différentes de règles : les règles de conduite ou règles pratiques qui visent à servir de support à la volonté des hommes dans les réalisations qu'elle initie, et les lois scientifiques ou règles théoriques qui visent — on va le voir — à servir de support à l'intelligence humaine et à lui permettre de se repérer dans les flux entremêlés que la réalité lui donne à voir. On n'a toujours pas su édifier, de manière claire et systématique, cette théorie générale faisant apercevoir que les règles pratiques ne sont pas toutes les règles, qu'elles ne sont qu'une variété d'espèce. Faute de distinguer l'espèce du genre, les règles scientifiques restent ainsi condamnées à être syncrétiquement et obscurément conçues, à l'image des règles de conduite, comme « gouvernant » le monde, cette altération brouillant complètement leur nature véritable et viciant les discours qu'on tient à leur propos²³.

Une troisième donnée doit, enfin, être mentionnée : cette sourde assimilation des lois scientifiques à des règles de conduite ne gêne plus aujourd'hui et depuis longtemps le travail des savants, même si elle parasite l'idée qu'ils s'en font et la manière dont ils s'expriment à ce propos ; et donc ils sont d'autant moins enclins à remettre en cause ce mode de pensée qui les habitent. Dès lors, en effet, qu'on a résolument renoncé à l'idée d'une possibilité de désobéissance de la nature aux lois la régissant, se trouve éliminé le danger de ne reconnaître à la confirmation par l'expérience qu'une portée relative. À partir du moment où ce handicap a été levé, la conception éthique des lois scientifiques est devenue inoffensive, insusceptible de compromettre l'efficacité des démarches des savants et d'altérer les services rendus par les lois qu'ils construisent, même s'ils sont amenés à prétendre qu'il s'agit de « lois de la nature » simplement « découvertes », retrouvées par eux à partir des comportements d'observance de la nature. Cette interprétation surréaliste de leur travail est sans prise aucune sur lui.

23. Voir à ce sujet ma contribution intitulée « Philosophie du droit et théorie des actes de langage », dans Paul Amslek, dir., *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, Paris, P.U.F., 1986, p. 138 s.

Deuxième proposition : les lois scientifiques sont, en réalité, des outils de repérage construits par l'homme et pour l'homme.

Ces lois ne doivent pas être assimilées à des espèces de règles de conduite que la science trouverait déjà toutes faites en face d'elle, qu'elle « constaterait » dans le monde : elles correspondent à une variété de règles construites par l'esprit humain, comme les règles de conduite elles-mêmes, mais dont la fonction et, par suite, les modes d'élaboration sont radicalement différents. Les règles de conduite ou règles pratiques ont pour fonction de fixer, à l'intention de ceux à qui elles sont adressées, la marge de possibilité à l'intérieur de laquelle doivent se tenir, selon les cas considérés, leurs agissements, leurs faits et gestes : elles leur indiquent que, dans tel ou tel cas, ils peuvent, ne peuvent pas ou doivent — c'est-à-dire ne peuvent pas ne pas — faire ceci ou cela. Elles leur sont communiquées aux fins qu'ils ajustent — qu'ils *règlent* — sur elles leur conduite. Il s'agit, comme on dit, d'outils de direction des conduites, visant à encadrer la volonté humaine dans ses déterminations. Les lois scientifiques sont aussi des règles, des indicateurs de marges de possibilité, mais qui s'inscrivent dans une tout autre vocation instrumentale : il s'agit de règles construites sur la base de l'observation de la réalité en vue de permettre à notre entendement d'en maîtriser le cours. Dans le flot incessant et luxuriant de choses qui surviennent et se donnent à voir, l'esprit du savant essaye de se retrouver, d'introduire de l'ordre, des ratios, de la rationalité, et ce en tâchant d'établir des rapports entre la production de tel ou tel type de phénomène et la présence de telles ou telles données circonstancielles, ce qui donne lieu à la construction de règles s'énonçant sur ce modèle : « lorsque telles circonstances sont données, tel type de phénomène doit se produire », ou « ne peut pas se produire », ou encore en termes probabilistes « a tant de chances de se produire ». Il s'agit d'outils mentaux destinés, non pas à encadrer la volonté humaine et à diriger les conduites, mais à quadriller en quelque sorte, à la manière de grilles de déchiffrement, les productions du monde (le « livre du monde ») à l'intention de l'intelligence humaine, pour lui permettre de se repérer dans le flux événementiel, pour permettre à l'homme de se guider mentalement à travers le dédale enchevêtré du cours des choses. C'est en ce sens qu'on doit parler de règles *théoriques*, qui interviennent au niveau de notre lanterne, de notre intelligence du monde, par opposition aux règles *pratiques* qui interviennent au niveau de notre gouverne, de notre conduite de nous-mêmes, de nos accomplissements dans le monde.

Bien qu'élaborées à partir d'une observation du réel, les lois scientifiques sont des artéfacts de l'esprit qui ne sont pas davantage susceptibles d'être simplement déduits de l'observation que les règles juridiques ou morales : du *Sein* on ne peut tirer du *Sollen* proclame la philosophie juridique et morale depuis Hume ; mais cela vaut également pour les lois scientifiques qui articulent aussi, en tant même que règles, des catégories modales, c'est-à-dire des catégories purement logiques sans référent dans le monde extérieur. Déjà bien avant Hume, Aristote avait lumineusement compris que la possibilité, l'impossibilité

ou la nécessité ne sont que des catégories que l'esprit humain surimpose au monde, — ce qui montre au passage, et contrairement à ce qu'a prétendu Popper, que les lois scientifiques, à l'instar des règles de conduite, ne sont pas davantage susceptibles d'être falsifiées, d'être dites fausses, que d'être vérifiées, d'être déclarées vraies : elles ne sont pas des tableaux ou descriptions du monde, mais des mises en système ou systématisations de ses productions ; et ce n'est pas leur vérité, mais plus exactement leur validité pragmatique d'outils de repérage efficaces qui est susceptible d'être confirmée ou infirmée par l'expérience. Ce ne sont pas les lois scientifiques elles-mêmes qui sont vraies ou fausses, mais les pré-visions qu'elles nous inspirent, les tableaux anticipés du réel que leur utilisation nous laisse entrevoir.

Que les lois scientifiques soient des construits, des artéfacts, des outils élaborés par l'esprit humain pour ses propres besoins, et non des lois pour le monde, visant à le gouverner, cela devrait faire d'autant moins de doute que leur artificialité même saute aux yeux, ainsi que l'a magistralement exprimé, là encore, Bergson : « on n'insistera jamais assez, écrit-il, sur ce qu'il y a d'artificiel dans la forme mathématique d'une loi physique, et par conséquent dans notre connaissance scientifique des choses. Nos unités de mesure sont conventionnelles et, si l'on peut parler ainsi, étrangères aux intentions de la nature : comment supposer que celle-ci ait rapporté toutes les modalités de la chaleur aux dilatations d'une même masse de mercure ou aux changements de pression d'une même masse d'air maintenue à un volume constant ? Si l'ordre mathématique était chose positive, s'il y avait, immanentes à la matière, des lois comparables à celles de nos codes, le succès de notre science tiendrait du miracle. Quelles chances aurions-nous, en effet, de retrouver l'étalon de la nature et d'isoler précisément, pour en déterminer les relations réciproques, les variables que celle-ci aurait choisies ? »²⁴.

Il reste qu'il y a, malgré tout, quelque chose de miraculeux dans la réussite de la science humaine : j'en viens ici à ma troisième proposition.

Troisième proposition : que le monde se prête à cette activité scientifique de construction d'outils de repérage efficaces est sans doute une donnée énigmatique, mais qui n'autorise pas pour autant à imaginer une « nécessité » à l'œuvre derrière ses productions.

« Le plus incompréhensible, disait Einstein, c'est que le monde soit compréhensible » ; et Bergson lui-même parle sur ce point de « mystère »²⁵. Il est effectivement mystérieux et miraculeux que le monde puisse faire l'objet d'un traitement scientifique, qu'il soit rationalisable, qu'on puisse élaborer des règles à propos de l'enchaînement événementiel des choses et que ces règles rendent effectivement les services qu'on en attend, c'est-à-dire

24. Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, dans *Œuvres préc.*, p. 680 s.

25. *Ibid.*, p. 692.

permettent de se repérer avec succès, de faire des prévisions ou des reconstitutions fiables au sujet des séquences du réel à venir ou passées.

Il est vrai que si le monde s'était révélé réfractaire à toute rationalisation, s'il était apparu impossible de se repérer dans ses productions, on ne se serait jamais lancé dans l'entreprise scientifique ; l'idée même n'en serait pas venue à notre esprit ou en aurait été vite écartée²⁶. L'existence de la science implique la possibilité que le monde se prête à une mise en système, qu'il est possible de le quadriller de rapports, d'équations établies par notre esprit. Quand on dit qu'« il n'y a pas d'effet sans cause », que « tout phénomène a une cause », cela veut exprimer précisément qu'*a priori* on peut soumettre (ou espérer soumettre) toutes les productions du monde à un traitement scientifique : c'est le postulat de l'entreprise scientifique, le credo de tout savant²⁷.

En tout cas, que la science soit possible, qu'il soit possible d'élaborer des lois théoriques permettant de se repérer efficacement dans l'écheveau du réel et que, par là, la réalité apparaisse se développer en accord ou conformité avec ces lois, cela n'autorise pas à formuler une hasardeuse hypothèse ontologique au sujet du monde : à savoir qu'il y aurait une espèce de nécessité immanente à lui, qui pousserait les choses à se produire d'une certaine façon, d'une façon conforme aux lois qu'on a élaborées. Il ne faut pas confondre le statut épistémologique du monde avec un statut ontologique : que notre esprit puisse soumettre le monde à un traitement scientifique et jalonner ses productions de rapports ou ratios éclairant efficacement notre lanterne est une chose ; que le monde soit soumis à des règles auxquelles il devrait inexorablement se plier, est une tout autre chose. En vérité, il n'y a aucune nécessité dans le monde : le monde est ce qu'il est ; ou, comme disait Wittgenstein, « le monde est tout ce qui arrive », il « se dissout en faits »²⁸. C'est par un surajout de notre propre esprit que nous y voyons de la nécessité, lorsque nous travestissons les lois théoriques que nous construisons à partir de l'observation de ses manifestations, en règles de conduite en vigueur — c'est-à-dire impérativement applicables, à suivre obligatoirement — à l'œuvre derrière ces manifestations, qui correspondraient ainsi à un assujettissement du monde à ces lois. Aux promoteurs du « principe anthropique » prétendant que des lois légèrement différentes auraient donné lieu à un monde différent sans viabilité pour l'homme, on doit objecter catégoriquement qu'ils raisonnent à l'envers et que si le monde

26. Sans doute aussi, d'ailleurs, n'aurions-nous pas été dotés des mêmes facultés mentales : nous ne sommes pas venus au monde en étrangers, mais en ressortissants, comme des enfants du monde lui-même, en synergie avec lui à travers notre constitution et nos équipements physiques et mentaux — ou, comme dit Prigogine, en « alliance » avec lui (Prigogine, Ilya et Stengers, Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979).

27. Encore que ce credo s'exprime le plus souvent en termes ambigus ou impropres, ainsi qu'on a déjà eu l'occasion de l'entrevoir (cf. supra notes 19 et 22 les citations de Nottale et d'Einstein).

28. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, § 1 et 1-2.

avait été différent, nous n'aurions pas construit à partir de son observation les lois en question et qu'on n'en parlerait donc pas.

De l'existence de la science et des lois scientifiques on peut d'autant moins tirer l'idée d'un déterminisme du monde que, parmi ces lois, figurent les lois probabilistes qu'on associe couramment à un indéterminisme du monde. À ce sujet, il n'est pas inutile de faire une mise au point : contrairement à ce qu'on croit généralement, les lois probabilistes sont des lois scientifiques à part entière, parfaitement normales, sans aucun caractère exceptionnel, même si elles sont apparues plus tardivement que les autres, après d'ailleurs que les progrès dans le domaine de la statistique et du calcul des probabilités les aient rendues possibles. Elles n'introduisent aucune forme de dichotomie dans la science, qui conserve au contraire à travers elles une parfaite identité dans le principe de sa démarche. La science classique, certes, construisait seulement des lois donneuses de certitude (souvent appelées « lois déterministes ») du type : « lorsque telles circonstances sont données, tel type de phénomène doit se produire » ou « ne peut pas se produire ». Les lois de ce type, par le fait même qu'elles procurent des certitudes absolues, suggèrent au plus haut point l'idée d'une nécessité dans le monde. Mais avec les lois probabilistes introduites dans la science moderne, il n'y a, contrairement aux idées reçues²⁹, aucune rupture : les lois déterministes indiquent un degré maximum de possibilité (« doit se produire » signifie « a 100 % de chances de se produire », — ce qui exclut toute chance de non survenance) ou un degré minimum de possibilité (« ne peut pas se produire » signifie « a 0 % de chance de se produire », — ce qui exclut toute chance de survenance). Entre 100 % et 0 %, qui sont des degrés absolus de probabilité aux extrémités de l'échelle bipolaire du possible, il y a sur cette même échelle tout un éventail de degrés intermédiaires, des degrés par hypothèse même non absolus et correspondant chacun à un certain partage entre les chances de se produire et les chances de ne pas se produire : c'est ce créneau que balayent les lois dites probabilistes. En dépit de cette particularité par rapport aux autres lois, elles s'inscrivent, on le voit, dans une parfaite continuité avec elles et permettent pareillement de se repérer, comme en témoignent les applications pratiques auxquelles elles ont donné lieu et qui comptent parmi les plus importantes de ces dernières décennies (qu'il s'agisse d'électronique, de télévision, d'ordinateur, de conquête de l'espace, etc.).

Pourquoi les associe-t-on généralement, non pas à un déterminisme, mais au contraire à l'indéterminisme ? Elles indiquent pourtant des degrés

29. Voir par exemple Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1966, p. 194 s. : « j'avoue, écrit cet illustre savant, que je ne comprends pas pourquoi on appelle *lois* les résultats qu'on peut tirer de la statistique ; car la loi scientifique, suivant moi, ne peut être fondée que sur une certitude et sur un déterminisme absolu et non sur une probabilité ». Cpr. plus récemment Prigogine, Ilya, *La fin des certitudes. Les lois du chaos*, Paris, Odile Jacob, 1996.

rigoureusement précis sur l'échelle du possible, même s'il s'agit de degrés intermédiaires et non absolus (certains, d'ailleurs, parlent en ce sens de « déterminisme statistique »). N'est-ce pas, en réalité, parce qu'elles ne se laissent pas assimiler à des règles de conduite, à des espèces de règles juridiques gouvernant le monde ? N'est-ce pas parce qu'elles dérangent ces résidus d'anthropomorphisme et de panjuridisme que nous portons au fond de nous ? Il est difficile, en effet, d'imaginer une direction statistique des comportements de la nature.

On voit bien, en tout cas, combien est artificielle cette prétendue césure entre déterminisme et indéterminisme ou liberté du monde, associée à deux variétés de lois scientifiques participant d'une seule et même démarche fondamentale de l'esprit humain. En réalité, la liberté n'a rien à voir avec les équations d'incertitude de la mécanique quantique, ainsi que Heidegger l'avait vigoureusement dénoncé avec une ironie féroce³⁰. J'en arrive ici au second volet mystificateur auquel je veux m'attaquer et qui concerne, précisément, la liberté.

2. Une mystification du côté de la liberté

Là encore, j'articulerai schématiquement ma thèse autour de trois propositions :

- première proposition : la liberté est un attribut ontologique de l'être humain ;
- deuxième proposition : il est totalement dépourvu de pertinence de confondre, comme on le fait couramment, cet attribut de l'homme avec le statut épistémologique du monde et de l'homme lui-même dans le monde ;
- troisième proposition : paradoxalement, le déterminisme négateur de la liberté humaine a été historiquement inspiré à partir de la projection anthropomorphique de cet attribut de l'homme sur l'univers.

Première proposition : la liberté est un attribut ontologique de l'être humain.

Selon les conceptions les plus couramment répandues, il n'y aurait d'une manière générale liberté, liberté des hommes comme liberté des choses de la nature, que dans la mesure où les comportements des hommes ou les comportements de la nature ne seraient pas réductibles à des lois déterministes permettant de les prévoir avec un degré de certitude absolu : c'est cette conception dominante qu'exprime Jean Hamburger lorsqu'il écrit que « l'imprévisibilité est le seul signe scientifiquement acceptable du concept

30. Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, trad. fr. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985, p. 79 s.

abstrait de liberté »³¹. En réalité, la liberté n'appartient qu'à l'être humain et réduire cet attribut propre à l'ontologie humaine à l'idée d'imprévisibilité revient à en donner une idée tout à fait caricaturale.

La liberté correspond, en effet, à la faculté particulière dont l'homme se trouve doté de s'autodéterminer, c'est-à-dire la faculté de se déterminer lui-même de l'intérieur à agir d'une certaine façon et dans un certain but. L'homme possède en lui-même un pouvoir de mobilisation intentionnelle de sa personne, de ses capacités physiques et psychiques, un pouvoir intime de contrôle de son agir aux fins de réaliser des projets ou desseins formés par lui intérieurement. La liberté n'est rien d'autre que cet attribut ontologique de l'être humain, ce pouvoir de « libérer » des desseins qu'il conçoit intérieurement, de les faire sortir de cet intérieur de lui-même, de leur donner un accomplissement, une réalisation à travers les mouvements, les faits et gestes de sa personne. L'étymologie même est tout à fait éclairante à cet égard : dans la mythologie latine, en effet, le dieu Liber était le dieu de la germination, ayant pouvoir sur les processus de venue au monde et de croissance des êtres vivants par éclosion à partir d'un germe initial ; ce dieu incarnait le caractère profondément prodigieux de cette éclosion aux yeux émerveillés des hommes. C'est tout naturellement que s'est inscrite dans cette lignée emblématique la faculté tout aussi prodigieuse de l'homme de pousser au-dehors de lui-même et de faire s'épanouir au grand jour, au travers de ses actes, les desseins ayant germé dans l'intériorité de son esprit.

Sans doute, tous les mouvements de notre personne ne sont pas le fruit d'intentions préconçues : certains se produisent à l'insu de notre volonté, en fonction de pulsions internes, de flambées passionnelles instinctives, de réactions-réflexes se déclenchant involontairement, qu'elles soient innées ou acquises (tics, manies, conditionnements de toutes sortes) ; nous sommes parfois les jouets d'une espèce de tropisme, lorsque nos mouvements se déclenchent spontanément en réponse à des stimuli extérieurs sans aucune médiation de notre volonté (quand, par exemple, le passage furtif d'un oiseau nous fait spontanément lever la tête ou qu'un fracas insolite derrière nous nous fait sursauter et nous retourner). A quoi il faut ajouter, bien entendu, les pathologies de la volonté, notamment du fait d'altérations neurophysiologiques et spécialement de lésions du lobe frontal du cerveau³². Il reste que ce qui constitue la marque caractéristique de l'être humain, ce ne sont pas ces automatismes qu'il peut être amené à développer dans ses comportements, mais tout au contraire

31. Hamburger, Jean, *La raison et la passion*, p. 107.

32. Cf. Lhermitte, François, « Utilization behaviour and its relation to lesions of the frontal lobes », *Brain*, 1983-106, p. 237 s., et « Autonomie de l'homme et lobe frontal », *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 1984-168, n° 1 et 2, p. 224 s. et 235 s. ; Damasio, Antonio, *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 79 s. ; Karli, Pierre, *Le cerveau et la liberté*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 252 s.

l'existence en lui d'un pouvoir d'autocontrôle lui permettant, du reste, d'exercer une certaine maîtrise sur ces automatismes eux-mêmes.

C'est cette donnée fondamentale de notre ontologie qui se trouve mise en image dans une métaphore d'usage courant, depuis longtemps ancrée dans nos esprits, mais à laquelle nous avons, malheureusement, cessé de prêter attention, — qui est devenue, comme diraient Ricœur ou Derrida, une métaphore « blanche », « démonétisée »³³ : je veux parler de la métaphore de la « conduite humaine ». Être animé qui va et qui vient, qui bouge et se déplace, l'homme a été de longue date conçu sur le modèle des véhicules construits et utilisés par lui, c'est-à-dire autrefois sur le modèle des chars ou des navires ; mais à la différence de ceux-ci, il a toujours été conçu comme un véhicule *qui se conduit lui-même*, un véhicule en quelque sorte livré avec un chauffeur ou conducteur incorporé — le fameux « fantôme dans la machine » —, un véhicule doté d'une instance intérieure de pilotage qui fixe les lignes ou itinéraires à suivre et qui impulse en conséquence à l'engin les mouvements appropriés. Tel est le sens profond et lumineux de la métaphore de la *conduite humaine*, c'est-à-dire de l'homme représenté comme se conduisant lui-même, autoconducteur du véhicule de sa propre personne.

Et c'est précisément parce que nous nous autoconduisons que l'éthique est possible : autrui ne cherche à diriger notre conduite que parce que et dans la mesure où nous nous conduisons et ne sommes pas de simples automates : c'est aux autoconducteurs que nous sommes qu'on adresse des règles de conduite fixant les marges à l'intérieur desquelles nous devons tracer nos lignes de route et maintenir le cheminement de notre véhicule.

Après cette mise au point sur la liberté, j'en arrive à la mystification qui conduit, contre l'évidence même, à la nier.

Deuxième proposition : il est totalement dépourvu de pertinence de confondre, comme on le fait couramment, cet attribut de l'être humain avec le statut épistémologique du monde et de l'homme lui-même dans le monde.

L'indétermination des choses du monde, c'est-à-dire l'impossibilité pour l'esprit humain de soumettre leur survenance à un traitement scientifique, et plus particulièrement d'élaborer à leur sujet des lois théoriques donneuses de certitude, n'a rien à voir avec la liberté humaine, avec la faculté d'autocontrôle dont est doté l'être humain : il ne faut pas confondre cet attribut ontologique de l'homme, qui fait partie de la structure constitutive typique de l'être humain, avec le statut épistémologique du monde, c'est-à-dire avec les possibilités qu'offre le monde d'être apprivoisé par notre raison, d'être mis en système par elle, d'être enfermé dans ses grilles de repérage, dans ses « filets », ainsi que Popper appelle les lois scientifiques³⁴.

33. Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 362 s. ; Derrida, Jacques, « Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) » dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 247 s.

34. Popper, Karl, *L'univers irrésolu*, trad. fr. Renée Bouveresse, Paris, Hermann, 1984, p. 36.

Que l'exercice de la liberté puisse lui-même faire l'objet d'un traitement scientifique ne doit pas davantage induire en erreur. Il se révèle effectivement possible, en pratique, d'établir des rapports, des corrélations, au moins en termes de probabilités tendancielle approximatifs et non chiffrées, entre certaines données, certains paramètres, et les décisions et actions humaines ; il est possible de se servir des équations même rudimentaires ainsi établies et de parvenir grâce à elles à se repérer, et notamment à faire des prévisions dans le domaine de l'agir humain. De telles prévisions imprègnent constamment notre vie sociale, soutiennent les stratégies de nos relations avec autrui. Elles sont, en particulier, monnaie courante dans le cadre de l'expérience juridique : par exemple, en fonction des traits psychologiques, des origines sociales, des orientations idéologiques, etc., que l'on connaît à tel ou tel juge, l'on n'hésite pas à conjecturer que, dans tel ou tel cas, il y a de très fortes chances pour qu'il se prononce dans tel sens plutôt que dans tel autre. Cela ne veut évidemment pas dire que ce juge n'est qu'un pantin, une marionnette, un automate qui n'agit pas de lui-même mais est agi : cela signifie seulement qu'on a quadrillé de ratios, établis sur la base de données expérimentales, l'exercice par ce juge de son pouvoir de décision ; on ne peut pour autant prétendre que ce juge n'a pas de pouvoir de décision.

Mais, de même que les sciences de la nature nous font croire que cette dernière obéirait implacablement à des lois en vigueur à l'œuvre derrière ses comportements, de même les sciences de l'homme nous font imaginer que celui-ci obéirait pareillement, à son insu, aveuglément mais inexorablement à de semblables lois naturelles, opérant dans son ombre, en amont de sa volonté. Il serait en quelque sorte manipulé par leur jeu. Derrière ce mode de pensée développé par les courants déterministes classiques, historicistes, matérialistes, psychologiques, structuralistes et autres courants colportant le sinistre constat de la « mort du sujet », il y a une illusion naïve, comme si l'on prétendait qu'un chauffeur au volant de son automobile ne la conduit pas réellement dès lors que sa conduite peut être rationnellement mise en rapport avec toute une série de données circonstancielles, avec les mécanismes de sa voiture et de son pilotage, avec les caractéristiques physiques et psychologiques de sa personne, avec les données du milieu extérieur ; ces différents « facteurs » seraient les véritables « agents » de conduite tenant le volant de la voiture par-dessus les épaules de ce malheureux conducteur fantoche. C'est à ce tableau délirant qu'on aboutit lorsqu'on assimile les outils de repérage que nous établissons, pour nos propres besoins, à partir du spectacle du monde, à des outils localisés derrière le monde, dans de mystérieuses et problématiques coulisses, des outils qui seraient destinés au monde lui-même et qui présideraient à ses productions³⁵.

35. On observera, au passage, que les chantres de la « mort de l'homme » ne se rendent pas compte que ce constat de décès lui-même et toutes les autres idées qu'ils exposent doctement, dans la perspective déterministe où ils se placent, se trouvent affectés, comme toutes les productions de l'homme et de la raison humaine, d'une dérisoire relativité : ces productions

Mais il me reste encore une dernière observation à présenter pour donner le coup de grâce à cette mystification. J'en viens à ma troisième proposition.

Troisième proposition : paradoxalement, le déterminisme négateur de la liberté humaine a été historiquement inspiré à partir de la projection anthropomorphique de cet attribut de l'homme sur l'univers.

La nature, ainsi que je l'ai rappelé, a été originellement conçue à l'image de l'homme : on lui a prêté, selon des vues animistes, la même faculté de s'autoconduire et donc la même aptitude à être « gouvernée », à être soumise à des « lois » auxquelles elle devrait obéir et auxquelles on a longtemps imaginé qu'il pourrait lui arriver de désobéir³⁶. C'est à partir de là que s'est développée l'idée d'un déterminisme général du monde, étendu des éléments naturels aux êtres humains eux-mêmes qui seraient également soumis à des lois immanentes en vigueur dans le monde, auxquelles ils auraient à se plier : on en est venu à prétendre, assez bizarrement, que l'assujettissement des uns et des autres à ces lois naturelles excluerait toute liberté, pour la nature comme pour les hommes. En d'autres termes, on est passé d'une extension de la liberté humaine à l'univers tout entier à la négation de cette même liberté humaine ! Ce paradoxal cheminement de pensée repose, de toute évidence, sur un contresens final, qui vient en quelque sorte couronner, à la manière de la cerise sur le gâteau, les affabulations qui ont constitué le point de départ : en effet, à supposer — supposition parfaitement extravagante faite ici pour les seuls besoins du raisonnement — que les choses de la nature, comme les hommes, aient à obéir à de prétendues lois en vigueur dans le monde, à supposer que les unes et les autres se trouvent en situation de strict asservissement, cela ne serait certainement pas le signe d'une absence de liberté, c'est-à-dire de faculté d'autodétermination, mais tout le contraire. La servitude, en effet, est une forme d'exercice de cette faculté : celui qui agit servilement sous la loi d'autrui, l'esclave, le sujet du pire tyran, c'est celui qui, sous l'inspiration de certains motifs, et en particulier — mais pas nécessairement — la peur de châtiments dont on le menace, consent bon gré mal gré à se mettre au service d'un maître et à exécuter tous ses ordres. Si l'homme n'était pas autoconducteur de lui-même, cet asservissement ne serait évidemment pas

ne devraient jamais être, en effet, selon leurs propres vues, que les simples effets de causes ou circonstances contingentes ; autrement dit, la théorie déterministe se sape elle-même à la manière du serpent qui mord sa queue (cf. en ce sens les conceptions post-modernistes réduisant la science au statut d'un simple discours commandé par l'arrière-plan social et culturel surplombant chaque savant dans ses œuvres).

36. Comme le soulignait Émile Meyerson, « la conviction que ces lois ne sont sujettes à aucune exception, à aucune désobéissance analogues à ce qu'est le crime ou le délit par rapport aux lois civiles est une conviction récente, et à laquelle on trouverait encore des exceptions chez quelques esprits » (dans Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 14^e édit., 1983, p. 585).

possible et il serait complètement déraisonnable de chercher à l'obtenir en brandissant des menaces face à un simple pantin.

À cet égard, on peut prendre à la lettre — ou mieux inverser — le mot provocateur qu'Alfred Jarry met dans la bouche de son célèbre personnage, le Père Ubu : « la liberté c'est l'esclavage » ; il faudrait dire plutôt que « l'esclavage, c'est la liberté » : c'est parce que l'homme s'autoconduit qu'il peut être dirigé, asservi, contraint sous la violence de *se conduire* conformément à des lois qu'on veut lui imposer. La direction la plus implacable, la plus despotique des conduites est bien obligée de passer, précisément et par hypothèse même, par l'entremise de la conduite que les intéressés exercent sur le véhicule de leur propre personne : à travers les pressions même les plus odieuses que le despote exerce sur ses sujets, il rend hommage d'une certaine façon à leur irréductible pouvoir de s'autodéterminer³⁷. De sorte qu'il est parfaitement contradictoire de traiter les lois scientifiques comme des règles de conduite auxquelles les choses du monde doivent obéir et de considérer, dans le même temps, qu'elles excluent la liberté dans le monde. Le fait même d'« obéir » à des lois, c'est-à-dire littéralement de consentir à y prêter l'oreille (*ob-audire*), suppose nécessairement, si les mots ont un sens, une faculté d'autodétermination.

On voit, en définitive, au terme de ce trop long exposé, que c'est sur de bien piètres fondements, faits d'affabulations — ou de résidus fossilisés d'affabulations — à dormir debout et de faux-semblants, qu'on a cru et qu'on croit encore pouvoir sceller le sort de la liberté humaine et enterrer avec elle la dignité de l'homme et de ses expériences éthiques et juridiques. Ma conclusion sera très brève ; j'utiliserai, en effet, pour la formuler simplement les titres, suffisamment évocateurs par eux-mêmes, de deux célèbres pièces de Shakespeare : d'une part, « beaucoup de bruit pour rien » ; mais aussi, d'autre part, « tout est bien qui finit bien », ou, pour citer un titre du répertoire de Pirandello, « *tutto per bene* », — *tutto per bene* dans la mesure où cette inconsistance des thèses déterministes est en même temps un grand réconfort pour les théoriciens de l'éthique et du droit que nous sommes.

37. On ne peut manquer d'évoquer ici les pénétrantes analyses de La Boétie développées il y a plus de quatre cents ans et mettant admirablement en lumière comment la puissance des souverains est subordonnée à l'allégeance, c'est-à-dire au consentement de la volonté, des sujets : « si on ne leur baille rien, si on ne leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nus et défaits et ne sont plus rien, sinon que comme la racine, n'ayant plus d'humeur ou aliment, la branche devient sèche et morte » (*Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983, p. 137).