

- « [...] Car, dis-tu, pourquoi Dieu ne m'a-t-il pas créé meilleur, pourquoi ne m'a-t-il pas donné une complexion plus tempérée, une autre volonté, un entendement plus éclairé, une éducation plus heureuse, des occasions plus profitables, des parents plus avisés, des maîtres plus diligents, en un mot une grâce plus grande ? Pourquoi dois-je par conséquent être damné, être désespéré pour l'éternité, maudit et maudissant ? Là, je ne suis pas tenu de te répondre, il est suffisant que tu n'aies pas voulu te défaire de tes péchés et te rapprocher de ta félicité. A la mauvaise volonté revient le châtement, d'où qu'il puisse provenir. Sans cela aucune mauvaise action ne pourrait être punie, il se trouve toujours une cause de la volonté en dehors de celui qui veut, et pourtant c'est la volonté qui fait de nous des hommes et des personnes, des bienheureux ou des damnés.
- Néanmoins, bien qu'elle n'ait pas à l'être auprès de toi, la sagesse de Dieu doit tout de même être justifiée auprès d'elle-même et en elle-même » (Leibniz, « Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes », p. 186-187).

- « En matière de liberté, Leibniz est à la fois déterministe et compatibiliste : il ne perçoit pas d'incompatibilité entre la liberté et un certain type spécifique de déterminisme. Je parle d'un type spécifique de déterminisme parce qu'il est naturel d'objecter que son point de vue ressemble beaucoup à celui de Spinoza. Mais la réponse de Leibniz est de dire qu'il est erroné d'objecter au déterminisme en tant que tel : ce qui importe, c'est la nature des puissances actives qui exercent cette détermination en ultime instance. D'après lui, ces puissances actives ultimes sont la sagesse et la perfection morale de Dieu, associées à la grandeur de Dieu (sa puissance et son omniscience). Ce qui signifie que ce sont une pensée vraie et un jugement sain qui orientent le cours ultime du monde et déterminent sa forme et sa structure. En outre, les esprits rationnels sont spontanés et individuels, et ils expriment leur propre forme de vie. Qui plus est, leur pensée peut être déterminée par un raisonnement sain et une délibération sensée » (John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, p. 133).

- « Car nous tenons à l'univers, et comme nous agissons, il faut bien que nous pâtissons aussi. Nous nous déterminons nous-mêmes <, et sommes libres> en tant que nous agissons, et nous sommes déterminés par dehors <et comme assujettis> en tant que nous pâtissons. Mais d'une manière ou d'une autre nous sommes toujours déterminés au-dedans ou par dehors <c'est-à-dire plus inclinés à ce qui arrive ou arrivera qu'à ce qui n'arrivera point.> »
(Leibniz, Grua II, p. 480).

point de priorité de temps dans ces decrets de Dieu, mais on y veut tousjours trouver une priorité de nature qu'on appelle in signo rationis. Et des fort grandes controverses sont basties la dessus. Mais il faut considerer que > Dieu < agissant en sage parfait > ne forme aucun decret sans avoir en vue toutes les causes et toutes les suites dans tout l'univers, à cause de la connexion de toutes choses. De sorte que le meilleur seroit de dire que Dieu ne forme qu'un seul decret, qui est celuy de choisir cet univers parmy les autres possibles, et dans ce decret tout est compris, [sans qu'il y ait de l'ordre] sans qu'on ait besoin de chercher un ordre entre les decrets particuliers, comme s'il y en avoit d'indépendans les uns des autres.

Au reste, Monsieur, nous nous imaginons d'avoir un pouvoir de < croire et de > vouloir ce que nous voudrions, mais ce pouvoir ne sauroit avoir lieu : [car nostre volonté a tousjours ses causes] < nous ne voulons point vouloir, mais faire, et avoir ; nous ne choisissons point les volontés, car ce seroit par d'autres volontés, et cela à l'infini⁴²⁸, mais nous choisissons les objets ; ce choix ou cette volonté a ses causes, > mais comme nous les ignorons et comme elles sont cachées assés souvent, nous nous en croyons indépendans, comme nous marchons et sautons sans penser que la circulation du sang y est necessaire. Et c'est cette chimere d'une indépendance imaginaire < qui nous revolte contre la consideration de la determination, et > qui nous porte à croire qu'il y a des difficultés là ou il n'y en a point. Aussi quand on veut exprimer ces difficultés d'une maniere precise, et nette, et avec ordre, elles disparoissent, marque qu'il n'y a point de fondement. < Et j'ay souvent défié des habiles gens de m'en apporter et de les proposer d'une maniere claire et nette, et sur tout par escrit. Cependant il est vray que nous avons de la spontanéité en nous. et que nous sommes les maistres de nos actions, c'est à dire que nous choisissons ce que nous voulons ; mais nous voulons ce que nous trouons bon, ce qui depend de nostre gust et des objets, et non pas de nostre choix. Et lors que par caprice, ou peut estre pour monstrier nostre liberté, nous choisissons ce que nous ne trouerions pas bon sans cela, c'est que le plaisir d'agir contre l'ordinaire fait une partie de l'objet, et nostre esprit de contrariété fait une partie de nostre gust. Mais il demeure tousjours vray enfin qu'il y a de la contingence dans nos actions, et que dans le fonds nostre predetermination est une inclination seulement, et non pas une necessité. En quoy il y a

- Principe de raison suffisante = le principe « qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable dont celui qui aurait toute la connaissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourrait voir la raison » (*Théodicée*, p. 400)

- « Il y aura [...] toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoi qu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre ; et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un équilibre parfait entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin » (*Théodicée*, p. 131).

- « Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes et physiques, mais comme causes finales et morales » (*Théodicée*, p. 408).

- « Il ne s'agit [...] pas du tout, dans la question de la liberté qui doit être mise au fondement de toutes les lois morales et de la responsabilité qui leur correspond, de savoir si la causalité déterminée d'après une loi naturelle est nécessaire en vertu de déterminants (*Bestimmungsgründe*) qui résident dans le sujet ou en dehors de lui, et dans le premier cas si c'est du fait de l'instinct ou de déterminants pensés avec raison qu'elle l'est ; si ces représentations déterminantes [...] ont tout de même le fondement de leur existence dans le temps et plus précisément dans l'*état antérieur*, mais celui-ci à nouveau dans un état qui le précède, etc., alors elles peuvent, ces déterminations, être toujours intérieures, elles peuvent avoir une causalité psychologique et non pas mécanique, autrement dit, produire l'action par des représentations et non pas par un mouvement corporel, ce sont néanmoins toujours des *déterminants* de la causalité d'un être, pour autant que son existence est déterminable dans le temps, elles font partie par conséquent des conditions nécessitantes du temps passé, qui donc, si le sujet doit agir, ne sont *plus en son pouvoir*, qui du coup portent assurément en elles la liberté psychologique (si l'on veut bien utiliser ce mot pour une concaténation uniquement interne des représentations de l'âme), mais néanmoins la nécessité naturelle, ce qui implique qu'elles ne laissent subsister aucune *liberté transcendantale*, qui doit être pensée comme une indépendance par rapport à tout l'empirique et donc par rapport à la nature en général, qu'elle soit considérée comme objet du sens interne, uniquement dans le temps, ou également du sens externe, à la fois dans l'espace et dans le temps, liberté (dans cette dernière signification qui est la vraie), qui seule est pratique a priori, sans laquelle aucune loi morale, aucune responsabilité par rapport à elle ne sont possibles.

- Pour cette raison précisément, on peut appeler également toute la nécessité des événements dans le temps, selon la loi naturelle de la causalité, le *mécanisme* de la nature, bien que l'on n'entende pas là que les choses qui lui sont soumises doivent être des *machines* matérielles réelles. Ici, on ne regarde que la nécessité de la liaison des événements dans une suite temporelle, telle qu'elle se développe selon la loi naturelle, que l'on appelle à présent le sujet dans lequel ce déroulement a lieu *automaton materiale*, pour la raison que le système mécanique est actionné par la matière, ou avec *Leibniz automaton spirituale*, pour la raison qu'il est actionné par des représentations, et si la liberté de notre volonté n'était rien d'autre que cette dernière (quelque chose comme la liberté psychologique et comparative, et non la liberté transcendantale, c'est-à-dire absolue en même temps), alors elle ne serait au fond pas meilleure que la liberté d'un tournebroche qui, lui aussi, une fois qu'il a été remonté, accomplit son mouvement de lui-même » (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 172-174).

- « Effectivement, si les actions de l'homme, telles qu'elles font partie de ses déterminations dans le temps, n'étaient pas de simples déterminations de lui comme phénomène, mais comme chose en soi elle-même, alors la liberté ne pourrait pas être sauvée. L'homme serait une marionnette, ou un automate vaucansonien, construit et remonté par le maître suprême de toutes de toutes les œuvres d'art, et la conscience de soi ferait certes de lui un automate pensant, mais dans lequel la conscience de sa spontanéité, quand elle est considérée comme liberté, serait pure illusion, dans la mesure où elle ne mérite d'être appelée ainsi que comparativement, parce que les causes déterminantes les plus proches de son mouvement, et une longue série de celles-ci en remontant jusqu'à leurs causes déterminantes, sont assurément internes, mais la dernière et la plus haute ne peut malgré tout être trouvée que totalement dans une main étrangère » (Kant, *ibid.*, p. 227).

- « Enfin, pour me servir d'une comparaison, je dirai qu'à l'égard de cette concomitance que je soutiens, c'est comme à l'égard de plusieurs différentes bandes de musiciens ou chœurs, jouant séparément leurs parties, et placés en sorte qu'ils ne se voient et même ne s'entendent point, qui peuvent néanmoins s'accorder parfaitement en suivant leurs notes, chacun les siennes, de sorte que celui qui les écoute tous y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s'il y avait de la connexion entre eux » (*op. cit.*, p. 255).

- « L'affirmation que nous sommes d'une certaine façon comme des musiciens cloîtrés est une réponse à une faille dans notre compréhension théorique. Nous ne comprenons pas comment une chose peut en faire mouvoir une autre. Nous ne comprenons pas comment des atomes matériels peuvent produire des expériences dans des esprits. Cela semble complètement impossible. Ainsi – à ce qu'il semble – nous devons conclure que nous croyons seulement voir ces choses se produire, et concevoir qu'elles se produisent, alors qu'en fait il n'y a jamais deux choses qui interagissent et rien d'extérieur ne produit une expérience interne. Mais on ne peut pas être poussé à la conclusion que, si un processus n'est pas intelligible pour l'entendement, il ne peut pas avoir lieu, sans être tiré par quelque chose d'autre. Et Leibniz est évidemment tiré par l'idée que dans l'histoire fondationnelle chaque substance peut être un monde pour elle-même, superauditionné et supervisé par Dieu seul. Ce qui rend l'idée séduisante est qu'elle implique que, bien que nous ayons à supporter bien des choses, nous ne sommes pas, comme Spinoza l'a affirmé, assaillis par des forces externes auxquelles aucune créature finie ne peut résister très longtemps. Rien n'est réellement en dehors de nous, nous sommes par conséquent invulnérables à la prédation venant des autres. La métaphysique peut, de ce fait, façonner pour nous une condition moralement idéale^[1]. »

-

^[1] Catherine Wilson, "Compossibility, Expression, Accodotation", in *Leibniz, Nature and Freedom*, p. 118-119.

arbitre. Chez Hume, être libre signifie simplement avoir un pouvoir, au sens où vous pouvez faire ce que vous voulez – vos souhaits font en sorte que les choses aient lieu, ce qui ne saurait se produire chez un prisonnier enchaîné. Il est parfaitement possible de posséder ce pouvoir, même si le déterminisme est vrai, comme c'est, du reste, l'opinion de Hume. Le déterminisme ne dit pas qu'il n'y a jamais de causes internes aux actions, ou d'actions qui soient réellement dues à l'agent. Par ailleurs, qu'une personne possède ce pouvoir, cela suffit pour la rendre responsable de ses actions, et passible, à juste titre, de peines encourues au titre de ces dernières.

Le grand philosophe allemand Emmanuel Kant n'était cependant pas du tout convaincu par ce genre d'argument.

« Supposons que d'un homme qui a commis un vol, je dise que cet acte, en vertu de la loi naturelle de la causalité, est un résultat nécessaire de la raison déterminante existant dans la période antérieure et que par conséquent il était impossible qu'il ne fût pas commis. [...] Comment pourrait-on dire de cet homme qu'il est libre [...] ? C'est un bien misérable subterfuge, que de chercher une échappatoire dans la supposition que le type de raisons déterminantes pour la causalité, telle qu'elle s'applique à cet homme selon la loi naturelle, s'accorde avec un concept comparatif de liberté. Selon ce concept, l'effet que l'on appelle parfois un « effet libre » est celui dont la cause naturelle déterminante est intérieure à la chose agissante. [...] Avec ce type d'argument, nombreux sont ceux qui s'autorisent à croire que c'est avec de telles chicanes qu'on peut trouver la solution à ce problème difficile, solution recherchée en vain durant des siècles, et dont on ne pouvait guère s'attendre à ce qu'elle soit aussi superficielle. »

Selon Kant, ce que nous entendons, et devons entendre, par le mot « liberté », n'est pas l'action qui serait causée par quelque chose d'intérieur à l'agent, par opposition à ce qui lui est extérieur. Il s'agit d'une « origine spontanée », nullement subordonnée à la causalité. Tous, à moins que nous ne soyons trompés par la chicanerie, nous percevons que notre conviction à ce sujet se trouve également requise pour expliquer un autre fait, à savoir que, sans l'ombre d'un doute, nous sommes moralement responsables de nos actions.

Pour avancer rapidement jusqu'au milieu du 20^e siècle, le philosophe de Cambridge G.E. Moore adopta le point de vue suivant : quoi que nous entendions d'autre en disant d'une action qu'elle est libre, nous signifions en tout cas que la personne en question aurait pu faire autrement. Moore entreprit alors d'analyser ce que l'on entend en affirmant qu'une personne

pourrait avoir agi autrement. D'après lui, dire cela revient à dire quelque chose comme : si elle l'avait désiré, la personne en question aurait pu agir autrement. Or, même si le déterminisme est vrai, elle aurait pu agir autrement. En effet, le déterminisme ne dit pas qu'elle n'aurait pas agi autrement qu'elle le fit en réalité, si elle avait voulu faire cette autre chose. Elle aurait alors pu faire l'autre chose, puisqu'une cause différente aurait joué. Ainsi donc Moore se fit-il l'adepte prudent du compatibilisme.

Le philosophe oxfordien J.L. Austin a lui aussi accompli de précieux travaux sur ce que signifie le fait de dire qu'une personne aurait pu agir autrement. Il démontra, à sa grande satisfaction, que cela ne revient pas à ce que Moore pensait, à savoir que, si une cause différente avait joué, la personne concernée aurait agi autrement. Selon lui, les causes n'interviennent pas ici. Dire qu'un effet *Y* se serait produit si la cause *X* avait eu lieu, revient, semble-t-il, à dire que *Y* ne se serait pas produit en l'absence de *X*. Mais dire qu'une personne aurait pu agir autrement si elle l'avait voulu est affirmer qu'elle aurait pu agir autrement même si elle ne l'avait pas voulu. Ainsi donc Austin se fit-il l'adepte prudent de l'incompatibilisme.

Chose à signaler, tant Austin que Moore se gardèrent bien de se prononcer quant à la vérité ou la fausseté du déterminisme. Et, dans la cohorte des compatibilistes et incompatibilistes, pas un ne demande « Puisque le déterminisme est vrai, que s'ensuit-il ? », mais « Si le déterminisme est vrai, que s'ensuit-il ? ». Quant à la dispute opposant Moore à Austin sur l'expression « aurait pu agir autrement », nul besoin d'entrer dans les détails. En revanche, il nous faut bien remarquer ceci : Moore et Austin conviennent tous les deux que nous entendons tous une seule et même chose en parlant de la liberté, et pareillement une seule et même chose quand nous disons qu'une personne aurait pu faire autrement.

La longue bataille opposant compatibilistes et incompatibilistes s'est poursuivie depuis l'époque de Moore et Austin. Journaux et publications philosophiques veillent à ce que les choses ne restent pas longtemps en repos. Sans relâche, des ouvrages continuent à paraître sur la question. On nous annonce régulièrement des preuves imminentes. Les compatibilistes, qui ne sont pas en reste, promettent des analyses plus complètes et plus élaborées de ce que nous sommes supposés entendre par le terme « libre ». Ils peaufinent les théories de Hobbes et Hume, en introduisant des raffinements sur l'absence d'obstacles tant internes qu'externes, et font tout ce qu'ils peuvent pour qu'on ne puisse plus venir leur parler ni d'araignées, ni de rivières...

Nous reviendrons en partie sur ce qui précède. Cependant, nous disposons d'ores et déjà d'un résumé des principaux points auxquels

- « La réunion de la causalité, en tant que liberté, avec elle, en tant que mécanisme de la nature, dont la première est établie par la loi morale, la deuxième par la loi naturelle, et ce dans un seul et même sujet, l'homme, est impossible sans représenter celui-ci en relation à la première comme être en soi-même (*Wesen an sich selbst*), mais en relation à la deuxième comme phénomène, celui-là dans la conscience pure, celui-ci dans la conscience empirique. Sans cela la contradiction de la raison avec elle-même est inévitable[1]. »

[1] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1956, p. 110.

Réfléchir sur sa propre existence, telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent, tenter de la revivre en pensée, et se retrouver à la suite de cela dans un état où l'on doute de soi-même, sinon pire, tout cela ne fait-il que fournir les indices d'un manque de confiance en soi ? Les symptômes d'une personnalité « névrosée », pour reprendre un terme cher aux spécialistes de la tuyauterie des tréfonds ? Que les plombiers me pardonnent, si je ne partage pas leur diagnostic. Reste qu'il faut bien admettre qu'une réaction anxieuse face à sa propre existence passée n'est ni un fait universel, ni une loi de la nature humaine. Mais cela doit-il arrêter nos réflexions ? Si toute la philosophie devait reposer sur des lois de la nature humaine, et jamais sur des faits d'une généralité raisonnable, il resterait bien peu de philosophie digne de ce nom. Je pars du principe que vous, lecteur, ne serez pas étranger aux réflexions quelque peu tourmentées dont j'entreprends ici de vous faire part. Une teinture de scepticisme philosophique ne peut que vous y aider, même s'il est vrai que nous l'appliquons rarement à nos propres existences.

Nous n'avons pas encore envisagé toutes les dimensions de la réflexion autobiographique. En effet, nous ne faisons pas que juger, approuver ou désapprouver notre passé. Souvent, quand nous nous livrons à un examen de notre propre existence, nous cherchons tout simplement à *comprendre*. Comment tel événement s'est-il produit ? Comment ces étapes de vie se connectent-elles entre elles, si tant est qu'elles le fassent ? Comment suis-je arrivé au point où j'en suis, comment suis-je devenu ce que je suis ? L'objectif est ici d'expliquer et non de juger.

Or, pour en venir à ce second aspect des choses, il y a fort à parier que, abordant votre passé dans l'intention de l'expliquer, vous vous rendiez compte que tout ce qui vous est arrivé possédait bel et bien une explication au sens ordinaire, et même au seul et unique sens réel qui soit. En d'autres termes, ce n'était qu'un effet, dans l'acception ordinaire du terme. De fait, votre conviction que le déterminisme est vrai peut en sortir *accrue*. C'est ce dont j'ai personnellement fait l'expérience. Comment interpréter cela ? Est-ce dû au fait, somme toute trivial, que l'on connaisse, ou ressaisisse de mieux en mieux son sujet ? Ou faut-il invoquer un fait plus profond – qu'il n'y a aucune autre manière de rendre intelligible un sujet, de l'ordonner du point de vue conceptuel, en dehors de l'identification des causes et des effets réels ?

En tout cas, nous achoppons sur une contradiction apparente. Contradiction qui se rapproche fort de celle indiquée par le grand Kant – dans son cas aussi, la contradiction provenait en partie de considérations morales. Kant épousa le déterminisme, à sa façon, mais sans toutefois

réagir comme les compatibilistes, c'est-à-dire en renonçant à l'indéterminisme, et en limitant la liberté au seul volontarisme. Tant s'en faut. Au lieu de cela, il déclara qu'il acceptait tant le déterminisme que l'indéterminisme, tant le déterminisme que l'origination, mais qu'il leur assignait des places différentes : le déterminisme dans le monde des phénomènes, à savoir le monde de nos expériences ordinaires, l'indéterminisme dans le monde nouménal, c'est-à-dire celui des choses-en-soi, au-delà et en-deçà de notre expérience.

Ce compatibilisme supérieur, totalement en contradiction avec le compatibilisme ordinaire ou terre-à-terre, ne saurait déboucher sur autre chose qu'une impasse. Opérer une distinction entre deux mondes ou deux conceptions *du* monde est bien entendu possible – on en connaît d'ailleurs un certain nombre de versions philosophiques, dont plusieurs s'avèrent moins métaphysiques que celle de Kant. Cela dit, il semble absolument impossible de placer l'indéterminisme et la liberté dans un seul monde, et plus encore de les retrancher complètement du monde de l'expérience. De plus, étant donné que ce qui est indéterminé et libre doit, en un sens, figurer dans l'un comme dans l'autre de ces deux mondes, il est impossible de voir comment la contradiction a été circonvenue. Quoi qu'il en soit, on ne saurait se satisfaire du genre de spéculation philosophique qui suppose qu'il puisse y avoir deux manières de voir une même chose, deux perspectives sur une seule chose, de sorte que ce qui est vrai dans une perspective pourrait être contredit sans problème dans l'autre perspective.

Venons-en à un troisième point de notre exposé, qui, dans l'ordre des raisons, est le premier. Il s'agit d'une question : nous faut-il, pour espérer résoudre l'apparente contradiction rencontrée plus haut, recourir à quelque idée philosophique radicale, comme l'est celle de Kant ? Peut-on concevoir qu'un changement complet de nos habitudes philosophiques nous permette à la fois de persister dans notre déterminisme et de préserver nos attitudes morales, supposément indissociables de l'indéterminisme et de l'origination ? En particulier, est-il concevable que, par le biais de quelque idée, nous puissions persévérer dans ces attitudes qui semblent intimement liées à la machinerie obscure et artificielle de l'origination – *pouvons-nous persévérer dans ces attitudes sans avoir recours à la machinerie de l'origination, et à tous égards le faire de manière compatible avec le déterminisme ?*

Nous devons nous arrêter sur un autre point avant de passer à la question principale³ – et il se trouve que ce point modifie la question de

3. Cette question est posée de manière erronée – je m'en aperçois maintenant – aux pages 389-

- « [...] L'âme et le corps suivent parfaitement leurs loix, chacun les siennes à part soy, sans que les loix corporelles soyent troublées par les actions de l'âme, ny que les corps trouvent des fenestres pour faire entrer leur[s] influences dans les âmes » (Leibniz, Lettre à Lady Masham, début mai 1704, *Phil. Schr.* III, p. 311).

- « [...] Je ne fais encor qu'attribuer aux Ames et aux corps, pour tousjours et par tout ce qu'on y expérimente toutes les fois que l'expérience est distincte, c'est-à-dire les loix mécaniques dans les corps, et les Actions internes dans l'Ame : le tout ne consistant que dans l'estat present joint à la tendance aux changemens, qui se font dans le corps suivant les forces mouvantes, et dans l'âme suivant les perceptions du bien et du mal » (*ibid.*).

- « [...] Je définis l'*Organisme*, ou la Machine naturelle, que c'est une machine dont chaque partie est machine, et par conséquent que la subtilité de son artifice va à l'infini, rien n'estant assez petit pour estre négligé, au lieu que les parties de nos machines artificielles ne sont point des machines » (*ibid.*)

- « [...] Je vous diray seulement par rapport de mon systeme, que la liberté demandant que nous agissions avec spontanéité et avec choix, mon systeme augmente nostre spontanéité et ne diminue point notre choix » (*ibid.*, p. 364)

- «[...] Prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions » (*Théodicée*, p. 139).

- «[...] Prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions » (*Théodicée*, p. 139).

- « Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté ; ce serait trop. Il n'est même pas toujours connu de son entendement ou aperçu avec distinction » (*Théodicée*, p. 139).

- « "C'est la question fondamentale de la morale, c'est un problème vital pour la religion, et c'est le thème d'une recherche active dans les sciences : l'homme est-il un agent libre ? Si (...) les atomes de nos corps obéissent à des lois physiques aussi immuables que les mouvements des planètes, pourquoi entreprendre ? Quel sens y a-t-il à faire plus ou moins d'efforts si nos actions sont déjà déterminées par des lois mécaniques (...) ?" (*The Freedom of Man*, p. 1)
- Compton décrit ici ce que j'appellerai le cauchemar du déterminisme physique. Un mécanisme d'horloge soumis au déterminisme physique est, avant tout, complètement clos : dans le monde physique parfaitement déterministe, il n'existe tout simplement aucune place pour une quelconque intervention extérieure. Tout ce qui arrive dans un tel monde est physiquement prédéterminé, y compris tous nos mouvements et, par conséquent, toutes nos actions. Si bien que toutes nos pensées, tous nos sentiments ne sauraient avoir aucune influence pratique sur ce qui se passe dans le monde physique : si ce ne sont pas de pures illusions, ce sont, tout au mieux, les sous-produits superfétatoires (les "épiphénomènes") des événements physiques^[1]. »

• ^[1] Karl Popper, « Sur les nuages et les horloges », in *La Connaissance objective*, traduit de l'anglais par Jean-Jacques Rosat, Aubier, 1991, p. 333-334.

- « L'indéterminisme, tenu jusqu'en 1927 pour un équivalent de l'obscurantisme, devint la mode dominante ; et de grands savants, comme Max Planck, Erwin Schrödinger et Albert Einstein, qui hésitaient à abandonner le déterminisme, furent considérés comme de vieilles badernes, bien qu'ils aient été à mon avis à l'avant-garde du développement de la théorie quantique. J'ai moi-même entendu un jour un jeune et brillant physicien qualifier Einstein, alors encore vivant et en pleine activité, d'"antédiluvien". Le déluge qui avait prétendument emporté Einstein, c'était la nouvelle théorie quantique, qui a pris son essor entre 1925 et 1927, et à laquelle sept personnes tout au plus ont autant contribué qu'Einstein » (Popper, *ibid.*, p. 329-330).

- « De toute évidence, ce que nous voulons, c'est comprendre comment des choses non physiques comme les projets, les délibérations, les plans, les décisions, les théories, les intentions et les valeurs peuvent jouer un rôle en provoquant des changements physiques dans le monde physique. Qu'ils en provoquent, cela saute aux yeux, semble-t-il, n'en déplaît à Hume, Laplace et Schlick. Il est manifestement faux que ces énormes changements physiques continuellement provoqués par nos stylos, crayons ou bulldozers, puissent être expliqués en termes purement physiques soit par une théorie physique déterministe, soit par une théorie stochastique) comme fruits du hasard » (Popper, *ibid.*, p. 348-349).

- « Il y a quelque temps, j'ai écrit au secrétaire de l'Université de Yale que j'acceptais de donner une conférence el 10 novembre à 5 heures de l'après-midi. Il a eu une telle confiance en moi qu'il a annoncé publiquement que je serai là, et le public a eu une telle confiance dans sa parole qu'il est venu dans la salle à l'heure dite. Mais considérez l'énorme improbabilité physique qu'il y avait à ce que leur confiance fût justifiée. Dans l'intervalle, mon travail m'avait appelé dans les Montagnes Rocheuses puis à travers l'Océan pour le soleil d'Italie. Un organisme phototropique (il se trouve que j'en suis un) ne devrait pas pouvoir facilement (...) s'arracher de là pour gagner les froidures de New Haven. Il y avait un nombre infini de possibilités qu'à l'heure dite je me trouve ailleurs. Considéré comme un événement physique, l'acquiescement de ma promesse aurait eu une probabilité extrêmement faible. Pourquoi alors la confiance de mes auditeurs était-elle justifiée ? (...) C'est qu'ils connaissaient mon projet, et c'est mon projet qui a déterminé que je devais être là » (Arthur Compton, *The Freedom of Man*, p. 53 sq.).

- « Quand les gens parlent de la possibilité d'une prescience du futur, ils oublient toujours le fait de la prédiction des mouvements volontaires » (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 629).
- « Nous pouvons fréquemment, à partir de l'expression de la décision prédire l'action d'un homme. Un jeu de langage important » (*ibid.*, § 632).

- Le problème de Compton : comment des contenus de sens, qui sont des réalités abstraites, par exemple le contenu de projets, de délibérations, de plans, de décisions, de théories, etc., sont-ils en mesure de provoquer des changements physiques dans le monde physique ?
- Le problème de Descartes : « Comment est-il possible que des choses comme les états mentaux – volitions, sentiments, attentes – influencent ou contrôlent les mouvements physiques de nos membres ? » (Popper, *La Connaissance objective*, p. 351).