

Bernard de Fontenelle (1700)

“ Traité de la liberté de l’âme ”

Un document produit en version numérique par Christophe Paillard, bénévole,
professeur agrégé de philosophie Lycée international de Ferney-Voltaire

Courriel: c.paillard@wanadoo.fr

Site web: <http://perso.wanadoo.fr/fatalisme/> / et site personnel en philosophie:
<http://perso.wanadoo.fr/listephilo/> .

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Christophe Paillard, bénévole, professeur agrégé de philosophie Lycée international de Ferney-Voltaire
Courriel: c.paillard@wanadoo.fr
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/fatalisme/> / et site personnel en philosophie: <http://perso.wanadoo.fr/listephilo/> .

Bernard de Fontenelle (1700)

“ Traité de la liberté de l'âme ”

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Bernard de Fontenelle, « **Traité de la liberté de l'âme** » (1700). Date de la première publication: 1700 (?) in **Oeuvres complètes**, 3 volumes. Paris: G. B. Depping, Éditeur, 1818. tome 2, pages 605 à 616.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Nouvelle édition revue et corrigée le 14 janvier 2003 à
Chicoutimi, Québec.



FONTENELLE,

Traité de la liberté de l'âme

Date de première publication : 1700 (?)

Oeuvres complètes, 3 vol., éd. G.-B. Depping, Paris, 1818, t. 2, pp. 605-616.

Notice introductive

Oeuvre de Fontenelle, le *Traité de la liberté de l'âme* est incontestablement la plus belle illustration du nécessitarisme de la philosophie française de la première moitié du XVIII^e siècle. Il aurait été publié en 1700 pour être aussitôt interdit et lacéré par ordre du Parlement. C'est à sa réédition dans les *Nouvelles libertés de penser* en 1743 et aux nombreuses réfutations dont il fit l'objet de la part des théologiens et censeurs qu'il dut sa notoriété dans la France des Lumières. Si ce traité est paru de manière anonyme, l'identité de son auteur était connue dans les cercles parisiens. L'abbé Lelarge de Lignac leva l'anonymat de son auteur dans le *Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des Fatalistes modernes*¹.

¹ Auxerre, 1760, 3 vol, t. 1, p. 62 : "On m'a parlé avec beaucoup d'emphase d'un livre qu'on attribue à M. de Fontenelles (sic), victorieux, dit-il, contre la Liberté humaine".

Cet opuscule marque le sommet de l'œuvre philosophique de Fontenelle ¹. Ne nous laissons pas abuser par l'antiphrase de son titre : l'auteur entend établir la non-liberté de l'âme, assujettie par sa matérialité au déterminisme physique. A maints égards, cette oeuvre occupe une position ambiguë au regard de l'histoire de la philosophie : prolongeant les tendances du prédestinarianisme et du nécessitarisme des XVIIe et XVIIIe siècle, elle préfigure et anticipe le "fatalisme" de la philosophie des Lumières.

Claire est la thèse de ce traité. "Tout" étant "compris dans un ordre physique", les actions des hommes ne sont pas plus libres que les révolutions astronomiques et les phénomènes naturels. Du naturalisme, Fontenelle infère le nécessitarisme. Pour établir la thèse de la nécessité, il avance deux arguments, de natures très différentes, qui constituent les parties du *Traité de la liberté de l'âme*. La première partie, qui est la plus brève, se fonde sur des considérations théologiques : la prescience divine suppose la nécessité. La stratégie du traité est de partir d'un dogme admis par les théologiens catholiques pour en inférer une conséquence qu'ils rejettent. Il n'y a de prévision que de phénomènes déterminés, assujettis à des lois immuables. Dieu ne pourrait prévoir les actions humaines si elles étaient libres ; or il les prévoit ; donc elles ne sont pas libres. Fontenelle recourt ici à un syllogisme : "Dieu, quoique 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 du 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". Cet argument ne brille guère par son originalité : c'est un lieu commun de la littérature théologique, objecté par les partisans de la prédestination aux disciples du libre arbitre. On le trouve chez Lorenzo Valla, Luther et Calvin ; il fut repris dans les années 1650 par Hobbes pour justifier la thèse du nécessitarisme. Il a cependant l'avantage d'établir que Fontenelle ne donnait pas, malgré son matérialisme, dans l'athéisme.

La modernité et l'originalité du traité résident dans sa seconde partie, qui avance la thèse de ce que nous nommerions aujourd'hui le *déterminisme neurologique* : "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". Ne soyons pas abusés par les arguments de Fontenelle, qui prétend constamment que cette thèse est classique en métaphysique : l'idée de la détermination du comportement par le cerveau est

¹ Cf. P. HOFFMAN, *Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1996, n.1, pp. 183-184. Voir aussi C. PAILLARD, *Le déterminisme neurologique de Fontenelle* : <http://perso.wanadoo.fr/fatalisme/collins.htm>

novatrice, préfigurant les positions qui seront plus tard celles de La Mettrie ou de Diderot. Fontenelle ne l'étaye pas sur des connaissances scientifiques - lui-même était plus versé en mathématiques et en physique qu'en biologie - mais sur une intuition philosophique, l'idée d'une détermination innée du cerveau au vice ou à la vertu par laquelle il se rattache à la tradition matérialiste. L'accent placé sur le mécanisme nerveux comme principe expliquant le comportement humain annonce le fatalisme de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Les interprètes ont depuis longtemps souligné l'influence de Spinoza sur Fontenelle, particulièrement évidente dans la dénonciation de l'illusion du libre arbitre : "On sait qu'on fait tout ce qu'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiciens qui le puissent deviner". Le "sentiment intérieur" de notre liberté tient à ce que l'on est conscient de ses actes, mais non des causes qui les déterminent ¹. Plus rares sont les interprètes qui ont perçu l'influence des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* de Thomas Hobbes ², sensible dans la dénonciation de l'illusion du libre arbitre, dont Hobbes a eu l'intuition avant Spinoza, dans l'inférence de la prescience divine au nécessitarisme ainsi que dans la justification utilitariste de la nécessité qui offre au traité sa conclusion. Le nécessitarisme n'éradique-t-il pas le fondement de la responsabilité morale et pénale ? Nullement, répond Fontenelle en s'inspirant du déterminisme hobbesien. Le châtement se justifie par son utilité, c'est-à-dire par sa valeur dissuasive et par le droit de nature que la société a de se défendre. Quand la peine n'est pas capitale, elle *corrige* et réinsère le délinquant ; quand elle l'est, elle "délivre" la société du péril qu'il représente ; dans tous les cas, elle maintient l'ordre social. L'instrumentalité politico-sociale du châtement assure sa conservation dans le système de la nécessité. Fontenelle reste cependant timoré, remarquant après Hobbes et avant La Mettrie le caractère socialement dangereux de cette doctrine. Tout vérité n'est pas bonne à dire : le *vulgum pecus* doit soigneusement être tenu dans l'ignorance du nécessitarisme, dont il pourrait prendre prétexte pour bouleverser l'ordre social. Il faudra attendre les années 1760-1770 pour que le fatalisme se fasse plus offensif, revendiquant son innocuité, et plus encore, son utilité sociale. Diderot et d'Holbach se souviendront cependant de Fontenelle en affirmant les vertus éthiques du fatalisme, qui inspire à l'homme vertueux de la modestie à l'égard de ses qualités dont il n'est pas responsable et de l'indulgence, voire de la compassion, à l'égard des hommes moins bien nés que lui.

¹ SPINOZA, *Ethique*, III, 2, scolie. Cf. *Ethique*, I, Appendice et la lettre à Schuller (*Lettre 58*).

² C'est le cas de P. Hoffman notamment. Cf. notre thèse de doctorat en cours de publication : *La justification de la nécessité - Recherche sur le sens et sur les origines du fatalisme moderne*, Lyon, 2000, t.2, p. 368.

Cet opuscule sera longuement réfuté par l'abbé Pluquet en 1757 et par Lelarge de Lignac en 1760¹. Paradoxalement, ces censeurs assureront un regain de notoriété à l'auteur qu'ils entendaient condamner et qui venait de décéder à l'âge de cent ans. Le *Traité de la liberté de l'âme* constitue le fleuron de la pensée philosophique de Fontenelle.

On suppose toujours la liberté de l'homme et la prescience de Dieu sur ses actions libres : la difficulté n'est plus que d'accorder ensemble ces deux hypothèses, dont l'une n'est pas mieux prouvée que l'autre. Peut-être même s'embarrasse-t-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 lieu, si les hommes le sont.

Sur la première question, je dis que j'appelle prescience toute connaissance de l'avenir.

La nature de la prescience de Dieu m'est inconnue, mais je connais 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.

Des astronomes prévoient infailliblement des 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 connaissent 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 presciences diffèrent, premièrement, en ce que Dieu connaît dans les mouvements 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 connaissent.

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 mouvements des corps céles-

¹ PLUQUET, *L'examen du fatalisme*, Paris, 1757, 3 vol. Cf. LELARGE DE LIGNAC, op. cit. Cf. notamment : <http://perso.wanadoo.fr/fatalisme/pluquet.htm>

tes ne sont pas si réguliers qu'ils les supposent, et que leurs observations ne peuvent pas être de la première justesse.

On ne peut trouver, entre la prescience de Dieu et celle des astronomes, d'autres convenances, ni d'autres différences.

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

En effet, si la prescience ne se trouvait qu'où se trouve la puissance, il n'y aurait aucune prescience dans les astronomes sur les mouvements célestes, puisqu'ils n'y ont aucune puissance. Ainsi Dieu n'a pas la prescience en qualité d'auteur de toutes choses, mais il l'a en qualité d'être qui connaît 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 mouvements célestes et leurs observations de la dernière justesse. Il n'y a nulle absurdité à cette supposition.

Ce serait donc avec cette condition qu'on pourrait assurer sans témérité, que la prescience des astronomes sur les éclipses, serait 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 pourrait s'étendre.

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

Donc Dieu ne pourrait pas non plus prévoir les éclipses, et ce défaut de prescience en Dieu aurait précisément la même cause que le défaut de prescience dans les astronomes.

Or le défaut de prescience dans les astronomes ne viendrait pas de ce qu'ils ne seraient pas les auteurs des mouvements des corps célestes, puisque cela est indifférent à la prescience, ni de ce qu'ils ne connaîtraient pas assez bien les mouvements de ces corps, puisqu'on suppose qu'ils les connaîtraient aussi

bien qu'il serait possible ; mais le défaut de prescience en eux, viendrait uniquement de ce que l'ordre établi dans les mouvements célestes ne serait pas nécessaire et invariable: donc de cette même cause viendrait aussi la défaut de prescience en Dieu.

Donc Dieu, quoique 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 du 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 pourrait-il prévoir les actions d'une cause que rien ne pourrait déterminer nécessairement ? Le second principe de prescience qui devrait 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 aurait faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues.

Il ne faudrait donc point ôter la liberté aux hommes pour conserver à Dieu une prescience universelle, mais il faudrait 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 changements 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 et tel qu'il était, quand elle reçoit des augmentations et des diminutions. Je suppose avec tous les métaphysiciens, 1^o que l'âme pense selon que le cerveau est disposé, et qu'à des certaines dispositions matérielles du cerveau, et à de certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'âme. 2^o. que tous les objets, même spirituels, auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le

cerveau. 3°. 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.

On ne peut refuser d'admettre cette supposition ; en effet, 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 posé, je dis : ou l'âme peut absolument se déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau, à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne le peut pas.

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

Donc si l'équilibre du cerveau subsistant, l'âme se détermine à penser vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer quand ce sera la disposition matérielle à penser 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 au 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, ou 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 enfants, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnaître 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 toujours dépendant, au lieu que dans l'opinion commune, on le suppose quelquefois dépendant, et d'autres fois indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous 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 peut n'être pas emporté par un poids de six, il ne le sera pas non plus par un poids de mille livres; car alors il résiste à un poids de six livres par un principe indépendant de sa pesanteur, et ce principe, quel qu'il soit, n'aura pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six livres, parce qu'il faut alors qu'il soit 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 pouvait voir très clairement malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle.

Quatrièmement, on convient que l'âme dépend absolument des dispositions du cerveau pour ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit ; cependant si relativement à la vertu et au 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 puisse avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice; il devrait être aussi, qu'on pût 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 mouvements 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 le pouvoir de résister aux dispositions du cerveau, lorsqu'elles sont faibles, elle est toujours libre dans les songes, où 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 paraît que selon les principes de l'opinion commune, l'âme devrait être libre.

Je suppose qu'on se réveille, lorsqu'on était 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 portait en songe à vouloir tuer mon ami, était 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 étaient ; l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre ; et alors 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 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 portait à 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 paraît 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'une puisse faire embrasser l'autre qui est la plus faible, quoique plus forte 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 connaissance, 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 serait sans doute par celles de ses pensées obscures et confuses qui le seraient le moins, et je demanderais pourquoi le plus de netteté et de distinction dans les pensées la déterminerait nécessairement pendant que l'on dort, et non pas pendant que l'on veille, et je ferais revenir tous les raisonnements que j'ai faits sur les dispositions matérielles.

Il paraît 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 paraît 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 serait celle de laisser à l'âme sa liberté, ou de ne la lui pas laisser.

Les difficultés les plus considérables de cette opinion sont le pouvoir qu'on a sur les pensées et sur les mouvements 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 formait une première pensée indépendamment du cerveau, elle formerait bien la seconde, et ensuite toutes les autres, et cela en quelque état que pût 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 pourrait donc en songe disposer comme elle voudrait 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 suffise pour la liberté.

Or je dis premièrement, que si ce pouvoir de mouvoir les esprits suffit pour rendre l'âme libre par rapport à la vertu ou au 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 connaissances 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 enfants, 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.

Troisièmement, pourquoi l'âme des fous 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 fous. 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 devrait n'avoir jamais plus de facilité à diriger le mouvement des esprits que pendant le sommeil, et par conséquent elle ne devrait jamais être plus libre.

Si l'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 de l'âme en fait soit absolument libre : je demande ce qui met cette différence de nature entre les pensées et le choix qu'on en fait, et pourquoi les fous et ceux qui rêvent, ne font pas des choix libres et indépendants des pensées auxquelles leur cerveau les détermine.

Sur les mouvements volontaires du corps, l'opinion commune est que l'on remue librement le pied, le bras, et il est vrai que ces mouvements 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 voulais 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'avais point d'âme, je ne ferais point ce que je fais, et si je n'avais point un tel cerveau, je ne le voudrais point faire.

Tous les autres mouvements, 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 mouvements volontaires ; mais je veux qu'en me servant de réponse il me serve encore de nouvelles preuves.

Je suppose un fou qui veut tuer quelqu'un, et qui le tue véritablement : le mouvement du bras de ce fou est volontaire, c'est-à-dire produit par l'âme, parce qu'elle le veut ; car s'il ne l'était pas, il faudrait que la même disposition du cerveau qui aurait 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'aurait fait vouloir, eût en même temps exécuter sa volonté, sans que l'âme s'en fût mêlée, ni ayant imprimé aucun mouvement au cerveau. D'où il suit évidemment : 1°. Que quand le fou aurait été une pure machine vivante qui n'aurait point eu d'âme qui pensât, il aurait encore tué cet homme en prenant même les armes qui y sont propres, et en choisissant les endroits qui sont les plus exposés à être blessés.

En second lieu, que quand ce fou aurait été guéri, il pourrait encore tuer un homme en le voulant tuer, mais sans le tuer précisément, parce qu'il le voudrait, puisque les dispositions du cerveau qui le portaient à vouloir tuer pourraient encore exciter dans son bras le mouvement par lequel il tuerait indépendamment de l'âme.

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

Donc le mouvement du bras de ce fou est volontaire ; mais certainement ce mouvement n'est pas libre.

Donc il n'est pas absolument de la nature des mouvements volontaires d'être libres.

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

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 que ce que l'on veut faire, et que l'on délibère très souvent si on fera ou si on ne fera pas telle ou telle chose.

Un esclave ne se croit point libre, parce qu'il sent qu'il fait malgré lui ce qu'il fait, et qu'il connaît la cause étrangère qui l'y force ; mais il se croirait libre s'il se pouvait faire qu'il ne connût 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 ignorait et ne connaissait en aucune manière le principe étranger de sa détermination.

On sait qu'on fait tout ce qu'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiciens 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 était mal tirée, car il pouvait se faire aussi bien qu'il fût survenu quelque chose qui eût rompu l'égalité qu'on voyait entre les deux partis, et qui eût déterminé nécessairement un choix, mais on n'avait garde de penser à cela puisqu'on ne sentait pas ce qui était survenu de nouveau et qui déterminait l'irrésolution, et faute de le sentir, on a dû croire que l'âme s'était déterminée elle-même et indépendamment de toute cause étrangère.

Ce qui produit la délibération, et ce que 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 aussi 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'était déterminée elle-même, elle devrait 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 mouvements 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 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 représentent 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 fous soient libres, parce ce 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'infiniment faibles 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 par aucune autre ; mais l'impétuosité est bien moindre dans les uns que dans les autres, et il paraît 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 méchants 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 lois, 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 seraient 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 reconnaît en même temps l'extrême faiblesse. Ceux qui ont le bonheur de pouvoir travailler sur eux-mêmes, fortifient les dispositions naturelles qu'ils avaient 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 pouvoir se 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 mortels les vérités qui leur auraient pu nuire ¹.

Au reste, 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 différents degrés qu'elle reçoit, elle fait la différence des fous 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.

¹ Cf. le commentaire de ce passage sur : <http://perso.wanadoo.fr/fatalisme/collins.htm>