



Le scepticisme “ raisonnable ” ou le matérialisme athée de D’Alembert à l’aune de la question de la liberté

Véronique Le Ru

► To cite this version:

Véronique Le Ru. Le scepticisme “ raisonnable ” ou le matérialisme athée de D’Alembert à l’aune de la question de la liberté. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2017, 93 (1), pp.73-88. 10.3917/rmm.171.0073 . hal-01688743

HAL Id: hal-01688743

<https://hal.science/hal-01688743>

Submitted on 19 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le scepticisme « raisonnable » ou le matérialisme athée de D'Alembert à l'aune de la question de la liberté

RÉSUMÉ. — *D'Alembert, à l'instar des encyclopédistes et des philosophes des Lumières, est loin d'être un chantre du progrès. Il est, c'est la thèse que nous voulons soutenir ici, un philosophe qui prend le masque d'un philosophe sceptique proche de Hume, mais qui s'avère être un matérialiste athée. Nous voudrions mesurer son scepticisme « raisonnable » à la manière dont il discute dans plusieurs textes la question de la liberté. Nous proposons d'analyser sa problématique de la liberté dans les *Éléments de philosophie*, dans un éclaircissement inédit sur la liberté, dans sa correspondance avec Frédéric II de Prusse et enfin dans trois articles de l'*Encyclopédie*.*

ABSTRACT. — *As the encyclopedists and the Enlightenment's philosophers, D'Alembert is all but a supporter of progress. He is, this is the point we want to argue, a philosopher who introduces himself as a sceptic near Hume, but who is in fact an atheist materialist. Our purpose is to study the question of the liberty in D'Alembert's several texts : in *Éléments de philosophie*, in an unpublished explanation on liberty, in some letters from D'Alembert to Frederick II and in *Encyclopédie's* articles.*

D'Alembert, à l'instar des encyclopédistes et des philosophes des Lumières, est loin d'être un chantre du progrès¹, il est, c'est la thèse que nous voulons soutenir ici, un philosophe qui prend le masque d'un philosophe sceptique proche de Hume, mais qui s'avère être un matérialiste athée. Nous voudrions mesurer son scepticisme « raisonnable » à la manière dont il discute dans plusieurs textes la question de la liberté. Nous proposons d'analyser sa problématique de la liberté dans les *Éléments de philosophie*, dans un éclaircissement inédit sur la liberté, dans sa correspondance avec Frédéric II de Prusse et enfin dans trois articles de l'*Encyclopédie*.

Dans le chapitre VII des *Éléments de philosophie*, D'Alembert réduit l'idée de liberté à une idée toute négative, c'est « celle d'un pouvoir qui ne s'exerce pas

1. Nous avons consacré un article à dénoncer la lecture biaisée qui fait des encyclopédistes des rationalistes à tout crin, voire initiateurs, pour certains philosophes de l'école de Francfort, du totalitarisme : Véronique LE RU, « Le scepticisme dans l'*Encyclopédie* de Diderot et de D'Alembert », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1/2010.

et dont l'essence même est de ne pas s'exercer au moment que nous le sentons ; cette idée n'est donc qu'une opération de notre esprit, par laquelle nous séparons le pouvoir d'agir avec l'action même, en regardant ce pouvoir oisif (quoique réel) comme subsistant pendant que l'action n'existe plus² ».

Dans la suite du chapitre VII des *Éléments de philosophie*, il nous dit qu'il faut nous en tenir au sentiment intérieur qui nous persuade de notre liberté et nous en remettre à la vivacité de ce sentiment. Il nous propose ainsi une preuve de l'existence de la liberté analogue à celle de l'existence des corps : « En un mot la seule preuve dont cette vérité est susceptible, est analogue à celle de l'existence des corps ; des êtres réellement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre ; nous devons donc croire que nous sommes libres³. »

Rappelons brièvement le raisonnement de D'Alembert sur l'existence des corps extérieurs :

La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des Sceptiques contre l'existence des corps, est celle-ci. Les mêmes effets naissent des mêmes causes ; or supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feraient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons ; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter » [EP, p. 45.]

Le raisonnement consiste à s'en tenir à l'effet : la vivacité, la constance et l'uniformité des sensations. Or si on pose à l'origine des sensations les corps extérieurs, on constaterait le même effet : les sensations auraient la même vivacité, la même constance et la même uniformité qu'elles ont en effet, donc on peut considérer le penchant effectif de rapporter les sensations aux corps extérieurs comme justifié. En d'autres termes, comme l'existence des corps extérieurs est un fait incontestable⁴, il suffit de prouver qu'ils peuvent être la cause de nos sensations pour prouver qu'ils le sont réellement, ce qui revient en effet à s'en tenir au penchant effectif qui nous pousse à rapporter nos sensations aux causes virtuelles ou réelles qui l'occasionnent et à choisir la solution des causes réelles.

De la même manière, constate D'Alembert à propos de la liberté, le sentiment de liberté est vif, constant, uniforme, et cela suffit. Il faut s'en tenir à cet effet,

2. D'ALEMBERT, *Éléments de philosophie* (abrégé par la suite : EP), Paris, Fayard, 1986, pp. 59-60.

3. EP, p. 60.

4. EP, p. 42 : « La connaissance des objets extérieurs étant acquise dès l'enfance par tous les hommes, le philosophe doit avoir uniquement pour but de démontrer comment elle s'acquiert [...] il s'agit uniquement d'expliquer un fait incontestable, et non pas de le prouver. »

qu'il se rapporte à une cause réelle ou supposée, c'est-à-dire que nous soyons réellement des êtres libres ou que nous croyions l'être seulement. S'il existait des êtres réellement libres, le sentiment de liberté serait le même. Autrement dit, si on pose à l'origine de ce sentiment des êtres libres, on constaterait le même effet, donc on peut considérer le sentiment effectif de liberté comme justifié. Dans ce raisonnement, il s'agit toujours de s'en tenir au sentiment effectif de liberté qui nous pousse à rapporter nos actions aux causes virtuelles ou réelles de liberté et à choisir la solution des causes réelles.

Cependant, à la différence du raisonnement sur les corps extérieurs, D'Alembert n'ajoute pas : comme l'existence des êtres libres est un fait incontestable, il suffit de prouver qu'ils peuvent être la cause du sentiment de liberté pour prouver qu'ils le sont réellement. Et pour cause : dans l'éclaircissement sur la liberté resté longtemps inédit et destiné à compléter le chapitre VII des *Éléments de philosophie* (comme l'indique une note portée sur le manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Institut), D'Alembert dénonce l'illusion du sentiment de liberté⁵. Le pouvoir d'agir, séparé de l'action même, n'est que la conscience des motifs qui nous poussent à agir, mais les motifs dont nous pouvons avoir connaissance sont loin de former toutes les causes de notre action car ce dont nous n'avons pas conscience dans la détermination de notre action a une « influence d'autant plus puissante que nous en sentons moins l'effet », nous dit D'Alembert dans l'éclaircissement. Autrement dit, nous nous croyons libres parce que nous ignorons les causes qui nous déterminent. Et le sentiment de liberté n'est qu'une illusion. La position de D'Alembert est spinoziste bien que probablement, comme beaucoup de philosophes de son temps, D'Alembert n'ait pas lu Spinoza, nous reviendrons sur ce point. En revanche, il a lu Hume et Locke, et ces deux autres références sont ici de mise pour comprendre comment s'est construite sa conception de la liberté.

En effet, l'idée de séparer le pouvoir d'agir de l'action même est déjà présente chez Hume dans sa discussion sur la liberté. Hume montre que l'idée de pouvoir⁶ sur laquelle elle repose n'est qu'une pure fiction de l'imagination⁷. Par une

5. Voir *Œuvres et correspondances inédites de D'Alembert*, publiées par Charles Henry, Paris, Perrin, 1887, pp. 12-13 : « Le sentiment que nous avons de notre liberté se réduit à sentir qu'en faisant une action, nous la faisons par choix et sans contrainte. Cependant, en sentant que nous agissons par choix, nous sentons aussi la force plus ou moins grande des motifs qui nous y déterminent. Je dis des motifs, c'est-à-dire des raisons prises de notre volonté propre, et je ne parle point des raisons prises de l'action des objets extérieurs sur nos organes, de la constitution et du mécanisme de ces organes et de l'influence que ces différentes causes ont sur le principe qui nous fait penser, sentir et vouloir, influence d'autant plus puissante que nous en sentons moins l'effet. Que de chaînes qui nous lient et que de forces qui nous poussent sans que nous le sentions ! »

6. Pouvoir que D'Alembert présente comme réel dans le chapitre VII des *EP* mais qu'il décrit comme illusoire dans le texte inédit de l'éclaircissement.

7. La critique de l'idée de pouvoir est développée aux pages 131-141 de la section VII de l'*Enquête*

argumentation⁸ proche de celle que nous venons d'exposer de D'Alembert, Hume ne reconnaît de liberté que conditionnelle : « Par liberté, alors, nous pouvons seulement entendre *un pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté* ; c'est-à-dire si nous choisissons de rester en repos, nous le pouvons ; si nous choisissons de nous mouvoir, nous le pouvons aussi. Or cette liberté conditionnelle appartient, de l'aveu universel, à tout homme qui n'est pas prisonnier dans les chaînes » (EEH, p. 164).

D'Alembert s'inspire ainsi de Hume pour reconduire le sentiment de liberté à une illusion. À vrai dire, leurs conceptions de la liberté ont une origine commune, à savoir la pensée de Locke⁹ qu'elles ne suivent pas cependant sur tous les points. Locke assimile en effet les notions de liberté et de spontanéité. Mais en laissant à la liberté une capacité productive, en en faisant une puissance active¹⁰, Locke pense l'esprit comme le support de cette puissance active. C'est même par la réflexion de l'esprit sur ses opérations, c'est par l'expérience qu'il a de lui-même, qu'il acquiert l'idée de puissance active. Locke se propose de montrer ce point dans l'ensemble du chapitre XXI : « Du reste, j'ai cru qu'il était important d'examiner ici en passant, si l'esprit ne reçoit point une idée plus claire et plus distincte de la puissance active par la réflexion qu'il fait sur ses propres opérations, que par aucune sensation extérieure¹¹. » L'esprit est donc donné *a priori* comme condition nécessaire à la saisie de l'idée de puissance active et à sa mise en œuvre : « c'est l'esprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes puissances [liberté, volonté, entendement] ; car les puissances sont des relations et non des agents¹² ». Cette considération de l'esprit donné *a priori* comme support de puissances actives est totalement étrangère à la pensée de Hume qui conçoit l'assimilation de la liberté à la liberté de spontanéité, non sous la forme d'une relation intrinsèque d'une puissance active à l'esprit toujours déjà là, mais sous la forme d'un lien extrinsèque entre la cause et l'effet. Cette conception

sur *l'entendement humain* (abrégé par la suite : EEH), trad. fr. André Leroy revue par Michelle Beyssade, Paris, GF, 1983.

8. Voir note de la section VIII de EEH, p. 163 : « Nous sentons que nos actions sont soumises à notre volonté en la plupart des cas, et nous nous imaginons sentir que la volonté elle-même n'est soumise à rien ; car si on le nie, nous sommes incités à faire un essai et nous sentons alors qu'elle se meut aisément en tous sens et qu'elle produit une image d'elle-même (ou une velléité, comme on dit dans les écoles) même du côté où elle ne s'est pas fixée. Cette image, ce mouvement fictif, nous nous en persuadons, nous aurions pu à ce moment le parfaire en mouvement réel ; car, si on le niait, nous trouverions à un second essai que cette fois il pourrait s'achever ainsi. Nous ne considérons pas que le désir chimérique de montrer notre liberté est ici le motif de nos actions. »

9. Voir *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (abrégé par la suite : *Essai*), trad. fr. Pierre Coste, reprod. par Vrin, Paris, 1983, livre II, chap. XXI, notamment § 8, 12 et 21.

10. Voir *Essai*, liv. II, chap. XXI, § 24, p. 190 : « la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, et en cela seulement ».

11. *Ibidem*, § 4, p. 182.

12. *Ibidem*, § 19, p. 188.

humienne de la liberté revient à refuser à la liberté toute capacité productive. Il n'y a jamais plus qu'une conjonction constante entre les motifs et les actions. Nous n'avons jamais l'expérience du sujet comme tel. Ici bien sûr, Hume s'écarte de Locke et va plus loin que D'Alembert dans sa critique de la liberté. Cela tient au fait qu'il rattache directement dans l'*Enquête*¹³ la question de la liberté à sa critique de la causalité. D'Alembert, faute d'avoir élaboré une telle critique, s'en tient à l'énoncé de la nature négative des idées de liberté et de pouvoir d'agir. Dans le chapitre VII des *Éléments de philosophie* (qui présente une version atténuée de sa critique de la liberté, nous l'avons vu), il nous dit qu'il faut nous en tenir au sentiment intérieur qui nous persuade de notre liberté et nous en remettre à la vivacité de ce sentiment.

Dans ce raisonnement, il s'agit, au mieux, d'un argument de vraisemblance et non pas d'une preuve de l'existence de la liberté. L'argument de vraisemblance met un voile sur la difficulté et ainsi la contourne. Le « scepticisme raisonnable » protège le principe de raison et le principe de causalité des effets destructeurs ou du moins perturbants d'une pensée véritablement critique comme celle de Hume car, pour D'Alembert, « Vouloir aller en cette matière au-delà du sentiment intérieur, c'est se jeter tête baissée dans les ténèbres » (*EP*, p. 60)¹⁴.

Ce scepticisme raisonnable est confirmé par l'histoire des textes de D'Alembert sur la liberté. Les *Éléments de philosophie* paraissent en 1759 dans le volume IV des *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, l'éclaircissement sur la liberté resté inédit date probablement de 1767 puisque les *Éclaircissements sur les Éléments de philosophie* paraissent cette année-là dans le volume V des *Mélanges*. Or les *Éclaircissements* ont été composés en réponse aux questions du roi Frédéric II de Prusse sur différents endroits des *Éléments de philosophie*. L'éclaircissement sur la liberté est donc aussi probablement une réponse de D'Alembert à une question du Roi sur le chapitre VII des *Éléments de philosophie*.

Quand on compare ces deux textes, la position de D'Alembert est ambiva-

13. La problématique est différente dans le *Traité de la nature humaine* où Hume présente le thème de la liberté dans le livre II sur les passions en le rapportant à celui de la volonté (qui est une forme du désir, mais qui n'est pas marquée affectivement).

14. La conclusion de l'éclaircissement sur la liberté va dans le même sens, même si la critique de l'idée de liberté est plus approfondie que dans le chapitre VII des *EP*. En effet, D'Alembert dit clairement dans ce texte que la croyance au sentiment intérieur de notre liberté est, en réalité, le produit de notre ignorance de la série des causes qui nous déterminent dans notre choix (voir ci-dessus le passage cité dans la note 5). Mais la conclusion de l'éclaircissement ne tire pas toutes les conséquences de cette critique, D'Alembert se rétracte et se réfugie en dernière instance derrière un scepticisme raisonnable : « Nous ne prétendons pourtant pas nier ici l'existence de la liberté ; nous prétendons seulement faire bien sentir les difficultés de cette question : difficultés reconnues par les théologiens mêmes, qui ont regardé l'accord de la liberté et de la Providence comme un mystère impénétrable à la raison humaine » (*Œuvres et correspondances inédites de D'Alembert, op. cit.*, p. 13).

lente. Dans les *Éléments de philosophie*, il défend une position modérée : oui, il y a des raisons de croire être libres et il en donne une par l'argument qui met en concurrence cause réelle (il y a des êtres libres) et cause virtuelle (on croit être libre) et qui tranche en faveur de la cause réelle. Mais dans son éclaircissement, il dit ce qu'il pense vraiment, à savoir que le libre-arbitre est une illusion de la conscience. Cependant, il termine par une sorte de rétractation sceptique¹⁵ et surtout il décide de ne pas publier ce texte dans les *Éclaircissements* de 1767.

Trois ans plus tard, D'Alembert aborde de nouveau la question de la liberté au cours d'une discussion avec Frédéric II de Prusse à propos de l'ouvrage du baron d'Holbach, le *Système de la nature*. L'ouvrage de d'Holbach est le support d'une discussion soutenue qui commence à l'été 1770 et se termine en avril 1771. La durée de cette discussion s'explique par l'importance des thèmes abordés. L'*Examen critique du système de la nature* commis par le Roi en réponse à l'ouvrage de d'Holbach présente quatre points principaux dans le *Système de la nature* : « Les points principaux qu'il [d'Holbach] traite dans cet ouvrage sont : 1° Dieu et la nature ; 2° la fatalité ; 3° la morale de la religion, comparée avec la morale de la religion naturelle ; 4° les souverains, causes de tous les malheurs des Etats »¹⁶.

Dans la discussion du premier point, D'Alembert pousse le déisme voltairien de Frédéric¹⁷ vers un spinozisme affirmé¹⁸, puis dissimulé :

Nous sommes donc réduits, avec la meilleure volonté du monde, à ne reconnaître et n'admettre tout au plus dans l'univers qu'un Dieu matériel, borné et indépendant ; je ne sais si c'est là son compte, mais ce n'est sûrement pas celui des partisans zélés de l'existence de Dieu ; ils nous aimeraient autant athées que spinozistes, comme nous le sommes. Pour les adoucir, faisons-nous sceptiques, et répétons avec Montaigne, *que sais-je ?*¹⁹.

15. Voir la citation de la note précédente.

16. FRÉDÉRIC, *Œuvres philosophiques* (abrégé par la suite : *OP*), Paris, Fayard, 1985, pp. 387-388.

17. Voir *OP*, pp. 388-390 et notamment ce passage p. 389 : « Les fins que la nature s'est proposée dans ses ouvrages se manifestent si évidemment, qu'on est forcé de reconnaître une cause souveraine et supérieurement intelligente qui y préside nécessairement. »

18. Nous entendons ici le terme spinozisme dans le sens dix-huitiémiste d'un matérialisme assez mal défini, que les Lumières nomment aussi le système de la fatalité et de la nécessité. Spinoza est peu lu au XVIII^e siècle, sa pensée est méconnue voire incomprise. Sur l'interprétation de la pensée spinoziste par les Lumières, voir l'article de Jacqueline LAGRÉE, « Spinoza dans l'Encyclopédie », *Les Cahiers de Fontenay*, n° 36-38 : *Spinoza entre Lumière et romantisme*, Fontenay-aux-Roses, Éditions de l'ENS, mars 1985, pp. 187-198. Voir aussi Jonathan I. ISRAËL, *Les Lumières radicales*, Paris, Éd. Amsterdam, 2005.

19. Lettre de D'Alembert à Frédéric, du 30 novembre 1770, in *Œuvres*, 5 tomes, Paris, Belin, 1821-1822, t. 5, p. 303-304. Voir aussi la lettre de D'Alembert à Frédéric, du 2 août 1770, in *Œuvres*, t. 5, pp. 296-298.

D'Alembert parle ici des spinozistes et non de Spinoza. Cette attitude est tout à fait conforme à l'esprit du siècle qui confère au terme spinozisme le sens général d'un matérialisme plus ou moins vitaliste selon que l'on se réfère au spinozisme ancien ou moderne²⁰.

Quand D'Alembert se définit comme spinoziste, on peut se demander quel sens il donne à ce mot. Si l'on regarde la lettre du 30 novembre en son entier et celle du 1^{er} février 1771, on constate que D'Alembert se réfère à « un spinozisme de troisième main », c'est-à-dire lu et corrigé par Bayle, lui-même lu et corrigé par Voltaire. En effet, si Spinoza est peu lu, en revanche la réfutation par Bayle du spinozisme est très connue de tous les penseurs du XVIII^e siècle.

Voltaire, après avoir présenté au Prince de *** la lecture que fait Bayle de Spinoza²¹, lui propose sa propre lecture :

Selon lui, tout est nécessaire, tout est éternel ; la création est impossible ; point de dessein dans la structure de l'univers, dans la permanence des espèces, et dans la succession des individus. Les oreilles ne sont plus faites pour entendre, les yeux pour voir, le cœur pour recevoir et chasser le sang, l'estomac pour digérer, la cervelle pour penser, les organes de la génération pour donner la vie ; et les desseins divins ne sont que les effets d'une nécessité aveugle. Voilà au juste le système de Spinoza [...]. L'athéisme ne peut faire aucun bien à la morale, et peut lui faire beaucoup de mal. Il est presque aussi dangereux que le fanatisme. [*Mélanges*, lettre X.]

20. Voir l'article « Spinoziste » de l'*Encyclopédie* où Diderot décrit les spinozistes modernes en ces termes : « Il ne faut pas confondre les spinozistes anciens avec les spinozistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui, par le seul instrument de la chaleur graduée, passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui, dans son principe, n'est qu'un point, et qui, par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'y a que la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer ; du reste, ils suivent l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences » (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, t. XV, 1765, p. 474, éditée par Diderot et D'Alembert, Paris, Briasson, David, Le Breton et Durand, 17 vol. de texte 1751-1765, 11 vol. de planches, 1762-1772, puis Paris, Panckoucke et Amsterdam, Rey pour les 7 vol. de suppléments et de tables [1766-1780] ; rééd. avec les suppléments et tables en 35 vol., Frommann, 1966-1967). Pour Diderot, le spinozisme moderne est un matérialisme vitaliste. Voir aussi, à propos de la conception dix-huitiémiste du spinozisme, VOLTAIRE, « Table des doutes », XXIV, in *Le Philosophe ignorant*, Paris, GF, 2009, pp. 62-69.

21. Voir la lettre X au Prince de *** in *Mélanges*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, pp. 1219-1223 et notamment ce passage : « Les arguments dont Bayle l'accable me paraîtraient sans réplique si en effet Spinoza admettait un Dieu : car ce Dieu n'étant que l'immensité des choses, ce Dieu étant à la fois la matière et la pensée, il est absurde, comme Bayle l'a très bien prouvé, de supposer que Dieu soit à la fois agent et patient, cause et sujet, faisant le mal et le souffrant, s'aimant et se haïssant lui-même ; se tuant, se mangeant. Un bon esprit, ajoute Bayle, aimerait mieux cultiver la terre avec les dents et les ongles que de cultiver une hypothèse aussi choquante et aussi absurde ; car, selon Spinoza, ceux qui disent : les Allemands ont tué dix mille Turcs, parlent mal et fausement ; ils doivent dire : Dieu, modifié en dix mille Allemands, a tué Dieu, modifié en dix mille Turcs. Bayle a très grande raison, si Spinoza reconnaît un Dieu ; mais le fait est qu'il n'en reconnaît point du tout, et qu'il ne s'est servi de ce mot sacré que pour ne pas trop effaroucher les hommes. »

Cette conclusion est très proche de celle que Frédéric tire, dans l'*Examen du système de la nature*, du principe de la fatalité :

Du principe de la fatalité résultent les plus funestes conséquences pour la société [...]. Il ne faudrait considérer les hommes que comme des machines, les unes faites pour le vice, les autres pour la vertu, incapables de mériter ou de démériter par elles-mêmes et par conséquent d'être punies ou récompensées ; ce qui sape la morale, les bonnes mœurs et les fondements sur lesquels la société est établie. [*OP*, p. 393.]

Frédéric refuse le principe de la fatalité ce qui se traduit, dans son examen du deuxième point du *Système de la nature*, à savoir la question de la liberté, par une reconnaissance de la liberté positive de l'homme qu'il définit ainsi : « J'entends par ce mot tout acte de notre volonté qui se détermine par elle-même et sans contrainte » (*OP*, p. 391)²².

Sur cette question, D'Alembert ne suit pas la pensée de Frédéric. Il s'oriente de façon bien plus radicale vers le spinozisme. Dans la lettre du 2 août 1770, il commence par montrer que la morale sociale et le système de la fatalité et de la nécessité ne sont pas incompatibles. Dans la lettre du 30 novembre 1770, tout en paraissant se rallier à la pensée de Frédéric, il s'en écarte résolument en reprenant à son compte l'argument que Spinoza avance dans la lettre qu'il écrit à Schuller (lettre LVIII), pour démontrer que la croyance à la liberté, prise au sens de libre-arbitre, est une illusion de la conscience humaine²³. Dans la lettre du 1^{er} février 1771, contrairement à Frédéric qui n'accepte pas dans l'intégralité de ses conséquences le système de la fatalité et de la nécessité²⁴, D'Alembert ne laisse plus

22. Et il précise, pp. 391-392, que sa définition s'inscrit dans le prolongement de la conception lockienne de la liberté : « Il en est donc de la liberté comme de la sagesse, de la raison, de la vertu, de la santé, qu'aucun mortel ne possède parfaitement, mais par intervalles. Nous sommes, en quelques articles, patients sous l'empire de la fatalité, et, en quelques autres, agents indépendants et libres. Tenons-nous en à Locke. Ce philosophe est très persuadé que, lorsque sa porte est fermée, il n'est pas le maître d'en sortir, mais que, lorsqu'elle est ouverte, il est libre d'agir comme bon lui semble. » Frédéric reprend ici en le simplifiant l'exemple développé par Locke au § 10 du chapitre XXI du livre II de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*.

23. Voir *Œuvres*, t. 5, p. 304 : « Si les pierres savaient qu'elles tombent, et si elles y avaient du plaisir, elles croiraient tomber librement, parce qu'elles tomberaient de leur plein gré. » La reprise par D'Alembert de l'argument de la pierre laisse à penser qu'il a lu la lettre LVIII de Spinoza ; ce qui est contraire à l'idée qu'il n'aurait pas une connaissance directe de l'œuvre de Spinoza. Mais cet argument, sans doute parce qu'il est frappant, est très divulgué au XVIII^e siècle. L'article « Liberté » de Diderot (*Encyclopédie*, t. IX, 1765) y fait également allusion.

24. Frédéric y oppose la liberté de choix : « Mais l'homme n'est-il pas très libre quand on lui propose différents partis, qu'il examine, qu'il penche vers l'un ou vers l'autre, et qu'enfin il se détermine par son choix ? L'auteur [d'Holbach] me répondra sans doute que la nécessité dirige ce choix. Je crois entrevoir dans cette réponse un abus du terme de nécessité confondu avec ceux de cause, de motif, de raison. Sans doute que rien n'arrive sans cause, mais toute cause n'est pas nécessaire » (*Examen critique du système de la nature*, in *OP*, p. 392).

aucune place à la liberté de choix. Il la réduit à n'être que l'effet volontaire certes, mais nécessaire, de la série des causes qui nous déterminent dans notre action :

Je me trouve encore, sire, parfaitement d'accord avec votre majesté sur la définition de la liberté. Je la définis ainsi que votre majesté, *cet acte de notre volonté qui nous fait opter entre différents partis, et qui détermine notre choix*. Mais je prétends, et votre majesté n'en disconvient pas, ce me semble, qu'il y a toujours des motifs et des causes quelconques qui nous déterminent *nécessairement*, et je ne vois pas que les observations de votre majesté prouvent le contraire ; ceux qui résistent à leurs passions, y résistent par des motifs qui sont plus forts auprès d'eux que ces passions mêmes ; et les exhortations, les peines, les récompenses, lorsqu'elles déterminent les hommes, les déterminent par la raison qu'elles ont plus de pouvoir sur eux que les motifs contraires. Il me semble donc que nous agissons toujours *nécessairement*, quoique *volontairement*. C'est très *volontairement* que je ne m'empoisonne pas, mais c'est en même temps *nécessairement*, parce que les raisons qui m'attachent en ce moment à la vie, sont plus fortes que celles qui pourraient m'en détacher²⁵.

L'apparente conciliation des deux points de vue cache une réelle divergence dans leur conception de la liberté. D'Alembert clôt la discussion dans sa lettre du 21 avril 1771 en arguant de l'obscurité des matières métaphysiques. Le « scepticisme raisonnable » est un asile bien commode pour que les divergences d'idées ne soient pas trop flagrantes²⁶. En réalité, D'Alembert est bien plus audacieux que Frédéric dans son approche de cette question.

De surcroît, l'idée que l'homme soit un automate ou une machine ne l'offusque pas, loin de là, puisqu'il la présente explicitement dans son article « Fortuit » dans l'*Encyclopédie* :

Supposons mille mondes existant à la fois, tous semblables à celui-ci, et gouvernés par conséquent par les mêmes lois ; tout s'y passerait absolument de même. Les hommes en vertu de ces lois feraient aux mêmes instants les mêmes actions dans chacun de ces mondes ; et une intelligence différente du Créateur qui verrait à la fois tous ces mondes si semblables, en prendrait les habitants pour des automates, quoiqu'ils n'en fussent pas, et que chacun d'eux au-dedans de lui-même fût assuré du contraire. Le sentiment intérieur est donc la seule preuve que nous ayons et que nous puissions avoir d'être libres²⁷.

La seule garantie que l'homme n'est pas une machine est le sentiment intérieur de la liberté dont il a montré dans l'éclaircissement inédit la fragilité et le caractère illusoire.

25. Voir *Œuvres*, t. 5, p. 308.

26. *Ibidem*, p. 311.

27. D'ALEMBERT, article « Fortuit », in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. VII, p. 205, éditée par D'Alembert et Diderot, Paris, Briasson, David, Le Breton et Durand 35 vol., 1751-1780 ; rééd. Fromann, 1966-1967.

En outre, à la différence de Frédéric, D'Alembert ne voit pas dans cette conception de l'homme-machine un danger pour la morale. En effet, comme il l'affirme dans l'article « Fortuit », la morale est en définitive une simple question de législation : le commun des hommes fait par peur du châtiment et par goût de la récompense ce que le sage fait sous l'égide de sa raison :

dire avec quelques philosophes que les lois sont fondées sur la liberté, qu'il serait injuste de punir les crimes s'ils étaient nécessaires, c'est établir une vérité bien claire par une preuve bien faible. Les hommes fussent-ils de pures machines, il suffirait que la crainte fût un des mobiles principaux de ces machines, pour que cette crainte fût un moyen efficace d'empêcher un grand nombre de crimes [...] L'effet nécessaire de la crainte est d'arrêter la main de l'automate réel ou supposé ; supprimer ou arrêter ce ressort, ce serait en empêcher l'effet ; les supplices seraient donc dans une société même d'automates (qui n'existe pas) [ouf ! on respire...] une roue nécessaire pour régler la machine²⁸.

La position ici défendue par D'Alembert n'est pas du tout celle d'un scepticisme raisonnable ou modéré mais bien plutôt celle d'un matérialisme athée, à l'instar de celui d'Helvétius, où seul l'intérêt gouverne les hommes. Comme les êtres humains veulent être heureux, il suffit de légiférer en tenant compte de ce moteur de l'intérêt et de la crainte du châtiment pour assurer la paix en société. D'Alembert ajoute : « La notion du bien et du mal est donc une suite de la notion de la liberté, et non pas la notion de la liberté une suite de la notion du bien et du mal moral²⁹. » C'est donc le sentiment de liberté qui est le principe premier d'où découlent les notions que nous avons du bien et du mal. Mais si on relit bien tout l'article, y compris l'expérience de pensée qu'il propose des mille mondes où les hommes font automatiquement la même chose, on constate que les valeurs de bien et de mal sont irréversiblement relatives : il n'y a pas de bien en soi, ni de mal en soi, puisque D'Alembert reconduit ces notions au sentiment de liberté dont il montre, en réalité, la très grande fragilité.

Du coup, c'est toute la religion qui se trouve ébranlée, comme l'atteste la mention que fait D'Alembert, non sans ironie, des différentes solutions des philosophes au problème de la compatibilité de la liberté et de la providence divine, et à celui de la compatibilité du mal et de la souffrance sur terre avec Dieu tout-puissant :

À l'égard de la manière dont notre liberté subsiste avec la providence éternelle, avec la justice par laquelle Dieu punit le crime, avec les lois immuables auxquelles tous les

28. Voir D'ALEMBERT, article « Fortuit », t. VII, p. 205.

29. Voir *idem*.

êtres sont soumis, c'est un secret incompréhensible pour nous, dont il n'a pas plu au Créateur de nous révéler la connaissance ; mais ce qui n'est peut-être pas moins incompréhensible, c'est la témérité avec laquelle certains hommes qui se croient ou qui se disent sages, ont entrepris d'expliquer et de concilier de tels mystères. [...] C'est ainsi qu'en voulant concilier (malgré l'oracle de Dieu même) les deux vérités dont il s'agit, on ne fait qu'anéantir l'une des deux, ou peut-être affaiblir l'une et l'autre : aussi n'y a-t-il aucune secte de scolastiques, qui après s'être épuisée en raisonnements, en distinctions, en subtilités, et en systèmes sur cet important article, ne revienne enfin, pressée par les objections, à la profondeur des décrets éternels.

On retrouve ici un argument intéressant qui est aussi défendu par Pascal : quand on cherche à rationaliser les vérités de foi, en réalité on les fragilise car les principes se sentent par le cœur et non par la raison³⁰. Cette critique de la confusion des domaines de la foi et de la raison a des accents pascaliens indéniables, ce qui ne doit pas surprendre quand on sait que l'éducation de D'Alembert s'est faite au collège Mazarin, par des maîtres jansénistes qu'il critique dans son article « Collège » pour leur enseignement inutile et propre à faire perdre la foi³¹. Pourtant, D'Alembert tire sa révérence sceptique à la fin de l'article : « Le vrai philosophe n'est ni thomiste, ni moliniste, ni congruiste ; il reconnaît et voit partout la puissance souveraine de Dieu ; il avoue que l'homme est libre, et se tait sur ce qu'il ne peut comprendre³². »

Deux autres articles de l'*Encyclopédie* viennent confirmer cette position fausement modérée de D'Alembert sur la question de la liberté.

Si D'Alembert n'est pas l'auteur de l'article « Cabale (Premier Principe) », il fait une remarque finale qui résonne comme un point d'orgue subversif. À proprement parler, il s'agit d'une remarque d'éditeur-relecteur analogue à celles de Diderot marquées par l'astérisque qui viennent compléter ou commenter un article. En effet, l'abbé Jean Pestré (C) est l'auteur du long article « Cabale (Premier Principe) », où sont exposés avec moult détails les principes généraux

30. PASCAL, *Les Pensées*, Paris, Seuil, 1962, Pensée 110, p. 66 : « Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies – et il est aussi inutile que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. »

31. Voir article « Collège », t. III, p. 635 : « Il résulte de ce détail, qu'un jeune homme après avoir passé dans un *collège* dix années, qu'on doit mettre au nombre des plus précieuses de sa vie, en sort, lorsqu'il a le mieux employé son temps, avec la connaissance très imparfaite d'une langue morte, avec des préceptes de Rhétorique et des principes de Philosophie qu'il doit tâcher d'oublier ; souvent avec une corruption de mœurs dont l'altération de la santé est la moindre suite ; quelquefois avec des principes d'une dévotion mal entendue ; mais plus ordinairement avec une connaissance de la Religion si superficielle, qu'elle succombe à la première conversation impie, ou à la première lecture dange-reuse. »

32. Voir l'article « Fortuit », t. VII, p. 205.

de la cabale qu'il n'est pas sûr, dit-il, d'avoir exposés avec clarté, tant la matière est obscure : « Voilà les principes généraux de la *Cabale*, que nous avons tâché d'expliquer avec clarté, quoique nous ne nous flattions pas d'y avoir réussi³³. »

L'occasion est trop belle pour que D'Alembert n'y mette sa griffe finale :

Voilà bien des chimères : mais l'histoire de la Philosophie, c'est-à-dire des extravagances d'un grand nombre de savants, entre dans le plan de notre ouvrage ; et nous croyons que ce peut être pour les Philosophes mêmes un spectacle assez curieux et assez intéressant, que celui des rêveries de leurs semblables. On peut bien dire qu'il n'y a point de folies qui n'aient passé par la tête des hommes, et même des sages ; et Dieu merci, nous ne sommes pas sans doute encore au bout. Ces *Cabalistes* qui découvrent tant de mystères en transposant des lettres ; cette lumière qui sort du crâne du grand Anpin ; la flamme bleue que les *brachmanes* se cherchent au bout du nez ; la lumière du Tabor que les ombilicaux croyaient voir à leur nombril ; toutes ces visions sont à peu près sur la même ligne : et après avoir lu cet article et plusieurs autres, on pourra dire ce vers des *Plaideurs*³⁴ : *Que de fous ! Je ne fus jamais à telle fête.* [O³⁵.]

Les philosophes qui cherchent à démontrer les premiers principes sont rangés dans le même groupe que les cabalistes qui transposent des lettres ou font sortir la lumière de leur crâne, ou des brahmanes qui la cherchent au bout de leur nez : tout n'est qu'extravagance, rêverie et folie. Et face à cela, on ne peut que se mettre au spectacle, non pas de la nature, mais de la philosophie, autrement dit des rêveries de nos semblables. Ici se lit un détachement ironique de D'Alembert expressif de sa philosophie critique vis-à-vis des prétentions métaphysiques des philosophes.

Enfin le dernier article qui entérine le matérialisme athée de D'Alembert est l'article « Futur contingent ». Ce dernier article est directement lié à la problématique de la liberté et de la nécessité. D'Alembert commence par donner une définition convenue du futur contingent :

On appelle en Philosophie *futur contingent* ce qui doit arriver, mais qui n'arrivera pas nécessairement. Par exemple, cette proposition, *j'irai demain à la campagne*, est une proposition de *futur contingent*, non seulement parce que je pourrais d'ici à demain changer de résolution, mais encore parce que j'aurais pu ne pas prendre cette résolution, et qu'il n'implique point contradiction que j'aïlle ou que je n'aïlle pas à la campagne un tel jour³⁶.

33. Abbé PESTRÉ, article « Cabale (Premier principe) », t. II, p. 485.

34. RACINE, *Les Plaideurs*, Acte II, scène XII.

35. D'ALEMBERT, article « Cabale (Premier principe) », II, p. 486.

36. D'ALEMBERT, article « Futur contingent » in *Encyclopédie*, VII, p. 404.

Mais dès le premier paragraphe du commentaire, il réduit le futur contingent au seul discours humain isolant un futur contingent parce qu'il est ignorant de toutes les causes et interactions de l'univers. Ce n'est que pour l'être humain qu'un futur peut être isolé et ce n'est qu'à cette condition de le prendre absolument et en lui-même qu'il peut être dit contingent :

Quand nous disons que la *non existence* du *futur contingent* n'implique pas contradiction, c'est en envisageant la chose future absolument et en elle-même, et non pas relativement au système présent de l'univers, aux lois du mouvement, aux événements qui doivent préparer et produire celui dont il s'agit, enfin aux décrets et à la préscience du Créateur ; car si on considère les *futurs contingents* sous ces derniers points de vue, on peut dire qu'ils ne sont plus *contingents*, en tant qu'ils doivent infailliblement arriver³⁷.

La référence à la préscience divine revient à celle du système de la nécessité, comme l'a montré l'article « Fortuit » auquel renvoie un peu plus loin ce paragraphe. Et ceci est encore confirmé dans le paragraphe suivant où D'Alembert franchit un pas de plus en exposant le point de vue de l'athée :

Les Athées qui admettent l'éternité et la nécessité du monde et de la matière, ne reconnaissent point de *futur contingent* ; parce que le monde, selon eux, ne pouvait être autre qu'il n'est, et que les événements sont une suite nécessaire du choc et du mouvement des corps : mais selon tous les autres philosophes, et selon la raison, il y a des *futurs contingents* en ce sens, que Dieu qui a créé et arrangé le monde, pouvait l'arranger autrement, et que les événements qui arrivent infailliblement dans le monde, arrangé tel qu'il est, ne seraient pas arrivés dans un monde arrangé d'une autre manière³⁸.

Selon les athées, le monde tel qu'il est ne peut être autrement qu'il n'est : tout est déterminé par la matière et les lois du mouvement. Selon les croyants, le monde tel qu'il est a été créé selon un arrangement que Dieu a choisi librement et qui aurait pu être autre : il y a alors place pour les futurs contingents qui sont les événements de ce monde liés à tel arrangement. Car si on imagine un autre arrangement fait par Dieu, alors ces événements n'auraient pas lieu. On le voit, le problème des futurs contingents est d'ordre abstrait : on fait abstraction du monde réel, on se projette dans la cuisine de Dieu qui a le choix entre tel ou tel arrangement. Autrement dit, on se projette dans une couche du possible avant la création pour distinguer le nécessaire et l'infailible : l'infailible résultant de l'arrangement choisi par Dieu et le nécessaire consistant dans l'acte même de création du monde par Dieu tout-puissant. D'Alem-

37. *Ibidem*, pp. 404-405.

38. *Ibidem*, p. 405.

bert en vient alors au problème de la liberté qu'il pose en termes de futurs contingents libres :

L'existence des *futurs contingents* libres, c'est-à-dire qui dépendent de la volonté humaine, n'est pas moins infaillible que celle des *futurs* non libres. Par exemple, si en vertu du décret éternel de Dieu, je dois aller demain à la campagne, il est aussi infaillible que je ferai ce voyage, qu'il l'est qu'il pleuvra demain, si Dieu l'a résolu ainsi. C'est pourquoi la distinction qu'on a voulu faire dans les écoles des *futurs contingents* libres, et de ceux qui ne le sont pas, est en elle-même chimérique, puisque tous les *futurs contingents* sont dans le même cas quant à l'infailibilité de l'existence. [...] Dans le langage commun, *infaillible* et *nécessaire* sont la même chose ; il n'en est pas ainsi en Métaphysique théologique. L'essence de tout mystère consiste dans une chose exprimée par des mots dont la contradiction apparente choque la raison, mais que la foi nous apprend n'être pas contradictoires.

Le problème des futurs contingents conduit à considérer toute action (aller à la campagne) ou tout mouvement (pleuvoir) comme également infaillible puisque dépendant de la même manière d'un arrangement de Dieu. Et comme D'Alembert reconduit à une subtilité de langage des théologiens la distinction entre infaillible et nécessaire, on comprend au terme de ce raisonnement qu'on est en effet aussi libre d'aller à la campagne qu'une pierre qui tombe de tomber en se croyant libre puisque rien ne l'en empêche. D'Alembert développe ensuite un exemple pour conclure sur l'inanité des débats scolastiques sur les futurs contingents :

On dispute beaucoup dans les écoles pour savoir si deux propositions de futur contingent, *Pierre mourra demain*, *Pierre ne mourra pas demain*, sont toutes deux fausses, *en faisant abstraction du décret de Dieu* ; ou si l'une est vraie, et l'autre fausse dans cette même hypothèse ; question creuse, absurde, bien digne des chimères de la scolastique, et du nombre de celles qu'on devrait bannir de la philosophie enseignée aujourd'hui dans les collèges. Voyez Collège. Il vaudrait autant demander, si en faisant abstraction de l'égalité des rayons, le cercle continue ou cesse de l'être. La solution de la question proposée (si elle en mérite une), c'est qu'elle suppose une absurdité, *l'abstraction du décret de Dieu*, et qu'ainsi elle ne mérite pas qu'on y réponde sérieusement ; que pour un philosophe qui aurait le malheur d'être athée, et par conséquent de ne faire entrer Dieu pour rien dans les événements de l'univers, une des deux propositions est vraie, et l'autre fausse ; mais que pour nous, faire abstraction des décrets divins, c'est faire abstraction de l'existence de Dieu, par conséquent de celle du monde, par conséquent de celle de Pierre, et qu'il est ridicule de proposer des questions par rapport à Pierre, lorsqu'on fait abstraction de son existence. L'abus des abstractions et les questions futiles que cet abus occasionne, sont le grand vice de la philosophie scolastique. [O.]

Les débats scolastiques se placent à un tel degré d'abstraction qu'on peut préférer s'en remettre prudemment à l'existence de Dieu ou réellement au système de la nécessité de la matière et des lois du mouvement et à l'application du principe de contradiction. Alors le problème des futurs contingents se réduit à ceci : soit une proposition A et non A, elles ne peuvent être vraies en même temps que ce temps soit aujourd'hui ou demain, donc l'une est vraie et l'autre fausse.

Comme l'épistémologie de D'Alembert est une épistémologie de la simplicité, elle consiste en une application du principe d'économie aux principes de la science ou de la philosophie. Le principe d'économie par son application au savoir conduit à une économie de principes. Si on se rappelle ainsi sa théorie de la connaissance, alors on est conduit à enlever le degré d'abstraction de l'hypothèse des différents arrangements possibles de l'univers dont un serait choisi par Dieu, on est conduit par conséquent à choisir la solution du matérialisme athée et à s'en tenir à la configuration nécessaire ou infaillible (les deux termes sont synonymes) de tous les événements de l'univers (y compris nos prétendues actions libres).

Véronique LE RU
Université de Reims
CIRLEP