

## Section 8

---

### De la liberté et de la nécessité

#### *Première partie*

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait raisonnablement s'attendre, sur des questions qui ont été discutées et disputées avec grande ardeur depuis la première origine de la science, de la philosophie, à ce que le sens de tous les termes ait été au moins l'objet d'un accord entre les parties; et que nos recherches, en deux mille ans, aient pu passer des mots au sujet véritable et réel de la controverse. Ne semble-t-il pas en effet facile de donner des définitions exactes des termes employés quand nous raisonnons, et de faire de ces définitions, et non du seul son des mots, l'objet de nos recherches et de nos interrogations futures? Mais si nous considérons la chose de plus près, nous serons enclins à tirer une conclusion tout à fait opposée. Le simple fait qu'une controverse soit restée à l'état de controverse, et qu'elle n'ait pas reçu de solution, nous permet de présumer qu'il y a quelque ambiguïté dans l'expression et que les adversaires attachent des idées différentes aux termes employés dans la controverse. Car, comme les facultés de l'esprit sont supposées être naturellement les mêmes en tout individu (sinon rien ne serait plus stérile que de raisonner ou de débattre ensemble), il serait impossible, si les hommes attachaient les mêmes idées aux termes qu'ils emploient, qu'ils pussent si longtemps former des opinions différentes sur le même sujet; spécialement quand ils se communiquent leurs

opinions, et que chaque parti se tourne de tout côté à la recherche d'arguments qui puissent lui donner la victoire sur ses adversaires. Il est vrai que si les hommes tentent de discuter de questions qui dépassent les bornes du pouvoir de l'esprit humain, comme celles concernant l'origine des mondes, l'organisation du système intellectuel ou du domaine des esprits, ils peuvent battre l'air longtemps de leurs débats stériles, et ne jamais parvenir à une conclusion déterminée. Mais si la question concerne quelque sujet de vie courante ou d'expérience, rien, peut-on penser, ne pourrait maintenir le débat si longtemps indécis, sinon quelques expressions ambiguës qui tiennent les adversaires encore à distance et font obstacle à leur rapprochement.

Tel a été le cas de la question longuement débattue de la liberté et de la nécessité; et à un degré si remarquable que, si je ne me trompe fort, nous trouverons que tous les hommes, aussi bien savants qu'ignorants, ont toujours eu la même opinion sur ce sujet, et que quelques définitions intelligibles auraient immédiatement mis fin à toute la controverse. Je reconnais que le débat a été l'objet de tant de discussions de tous côtés et a conduit les philosophes dans un tel labyrinthe de sophismes obscurs, qu'il n'est pas étonnant qu'un lecteur sensé se permette sans retenue d'aller jusqu'à faire la sourde oreille quand on lui propose une telle question, de laquelle il n'attend ni instruction ni divertissement. Mais il se peut que la façon que je propose de présenter le problème serve à renouveler son attention; comme elle apporte quelque chose de plus neuf, elle permet du moins quelque solution de la controverse, et ne jettera pas beaucoup de trouble dans le calme de son esprit par des raisonnements embrouillés et obscurs.

J'espère donc montrer que tous les hommes se sont toujours accordés à la fois sur la doctrine de la nécessité et sur celle de la liberté, selon le sens raisonnable qui peut être attribué à ces termes, et que l'entière controverse, jusqu'ici, n'a fait que tourner autour d'une question de mots. Nous commencerons par étudier la doctrine de la nécessité.

Il est universellement reconnu que la matière, dans toutes ses opérations, est mue par une force nécessaire, et que tout effet naturel est si précisément déterminé par l'énergie de sa cause que nul autre effet, dans telles circonstances particulières, n'aurait pu en résulter. Le degré et la direction de tout mouvement sont ordonnés par les lois de la nature avec une telle exactitude qu'une créature vivante peut aussi bien naître du choc de deux corps qu'un mouvement d'un autre degré ou d'une autre direction que ce qui est effectivement produit par lui. Si nous voulons donc nous faire une idée juste et précise de la *nécessité*, nous devons considérer d'où naît cette idée quand nous l'appliquons à l'opération des corps.

Il semble évident que, si tous les spectacles de la nature changeait continuellement, d'une manière telle que l'on ne pût trouver deux événements qui

supportassent quelque ressemblance, mais que tout objet soit entièrement nouveau, sans aucune ressemblance avec tout ce qui a été vu avant, nous ne serions jamais arrivés à la moindre idée de nécessité ou de connexion entre ces objets. Dans cette hypothèse, nous pourrions dire qu'un objet ou événement en a suivi un autre, non que l'un a été produit par l'autre, et la relation de cause à effet devrait être entièrement inconnue à l'humanité. Ce serait dès lors la fin de l'inférence et du raisonnement sur les opérations de la nature. La mémoire et les sens resteraient les seuls canaux par lesquels la connaissance d'une existence réelle aurait la possibilité d'accéder à l'esprit. Par conséquent, notre idée de nécessité et de causalité naît entièrement de l'uniformité observable dans les opérations de la nature, où des objets semblables sont constamment joints entre eux, et l'esprit est déterminé par la coutume à inférer l'un de l'apparition de l'autre. Ces deux circonstances forment le tout de la nécessité que nous attribuons à la matière. En dehors de la constante *conjonction* d'objets semblables et de *l'inférence* de l'un à l'autre, qui en est la conséquence, nous n'avons aucune notion d'une quelconque nécessité ou connexion.

S'il apparaît donc que toute l'humanité a toujours admis, sans aucun doute ni hésitation, que ces deux circonstances prennent place dans les actions volontaires des hommes, et dans les opérations de l'esprit, il s'ensuivra nécessairement que tous les hommes se toujours accordés sur la doctrine de la nécessité et que, jusqu'ici, ils n'ont débattu que parce qu'ils ne se sont pas mutuellement compris.

Quant à la première circonstance, la conjonction constante et régulière d'événements semblables, nous avons le moyen de nous satisfaire avec les considérations suivantes : il est universellement reconnu qu'il y a une grande uniformité entre les actions des hommes, dans toutes les nations et à toutes les époques, et que la nature humaine demeure toujours la même dans ses principes et ses opérations. Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions, les mêmes événements s'ensuivent des mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'égoïsme, la vanité, l'amitié, la générosité, l'esprit public : ces passions, mêlées à des degrés divers, et distribuées dans toute la société, ont été, depuis le commencement du monde, et sont toujours, la source de toutes les actions et entreprises qui aient jamais été observées en l'humanité. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et le mode de vie des GRECS et des ROMAINS? Étudiez bien le tempérament et les actions des FRANÇAIS et des ANGLAIS. Vous ne pouvez pas vous tromper beaucoup en transférant aux premiers la *plupart* des observations que vous avez faites avec les derniers. L'humanité est si bien la même, à toutes les époques, en tous lieux, que l'histoire ne nous apprend rien de nouveau ou d'étrange sur ce point. Sa fonction essentielle est seulement de découvrir les principes constants et universels de la nature humaine, en nous montrant les hommes dans toutes les variétés de circonstances et de situations et de nous fournir en matériaux à

partir desquels nous pouvons organiser nos observations et connaître les ressorts réguliers de l'action et du comportement humains. Les témoignages sur les guerres, les intrigues, les factions et les révolutions sont autant de collections d'expériences par lesquelles le philosophe politique et le philosophe de la philosophie morale fixe les principes de sa science tout comme un physicien ou un philosophe de la philosophie naturelle connaît la nature des plantes, des minéraux et des autres objets extérieurs, par des expériences qu'il forme à leur sujet. La terre, l'eau et les autres éléments examinés par ARISTOTE et HIPPOCRATE ne sont pas plus semblables à ceux qui à présent tombent sous notre observation, que les hommes décrits par POLYBE et TACITE ne le sont à ceux qui gouvernent maintenant le monde.

Si un voyageur, de retour d'une contrée lointaine, nous rapportait le récit d'hommes totalement différents de ceux que nous avons jamais connus; des hommes entièrement dépourvus d'avarice, d'ambition ou d'esprit de vengeance, qui ne connaissent d'autre plaisir que l'amitié, la générosité et l'esprit public, nous détecterions immédiatement la fausseté [du propos] et nous prouverions à cet homme qu'il est un menteur, avec la même certitude que s'il avait rempli son récit d'histoires de centaures et de dragons, de miracles et de prodiges. Et si nous voulions discréditer un faux en histoire, nous ne pourrions pas faire un usage d'un argument plus convaincant, que de prouver que les actions imputées à une personne sont directement contraires au cours de la nature et qu'aucun motif humain, en de telles circonstances, n'aurait jamais amené cette personne à une telle conduite. La véracité de QUINTE-CURCE est autant à suspecter quand il décrit le courage surnaturel d'ALEXANDRE, qui le pressait d'attaquer seul des multitudes, que quand il décrit sa force et son activité surnaturelles par lesquelles il était capable de leur résister. C'est ainsi que sans difficulté, universellement, nous reconnaissons une uniformité aussi bien dans les motifs humains que dans les opération des corps.

De là également le bénéfice de cette expérience acquise par une longue vie et par la variété des occupations et des fréquentations, afin de nous instruire des principes de la nature humaine, et de régler aussi bien notre conduite future que notre spéculation. Au moyen de ce guide, nous nous élevons jusqu'à l'interprétation des inclinations et des motifs humains, à partir de leurs actions, de leurs expressions, et même de leurs gestes, et nous redescendons à l'interprétation de leurs actions à partir de notre connaissance de leurs motifs et de leurs inclinations. Les observations générales amassées au cours de l'expérience nous donnent la clef de la nature humaine et nous apprennent à mettre de l'ordre dans la complexité. Les prétextes et les apparences ne nous abusent plus. Les déclarations publiques passent pour les couleurs spécieuses d'une cause. Et bien que la vertu et l'honneur soient reconnus pour leur poids et leur autorité propres, on n'attend jamais ce parfaitement désintéressement, si souvent simulé, chez les foules et les partis; rarement chez leurs meneurs, et même quasiment pas chez les particuliers, quels que soient leur rang et leur

position. Mais s'il n'y avait pas d'uniformité dans les actions humaines, et si toute expérience de ce genre que nous puissions former s'avérait irrégulière, anormale<sup>1</sup>, il serait impossible de collecter des observations générales sur l'humanité; et aucune expérience, si fidèle que soit son assimilation par la réflexion, ne pourrait jamais servir à aucun dessein. Pourquoi le vieil agriculteur est-il plus habile dans son métier que le jeune débutant, sinon parce qu'il y a une certaine uniformité dans l'opération du soleil, de la pluie et de la terre, sur la production des végétaux, et que l'expérience apprend au vieux praticien les règles par lesquelles cette opération est gouvernée et dirigée.

Pourtant, il ne faut pas attendre de cette uniformité, sans tenir compte de la diversité des caractères, des préjugés et des opinions, qu'elle soit portée à un point tel que tous les hommes, dans les mêmes circonstances, agissent toujours de la même manière. Une telle uniformité sur tous les points ne se trouve en aucune partie de la nature. Au contraire, à partir de l'observation de la variété de conduite des différents hommes, nous sommes capables de former une grande variété de maximes, qui supposent encore un [certain] degré d'uniformité et de régularité.

Les manières des hommes sont-elles différentes à différentes époques et dans les différents pays? Nous apprenons par là la grande force de la coutume et de l'éducation qui façonnent l'esprit humain dès l'enfance et le structurent en un caractère fixe et établi. Le comportement et la conduite de l'un des sexes sont-ils très dissemblables de ceux de l'autre? C'est de là que nous connaissons les différents caractères que la nature a imposés aux sexes et qu'elle conserve avec constance et régularité. Les actions d'une même personne sont-elles très différentes aux différentes périodes de sa vie, de l'enfance à la vieillesse? C'est l'occasion de faire de nombreuses observations sur le changement graduel de nos sentiments et de nos inclinations et sur les différentes maximes qui prévalent aux différents âges des créatures humaines. Même le caractère, qui est particulier à chaque individu, a une uniformité dans son influence; sinon notre connaissance des personnes et nos observations de leur conduite ne pourraient jamais nous apprendre leurs dispositions, et nous à diriger notre comportement à leur égard.

J'accorde qu'il est possible de trouver des actions qui ne semblent pas avoir de connexion régulière avec des motifs connus, et qui sont des exceptions à toutes les mesures de conduite qui aient jamais été établies pour le gouvernement des hommes. Mais si nous voulons savoir quel jugement on doit former d'actions si irrégulières et si extraordinaires, nous pouvons considérer les sentiments communément éprouvés à l'égard de ces événements irréguliers qui apparaissent dans le cours de la nature et dans les opérations

---

<sup>1</sup> Je dis bien "anormale". Qui ne respecte pas la loi (nomos en Grec), qui comporte des "anomalies". (NdT)

des objets extérieurs. Toutes les causes ne sont pas jointes à leurs effets avec la même irrégularité. Un artisan, qui manipule de la matière morte, peut manquer son but, tout aussi bien qu'un homme politique, qui dirige la conduite d'agents sensibles et intelligents.

Les gens du commun, qui prennent les choses selon leur première apparence, attribuent l'incertitude des événements à l'incertitude dans les causes qui, souvent, ne parviennent pas à exercer leur influence habituelle, bien qu'elles ne rencontrent aucun empêchement dans leur opération. Mais des philosophes, observant que dans presque toutes les parties de la nature, il y a une grande variété de ressorts et de principes qui sont cachés en raison de leur petitesse et de leur éloignement, trouvent qu'il est au moins possible que la contrariété des événements puisse procéder, non de quelque contingence dans la cause, mais de l'opération secrète des causes contraires. Cette possibilité se convertit en certitude par une observation plus poussée, quand ils remarquent que, sur un examen précis, une contrariété d'effets trahit toujours une contrariété de causes, et procède de leur mutuelle opposition. Un paysan ne peut pas donner de meilleure raison à l'arrêt d'une horloge ou d'une montre que de dire qu'elle ne marche pas bien d'habitude; mais un artisan perçoit aisément que la même force dans le ressort ou le balancier a toujours la même influence sur les rouages, mais qu'elle échoue à produire son effet habituel peut-être en raison d'un grain de poussière qui met fin à l'ensemble du mouvement. De l'observation de plusieurs cas allant dans le même sens, les philosophes forment cette maxime : la connexion entre les causes et les effets est également nécessaire, et l'incertitude apparente dans certains cas provient de l'opposition secrète de causes contraires.

Ainsi, par exemple, dans le corps humain, quand les symptômes habituels de santé ou de maladie déçoivent notre attente, quand les remèdes n'opèrent plus avec leurs pouvoirs accoutumés, quand des événements irréguliers s'ensuivent d'une cause particulière, le philosophe et le médecin ne sont pas surpris de la chose et ils ne sont jamais tentés de nier la nécessité et l'uniformité de ces principes par lesquels l'économie animale est conduite. Ils savent que le corps humain est une machine extrêmement compliquée, que de nombreux secrets se cachent en lui qui sont tout à fait au-delà de notre compréhension, ils savent qu'il est normal qu'il nous apparaisse souvent irrégulier dans ses opérations, et que, par conséquent, les événements irréguliers qui se découvrent extérieurement, ne peuvent pas être la preuve que les lois de la nature ne sont pas observées avec la plus grande régularité dans ses opérations et son gouvernement internes.

Le philosophe, s'il est conséquent, doit appliquer le même raisonnement aux actions et volitions des agents intelligents. Les résolutions des hommes les plus irrégulières et les plus inattendues peuvent fréquemment être expliquées par ceux qui connaissent toutes les circonstances particulières de leur

caractère et de leur situation. Une personne de disposition obligeante donne une réponse avec irritation; mais elle a mal aux dents ou n'a pas dîné. Un type stupide révèle un entrain peu commun dans ses façons; mais il lui est arrivé soudainement une bonne fortune. Ou même, quand une action, comme cela arrive parfois, ne peut être expliquée dans sa particularité, que ce soit par la personne elle-même ou par d'autres, en général, nous savons que les caractères des hommes sont, à un certain degré, inconstants et irréguliers. C'est, d'une certaine façon, le caractère constant de la nature humaine, quoiqu'il soit applicable d'une façon plus particulière à certaines personnes qui n'ont pas de règle fixe pour leur conduite mais qui agissent par une suite permanente de caprices et d'inconstances. Les principes et motifs intérieurs peuvent opérer d'une manière uniforme, malgré ces apparentes irrégularités; comme le vent, la pluie, les nuages, et autres variations du temps qui sont supposés être gouvernés par des principes réguliers, quoiqu'on ne puisse pas facilement les découvrir par la sagacité et la recherche humaines.

Ainsi, il devient visible que la conjonction entre les motifs et les actions volontaires est aussi uniforme et régulière que celle [que l'on trouve] entre la cause et l'effet en n'importe quelle partie de la nature; mais aussi que cette conjonction régulière a été universellement reconnue parmi les hommes, et n'a jamais été un sujet de dispute, que ce soit en philosophie ou dans la vie courante. A présent, comme c'est de l'expérience passée que nous tirons toutes les *inférences* pour le futur, et comme nous concluons que les objets qui ont toujours été joints seront toujours joints entre eux, il peut sembler superflu de prouver que cette uniformité empirique dans les actions humaines est une source d'où nous tirons les inférences sur elles. Mais afin de placer l'argument sous une plus grande variété de jours, nous insisterons aussi, quoique brièvement, sur cette dernière question.

La mutuelle dépendance des hommes est si grande dans nos sociétés qu'il est rare qu'une action humaine soit entièrement complète en elle-même, ou soit réalisée sans qu'elle ait quelque rapport avec les actions des autres qui sont nécessaires pour répondre pleinement à l'intention de l'agent. Le pauvre artisan, qui travaille seul, attend au moins la protection du magistrat qui lui assure la jouissance des fruits de son travail. Il s'attend aussi à ce que, quand il porte ses biens au marché, et les offre à un prix raisonnable, il trouve des acheteurs, et puisse, avec l'argent gagné, engager les autres à lui fournir les produits dont il a besoin pour sa subsistance. A mesure que les hommes étendent leurs échanges et rendent leurs rapports avec les autres plus compliqués, ils font entrer dans leur plan de vie une plus grande variété d'actions volontaires, dont ils espèrent qu'elles coopèrent avec leurs motifs personnels, [quoique faites] à partir des mobiles propres aux autres. Dans toutes ces conclusions, ils prennent leurs mesures à partir de l'expérience passée, comme dans le raisonnement sur les objets extérieurs, et ils croient fermement que les hommes, aussi bien que tous les éléments, doivent continuer, dans leurs

opérations, à être les mêmes qu'ils les ont toujours trouvés. Un industriel compte sur le travail de ses employés pour l'exécution d'un travail, autant que sur le matériel qu'il emploie, et il serait également surpris si son attente était déçue. Bref, cette inférence et ce raisonnement expérimentaux sur les actions des autres entrent tant dans la vie humaine que nul homme, pendant la veille, n'est jamais un moment sans les employer. N'avons-nous donc pas raison d'affirmer que tous les hommes ont toujours été d'accord sur la doctrine de la nécessité selon la définition et l'explication précédentes.

Jamais les philosophes n'ont conçu une opinion différente de celle du peuple sur ce point. Car, sans compter que presque toutes les actions de leur vie supposent cette opinion, il y a même peu de parties du savoir où elle ne soit pas essentielle. Que deviendrait l'*histoire* si nous n'avions pas confiance en la véracité de l'historien selon l'expérience que nous avons eue de l'humanité? Comment la *politique* pourrait-elle une science, si les lois et les formes de gouvernement n'avaient pas une influence uniforme sur la société? Où serait le fondement de la *morale*, si des caractères particuliers n'avaient pas un pouvoir certain et déterminé de produire des sentiments particuliers, et si ces sentiments n'exerçaient pas une opération constante sur les actions? Et quelle prétention pourrions-nous avoir d'employer notre *critique* à l'égard d'un poète ou d'un auteur cultivé, si nous ne pouvions pas juger que la conduite et les sentiments de ses personnages sont naturels ou non, pour de tels caractères, et en telles circonstances. Il semble donc presque impossible de s'engager, soit dans une science, soit dans n'importe quel type d'action, sans reconnaître la doctrine de la nécessité, et cette *inférence* [qui va] des motifs aux actions volontaires, et du caractère à la conduite.

Et, en vérité, quand nous voyons avec quel bonheur l'évidence *naturelle* et l'évidence *morale* se lient l'une à l'autre, et ne forment qu'une seule chaîne d'argumentation, nous n'aurons plus de scrupules à admettre qu'elle sont de même nature et dérivent des mêmes principes. Un prisonnier, qui n'a ni argent ni influence, découvre l'impossibilité de son évasion, aussi bien quand il considère l'entêtement de son geôlier que quand il considère les murs et les barreaux dont il est entouré; et dans ses tentatives pour [recouvrer] sa liberté, il préfère s'attaquer à la pierre et au fer des uns plutôt qu'à l'inflexible nature de l'autre. Le même prisonnier, quand il est conduit à l'échafaud, prévoit la mort aussi certainement d'après la constance et la fidélité de ses gardiens que de l'opération de la hache et de la roue. Son esprit parcourt une certaine suite d'idées : le refus des soldats de consentir à son évasion, l'action du bourreau, la séparation de la tête et du corps, le saignement, les mouvements convulsifs et la mort. Il y a là un enchaînement de causes naturelles et d'actions volontaires, mais l'esprit ne sent aucune différence entre elles en passant d'un chaînon à l'autre. Il n'est pas moins certain de l'événement futur que s'il était en connexion avec les objets présents à la mémoire et aux sens, par une suite de causes cimentées ensemble par ce qu'il nous plaît d'appeler une nécessité

*physique*. La même union empirique a le même effet sur l'esprit, que les objets unis soient des motifs, des volitions et des actions ou qu'ils soient des figures et des mouvements. Nous pouvons changer le nom des choses, mais leur nature et leur opération sur l'entendement ne changent jamais.

Si un homme que je connais pour être honnête et opulent, et avec qui j'entretiens des relations de vive amitié, vient chez moi, où je suis entouré de mes domestiques, je suis assuré qu'il ne va pas me poignarder avant son départ pour me dérober mon encrier d'argent; et je n'imagine pas plus cet événement que l'effondrement de la maison qui est neuve, solidement construite, avec de solides fondations. - *Mais il peut avoir été saisi d'une soudaine folie inconnue.* - Ainsi, un tremblement de terre peut soudainement survenir, secouer ma maison et la faire tomber sur mes épaules. Je changerai donc les hypothèses. Je dirai que je sais avec certitude qu'il ne va pas mettre sa main dans le feu et la tenir ainsi jusqu'à ce qu'elle se consume; et cet événement, je pense pouvoir le prédire avec la même assurance que celle que j'ai que, s'il se jette de la fenêtre et ne rencontre aucun obstacle, il ne demeurera pas un instant suspendu en l'air. Aucun soupçon d'une folie inconnue ne peut donner la possibilité au premier événement, qui est si contraire à tous les principes de la nature humaine. Un homme qui, à midi, laisse sa bourse pleine d'or à Charing-Cross, peut aussi bien s'attendre à ce qu'elle s'envole au loin comme une plume, qu'à la retrouver intacte une heure après. Plus de la moitié des raisonnements humains contiennent des inférences de nature semblable, accompagnées d'un degré plus ou moins élevé de certitude proportionné à notre expérience de la conduite habituelle de l'humanité dans de telles situations particulières <sup>1</sup>.

Je me suis souvent demandé quelle pouvait être la raison pour laquelle tous les hommes, bien qu'ils aient toujours, sans hésitation, reconnu la doctrine de la nécessité dans toute leur pratique et dans tous leurs raisonnements, ont pourtant révélé une telle répugnance à la reconnaître en paroles, et ont plutôt montré, à toutes les époques, une propension à professer l'opinion contraire. Je pense que la chose peut s'expliquer de la façon suivante. Si nous examinons les opérations des corps, et la production des effets par leurs causes, nous trouverons que toutes nos facultés ne peuvent jamais porter plus loin dans notre connaissance de cette relation que d'observer simplement que des objets particuliers sont *constamment joints* entre eux et que l'esprit est porté, par une *transition coutumière*, de l'apparition de l'un à la croyance en l'autre. Mais bien que cette conclusion sur l'ignorance humaine soit le résultat du strict examen de ce sujet, les hommes nourrissent toujours une forte propension à croire qu'ils pénètrent plus loin dans les pouvoirs de la nature et qu'ils perçoivent quelque chose comme une connexion nécessaire entre la cause et l'effet. De plus, quand ils tournent leurs réflexions vers les opérations

<sup>1</sup> Ce paragraphe ne figure pas dans les trois premières éditions.(NdT)

de leur propre esprit, et ne *sentent* pas une telle connexion du motif et de l'action, ils sont de là enclins à supposer qu'il y a une différence entre les effets qui résultent de la force matérielle et ceux qui naissent de la pensée et de l'intelligence. Mais étant une fois convaincus que nous ne connaissons rien de plus, quelle que soit la sorte de causalité, que la simple *conjonction constante* d'objets, et l'*inférence* de l'esprit d'un objet à l'autre, qui en est la conséquence, et trouvant que ces deux circonstances se trouvent, on le reconnaît universellement, dans les actions volontaires, nous pouvons être plus aisément poussés à reconnaître que la même nécessité est commune à toutes les causes. Et bien que ce raisonnement puisse contredire les systèmes de nombreux philosophes, en attribuant la nécessité aux déterminations de la volonté, nous trouvons, à la réflexion, qu'ils ne diffèrent qu'en paroles [de ce raisonnement], non dans leur vrai sentiment. La nécessité, selon le sens ici donné au mot, n'a jamais été et ne peut jamais être, je pense, rejetée par aucun philosophe. Certains peuvent peut-être prétendre que l'esprit peut percevoir en plus, dans les opérations de la matière, une connexion entre la cause et l'effet, et que cette connexion ne se trouve pas dans les actions volontaires des êtres intelligents. Maintenant, qu'il en soit ainsi ou non, cela ne pourra apparaître qu'à l'examen; et il incombe à ces philosophes de justifier leur assertion en définissant ou en décrivant cette nécessité et en nous la montrant dans les opérations des causes matérielles.

Il semblerait, en vérité, que l'on commence par le mauvais bout de la question de la liberté et de la nécessité quand, d'emblée, on examine les facultés de l'âme, l'influence de l'entendement, et les opérations de la volonté. Que l'on discute d'abord d'une question plus simple, à savoir [celle qui porte sur] les opérations du corps et de la matière brute sans intelligence, et que l'on essaie [de voir] si l'on peut ici former quelque idée de causalité et de nécessité autre que celles d'une constante conjonction d'objets et de l'inférence consécutive de l'esprit de l'un des objets à l'autre. Si ces circonstances forment en réalité le tout de cette nécessité que nous concevons dans la matière, et si l'on reconnaît universellement qu'elles interviennent aussi dans les opérations de l'esprit, la dispute est terminée, du moins doit être reconnue comme n'étant plus que purement verbale. Mais aussi longtemps que nous supposerons de façon inconsidérée que nous avons une idée supplémentaire de nécessité et de causalité dans les opérations des objets extérieurs, et qu'en même temps, nous ne trouverons pas cette idée dans les actions volontaires de l'esprit, il n'y aura pas de possibilité de mener la question à une solution finale en continuant à partir d'une hypothèse aussi fautive. La seule méthode pour nous détromper est de remonter plus haut, d'examiner l'étendue étroite de la science quand elle est appliquée aux causes matérielles, et de nous convaincre nous-mêmes que tout ce que nous connaissons de ces causes, c'est la conjonction constante et l'inférence mentionnées ci-dessus. Nous pouvons peut-être trouver que c'est avec difficulté que nous sommes amenés à fixer de telles limites étroites à l'entendement humain, mais ensuite, nous ne pouvons pas trouver de difficultés

quand nous en venons à appliquer cette doctrine aux actions de la volonté; car, comme il est évident que ces actions ont une conjonction régulière avec des motifs, des circonstances et des caractères, et comme nous tirons toujours des inférences des unes aux autres, nous sommes nécessairement obligés de reconnaître en paroles cette nécessité dont nous avons déjà fait l'aveu dans toutes les délibérations de notre vie et à chaque moment de notre conduite et de notre comportement <sup>1</sup>.

Mais pour poursuivre ce projet de réconciliation qui concerne la question de la liberté et de la nécessité (la question la plus controversée de la métaphysique, science [elle-même] la plus controversée), il ne sera pas besoin de beaucoup de paroles pour prouver que les hommes se sont toujours accordés aussi bien sur la doctrine de la liberté que sur la doctrine de la nécessité, et que toute la dispute, sous ce rapport aussi, a été jusqu'ici purement verbale. Car que veut-on dire par liberté, quand on applique le mot aux actions volontaires? Nous ne pouvons certainement pas vouloir dire que les actions ont si peu de connexion avec les motifs, les inclinations et les circonstances que les unes ne s'ensuivent pas des autres avec un certain degré d'uniformité et que les uns n'offrent pas d'inférences par lesquelles nous pouvons conclure l'existence des autres; car ce sont des choses de fait évidentes et reconnues. Par liberté, alors, nous ne pouvons vouloir dire que : *un pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté*. Ce

<sup>1</sup> La prédominance de la doctrine de la liberté peut être expliquée par une autre cause, à savoir une fausse sensation, un semblant d'expérience que nous avons ou que nous pouvons avoir de la liberté ou de l'indifférence, dans nombre de nos actions. La nécessité d'une action, qu'elle soit action de la matière ou action de l'esprit, n'est pas, à proprement parler, une qualité dans l'agent, mais [une qualité] dans l'être pensant et intelligent qui considère l'action; et elle consiste principalement dans la détermination de ses pensées à inférer l'existence de cette action à partir d'objets qui ont précédé; tout comme la liberté, quand elle est opposée à la nécessité, n'est rien d'autre que le défaut de cette détermination, un certain flottement, une certaine indifférence que nous sentons à passer ou ne pas passer de l'idée d'un objet à l'idée d'un objet suivant. Or, nous pouvons observer que, bien qu'en *réfléchissant* sur les actions humaines, nous sentons rarement un tel flottement, une telle indifférence, mais sommes communément capables de les inférer de leurs motifs et des dispositions de l'agent avec une certitude considérable, pourtant, il arrive fréquemment que, en *accomplissant* les actions elles-mêmes, nous percevons quelque chose comme cela. Et comme nous confondons facilement des objets ressemblants, on a pris cela comme une preuve démonstrative, et même intuitive, de la liberté humaine. Nous sentons que nos actions sont soumises à notre volonté dans la plupart des occasions, et nous imaginons que nous sentons que la volonté elle-même n'est soumise à rien, parce que, si nous sommes incités à essayer, à cause de quelqu'un qui nierait cette liberté, nous sentons que la volonté se meut aisément de tous côtés, et produit une image d'elle-même (ou une velléité, comme on l'appelle dans les écoles) même de ce côté où elle ne s'est pas fixée. Cette image, ce faible mouvement, aurait pu à ce moment, nous nous en persuadons, se parfaire en la chose elle-même; parce que si, de nouveau on le nie, nous trouvons, par un second essai, qu'à présent c'est possible. Nous ne considérons pas que le bizarre désir de montrer de la liberté est ici le motif de nos actions. Et il semble certain que, de quelque manière que nous puissions imaginer sentir une liberté en nous-mêmes, un spectateur peut communément inférer nos actions de nos motifs et de notre caractère; et même quand il ne le peut pas, il conclut en général qu'il le pourrait, s'il connaissait parfaitement toutes les circonstances de notre situation et de notre tempérament, et les ressorts les plus secrets de notre caractère et de nos dispositions. Or c'est l'essence même de la nécessité, selon la précédente doctrine.

qui veut dire que si nous choisissons de demeurer en repos, nous le pouvons, et que si nous choisissons de bouger, nous le pouvons aussi. Or, cette liberté hypothétique appartient, on le reconnaît universellement, à tous ceux qui ne sont ni prisonniers ni dans les chaînes. Ce n'est donc pas ici un sujet de dispute.

Quelle que soit la définition que nous puissions donner de la liberté, nous devons soigneusement observer deux circonstances requises; *premièrement*, que notre définition soit en accord avec les choses de fait évidentes; *deuxièmement*, quelle soit en accord avec elle-même. Si nous observons ces circonstances, et rendons notre définition intelligible, je suis persuadé que tous les hommes n'auront qu'une seule opinion à ce sujet.

Il est universellement reconnu que rien n'existe sans cause, et que le hasard, à bien y regarder, est un mot purement négatif et qui ne signifie aucun pouvoir réel qui existe quelque part dans la nature. Mais on prétend que certaines causes sont nécessaires et d'autres non. C'est là qu'est donc l'avantage des définitions. Que l'on *définisse* une cause, sans comprendre comme une partie de la définition une *connexion nécessaire* avec son effet, et que l'on indique distinctement l'origine de l'idée exprimée par la définition, et je renonce sans difficulté à toute la controverse. Mais si l'explication précédente du sujet est acceptée, nécessairement on ne peut absolument plus rien faire. Si des objets n'avaient pas entre eux une conjonction régulière, nous n'aurions jamais conçu aucune idée de cause et d'effet, et cette conjonction régulière produit cette inférence de l'entendement qui est la seule connexion dont nous puissions avoir quelque compréhension. Quiconque tente une définition de la cause excluant ces circonstances sera obligé ou d'employer des termes intelligibles ou tels qu'ils seront synonymes de celui qu'ils s'efforcent de définir<sup>1</sup>. Et si la définition mentionnée plus haut est admise, la liberté, quand on l'oppose à la nécessité, non à la contrainte, est la même chose que le hasard qui - reconnaît-on universellement - n'a pas d'existence.

---

<sup>1</sup> Ainsi, si l'on définit la cause "*ce qui produit quelque chose*", il est facile d'observer que "*produire*" est synonyme de "*causer*". De la même manière, si l'on définit la cause "*ce par quoi quelque chose existe*", la définition est sujette à la même objection. Car que veut-on dire par ces mots "*par quoi*"? Si l'on avait dit que la cause est "*ce après quoi une chose existe constamment*", nous aurions compris ces termes, car c'est en vérité tout ce que nous connaissons de la chose. Cette dernière définition forme une définition fiable de la nécessité, et nous n'en avons pas d'autre.

## Section 8 :De la liberté et de la nécessité

***Deuxième partie***[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas de méthode de raisonnement plus commune, et pourtant il n'y en a pas de plus blâmable, que d'essayer, dans les débats philosophiques, de réfuter une hypothèse en prétextant que ses conséquences sont dangereuses pour la religion et la moralité. Quand une opinion conduit à des absurdités, elle est certainement fausse, mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fausse parce qu'elle a des conséquences dangereuses. Il faut donc s'abstenir de tels arguments car ils ne servent en rien à la découverte de la vérité, mais ne servent qu'à vous faire jouer le personnage d'un adversaire odieux. Je fais cette observation en général, sans prétendre en tirer avantage. Je me soumetts franchement à un examen de ce genre et j'oserai affirmer que les deux doctrines de la nécessité et de la liberté, telles qu'elles ont été ci-dessus expliquées, sont non seulement compatibles avec la moralité, mais sont [même] absolument essentielles pour la soutenir.

La nécessité peut être définie de deux façons, conformément aux deux définitions de la *cause* dont elle constitue une partie essentielle. Elle consiste soit dans la conjonction constante d'objets semblables, soit dans l'inférence de l'entendement d'un objet à un autre. Or, la nécessité, dans ces deux sens (qui, en vérité, n'en forment au fond qu'un seul), a été attribuée (on l'a reconnu, quoique tacitement, dans les écoles, à la chaire, et dans la vie courante) à la volonté de l'homme; et personne n'a jamais prétendu nier que nous pouvons tirer des inférences sur les actions humaines, et que ces inférences sont fondées sur l'union empirique d'actions semblables, avec des motifs semblables, avec des inclinations et des circonstances semblables. Le seul point sur lequel il peut y avoir désaccord est peut-être le refus de donner la nom de nécessité à cette propriété des actions humaines. Mais tant que le sens est compris, le mot, je l'espère, ne peut pas nuire. Ou va-t-on maintenir qu'il est possible de découvrir quelque chose de plus dans les opérations de la matière? Mais, il faut le reconnaître, cela ne peut avoir aucune conséquence sur la moralité ou la religion, quelles que soient ces conséquences sur la philosophie naturelle et la métaphysique. Nous pouvons ici nous tromper en affirmant qu'il n'y a pas d'idée d'une autre nécessité, ou connexion, dans les actions des corps mais, assurément, nous n'attribuons rien aux actions de l'esprit que ce que chacun fait et doit convenir sans problème. Nous ne changeons aucune circonstance

au système orthodoxe reçu sur la volonté, nous n'apportons des changements qu'en ce qui concerne les objets et les causes matérielles. Par conséquent, rien ne peut être plus innocent, au moins, que cette doctrine.

Toutes les lois étant fondées sur les récompenses et les punitions, on accepte comme principe fondamental que ces motifs ont une influence régulière et uniforme sur l'esprit et que tous deux, ils produisent les bonnes actions et empêchent les mauvaises. Nous pouvons donner à cette influence le nom qu'il nous plaît, mais comme elle est ordinairement jointe à l'action, on peut la considérer comme une *cause*, et la regarder comme un exemple de cette nécessité que nous voudrions établir ici.

Le seul objet propre de la haine ou de la vengeance est une personne, une créature douée de pensée et de conscience, et quand des actions criminelles ou nuisibles excitent cette passion, c'est seulement par leur relation à la personne, ou leur connexion à cette personne. Les actions elles-mêmes, par leur nature même, sont temporaires et périssables, et si elles ne proviennent pas d'une *cause* dans le caractère et la disposition de la personne qui les a réalisées, ces actions ne peuvent ni rejaillir sur son honneur, si elles sont bonnes, ni le couvrir d'infamie, si elles sont mauvaises. Les actions en elles-mêmes peuvent être blâmables, elles peuvent être contraires aux règles de la moralité et de la religion, mais la personne n'en est pas responsable; et comme elles ne proviennent pas de quelque chose en elle de durable et de constant, ni ne laissent quelque chose de cette nature derrière elles, il est impossible que cette personne puisse, à cause d'elles, devenir l'objet d'une punition ou d'une vengeance. Selon ce principe, donc, qui nie la nécessité et par conséquent les causes, un homme est aussi pur et innocent après avoir commis le plus horrible crime qu'au premier moment de sa naissance; et son caractère n'est concerné en rien par ses actions puisqu'elles n'en sont pas dérivées, et la malignité des unes ne peut pas être utilisée comme une preuve de la dépravation de l'autre.

Les hommes ne sont pas blâmés pour des actions faites dans l'ignorance ou par accident, quelles qu'en soient les conséquences. Pourquoi, sinon parce que les principes de ces actions sont passagers et se bornent à eux-mêmes, isolés? Les hommes sont moins blâmés pour des actions qu'ils accomplissent précipitamment et sans préméditation que pour celles qui proviennent d'une délibération. Pour quelle raison, sinon parce qu'un tempérament précipité, quoiqu'il soit une cause constante, un principe constant dans l'esprit, agit seulement par intervalles et ne corrompt pas le caractère entier? De même, le repentir efface tous les crimes, s'il s'accompagne d'une réforme de la vie et des mœurs. Comment cela peut-il s'expliquer sinon en affirmant que les actions ne rendent une personne criminelle que si elles sont les preuves de principes criminels dans l'esprit; et quand, par une altération de ces principes, elles cessent d'être des preuves fidèles, elles cessent de la même manière d'être

criminelles? Mais, sinon pour la doctrine de la nécessité, elles ne seraient jamais des preuves fidèles, et par conséquent ne seraient jamais criminelles.

Il sera également facile de prouver, et par les mêmes arguments, que la *liberté*, selon la définition ci-dessus mentionnée, sur laquelle tous les hommes s'accordent, est aussi essentielle à la moralité, et les actions humaines où cette liberté fait défaut ne sont pas susceptibles de qualités morales et ne peuvent être les objets, ni de l'approbation, ni de l'aversion. Car comme les actions ne sont les objets de notre sentiment moral qu'autant qu'elles sont les indications du caractère intérieur, des passions et des affections, il est impossible qu'elles puissent donner naissance aux louanges ou au blâme si elles ne proviennent pas de ces principes, mais dérivent entièrement d'une violence extérieure.

Je ne prétends pas avoir évité ou écarté toutes les objections à cette théorie de la nécessité et de la liberté. Je peux prévoir d'autres objections dérivées de questions qui n'ont pas été traitées ici. On peut dire, par exemple, que, si les actions volontaires sont sujettes aux mêmes lois de la nécessité que les opérations de la matière, il y a une chaîne continue de causes nécessaires, préordonnées et prédéterminées, s'étendant de la cause originelle à toutes les volitions particulières de toutes les créatures humaines. Aucune contingence, nulle part dans l'univers, aucune indifférence, aucune liberté. Pendant que nous agissons, nous sommes en même temps agis. L'auteur de toutes nos volitions est le Créateur du monde qui, au début, initia le mouvement dans cette immense machine et plaça tous les êtres dans cette position particulière d'où doivent résulter, par une inévitable nécessité, tous les événements ultérieurs. Les actions humaines, par conséquent, ou ne peuvent avoir aucune indignité morale, en tant que provenant d'une si bonne cause, ou, si elles ont une indignité, elles doivent impliquer notre Créateur dans la même culpabilité, puisqu'il est reconnu comme étant leur cause première et leur auteur. Car, de même qu'un homme, qui met le feu à une mine, est responsable de toutes les conséquences, que le cordon employé soit court ou long, de même, partout où une chaîne continue de causes nécessaires est fixée, cet Être, qu'il soit fini ou infini, qui produit la première, est de la même manière l'auteur de tout le reste, et il doit supporter le blâme ou prendre l'éloge qui en relèvent. Nos idées claires et inaltérables de la moralité établissent cette règle sur des raisons indiscutables, quand nous examinons les conséquences d'une action humaine, et ces raisons doivent encore avoir une plus grande force quand elles sont appliquées aux volitions et aux intentions d'un Être infini, sage et puissant. Pour une créature aussi limitée que l'homme, on peut plaider l'ignorance ou l'impuissance, mais ces imperfections n'ont aucune place en notre Créateur. Il a prévu, il a ordonné, il a projeté toutes ces actions que nous jugeons avec tant de légèreté criminelles. Et nous devons conclure en disant que, ou ces actions ne sont pas criminelles, ou c'est la Divinité, non l'homme, qui en est responsable. Mais comme n'importe laquelle de ces deux propositions est absurde et impie, il s'ensuit que la doctrine dont elles sont déduites ne peut pas

être vraie, étant sujette aux mêmes objections. Une conséquence absurde, si elle est nécessaire, prouve que la doctrine initiale est absurde, de la même manière que des actions criminelles rendent la cause initiale criminelle, si la connexion entre elles est nécessaire et inévitable.

Cette objection se compose de deux parties que nous examinerons séparément. *Premièrement*, si l'on peut remonter des actions humaines jusqu'à la Divinité par une chaîne nécessaire, ces actions ne peuvent jamais être criminelles, en raison de l'infinie perfection de cet Être dont elles sont dérivées, de cet Être qui ne peut rien projeter d'autre que ce qui est entièrement bon et digne d'éloges. *Deuxièmement*, si ces actions sont criminelles, il nous faut revenir sur l'attribut de perfection que l'on attribue à la Divinité, et nous sommes dans l'obligation d'avouer qu'elle est l'auteur ultime des fautes et de la bassesse morale de toutes les créatures.

La réponse à la première objection est évidente et convaincante. Il y a de nombreux philosophes qui, après un examen précis de tous les phénomènes de la nature, concluent que le *Tout*, considéré comme un système, est, à chaque moment de son existence, ordonné avec parfaite bienveillance, et que le plus grand bonheur possible, à la fin, résultera de tous ces êtres créés, sans aucun mélange de misère ou de mal positifs et absolus. Tout mal physique, disent-ils, constitue une partie essentielle de ce système bienveillant, et ne pourrait pas être supprimé, même par la Divinité elle-même, considérée comme un agent sage, sans introduire un plus grand mal, ou sans exclure un plus grand bien. De cette théorie, des philosophes, et parmi eux les anciens *Stoïciens*, tiraient matière à consolation sous toutes les afflictions, enseignant à leurs élèves que ces maux dont ils souffraient étaient en réalité bons pour l'univers, et que, pour une vision élargie qui engloberait le système entier de la nature, tout événement devient un objet de joie et de jubilation. Mais bien que cet argument pût tromper et qu'il fût sublime, il se révéla vite faible et inefficace dans la pratique. Plutôt que d'apaiser un homme torturé par les douleurs de la goutte, vous l'irriteriez en lui prêchant la rectitude de ces lois générales qui produisent les humeurs malignes de son corps, qui les conduisent par des canaux appropriés jusqu'aux tendons et aux nerfs, où elles provoquent des tourments si aigus. Ces visions élargies peuvent, un moment, plaire à l'imagination d'un spéculatif qui se trouve dans le bien-être et la sécurité, mais elles ne peuvent pas demeurer avec constance dans son esprit, même s'il n'est pas inquiété par les émotions de la douleur ou de la passion, et encore moins peuvent-elles résister quand elles sont attaquées par des adversaires si puissants. Les affections envisagent leur objet de façon plus étroite et plus naturelle et, par une organisation plus adaptée à l'infirmité des esprits humains, ne font attention qu'aux êtres qui se trouvent autour de nous, et ne sont mises en branle que par des événements tels qu'ils paraissent bons ou mauvais à l'organisme individuel.

Le cas est le même pour le mal *moral* que pour le mal *physique*. On ne peut pas raisonnablement supposer que ces considérations lointaines, qui se révèlent d'une aussi faible efficacité à l'égard de l'un, auront une influence plus puissante à l'égard de l'autre. L'esprit de l'homme est ainsi fait par la nature que, à l'apparition de certains caractères, de certaines dispositions et de certaines actions, il éprouve immédiatement le sentiment d'approbation ou de blâme, et il n'existe pas d'émotions plus essentielles pour sa structure et sa constitution. Les caractères qui gagnent notre approbation sont surtout ceux qui contribuent à la paix et à la sécurité de la société humaine, tout comme les caractères qui provoquent le blâme sont surtout ceux qui inclinent au dommage et au désordre publics. De là, on peut raisonnablement présumer que les sentiments moraux naissent, soit médiatement, soit immédiatement, d'une réflexion sur ces intérêts opposés. Qu'importe que des méditations philosophiques établissent une opinion ou une conjecture différente : que tout va bien à l'égard du TOUT, et que les qualités qui troublent la société sont somme toute, aussi profitables et aussi conformes à l'intention première de la nature que celles qui favorisent plus directement son bonheur et sa prospérité? Est-ce que des spéculations aussi lointaines et aussi incertaines sont capables de contrebalancer les sentiments qui naissent de la vision naturelle et immédiate des objets? Un homme, à qui l'on a dérobé une somme considérable, trouve-t-il que la contrariété provoquée par cette perte est en quelque façon diminuée par des réflexions sublimes? Alors, pourquoi son ressentiment moral contre le crime serait-il supposé incompatible avec elles? Pourquoi la reconnaissance d'une réelle distinction entre le vice et la vertu ne serait-elle pas compatible avec tous les systèmes spéculatifs de philosophie, aussi bien que celle d'une réelle distinction entre la beauté et la laideur personnelles? Ces deux distinctions se fondent sur les sentiments naturels de l'esprit humain, et ces sentiments n'ont pas à être réglementés ou modifiés par une quelconque théorie ou spéculation philosophique.

La *seconde* objection ne permet pas une réponse aussi facile et aussi satisfaisante. Il n'est pas possible d'expliquer distinctement comment la Divinité peut être la cause médiante de toutes les actions des hommes, sans être l'auteur du péché et de la bassesse morale. Ce sont des mystères que la raison naturelle, sans secours, est quasiment incapable d'aborder; et quelque système qu'elle embrasse, elle se trouve nécessairement empêtrée dans des difficultés inextricables, et dans des contradictions, à chaque pas qu'elle fait dans de tels sujets. Réconcilier l'indifférence et la contingence des actions humaines avec la prescience divine, ou affirmer le décret absolu de Dieu tout en l'affranchissant d'être l'auteur du péché, tout cela, jusqu'alors, s'est révélé dépasser tout le pouvoir de la philosophie. Quelle joie si, de là, cette dernière prend conscience de sa témérité quand elle fourre son nez dans ces sublimes mystères, et si, quittant un théâtre plein de tant d'obscurités et de perplexité, elle retourne, avec la modestie qui convient, à sa vraie, à sa propre province, l'examen de la vie courante, province où elle trouvera suffisamment de

difficultés pour employer ses recherches, sans se lancer dans un océan infini de doute, d'incertitude et de contradictions!