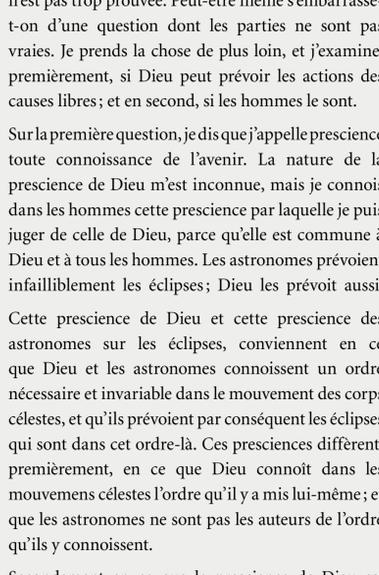


Traité de la liberté



Vertiges

JEAN-YVES CALVETTES ÉDITEUR



Bernard Le Bouvier de Fontenelle (1657-1757)
par Hyacinthe Rigaud (1659-1743)

PREMIÈRE PARTIE

ON SUPPOSE TOUJOURS LA LIBERTÉ des hommes et la prescience de Dieu sur les actions libres des hommes, et la différence n'est que d'accorder ensemble ces deux choses-là; cependant, ni l'une ni l'autre n'est pas trop prouvée. Peut-être même s'embarassent-on d'une question dont les parties ne sont pas vraies. Je prends la chose de plus loin, et j'examine, premièrement, si Dieu peut prévoir les actions des causes libres; et en second, si les hommes le sont.

Sur la première question, je dis que j'appelle prescience toute connoissance de l'avenir. La nature de la prescience de Dieu m'est inconnue, mais je connois dans les hommes cette prescience par laquelle je puis juger de celle de Dieu, parce qu'elle est commune à Dieu et à tous les hommes. Les astronomes prévoient infailliblement les éclipses; Dieu les prévoit aussi.

Cette prescience de Dieu et cette prescience des astronomes sur les éclipses, conviennent en ce que Dieu et les astronomes connoissent un ordre nécessaire et invariable dans le mouvement des corps célestes, et qu'ils prévoient par conséquent les éclipses qui sont dans cet ordre-là. Ces presciances diffèrent, premièrement, en ce que Dieu connoît dans les mouvemens célestes l'ordre qu'il y a mis lui-même; et que les astronomes ne sont pas les auteurs de l'ordre qu'ils y connoissent.

Secondement en ce que la prescience de Dieu est tout à fait exacte, et que celle des astronomes ne l'est pas; parce que les lignes des mouvemens célestes ne sont pas si régulières qu'ils les supposent, et que leurs observations ne peuvent pas être de la première justesse.

On ne peut trouver d'autres convenances, ni d'autres différences.

Pour rendre la prescience des astronomes sur les éclipses égale à celle de Dieu, il ne faudroit que remplir ces différences.

La première ne fait rien d'elle-même à la chose; il n'importe pas d'avoir établi un ordre pour en prévoir les suites, il suffit de connoître cet ordre aussi parfaitement que si on l'avoit établi; et quoiqu'on ne puisse pas en être l'auteur sans le connoître, on peut le connoître sans en être l'auteur.

En effet, si la prescience ne se trouvoit qu'où se trouve la puissance, il n'y auroit aucune prescience dans les astronomes sur les mouvemens célestes, puisqu'ils n'y ont aucune puissance. Ainsi Dieu n'a pas la prescience en qualité d'auteur de toutes les choses, mais il l'a en qualité d'être qui connoît l'ordre qui est en toutes choses.

Il ne reste donc qu'à remplir la deuxième différence qui est entre la prescience de Dieu et celle des astronomes. Il ne faut pour cela que supposer les astronomes parfaitement instruits de l'irrégularité des mouvemens célestes et les observations de la dernière justesse. Il n'y a nulle absurdité à cette supposition.

Ce seroit donc avec cette condition qu'on pourroit assurer sans témérité, que la prescience des astronomes sur les éclipses, seroit précisément égale à celle de Dieu en qualité de simple prescience: donc la prescience de Dieu sur les éclipses ne s'étendrait pas à des choses où celle des astronomes ne pourroit s'étendre.

Or il est certain que, quelque habiles que fussent les astronomes, ils ne pourroient pas prévoir les éclipses, si le soleil ou la lune pouvoit quelquefois se détourner de leur cours indépendamment de quelque cause que ce soit, et de toute règle.

Donc Dieu ne pourroit pas non plus prévoir les éclipses, et ce défaut de prescience en Dieu ne viendroit non plus que d'où viendroit le défaut de prescience dans les astronomes. Or le défaut de prescience dans les astronomes ne viendroit pas de ce qu'ils ne seroient pas les auteurs des mouvemens célestes, puisque cela est indifférent à la prescience, ni de ce qu'ils ne connoitraient pas assez bien les mouvemens, puisqu'on suppose qu'ils les connoitraient aussi bien qu'il seroit possible; mais le défaut de prescience en eux, viendroit uniquement de ce que l'ordre établi dans les mouvemens célestes ne seroit pas nécessaire et invariable: donc de cette même cause viendroit aussi en Dieu le défaut de prescience.

Donc Dieu, bien qu'infiniment puissant et infiniment intelligent, ne peut jamais prévoir ce qui ne dépend pas d'un ordre nécessaire et invariable.

Donc Dieu ne prévoit point de tout les actions des causes qu'on appelle libres. Donc il n'y a point de causes libres, ou Dieu ne prévoit point leurs actions. En effet, il est aisé de concevoir que Dieu prévoit infailliblement tout ce qui regarde l'ordre physique de l'univers, parce que cet ordre est nécessaire et sujet à des règles invariables qu'il a établies. Voilà le principe de sa prescience.

Mais sur quel principe pourroit-il prévoir les actions d'une cause que rien ne pourroit déterminer nécessairement? Le second principe de prescience qui devroit être différent de l'autre, est absolument inconcevable; et puisque nous en avons un qui est aisé à concevoir, il est plus naturel et plus conforme à l'idée de la simplicité de Dieu de croire que ce principe est le seul sur lequel toute sa prescience est fondée.

Il n'est point de la grandeur de Dieu de prévoir des choses qu'il auroit faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues.

DEUXIÈME PARTIE

IL NE FAUDROIT DONC POINT ôter la liberté aux hommes pour conserver à Dieu une prescience universelle, mais il faudroit auparavant savoir si l'homme est libre en effet.

Examinons cette deuxième question en elle-même et sur ces principes essentiels, sans même avoir égard au préjugé du sentiment que nous avons de notre liberté, et sans nous embarrasser de ses conséquences, voici ma pensée.

Ce qui est dépendant d'une chose a certaines proportions avec cette même chose, c'est-à-dire qu'il reçoit des changemens quand elle en reçoit selon la nature de leur proportion.

Ce qui est indépendant d'une chose n'a aucune proportion avec elle; en sorte qu'il demeure égal quand elle reçoit des augmentations et des diminutions.

Je suppose avec tous les métaphysiciens, **1DEG.** que l'âme pense selon que le cerveau est disposé, et qu'à des certaines dispositions matérielles du cerveau, et à de certaines mouvemens qui s'y font, certaines pensées de l'âme. **2DEG.** Que tous les objets, même spirituels, auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau. **3DEG.** Je suppose encore un cerveau où soient en même temps deux sortes de dispositions matérielles, contraires et d'égale force, les unes qui portent l'âme à penser vertueusement sur un certain sujet, les autres qui la portent à penser vicieusement.

Cette supposition ne peut être refusée; les dispositions matérielles contraires se peuvent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré, et s'y rencontrent même nécessairement toutes les fois que l'âme délibère et ne sait quel parti prendre. Cela supposé, je dis: ou l'âme se peut absolument déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau, à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre.

Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau tout ne tend qu'à l'indétermination, et que pourtant elle se détermine.

Donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau.

Donc il n'a nulle proportion avec elle. Donc il demeure le même, quoiqu'elles changent.

Donc si l'équilibre du cerveau subsiste, l'âme se détermine à penser vertueusement; elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer quand ce sera la disposition matérielle de l'âme vicieusement qui l'emportera sur l'autre.

Donc à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'âme n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer aux choix des pensées vertueuses.

Donc l'âme a en elle-même le pouvoir de se déterminer malgré toutes les dispositions contraires du cerveau. Donc les pensées de l'âme sont toujours libres. Venons au second cas.

Si l'âme ne peut se déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans le cerveau, et l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera.

Donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses, est absolument dépendant des dispositions du cerveau.

Donc pour mieux dire, l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu. Donc les pensées de l'âme ne sont jamais libres.

Or en rassemblant les deux cas, où il se trouve que les pensées de l'âme sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais en quelque cas que ce puisse être.

Or il est vrai, et reconnu de tous, que les pensées des enfans, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude et des fols, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnoître le nœud de ce raisonnement. Il établit un principe uniforme dans l'âme, en sorte que le principe est toujours, ou indépendant des dispositions du cerveau, ou indépendant dépendant, au lieu que dans l'opinion commune, on le suppose quelquefois dépendant, et d'autres indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fols ne sont pas libres, parce que les dispositions matérielles du cerveau sont atténuées et élevées à un tel degré que l'âme ne leur peut résister, au lieu que dans ceux qui sont sains, les dispositions du cerveau sont modérées, et n'entraînent pas nécessairement l'âme.

Mais premièrement dans ce système, le principe n'étant pas uniforme, il faut qu'on l'abandonne, si je puis expliquer tout par un qui le soit.

Secondement, si un poids de cinq livres pouvoit n'être pas emporté par un poids de six, vous concevrez qu'il ne le seroit pas non plus par un poids de mille livres; car s'il résistoit à un poids de six livres par un principe indépendant de pesanteur, et ce principe, quel qu'il fût, n'auroit pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six, parce qu'il seroit d'une nature différente de celle des poids.

Ainsi si l'âme résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'âme résiste à cette même disposition matérielle du vice quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre, parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau et qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau.

En troisième lieu, si l'âme pouvoit voir très clairement malgré une disposition de l'œil qui devroit affaiblir la vue, on pourroit conclure qu'elle verroit encore malgré une disposition de l'œil qui devroit empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle.

4DEG. On convient que l'âme dépend absolument des dispositions du cerveau pour ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit; cependant si sur la vertu ou le vice les dispositions du cerveau ne déterminent l'âme que lorsqu'elles sont extrêmes, et qu'elles lui laissent la liberté lorsqu'elles sont modérées, en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice, il devroit être aussi, qu'on peut avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité, ce qu'on ne peut pas admettre; il est vrai que le travail augmente l'esprit, ou pour mieux dire, qu'il fortifie les dispositions du cerveau, et qu'ainsi l'esprit croît précisément autant que le cerveau se perfectionne.

En cinquième lieu, je suppose que toute la différence qui est entre un cerveau qui veille et un cerveau qui dort, est qu'un cerveau qui dort est moins rempli d'esprits, et que les nerfs y sont moins tendus, de sorte que les mouvemens ne se communiquent pas d'un nerf à l'autre, et que les esprits qui rouvrent une trace, n'en rouvrent pas une autre qui lui est liée.

Cela supposé, si l'âme a un pouvoir de résister des dispositions du cerveau, lorsqu'elles ont faibles, elle est toujours libre dans les songes, ou les dispositions du cerveau qui la portent à de certaines choses, sont toujours très faibles. Si l'on dit que c'est qu'il ne se présente à elle que d'une sorte de pensées qui n'offrent point de matière de délibération, je prends un songe où l'on délibère si l'on tuera son ami, ou si on ne le tuera pas, ce qui ne peut être produit que par des dispositions matérielles du cerveau qui soient contraires, et en ce cas il paroît que selon les principes de l'opinion commune, l'âme devroit être libre.

Je suppose qu'on se réveille, lorsqu'on étoit résolu à tuer son ami, et que dès qu'on est réveillé on ne le veut plus tuer; tout le changement qui arrive dans le cerveau, c'est qu'il se remplit d'esprits, c'est que les nerfs se tendent; il faut voir comment cela produit la liberté. La disposition matérielle du cerveau qui me portoit en songe à vouloir tuer mon ami, étoit plus forte que l'autre. Je dis: ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, ou elles demeurent dans la même disposition où elles étoient; l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre; et vous ne sauriez concevoir pourquoi l'âme est libre quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force et l'autre trente, et pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force et l'autre que trois.

Si ce changement du cerveau n'a fortifié que l'une de ces dispositions, il faut pour établir la liberté que ce soit celle contre laquelle je me détermine, c'est-à-dire celle qui me portoit à vouloir tuer mon ami, et alors vous ne sauriez concevoir pourquoi la force qui survient à cette disposition vicieuse est nécessaire pour faire que je puisse me déterminer en faveur de la disposition vertueuse qui demeure la même; ce changement paroît plutôt un obstacle à la liberté; enfin s'il fortifie une disposition plus que l'autre, il faut encore que ce soit la disposition vicieuse, et vous

ne sauriez concevoir non plus pourquoi la force qui lui survient est nécessaire pour faire que l'âme puisse faire embrasser l'autre qui est toujours la plus foible, quoique plus forte qu'auparavant.

Si l'on dit que ce qui empêche pendant le sommeil la liberté de l'âme, c'est que les pensées ne se présentent pas à elle avec assez de netteté et de distinction, je réponds que le défaut de netteté et de distinction dans les pensées peut seulement empêcher l'âme de se déterminer avec assez de connoissance, mais qu'il ne la peut empêcher de se déterminer librement, et qu'il ne doit pas ôter la liberté, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend.

L'obscurité et la confusion des pensées fait que l'âme ne sait pas assez sur quoi elle délibère, mais elle ne fait pas que l'âme soit entraînée nécessairement à un parti; autrement si l'âme est nécessairement entraînée, ce seroit sans doute par celles de ses pensées obscures et confuses qui le seroient le moins, et je demanderois pourquoi le plus de netteté et de distinction dans les pensées la détermineroit nécessairement pendant que l'on dort, et non pas pendant que l'on veille, et je ferois revenir tous les raisonnemens que j'ai faits sur les dispositions matérielles.

Il paroît donc que le principe commun que l'on suppose inégal et tantôt dépendant, tantôt indépendant des dispositions du cerveau, est sujet à des difficultés insurmontables, et qu'il vaut mieux établir le principe par lequel l'âme se détermine toujours dépendant des dispositions du cerveau en quelque cas que ce puisse être.

Cela est plus conforme à la physique, selon laquelle il paroît que l'état de veille, ou celui de sommeil, une passion ou une fièvre chaude, l'enfance et l'âge avancé sont des choses qui ne diffèrent réellement que du plus ou du moins, et qui ne doivent pas par conséquent emporter une différence essentielle, telle que seroit celle de laisser à l'âme sa liberté, ou de ne la lui pas laisser.

TROISIÈME PARTIE

LES DIFFICULTÉS LES PLUS CONSIDÉRABLES de cette opinion sont le pouvoir qu'on a sur les pensées et sur les mouvemens volontaires du corps.

On convient que les premières pensées sont toujours présentées involontairement par les objets extérieurs, ou, ce qui revient au même, par les dispositions intérieures du cerveau, cela est très vrai. Cependant si l'âme formoit une première pensée indépendamment du cerveau, elle formeroit bien la seconde, et ensuite toutes les autres, et cela en quelque état que peut être le cerveau. Mais on dit communément qu'après que cette première a été nécessairement offerte à l'âme, l'âme a le pouvoir de l'étouffer ou de la fortifier, de la faire cesser ou de la continuer.

Ce pouvoir n'est pas encore tout à fait indépendant du cerveau; car, par exemple, l'âme pourroit donc en songe disposer comme elle voudroit des pensées que les dispositions du cerveau lui auraient offertes. Mais l'opinion commune est que dans l'état de la veille ou de la santé, l'âme a dans son cerveau des esprits auxquels elle peut imprimer à son gré le mouvement qui est propre à étouffer ou à fortifier les pensées qui sont nées d'abord indépendamment d'elle.

Sur cela je remarque que l'action des esprits dépend de trois choses : de la nature du cerveau sur lequel ils agissent, de leur nature particulière, et de la quantité ou de la détermination de leur mouvement.

De ces trois choses il n'y a précisément que la dernière dont l'âme puisse être maîtresse. Il faut donc que le pouvoir seul de mouvoir les esprits suffit pour la liberté.

Or je dis premièrement, que si ce pouvoir de mouvoir les esprits suffit pour rendre l'âme libre par rapport sur la vertu ou sur le vice, quoiqu'elle ne soit maîtresse ni de la nature du cerveau ni de celle des esprits, pourquoi ne suffira-t-elle pas pour rendre l'âme libre sur le plus ou le moins de connoissances et de lumières naturelles? Si la nature de mon cerveau et de mes esprits me dispose à la stupidité, le seul pouvoir de diriger le mouvement de mes esprits ne me mettra-t-il pas en état d'avoir, si je veux, beaucoup de discernement et de pénétration?

En second lieu, si le pouvoir de diriger le mouvement des esprits ne suffit pas pour la liberté, puisque l'âme doit avoir ce pouvoir dans les enfans, et qu'elle n'est pourtant pas libre, ce qui l'empêche de l'être, est la seule nature de son cerveau, et peut-être encore celle de ses esprits. **DEG.** Pourquoi l'âme des fols n'est-elle pas libre? Elle peut encore diriger le mouvement de ses esprits. Ce pouvoir est indépendant des dispositions où est le cerveau des fols. Si on dit que le mouvement naturel de leurs esprits est alors trop violent, il s'ensuit que dans cet état la force de l'âme n'a nulle proportion avec celle des esprits qui l'emporte nécessairement; que dans un état plus modéré où la force de l'âme commence à avoir de la proportion avec celle des esprits, l'âme ne peut pas changer entièrement le mouvement des esprits, mais seulement leur en donner un composé de celui qu'ils avaient d'abord, et de celui qu'elle leur imprime de nouveau, ce qui est autant de rabattu sur la liberté de l'âme, et qu'enfin l'âme n'est entièrement libre, que quand elle imprime un mouvement aux esprits qui d'eux-mêmes n'en avaient aucun, ce qui apparemment n'arrive jamais. En quatrième lieu, l'âme devoit n'avoir jamais plus de facilité à diriger le mouvement des esprits que pendant le sommeil, et par conséquent elle ne devoit jamais être plus libre.

Si on dit que les pensées, tant les premières que les secondes, dépendent absolument des dispositions du cerveau, mais qu'elles ne sont que la matière des délibérations, et que le choix que l'âme en fait est absolument libre, je demande ce qui met cette différence de nature entre les pensées et le choix qu'on en fait, et pourquoi les fols et ceux qui rêvent ne font pas des choix libres et indépendans des pensées auxquelles leur cerveau est déterminé.

Sur les mouvemens volontaires du corps, l'opinion commune est que l'on remue librement le pied, le bras, et il est vrai que ces mouvemens sont volontaires, mais il ne s'ensuit pas absolument de là qu'ils soient libres. Ce qu'on fait parce qu'on le veut, est volontaire, mais il n'est point libre, à moins qu'on pût s'empêcher réellement ou effectivement de le vouloir.

Quand je remue la main pour écrire, j'écris parce que je le veux, et si je ne le voulois pas, je n'écrirais pas; cela est volontaire et n'a nulle contrainte. Mais il y a dans mon cerveau une disposition matérielle qui me porte à vouloir écrire, en sorte que je ne puis pas réellement ne le point vouloir; cela est nécessaire et n'a nulle liberté; ainsi ce qui est volontaire est en même temps nécessaire, et ce qui est sans liberté n'a pourtant pas de contrainte.

Concevez donc que comme le cerveau meut l'âme, en sorte qu'à son mouvement répond une pensée de l'âme, l'âme meut le cerveau, en sorte qu'à sa pensée répond un mouvement du cerveau.

L'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excite nécessairement dans son cerveau un mouvement par lequel elle l'exécute.

Ainsi, si je n'avois point d'âme, je ne ferois point ce que je fais, et si je n'avois point un tel cerveau, je ne le voudrois point faire.

Tous les autres mouvemens, comme celui du cœur, etc., ne sont point causés par l'âme. Elle ne fait rien que par des pensées, et ce qui n'est point l'effet d'une pensée ne vient point d'elle.

Sur ce principe, je puis satisfaire aisément à tout ce qui regarde les mouvemens volontaires; mais je veux qu'en me servant de réponse il me serve encore de nouvelles preuves.

Je suppose un fol qui veut tuer quelqu'un, et qui le tue véritablement : le mouvement du bras de ce fol est volontaire, c'est-à-dire produit par l'âme, parce qu'elle le veut; car s'il ne l'étoit pas, il faudroit que la même disposition matérielle du cerveau qui auroit porté l'âme du fou à vouloir tuer, eût aussi fait couler les esprits dans les nerfs de la manière propre à remuer les bras, et que ce qui l'auroit fait vouloir, eût en même temps exécuté sa volonté, sans que l'âme s'en fût mêlée, n'ayant imprimé aucun mouvement au cerveau. D'où il suit évidemment : **DEG.** Que quand le fol auroit été une pure machine vivante qui n'auroit point eu d'âme qui pensât, il auroit encore tué cet homme en prenant même les armes qui y sont propres, et en choisissant les endroits qui sont propres à blesser.

En second lieu, que quand ce fol auroit été guéri, il pourroit encore tuer un homme en le voulant tuer, mais sans le tuer précisément, parce qu'il le voudroit, puisque les dispositions du cerveau qui le porteroient à vouloir tuer pourroient encore exciter dans son bras le mouvement par lequel il tueroit indépendamment de l'âme.

Qu'ainsi, l'âme dans tous les hommes ne seroit la cause d'aucun mouvement, mais qu'elle le voudroit seulement dans le temps qu'il se feroit, et par conséquent l'âme ôtée, les hommes seroient encore tout ce qu'ils font, ce qui ne peut être admis.

Donc le mouvement du bras de ce fol est volontaire; mais certainement ce mouvement n'est pas libre. Donc il n'est pas absolument de la nature des mouvemens volontaires d'être libres.

En effet, c'est l'âme de ce fol qui meut son bras parce qu'elle veut tuer, mais elle est portée nécessairement à vouloir tuer par les dispositions de son cerveau.

QUATRIÈME PARTIE

IL NE ME RESTE PLUS QU'À DÉCOUVRIR la source de l'erreur où sont tous les hommes sur la liberté et la cause du sentiment intérieur que nous en avons.

Tous les préjugés ont un fondement, et après l'avoir trouvé, il faut trouver encore pourquoi on a donné dans l'erreur plutôt que dans la vérité.

Les deux sources de l'erreur où l'on est sur la liberté, sont que l'on ne fait ce que l'on veut faire, et que l'on délibère très souvent si on fera ou si on ne fera pas.

Un esclave ne se croit point libre, parce qu'il sent qu'il fait malgré lui ce qu'il fait, et qu'il connoît la cause étrangère qui l'y force; mais il se croiroit libre s'il se pouvoit faire qu'il ne conût point son maître, qu'il exécutât ses ordres sans le savoir, et que ces ordres fussent toujours conformes à son inclination.

Les hommes se sont trouvés en cet état; ils ne savent point que les dispositions du cerveau font naître toutes leurs pensées et toutes leurs diverses volontés; et que les ordres qu'ils reçoivent, pour ainsi dire, de leur cerveau, sont toujours conformes à leurs inclinations, puisqu'ils causent l'inclination même. Ainsi l'âme a cru se déterminer elle-même parce qu'elle ignore et ne connoissoit en aucune manière le principe étranger de sa détermination.

On sait qu'on fait toujours ce que l'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiiciens qui le puissent deviner.

En second lieu, on a délibéré, et parce qu'on s'est senti partagé entre vouloir et ne pas vouloir, on a cru, après avoir pris un parti, qu'on eût pu prendre l'autre; la conséquence étoit mal tirée, car il pouvoit se faire aussi bien qu'il fût survenu quelque chose qui eût rompu l'égalité qu'on voyoit entre les deux partis, et qui eût déterminé nécessairement à l'un ou l'autre, mais on n'avoit garde de penser à cela puisqu'on ne sentoit pas ce qui étoit survenu de nouveau et qui déterminoit l'irrésolution, et faute de la sentir, on a dû croire que l'âme s'étoit déterminée elle-même et indépendamment de toute cause étrangère.

Ce qui produit la délibération, et que ce le commun des hommes n'a pu deviner, c'est l'égalité de force qui est entre deux dispositions contraires du cerveau, et qui donne à l'âme des pensées contraires : tant que cette égalité subsiste, on délibère; mais dès que l'une des deux dispositions matérielles l'emporte sur l'autre par quelque cause physique que ce puisse être, les pensées qui lui répondent se fortifient et deviennent un choix. De là vient qu'on se détermine souvent sans rien penser de nouveau, mais seulement parce qu'on pense à quelque chose avec plus de force qu'auparavant. De là vient aussi qu'on se détermine sans savoir pourquoi. Si l'âme s'étoit déterminée elle-même, elle devoit toujours en savoir la raison. Dans l'état de veille, le cerveau est plein d'esprits et les nerfs sont tendus, de sorte que les mouvemens se communiquent d'une trace à l'autre qui lui est liée. Ainsi comme vous n'avez jamais ouï parler d'un homicide que comme d'un crime, dès qu'on vous y fait penser, le même mouvement des esprits va rouvrir les traces qui vous représentent l'horreur de cette action; et en un mot, sur quelque sujet que ce soit, toutes les traces qui y sont liées se rouvrent et vous fournissent par conséquent toutes les différentes pensées qui peuvent naître sur cela.

Mais dans le sommeil, le défaut d'esprit et le relâchement des nerfs font que le mouvement des esprits qui rouvrent, par exemple, les traces qui vous font penser à un homicide, ne rouvrent pas nécessairement celles qui y sont liées et qui vous le représentoient comme un crime; et en général il ne se présente point à vous tout ce que vous pouvez penser sur chaque sujet : c'est pourquoi on se croit libre en veillant, et non pas en dormant, quoique dans l'un et l'autre état l'âme soit également déterminée par les dispositions du cerveau.

On ne croit pas que les fols soient libres, parce que toutes les dispositions de leur cerveau sont si fortes pour de certaines choses qu'ils n'en ont point du tout, ou n'en ont que d'infinitement foibles qui les portent aux choses contraires, et que par conséquent ils n'ont point le pouvoir de délibérer, au lieu que dans les personnes qui ont l'esprit sain, le cerveau est dans un certain équilibre qui produit les délibérations.

Mais il est évident qu'un poids de 5 livres emporté par un poids de 6, est emporté aussi nécessairement que par un poids de mille livres, quoiqu'il le soit avec moins de rapidité; ainsi ceux qui ont l'esprit sain étant déterminés par une disposition du cerveau qui n'est qu'un peu plus forte que la disposition contraire, sont déterminés aussi nécessairement que ceux qui sont entraînés par une disposition qui n'a été ébranlée d'aucune autre; mais l'impétuosité est bien moindre dans les uns que dans les autres, et il paroît qu'on a pris l'impétuosité pour la nécessité et la douceur du mouvement pour la liberté. On a bien pu, par le sentiment intérieur, juger de l'impétuosité ou de la douceur du mouvement; mais on ne peut que par la raison, juger de la nécessité ou de la liberté. Quant à la morale, ce système rend la vertu un pur bonheur, et le vice un pur malheur; il détruit donc toute la vanité et toute la présomption qu'on peut tirer de la vertu, et donne beaucoup de pitié pour les méchans sans inspirer de haine contre eux. Il n'ôte nullement l'espérance de les corriger; parce qu'à force d'exhortations et d'exemples, on peut mettre dans leur cerveau les dispositions qui les déterminent à la vertu, et c'est ce qui conserve les loix, les peines et les récompenses.

Les criminels sont des monstres qu'il faut étouffer en les plaignant; leur supplice en délivre la société, et épouvante ceux qui seroient portés à leur ressembler. On ne doit qu'à son tempérament même les bonnes qualités ou le penchant au bien, et il n'en faut point faire honneur à une certaine raison dont on reconnoît en même temps l'extrême foiblesse. Ceux qui ont le bonheur de pouvoir travailler sur eux-mêmes, fortifient les dispositions naturelles qu'ils avoient au bien.

Enfin ce système ne change rien à l'ordre du monde, sinon qu'il ôte aux honnêtes gens un sujet de s'estimer et de mépriser les autres, et qu'il les porte à souffrir des injures sans avoir d'indignation, ni d'aigreur contre ceux dont ils les reçoivent. J'avoue néanmoins que l'idée que l'on a de se pouvoir retenir sur le vice est une chose qui aide souvent à nous retenir, et que la vérité que nous venons de découvrir est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations. Mais ce n'est pas la seule matière sur laquelle il semble que Dieu ait pris soin de cacher au commun des hommes les vérités qui leur auroient pu nuire.

Au surplus, ce système est très uniforme, et le principe en est très simple : la même chose décide de l'esprit naturel et des mœurs, et selon les différens degrés qu'elle reçoit, elle fait la différence des fols et des sages, de ceux qui dorment et de ceux qui veillent, etc. Tout est compris dans un ordre physique, où les actions des hommes sont à l'égard de Dieu la même chose que les éclipses, et où il prévoit les unes et les autres sur le même principe.

Haec refutando transcripsi digniori modo sentiens delibere.

Traité de la liberté,

de Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657-1757),
est paru vers 1700.

ISBN : 978-2-89668-053-5
© Vertiges éditeur, 2009

— 0054 —

Dépôt légal – BANQ et BAC : premier trimestre 2021

Lecturiels
www.lecturiels.org