

L'INITIATIVE ET LA COMPULSION. POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTION

ROBERTA DE MONTICELLI

Initium ut esset creatus est. «Pour qu'il y ait un commencement, l'homme fut créé». Ou encore mieux, il fut créé pour être un commencement. Telle est la citation de Saint Augustin que Hannah Arendt livre à titre de conclusion d'une conférence donnée en 1957. Voici le commentaire que l'auteur en donne:

«Avec la création de l'homme, le principe du commencement entra dans le monde – ce qui, bien entendu, n'est qu'une autre façon de dire qu'avec la création de l'homme, le principe de la liberté apparut sur terre»¹.

Ce commentaire inscrit la théorie de l'action que la conférence présente dans une longue tradition dont nous tâcherons dans ces pages d'extraire le noyau phénoménologique. Nous prendrons notre départ de trois thèses figurant dans le texte de Hannah Arendt:

1. L'action comme une seconde naissance.

«Par la parole et l'acte, nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance, dans laquelle nous nous confirmons et assumons le fait nu de notre apparition physique originelle»².

2. L'action comme capacité d'initiative originelle.

«Agir, en son sens le plus général, signifie prendre une initiative, commencer, comme l'indique le mot grec: *archein*, ou mettre quelque chose en mouvement, ce qui est la signification originelle du mot *agere*».

3. Le sens existentiel de cette nature de l'action humaine. «L'action, avec toutes ses incertitudes, est comme un rappel permanent que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés afin de mourir, mais afin de commencer quelque chose de neuf»³.

(Cette dernière affirmation étant d'ailleurs intéressante, sous la plume de l'ancienne élève et amie de Heidegger...).

Ces trois thèses constituent autant de facettes d'une théorie de l'action qui fait de la liberté une condition constitutive de l'exercice du vouloir et non pas une condition externe de son exercice.

Pour mieux articuler cette affirmation, nous tâcherons de répondre à trois questions:

1) Quel est le concept traditionnel de liberté que Hannah Arendt reprend à son compte, et qui fait de la liberté une condition constitutive de l'action volontaire?

2) Son origine théologique et métaphysique mise à part (cf. Saint Augustin), cette notion de liberté a-t-elle un contenu phénoménologique?

3) A quoi cette théorie de la liberté s'oppose-t-elle?

¹ H. Arendt: "Travail, oeuvre, action". *Les études phénoménologiques*, 2, 3-26, 1985.

² *ibid.*, p. 21.

³ *ibid.*, p. 26.

I. LA LIBERTÉ COMME CAUSALITÉ DE L'AGENT.

Initium ut esset creatus est. La capacité d'initiative originelle définit essentiellement l'homme en tant qu'agent libre. Il n'y a pas de doute qu'il s'agit d'une thèse faisant usage de la catégorie de causalité de l'agent: à savoir, du concept fondamental d'une théorie très ancienne de la liberté. Sa formule peut-être plus célèbre est kantienne, mais héritée de la tradition scolastique: cette «faculté d'être le *début* d'une série causale» qu'on identifiait avec la volonté. Il s'agit, en termes plus formels, d'une définition qui sert de base à celle de la liberté, la volonté étant «Une sorte de causalité des êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables. La liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la déterminent; de même que la nécessité naturelle est la propriété qu'a la causalité de tous les êtres dépourvus de raison d'être déterminée à agir par l'influence de causes étrangères»⁴.

«Tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté», écrit Bergson dans son petit traité sur *Le rire*⁵. Peut-être s'agit-il d'une généralisation quelque peu hâtive. Tout de même, si on évite de l'extraire de son contexte, on sera mieux à même d'en saisir le noyau de vérité, qui en fait un pilier de la théorie bergsonienne du *comique*. Cette théorie nous livre une approche du problème de la liberté qui, pour être un chemin d'accès quelque peu souriant (ou léger, comme l'est souvent un problème d'esthétique) à une question éthique et métaphysique aussi sérieuse que celle du libre arbitre, n'en est pas moins une approche précieuse. Précieuse, comme on le verra, d'un point de vue phénoménologique. Car c'est de ce point de vue qu'on essaiera de réhabiliter cette catégorie classique de la causalité de l'agent, par laquelle une longue tradition a défini la liberté, et à laquelle la plupart des philosophes contemporains refusent ce privilège.

Revenons un instant à la théorie bergsonienne du comique. En passant par une longue série d'exemplifications, Bergson parvient à sa célèbre conclusion. Le comique – ou du moins une grande partie de ses phénomènes – relève d'une sorte de *Gestalt*, de structure ou d'idée aux variations infinies: la mécanisation du vivant, ou plutôt la revanche soudaine et narquoise de la matière sur l'esprit, des automatismes aveugles du corps physique sur l'élan harmonieux du corps vivant, de la rigidité grimaçante du masque sur la mobilité de l'expression, de la marionnette sur l'homme, bref de la causalité stupide de la chose sur la liberté présumée de la personne. Bergson résume tout cela par l'une de ses formules brillantes:

«*Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose*»⁶.

A vrai dire, et Bergson le remarque, il faut une autre condition afin que l'automate qui soudainement transparait à travers l'homme vivant nous fasse rire. Il faut pouvoir suspendre ce minimum d'empathie ou d'identification avec le personnage ridicule qui nous empêche ordinairement de rire de l'homme qui glisse sur une peau de banane. Il faut laisser s'instaurer en nous l'attitude de l'enfant qui peut encore s'offrir le plaisir d'assister à la vie comme à un spectacle théâtral – qui n'est pas encore trop impliqué dans le sérieux de la vie. Ou alors celle du vieil enfant qui ne l'est plus tellement.

Le comique est donc lié à un renversement soudain du sérieux dans son contraire: *mais non pas de n'importe quel sérieux*. Peut-être qu'après tout il y ait dans la vie d'autres sources du sérieux que notre liberté, malgré Bergson. Mais le comique paraît avoir affaire à ce sérieux-là. Il paraît lié à l'irruption soudaine de l'involontaire, de l'automatique, du mécanique là où l'on s'attendrait voir en acte ce qui nous paraît *constitutif* de la personne et de chaque personnalité humaine. Disons pour faire bref, et quitte à mieux spécifier ce concept: la liberté. Une chose qu'on ne trouve pas en dehors du monde humain: ceci explique peut-être pourquoi un simple *paysage* peut afficher presque toute

⁴ Kant I.: "Fondement de la métaphysique des moeurs". III, 74, Paris, 1957.

⁵ Bergson H.: "Le rire". P.U.F., 60, Paris, 1940.

⁶ Bergson H.: "Le rire", cit., 44 (Italique dans le texte).

qualité esthétique – du sublime au gracieux, du serein à l'inquiétant, du mélancolique au dramatique – hormis celle du comique. Et, fort probablement, celle du tragique.

Avec cette remarque nous approchons de notre sujet: mais si nous l'avons introduit par ce biais du comique, c'est que nous voulions souligner dès l'abord un aspect particulier, quoique fondamental, du problème de la liberté. Bergson nous dit que nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose. Ce rire peut vite tourner à l'effroi et à la pitié, dès que nous renonçons à l'attitude détachée ou esthétique, en retrouvant un minimum de participation affective à l'égard de mésaventures de nos semblables. Dès lors le comique peut virer au tragique. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que les mêmes phénomènes qui exemplifient le comique pour Bergson aient servi de base à Freud en 1919 pour illustrer sa catégorie du perturbant – *de l'Unheimlich*⁷.

Mais les deux possibilités – celle du comique et celle du tragique – montrent une chose: *que la liberté a ses phénomènes, ses manifestations bien visibles et même typiques, offertes à la perception aussi bien sensorielle qu'affective*. Ou, pour le dire de manière plus rigoureuse, qu'il y a des phénomènes qui remplissent d'un contenu intuitif le sens, ou plutôt l'un des sens, du mot "liberté": des phénomènes qui nous montrent ce que nous entendons – entre autre – par "liberté". C'est cet aspect phénoménologique du problème de la liberté qui nous occupera dans la suite de cet article.

En fait la remarque de Bergson est une remarque phénoménologique à la fois évidente et précieuse: elle énonce la tâche d'une analyse qui est à faire, et qui peut se faire tout à fait indépendamment de la théorie bergsonienne de la liberté, sur laquelle nous reviendrons brièvement tout à l'heure.

«Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose». La présence des personnes n'est d'ordinaire pas une présence de choses. Parmi les aspects de cette présence, qui distinguent visiblement une personne d'une chaise, d'une montagne, d'une marionnette, d'un chien et même, dans certains cas, d'un chimpanzé, il y en a un (ou plutôt toute une série) que nous appelons le fait d'être un agent libre.

II. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA LIBERTÉ, OU LES MÉSAVENTURES DE M. H. H.

Kant, lui, n'aurait sans doute pas qualifié de visibles les propriétés d'une action libre! Mais à tort, et c'est là une partie de notre thèse. Quelles sont donc ces qualités visibles du comportement normal des agents libres que nous pourrions naïvement (et sans trop nous soucier de la morale kantienne) décrire en termes de cette causalité initiale ou non-causée?

Pour commencer à le voir nous examinerons l'une de ces situations comiques qui virent immédiatement au tragique dès que nous reprenons une attitude de participation à l'égard du sujet qui en est la victime. Il s'agit d'un cas de comportement obsessionnel-compulsif – donc d'un cas de psychopathologie – décrit par le neuropsychiatre et phénoménologue Viktor von Gebsattel dans un célèbre article de 1938, *Die Welt der Zwangskranke*⁸. Ce cas nous montre l'effet que cela fait – du dehors et du dedans – d'avoir perdu la capacité d'être le début d'une série causale, plus simplement la capacité de *faire* de choses, d'*accomplir* – donc également *de mener à bien* – des actions.

M. H.H. emploie la plus grande partie de sa journée à se laver et s'habiller. Le fait est qu'il n'arrive pas à se convaincre qu'il a accompli aucune des actions partielles qui composent cette action, pire encore: aucune de phases de chaque action partielle, à l'infini. De sorte que chaque action se décompose pour lui en une série potentiellement infinie de gestes qui se répètent dans la vaine tentative de vérifier que telle action atomique a été exécutée – un peu comme il peut nous arriver de vérifier cinq fois si on n'a pas oublié de verrouiller la porte avant de partir. H. H. essaie

⁷ Freud S.: "Das Unheimliche", 1919. Trad. franc. "L'inquiétante étrangeté". Paris, Hatier, 1993.

⁸ Gebsattel V. von: "Die Welt des Zwangskranken". Trad. it. in: Minkowski E., Gebsattel V. von, Straus E. W.: "Antropologia e psicopatologia", Milano, Bompiani, 1965.

de faire face à cette situation fâcheuse en s'imposant une méthode, ou une espèce de programme d'ordinateur, fait d'instructions portant sur un nombre très limité de démarches finies. Il morcelle chaque action partielle en une succession de gestes exacts et stéréotypés: bras droit en avant – bras gauche en avant – bras droit vers le bas saisir le savon – main gauche sur la droite – frotter – arrête – non, ça ne vas pas. On recommence. La moindre imprécision ou variation requière la répétition de la série. Ceci pourtant ne suffit pas à éliminer le doute, de sorte qu'il se retrouve par exemple le pied en l'air et la chaussure en la main, bloqué. Il doit à ce moment se procurer une nouvelle impulsion qui "cause" un nouvel événement dans la série: et une impulsion à proprement parler externe. Son vouloir doit d'abord se traduire dans un choc du monde externe qui donne une impulsion à son corps: il se donne alors de commandes tout en heurtant la table ou la chaise, comme si ce choc lui donnait l'impulsion nécessaire.

La description précise de ce tourment prend des pages chez von Gelbsattel. Notre abrégé suffit à mettre en lumière le contenu *phénoménologique* de la catégorie de causalité de l'agent, qui est le suivant: d'ordinaire, nous nous vivons nous-mêmes comme la cause des résultats de nos actions et nous percevons les autres comme se vivant eux-mêmes de la même manière. Ce qui est important dans cette application phénoménologique de la catégorie de causalité de l'agent est que l'agent *se vive lui-même* comme la cause des événements qu'il provoque, sans quoi il ne peut pas *reconnaître cet agir comme tel, ni comme le sien*. L'exemple montre que cette notion philosophique a bel et bien un contenu phénoménologique, en montrant ce qui arrive quand ce vécu fait défaut.

Qu'est-ce qui arrive en effet au pauvre H.H.? Eh bien, exactement dans la mesure où il ne se vit pas comme la cause des événements dont se compose une action, il ne se vit pas comme *le sujet* de cette action. C'est pourquoi il n'est jamais sûr de l'avoir accomplie: par rapport aux actions composant sa toilette il est comme nous par rapport aux actions d'un autre – et d'un autre auquel nous ne faisons pas confiance (il faut toujours vérifier s'il a exécuté la tâche confiée). Mais aussi par rapport à son acte de volonté il est comme nous par rapport à l'acte de volonté d'un autre: il doit se dédoubler dans un chef qui donne des commandes et dans un serveur qui les exécute, mais ce serveur est un peu comme une machine, qui ne peut pas enregistrer ces commandes sans qu'il y ait une impulsion causale (p. ex. appuyer sur un bouton) qui la lui transmette.

Bref, quand le vécu de la causalité de l'agent fait défaut, le vécu de soi comme sujet le fait tout autant, ou dans cette exacte mesure. H.H. est un cas imparfait de *dépersonnalisation*. (Nous ne nous arrêtons pas ici sur les raisons pour lesquelles il s'agit d'un cas de dépersonnalisation seulement partielle).

Ce n'est pas étonnant: car le vécu de causalité de l'agent n'est autre chose que le vécu du *pouvoir agir*. Et le vécu du pouvoir est finalement l'une des *expériences "égologiques"* fondamentales, c'est-à-dire des expériences par lesquelles *nous nous vivons comme de sujets ou des moi*. Il est l'un des types d'expérience *constitutive* de ce que nous appelons "moi". (A la question soulevée par T. Nagel, «quel effet cela fait d'être moi?»⁹, nous pourrions en fait répondre, tout en levant le bras: «Ceci: d'être ce dont dépendent ces mouvements-ci).

K. Jaspers – cet autre maître de Hannah Arendt – identifiait en effet, dans sa *Psychopathologie générale* (1913), la conscience primaire ou préréflexive du moi avec ce vécu d'activité. Son élève et continuateur K. Schneider appelle *Meinhaftigkeit* ce trait "égologique" des vécus d'activité, tout en soulignant le caractère tout aussi constitutif du moi des vécus affectifs.¹⁰

Les psychologues ont d'ailleurs depuis longtemps (et tout particulièrement à partir de Piaget) découvert le lien entre la parution de la catégorie de cause chez l'enfant et le sentiment de sa propre efficacité. L'enfant ne la possède pas du tout indépendamment des expériences qu'il fait de soi-même comme d'une cause, douée d'un certain pouvoir, une expérience à laquelle le vase chinois précieux de maman aura souvent fourni le moyen. On pourrait même penser que Hume a raison sur ce point-là: vue du dehors, la relation causale n'affiche aucune "nécessité". Celle que nous y projetons pourrait n'être que la causalité vécue "du dedans".

⁹ Nagel T.: "Quel effet cela fait d'être une chauve-souris?". Dans: "Question mortelles", 199. P.U.F., Paris, 1983.

¹⁰ Schneider K.: "Psychopathologie clinique". Nauwelaerts, Paris, 1976.

Les philologues aussi, pour leur part, nous confirment l'origine anthropologique de la notion de cause: car le mot "causa" est étroitement lié au mot "*accusare*", qui veut dire justement "dénoncer comme cause", par exemple d'un meurtre ou d'un autre crime. "Accuser" veut dire plaider coupable: les notions de *cause* et de *culpabilité* sont liées. Elles le sont, évidemment, par le biais de la notion de responsabilité. Car quelqu'un est coupable d'une action, et peut être puni à juste raison pour elle, seulement s'il en est responsable, donc s'il peut en répondre, ou répondre à l'accusation («Qu'as-tu fait, Caïn...»).

Avec la notion de responsabilité nous parvenons enfin à spécifier la notion vaste et vague de liberté qui était notre horizon dès le début. Bergson nous disait que tout le sérieux de la vie nous vient de notre liberté. Lue à partir du constat que nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose, cette remarque nous dit en fait qu'il y a une liberté qui est constitutive de ce que nous entendons par "personne", et que c'est bien quand cette "présence comme personne" qu'est la liberté paraît faire défaut, que le sérieux lié à la personne tourne au ridicule, et la vie nous concède une pause de détente comique.

Mais le comique bergsonien est en quelque sorte le revers de son "sérieux", et sa théorie est le revers de la théorie bergsonienne de la liberté comme *expression de la personnalité toute entière* d'un individu. Voici la formulation la plus célèbre de cette théorie de la liberté:

«Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'oeuvre et l'artiste»¹¹.

Or le phénomène de la liberté étant un phénomène très complexe, cette définition saisit sans doute un aspect de ce phénomène – et de ce que nous entendons par ce mot, "liberté". Nous pouvons l'appeler l'*aspect existentiel* de la liberté. Mais si la complexité du phénomène peut se représenter par une pyramide, cet aspect de la liberté est le sommet de la pyramide. C'est pourquoi les exemples bergsoniens du comique se fondent toujours sur une sorte d'anti-climax ironique, de chute par rapport à ce sommet. Le comique bergsonien est souvent la crise du sublime.

Il y a un sens plus ordinaire de "liberté", dans lequel il est exact de dire qu'un acte doit *émaner de la personne de l'agent pour être un acte libre*, mais il n'est pas requis qu'il émane "de sa personnalité toute entière".

Ce sens plus ordinaire et plus faible saisit cet aspect de notre notion complexe de liberté, qui est pertinent à la *responsabilité* morale des actions: la liberté comme condition de responsabilité.

Nous pouvons appeler cet aspect du phénomène de la liberté *son aspect moral*. Dans l'histoire de la philosophie, on appelle *libre arbitre* ce sens du mot "liberté".

III. LES OPPOSANTS DE LA CAUSALITÉ DE L'AGENT. COMPATIBILISTES ET INCOMPATIBILISTES.

Nous avons essayé de montrer que la notion de causalité de l'agent a un contenu phénoménologique précis, à savoir celui du *pouvoir d'agir* qui constitue la *selfhood* ou la *Meinhaftigkeit*, bref le vécu d'être un moi – ou du moins une partie essentielle de ce vécu. Dans cette deuxième partie on cherchera à montrer que *cette causalité vécue de l'agent est également une condition nécessaire de ce qu'on appelle libre arbitre*.

(Remarquons en passant qu'on identifie d'ordinaire le libre arbitre avec un *pouvoir de choix*, le choix étant une décision à la présence d'une alternative. Le pouvoir de choix présuppose donc le pouvoir de décision: pour l'instant, c'est seulement sur ce dernier que nous concentrerons notre attention).

Or, quant au libre arbitre, deux classes principales de théories se sont opposées dans l'histoire de la philosophie. Selon la première classe, le libre arbitre est incompatible avec l'idée que les actions

¹¹ Bergson H.: "Essai sur les données immédiates de la conscience", 132, Paris, 1917.

sont déterminées par d'autres causes que l'agent lui-même. Donc ou bien la liberté est la causalité de l'agent, ou bien elle n'existe pas. C'est la conception dite "incompatibiliste". Selon la deuxième classe, au contraire, la notion même de causalité de l'agent est aux mieux confuse, au pire folle, car elle revient à attribuer à l'agent humain la prérogative d'un Dieu: celle d'être un premier moteur non-mu. En revanche, le libre arbitre est non seulement compatible avec le fait que les actions sont déterminées en dernière analyse par d'autres causes que l'agent lui-même, mais en outre le libre arbitre présuppose ce fait comme sa condition. Donc ou bien les actions sont des événements déterminés causalement comme n'importe quel autre événement de la nature, ou bien la liberté n'existe pas.

Notre première démarche sera de montrer que les "compatibilistes" ont tort au moins dans ce sens: qu'ils négligent entièrement le contenu phénoménologique de la catégorie de causalité de l'agent. Et par conséquent qu'ils négligent la pertinence que ce contenu phénoménologique a pour l'aspect moral de la liberté, donc pour la liberté en tant que condition de la responsabilité des actions. *Il n'y a pas de responsabilité où il n'y a pas de sujet – et dans un sens il n'y a pas de sujet où il n'y a pas de vécu du pouvoir d'agir.* Or que ce vécu du pouvoir d'agir ne soit pas un simple épiphénomène du pouvoir d'agir, que cette causalité vécue ne soit pas du tout inerte ou sans conséquences empiriques sur l'action elle-même, c'est exactement ce qui prouve le cas du pauvre H.H. Bref, les compatibilistes ne sont pas à même de rendre raison de la différence entre le comportement compulsif et le comportement libre.

D. Davidson écrit au début de son essai sur la *Liberté d'action*: «Il y a les arguments de ceux qui croient qu'ils peuvent voir, ou même prouver, que la liberté n'est pas compatible avec l'idée que les actions sont déterminées causalement, tout au moins si l'on peut faire remonter les causes à des événements extérieurs aux agents. Je n'examinerai pas directement ce genre d'arguments, parce qu'il me semble qu'il n'y en a aucun qui puisse être considéré, plus que superficiellement, comme plausible. Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson et quantité d'autres auteurs ont fait tout ce qui était possible, ou tout ce qui a jamais pu être nécessaire pour dissiper les confusions qui ont pu faire penser que le déterminisme frustrait la liberté»¹².

Quelle est, en résumé, la thèse commune à tous ces auteurs? C'est que "liberté" ne s'oppose pas à "détermination" (*i.e.* par des causes extérieures à l'agent), mais à "contrainte". C'est donc la définition négative de la liberté comme *absence de contrainte* sur l'agir de l'agent, qui peut être déterminé causalement par d'autres causes que l'agent lui-même, tout en restant parfaitement volontaire. Les incompatibilistes auraient tout bêtement confondu détermination et contrainte.

R. Carnap est peut-être le plus clair et concis parmi les "compatibilistes"¹³. Il donne l'exemple d'un homme invité à un concert, qui aime la musique de Bach. Supposons que la connaissance de sa chimie interne me permette de prévoir qu'il ira au concert, *coeteris paribus* (il n'a pas d'autres engagements etc.). Il ne s'ensuit pas qu'il soit forcé d'y aller, bien au contraire, il y va tout à fait librement, puisque c'est ce qu'il voulait faire. En outre, il faut bien que les actions même volontaires soient des éléments dans des chaînes causales, sans quoi leur conséquences ne seraient pas prévisibles, et personne ne pourrait être tenu responsable pour les conséquences de ses actions.

Où est le problème dans cette théorie limpide? C'est justement dans la conception négative de la liberté comme absence de contrainte sur l'action. Même si on concédait (aux compatibilistes qui l'affirment) que la liberté est un prédicat de l'action et non de la volonté, même si on se limitait à la liberté comme *pouvoir d'action*, la définition négative de cette liberté ou de ce pouvoir ne ferait pas l'affaire.

¹² Davidson D.: "Actions et événements". PUF, Paris, 1993.

¹³ Carnap R.: "Les fondements philosophiques de la physique", 315. Colin, Paris, 1973. Comme Carnap le montre bien, que le monde ait une structure causale déterministe ou seulement probabiliste n'a pas grande importance quant à la question qui nous intéresse. Au fond, cette question peut se poser dans sa généralité de cette manière: quelle que soit la structure causale du monde, à savoir l'ensemble de lois causales qui permettent d'expliquer et de prédire des événements, l'agir de l'homme se soustrait-il à cette structure, ou Y est-il soumis?

En effet, d'après cette définition l'agent agit librement quand il *peut faire* ce qu'il veut: où "*pouvoir*" doit être entendu au sens négatif d'absence d'empêchement ou d'interdiction: et non pas au sens positif de *puissance de faire*. Mais cette condition n'est pas suffisante, comme l'*impuissance* du compulsif le montre avec évidence. Le fait est que des actes qui du dehors paraissent émaner de l'agent (comme les actes dont se compose la pénible toilette de H.H.) ne sont pas vécus par l'agent comme *ses propres* actes s'il n'arrive pas à se vivre en eux comme efficace: mais s'il ne se vit pas comme *efficace*, il ne l'est pas en fait: il n'a pas de pouvoir d'agir. Il n'est donc pas libre, au sens carnapien. Mais non pas parce que sa volonté subirait une contrainte: bien plus radicalement, parce qu'il n'arrive pas à se constituer comme agent volontaire, c'est-à-dire comme *sujet*.

On pourrait objecter que si le compulsif n'est pas un agent volontaire, s'il n'a pas une volonté, alors il n'est tout simplement pas le type de candidat exigé pour la liberté au sens moral: la définition en question ne s'applique qu'aux agents volontaires. Mais cette objection nous ramène justement au point essentiel: qu'est-ce qu'un agent volontaire? Qu'est-ce qu'une personne?

La définition compatibiliste de liberté présuppose, sans l'analyser, la notion d'action volontaire, à laquelle elle réduit celle d'action libre. Mais le fait est que, au contraire, la *liberté d'agir* au sens du *pouvoir positif* de commencer et d'accomplir une action est une condition de possibilité du *vouloir*. Car l'affirmation de soi implicite dans tout acte de vouloir *présuppose ce vécu de pouvoir positif, ou d'efficacité, dans lequel seulement un soi est donné*.

En fait, ce que le cas du compulsif nous montre, c'est précisément que, en ce qui est des actions, "mienneté" et efficacité vécue reviennent au même. Dès lors, nous pouvons remplacer le lourd néologisme "mienneté" avec le mot plus classique de volonté, et répondre à notre question: qu'est-ce qu'un agent volontaire?

Un agent volontaire ou un sujet n'est pas un agent naturel auquel, en plus, il arrive de vouloir; plutôt, vouloir c'est déjà se vivre comme libre de faire: comme pouvant faire, non pas au sens négatif d'absence d'obstacles mais au sens positif de puissance d'agir. Ceci est le sens fondamental dans lequel on peut dire, avec la tradition non compatibiliste, que la liberté est constitutive de la personne, ou de l'agent volontaire ou finalement du vouloir en tant que tel, et non pas une simple condition d'exercice du vouloir, une condition "externe" au vouloir. C'est ce que nous avons vérifié en constatant que le cas du compulsif est en effet un cas de dépersonnalisation, si on entend par là la perte ou l'altération partielle du vécu égologique, en l'occurrence du vécu du "je peux".

IV. LIBERTÉ D'AGIR ET LIBERTÉ DE VOULOIR

Initium ut esset creatus est. Jusqu'au jour de sa mort Hannah Arendt a été fidèle à cette intuition de Saint Augustin, le penseur auquel elle avait consacré sa thèse¹⁴, publiée en 1929: elle avait alors vingt-trois ans. "Le problème du nouveau" occupe un chapitre central de la deuxième partie de "La vie de l'esprit, Le vouloir". Ce testament philosophique qu'elle acheva en 1973, quelques jours seulement avant de mourir.

Elle avait touché à un problème plus profond peut-être qu'elle ne le croyait elle-même. Et dont la profondeur s'éclaire encore davantage par la "preuve du contraire", en réfléchissant sur ce qui arrive quand le pouvoir d'initiative est supprimé, et sur ce que ce manque peut bien nous apprendre. Le déterministe rate quelque chose d'important concernant l'action humaine, cela nous est peut être plus clair. Il nous empêche de voir que la notion d'initiative a bel et bien un sens pour nous. Que notre pensée ne tourne pas à vide quand nous nous posons cette question.

En dernière analyse, ce par quoi je suis déterminé à une action quand j'agis volontairement, est-ce moi-même, ou autre chose que moi-même? Est-ce que, finalement, *je me détermine* à l'action, ou suis-je déterminé à agir comme j'agis ?

¹⁴ Arendt H.: "Der Begriff der Liebe bei dem heiligen Augustin". Springer, Berlin, 1929.

Je vois dès lors que je suis semblable au compulsif exactement dans la mesure où je n'arrive pas à *m'identifier avec le vouloir auquel mes actions se conforment*, qui pourtant est dans un sens le mien – ce n'est pas apparemment celui d'un autre. Bref: je suis semblable au compulsif quand je suis en conflit avec moi-même. Il m'arrive dès lors *au niveau du vouloir* ce qui arrive au compulsif au niveau du faire: lui, il ne réussit pas à s'identifier par les actions qui émanent de lui; moi, je ne réussis pas à m'identifier par les décisions, délibérées ou pas délibérées peu importe, qui émanent de moi.

Ce constat nous permet d'éclaircir encore un point dans le débat entre compatibilistes et incompatibilistes. Il n'est pas vrai que cela n'a pas de sens de dire que la volonté est ou n'est pas libre, comme l'affirment la plupart des compatibilistes. Il n'est pas vrai que la liberté s'identifie tout simplement avec le pouvoir d'agir. Il n'est pas vrai, même au sens positif ou intrinsèque de pouvoir d'agir que nous avons proposé. Cette liberté, qui est une condition suffisante de la responsabilité, n'est pas encore toute la liberté.

Ma volonté n'est pas libre quand je ne suis pas libre, ou *je ne suis pas en pouvoir*, d'avoir la volonté que je voudrais avoir. C'est-à-dire, quand je n'approuve pas mon vouloir effectif. Il y a bien des situations où je n'approuve pas les décisions que je prends, tout en ne pouvant pas éviter de les prendre. C'est en ce cas que je vis ma volonté comme "prisonnière", comme non libre, comme n'émanant pas "vraiment", "profondément" de moi. La phénoménologie de la volonté prisonnière, ou de la volonté "captive" demanderait un petit traité à elle seule. Il nous suffira de boucler notre réflexion sur ce thème, qui est au fond celui de la liberté au sens bergsonien. Ma volonté n'est pas libre quand elle n'émane pas de ma personnalité toute entière. Ceci ne me rend pas moins responsable de ce que je fais, et du vouloir que j'ai. C'est pourquoi une certaine tradition protestante peut nier que l'homme dispose, après le péché, de la liberté du vouloir, sans pour autant nier qu'il est absolument responsable de tout ce qu'il fait, et qu'il veut.

Une dernière remarque pour conclure. Le fait de donner tort aux compatibilistes – dans la mesure au moins où ils rejettent comme dépourvue de sens ou confuse la catégorie de causalité de l'agent¹⁵ – ne nous force pas à donner raison aux incompatibilistes, ou du moins à la plupart d'entre eux. Aux contraire! Il y a des incompatibilistes (et ce sont la majorité dans la tradition) qui font de cette catégorie un usage très mauvais. Il font de cette catégorie exactement le même usage qu'en font les compatibilistes davidsoniens: ils l'approuvent pour la même raison pour laquelle les autres la rejettent. Cette raison est qu'ils identifient à tort la catégorie de cause avec celle de *motif*.

Dès Descartes jusqu'à Sartre, ces mauvais incompatibilistes affirment que le pouvoir de se déterminer, donc de ne pas être déterminés par d'autres causes que soi-même, équivaut à la faculté de se déterminer *sans motif*. De la "volonté infinie" de Descartes jusqu'à la "liberté infondée" (mais obligatoire) de Sartre, toute une lignée de penseurs de la liberté atteste de cette identification entre cause et motif: qui, elle, est en fait assez absurde.

Mais la réaction de mépris de Davidson, que nous avons vue, à l'égard des incompatibilistes, se fonde sur la même méprise. En fait, l'essence d'une *bonne* théorie de la liberté comme causalité de l'agent réside dans la *distinction conceptuelle entre motifs et causes*. Car, quel que soit le motif d'un choix ou d'une décision, *il faut s'en laisser motiver pour qu'il agisse comme motif*, alors qu'un effet ne "se laisse" pas déterminer par sa cause, il en est déterminé, un point c'est tout. Entre le "se laisser déterminer" et l'"être déterminé" il y a la même différence qu'entre la causalité "agentive" et la causalité "mécanique" .

Notre pauvre compulsif peut nous aider encore une fois à voir ce dernier point. Nous avons vu qu'il n'est pas "compulsif" parce qu'il y aurait une contrainte interne qui s'exerce sur sa volonté, mais parce qu'il ne se vit pas comme la cause des effets des actions qui émanent de lui. Il a, comme tout le monde, de bonnes raisons pour se lever le matin et faire sa toilette; seulement, il n'a justement pas le pouvoir de *se laisser déterminer par ces raisons*, de les *assumer* en les

¹⁵ Il y a aussi une espèce de compatibilistes qui ne rejettent pas cette catégorie, et même qui en font la catégorie centrale de leur théorie de la liberté: bien que ce qu'ils entendent par "déterminisme" soit dès lors tout autre chose que ce qu'entendent Carnap ou Davidson (Un exemple en est Leibniz).

transformant par là-même en des *motifs effectifs*. Cet *acte du vouloir* (cet acte *définatoire* du vouloir)¹⁶ fait précisément défaut chez lui. Ce qu'on voit bien dans son comportement: il a besoin de devenir lui-même le *mobile externe* de son action, en se dédoublant à la Descartes dans un moi qui opère sur la machine de son corps, en lui donnant des impulsions mécaniques. H. H. n'est pas seulement la réfutation vivante de la théorie de la liberté comme simple absence de contrainte: il est aussi la caricature tragique d'une Volonté "infinie" – et d'une causalité cartésienne de l'esprit.

Prof. Roberta de Monticelli
Passage de l'Intendant, 5
CH-1227 Carouge (Genève)

¹⁶ Selon la phénoménologie de la volonté d'A. Pfander, reprise par P. Ricoeur: "Philosophie de la volonté". Aubier Montaigne, Paris, 1949.