



Axel KAHN

Axel KAHN est généticien, médecin, directeur de l'Institut Cochin de génétique moléculaire.

Humaniste, scientifique engagé, membre du Comité consultatif national d'éthique français, Président du groupe des experts en Sciences de la vie auprès de la Commission européenne, Axel Kahn s'interroge et nous incite à réfléchir aux aspects éthiques liés aux grandes avancées scientifiques, en particulier génétiques.

Ses ouvrages de vulgarisation rencontrent beaucoup de succès auprès du grand public. Son livre « *L'avenir n'est pas écrit* » pose notamment le problème des excès de la science.

Derniers ouvrages :

«*Et l'Homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*» Editions Nil, Paris , 2000.

«*Raisnable et humain*», Editions Nil, Paris, 2004.

Déterminismes et liberté

Il y a des millénaires que l'homme s'interroge sur sa nature et son statut. Nous connaissons tous le poids des contraintes biologiques qui nous sont imposées : nous devons mourir, nous sommes homme ou femme sans l'avoir choisi, à la merci de maladies que nous ne savons pas toujours prévenir ou guérir. Si nous voulons voler comme les aigles ou plonger comme les dauphins, il nous faut faire appel à des engins plus ou moins encombrants et compliqués. De plus, les éléments eux-mêmes, voire le cosmos font peser sur nous mille périls auxquels nous ne savons pas toujours échapper : tempêtes, raz-de-marée, éruptions volcaniques, etc. La vie dans la société humaine est par ailleurs pleine d'aléas que nous ne pouvons éviter de subir. En d'autres termes, chacun sait combien il est dépendant de ce qu'il ne maîtrise pas. Mais que maîtrise-t-il au juste ? Nul consensus n'existe pour répondre à cette question qui est celle de la signification du libre arbitre et de l'authenticité (ou de l'illusion) de la liberté.

Un débat multimillénaire

Beaucoup d'entre nous préfèrent éviter

de se poser même la question de la liberté. Peu de mots aussi mal définis sont l'objet d'une telle vénération et aussi largement utilisés. Sous l'influence dominante de la pensée libérale, on tend aujourd'hui à substituer le terme et la revendication de l'autonomie à ceux de la liberté. L'autonomie s'oppose à l'hétéronomie et en appelle à une non dépendance vis-à-vis d'autrui. Le mot, souvent utilisé sans référence à l'autonomie de la pensée, n'implique certes pas que l'être autonome soit libre.

En réalité, les cultures qui placent aujourd'hui l'autonomie au firmament de leur philosophie morale et politique sont également celles où dominent des théories clairement déterministes : l'être et l'agir humains, individuellement et en société, reflèteraient le pouvoir des gènes mettant en oeuvre des stratégies auto-promotionnelles, thèse centrale de la sociobiologie de Dawkins, Wilson et bien d'autres¹. Des mécanismes naturels implacables conduiraient à l'édification de la société d'*Homo economicus*, comme soumis à une main indivisible (Adam Smith²), expliquant que les vices privés soient les garants des vertus publiques (Mandeville³), idées de base du libéralisme économique.

¹ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1999 et Edward O. Wilson., *Sociobiology, the New Synthesis*, Belknap Press of Harvard, University Press, Cambridge, 1975.

² Adam Smith, 1779. *La Richesse des Nations*, 1779, GF Flammarion, Paris, 1997.

³ Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, 1717, J. Vrin, Paris, 1998.

Pour la psychanalyse, les choix humains obéissent aux injonctions de mécanismes inconscients stéréotypés, quoique fort variables selon les écoles et courants de cette discipline. En fait, la liste des lois et des forces auxquelles seraient soumises les conduites humaines, individuelles et/ou collectives, ne se limite certes pas aux gènes, au marché et à l'inconscient. Il faut y ajouter, pêle-mêle, le destin, la prédestination divine, l'histoire, la lutte des classes, la science et le progrès, les règles sociologiques, etc.

La tradition philosophique du déterminisme radical est fort ancienne et diverse, grecque et latine (stoïcisme, épicurisme), bouddhiste, islamique, juive. Elle fait l'objet d'un développement profond et brillant dans l'œuvre de Spinoza, au XVII^e siècle⁴. Pour ce philosophe, seul Dieu, c'est-à-dire l'ensemble de la nature, est libre, les lois par lesquelles il s'exprime n'ayant d'autre origine que lui-même. Les êtres de nature, en particulier l'homme, sont en revanche déterminés dans ce qu'ils sont et ce qu'ils font, par des enchaînements causaux reflétant ces lois..... Dès lors, le libre arbitre humain est une illusion absolue et la vraie liberté revient à exprimer librement et en conscience les déterminants de sa nature. En ce sens, la « libre nécessité » de Spinoza prend une saveur d'autonomie pleinement compatible avec le plus implacable des déterminismes. Selon cette pensée, développée aujourd'hui, en particulier par Henri Atlan⁵, c'est la connaissance des détermi-

nants du choix et de l'action qui permettent d'accéder à la liberté, dans le sens d'une prise de conscience de la libre nécessité, et donne accès à la responsabilité. En effet, l'être conscient des lois qui le régissent et des causes de ses choix - j'ajoute soucieux de son autonomie - est conduit à s'identifier à ce qu'il dit et à ce qu'il fait, à en être par conséquent responsable.

Bien entendu, le déterminisme spinozien s'oppose point par point à une philosophie de la liberté, attribut de l'âme et (ou) de la raison, dont on retrouve l'écho de Platon et Aristote à Descartes et Kant. Pour Kant, et c'est là en réalité une autre forme de déterminisme, l'homme est doté d'une raison en soi, qui se situe hors du champ de la nature, lui permet d'identifier ce qui est nécessaire et constitue un impératif catégorique, un devoir, auquel il lui revient de souscrire librement ; il en va de sa responsabilité. La responsabilité repose ici sur la raison et la liberté, indissociables l'une de l'autre. À noter l'existence d'au moins un point de convergence entre les approches philosophiques de Spinoza et de Kant, le statut de la connaissance en tant que condition de la liberté : elle permet à l'homme de prendre conscience de sa nature, dans la tradition du premier, et elle offre les moyens objectifs du choix rationnel, dans celle du second.

À ces deux déterminismes antagonistes, celui de la nature et celui de la raison, on peut schématiquement opposer le courant

⁴ Baruch de Spinoza, *Ethique*, 1677, Folio essais, Gallimard, Paris, 1993.

⁵ Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard*, t.II - Athéisme de l'écriture, Ed. du Seuil, Paris, 2003.

du scepticisme radical, le seul, en somme, que l'on puisse qualifier de non déterministe. Le philosophe qui illustre le mieux cette vision, elle aussi remontant au moins à la Grèce Antique, est David Hume, au XVIII^e siècle⁶. Ici, la valeur même de la connaissance, et en tout cas sa valeur prédictive, sont contestées. Les lois scientifiques correspondent pour l'essentiel à l'observation de régularités passées qui ne préjugent en rien de l'avenir. Être informé de ce qui a été ne donne nulle indication sur ce qui sera. C'est la notion même de causalité que Hume remet en cause. Exit, par conséquent, les déterminismes scientifiques et historiques et la notion selon laquelle le savoir est la condition de la liberté. Celle-ci, de même que la raison, n'est d'ailleurs qu'une illusion qui naît sous l'effet de l'expérience d'un être entièrement dévoué à la recherche de son intérêt et à la satisfaction de ses passions. C'est de cette pensée que naîtra la philosophie utilitariste, complément essentiel du libéralisme économique d'Adam Smith et, par bien des aspects, en rupture avec la tradition du libéralisme politique de John Locke et Montesquieu. Là se trouve aussi l'origine de maints courants d'opinion moderne, comme celui de la libération animale. En effet, le droit essentiel devient, pour toute l'école initiée par Hume, celui d'accéder librement aux plaisirs et à l'assouvissement des passions d'*Homo economicus*, d'éviter de souffrir. Or, être préservé de la souffrance est dans l'intérêt des animaux autant que des humains. Le but de l'orga-

nisation sociale est d'optimiser l'accès autonome des citoyens à la réalisation de leurs désirs selon l'injonction de leur passion, et de « laisser faire » afin que s'établissent d'eux-mêmes les équilibres favorables « à la prospérité des nations », pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Adam Smith. Mais nous touchons là aux limites du caractère « indéterministe » que je prêtais à la pensée de David Hume. En effet, le sentiment que l'équilibre des « vices privés » de citoyens mus par leurs pulsions et la recherche du plaisir doit conduire, « comme sous l'effet d'une main invisible » à établir la « vertu publique » (Mandeville⁷), implique que cela correspond à un mécanisme de nature, et donc à un déterminant de l'action humaine. Le scepticisme philosophique de Hume diffère du déterminisme spinozien et du rationalisme kantien car il laisse en jachère l'idée de responsabilité, que celle-ci résulte de la connaissance des nécessités auxquelles on est soumis pour Spinoza et ses exégètes ou de ce devoir qu'impose la raison pour Kant et le courant néo-kantien.

Science, déterminisme et réductionnisme

Il a y somme toute peu de temps que la philosophie et les sciences se sont, pour l'essentiel, séparées, qu'elles appartiennent à des champs disciplinaires distincts où oeuvrent des spécialistes différents. Aristote, Descartes, Leibnitz, Pascal, n'avaient

⁶ Michel Malherbe, *La Philosophie empirique de David Hume*, J.Vrin, Paris, 1976 et Lucien Jaume, *La Liberté et la loi*, Fayard, Paris, 2000.

⁷ Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles ou les vices privés pour le bien public*, 1717, J.Vrin, Paris, 1998.

sans doute pas conscience de poursuivre deux types d'objectifs selon qu'ils s'interrogeaient plutôt sur les ressorts de la raison ou sur les mécanismes de la nature. Encore plus près de nous, la correspondance des grands noms de la physique quantique et de la relativité, de Heisenberg et de Einstein, témoigne de la persistance de leur quête philosophique. Le statut du déterminisme dans les sciences a de ce fait toujours influencé la vision de la liberté et du libre arbitre par les philosophes. Or, la science est, bien entendu, déterministe en ce qu'elle fonde qu'il n'est pas de phénomène qui ne possède de cause dont l'élucidation est l'objet de la science. Celle-ci peut être définie comme une démarche rationnelle de l'esprit dont le but est de connaître les mécanismes des phénomènes de la nature, et d'en déduire ses lois. La démarche scientifique est basée sur l'induction, la déduction, et aboutit à un énoncé qui peut être confirmé ou infirmé par une démarche faisant appel à la raison.

La science grecque repose avant tout sur la géométrie dont Platon fait l'une des « idées » existant indépendamment de l'homme. Il revient à ce dernier d'en retrouver en lui la réminiscence. Aristote développe une étude des objets en tant que tels, sans a priori sur un principe qui en constituerait l'essence, la réalité cachée. La scholastique chrétienne de l'Europe du Moyen-Âge adoptera le même point de vue, étant entendu que tout ne fait que refléter la magnificence de la création divine, principe

de toute chose. Avec la fin de la Renaissance, le rationalisme de Descartes institue Dieu à l'origine de la raison qui a les moyens de découvrir la vérité grâce au maniement des mathématiques selon une vision renouant avec Platon. Les objets de la science sont ceux que la raison peut concevoir et connaître. Pour Galilée, les mathématiques sont l'élément unificateur témoignant de la création divine : il s'agit pour lui d'accéder à la philosophie de la nature dont le livre est écrit à l'aide d'un alphabet mathématique, géométrique. Pour Newton, le déterminisme mathématique des phénomènes naturels est bien sûr absolu, chacun résultant d'un enchaînement causal connaissable et formalisable, le tout remontant à Dieu, cause de toute chose et de lui-même. Mais, pour le positivisme d'Auguste Comte, le questionnement sur le principe édificateur de l'univers, sur le « pourquoi ? », appartient à des périodes théologiques, puis métaphysiques, qui doivent maintenant faire place au temps de la science positive. Celle-ci se fixe pour but d'élucider le « Comment ? » et s'interdit de s'interroger sur le « pourquoi ? ». Par conséquent, exit l'idée de Dieu. La science laplacienne est étroitement déterministe, mais le grand savant français ne juge pas nécessaire de faire l'hypothèse de Dieu. Il est confiant, lui aussi, dans la possibilité de prévoir exactement le futur à partir de l'élucidation des lois mathématiques de la nature et de l'accès aux paramètres du passé et du présent. Cette idée est d'ailleurs l'un des éléments constitutifs de l'optimisme progressiste.

A la fin du XIX^e siècle, et surtout au XX^e, cette belle simplicité du déterminisme scientifique se fissura. D'abord, Henri Poincaré démontra que même en se limitant à un système simple, tel les positions respectives du Soleil, de la Lune et de la Terre, dépendant des interactions gravitationnelles entre ces trois planètes, la minime imprécision dans le relevé des données aboutissait à une incertitude croissante au fil des ans, considérable dans 1000 siècles (plusieurs dizaines de millions de kilomètres). Aujourd'hui, la généralisation de cette observation à des systèmes complexes aboutit à la situation du « chaos déterministe ». Ici, chaque enchaînement causal détermine bien un effet donné mais l'ensemble est à ce point multiparamétrique et il y a tant d'obstacles à la connaissance précise de chacun des paramètres, que la conséquence d'une action ne peut être prévue avec précision. L'effet « aile de papillon » et la prévision météorologique à long terme sont des exemples bien connus de ce type de comportement.

Le second coup de tonnerre fut le principe d'incertitude de Heisenberg, énoncé pour rendre compte des propriétés des particules quantiques. Celles-ci sont modifiées par l'instrument de mesure qui les étudie si bien que l'appréciation de la position empêche de déterminer simultanément l'énergie, et réciproquement. En revanche, les propriétés moyennes d'un très grand nombre de particules peuvent être connues sans ambiguïté. Le déterminisme scientifique devient ici probabiliste. Il était en fait déjà dans la loi

sur la dilatation des gaz, qui concerne bien sûr une quantité innombrable de molécules dont les mouvements individuels d'agitation thermique restent impossibles à prévoir. De même, le trajet de chaque molécule d'eau dans une veine liquide tumultueuse est réellement « chaotique ».

En y regardant de plus près, d'autres exemples étaient déjà connus d'exceptions à l'idéal laplacien d'une absolue prévisibilité scientifique. Il existe bien sûr des équations algébriques du deuxième degré – ou au-delà – qui possèdent plusieurs solutions. D'autre part, l'irruption du hasard dans un processus élucidé par la science avait été illustrée par la théorie de l'évolution, surtout dans sa dimension neodarwinienne de « théorie synthétique de l'évolution ». Les facteurs sélectifs sont certes des déterminants classiques mais les mécanismes engendrant la diversité biologique des êtres, substratum de la sélection naturelle, sont considérées être aléatoires. Ce caractère se retrouve lors de toutes les expériences de mutagenèse chimique ou par physique. Plus généralement, on tend aujourd'hui à remplacer la vision étroitement déterministe des mécanismes biologiques par une approche plus probabiliste. Les hormones règlent la probabilité qu'a un canal d'être ouvert ou fermé, les facteurs de transcription celle d'un gène d'être transcrit ou silencieux.

De tous ces exemples, il faut retenir que l'idéal laplacien d'une connaissance certaine, absolue et non équivoque des consé-

quences d'un enchaînement causal est pris en défaut dans de nombreux cas. Parfois, les causes initiales peuvent avoir plusieurs conséquences précises également vraies. D'autres fois, ces conséquences ne peuvent être connues individuellement avec précision, n'ayant qu'une certaine probabilité d'occurrence. Le déterminisme scientifique devient alors probabiliste. Enfin, le hasard, c'est-à-dire l'irréductibilité apparaissant complète à la détermination par les causes, joue sans doute un rôle important dans les phénomènes évolutifs et dans nombre de processus biologiques.

La négation de ces remises en cause du déterminisme laplacien conduit à une conception réductionniste, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle toutes les propriétés d'un ensemble complexe peuvent être réduites à la combinaison de celles de ses éléments constitutifs se comportant comme des déterminants absolus et non ambigus. De la physique des particules élémentaires aux cellules et aux productions de la pensée, en quelque sorte. Voyons maintenant en quoi ces évolutions des concepts scientifiques influent sur la discussion philosophique concernant la liberté et le libre arbitre.

Neurobiologie de la liberté

Le titre de ce paragraphe est volontairement provocateur en ce qu'il semble annoncer une description précise des centres nerveux, des connexions neuronales

et des neuromédiateurs impliqués dans le sentiment de liberté et dans l'exercice de celle-ci. Quoique l'exercice soit à la mode, et ait en particulier été pratiqué il y a peu en ce qui concerne le sentiment religieux, tel n'est pas mon propos. D'une part, parce que personne ne s'est encore livré à une telle étude, du moins globale. Ce qui est disponible, et d'ailleurs fort intéressant, ce sont des données d'imagerie fonctionnelle du cerveau permettant de repérer les régions activées lors de la réalisation de certaines tâches, par exemple l'hésitation face à un choix, suivie de la prise d'une décision.

D'autre part, parce que même si des études similaires avaient été menées dans le but d'explorer une grande diversité des opérations mentales associées à l'idée de liberté, elles nous renseigneraient sur le substratum de ces opérations, sur leurs corrélats neuronaux - , ce qui vaut certes la peine d'être connu - et ne nous permettrait pas plus de savoir si le libre arbitre est une illusion ou un pouvoir réel.... et libre.

En effet, il fait peu de doute que l'idée de liberté et, le cas échéant, son exercice dépendent des propriétés biologiques du cerveau humain, produit de l'évolution. Par conséquent, les propriétés en question sont connaissables et méritent d'être étudiées. Pour autant, un tel savoir est celui des conditions nécessaires à l'émergence de l'idée de liberté, et non de la réalité de celle-ci. Tâchons par conséquent de nous y prendre différemment, de disséquer les composan-

tes de ce que pourrait être un libre arbitre tel qu'il se manifeste, par exemple, lorsqu'il nous faut faire un choix non évident (lorsqu'il est évident, ce n'est plus un choix). La première condition est sans doute d'être réceptif à l'idée d'une libre décision, ce qui peut être lié à l'émergence d'une conscience de soi d'un être capable de se projeter dans le futur. En effet, l'écureuil ou la fourmi qui font des provisions pour des lendemains difficiles obéissent à un programme instinctif et n'ont guère d'autre option. Ils n'ont nul besoin d'être conscients d'eux-mêmes en tant qu'entités responsables de leurs actions et de leurs projets. D'ailleurs, pour l'essentiel, ces animaux n'agissent pas, ils réagissent. En revanche, l'aptitude à concevoir un plan alternatif pour améliorer les perspectives d'avenir implique une certaine conscience – même inconsciente – de la volonté. Il faut ensuite percevoir, sensoriellement, les informations posant les termes du choix et les soumettre à un traitement cognitif afin de les comprendre. Puis s'enclenchent les opérations mentales de prise de la décision, débutant par l'appréciation de l'intérêt, dans les différentes acceptions de ce mot, des solutions possibles.

À ce stade, les éléments influant le processus décisionnel seront nombreux : parfois le sexe et sans doute quelques autres caractéristiques génétiques ; l'expérience passée et le souvenir, agréable ou non, qu'elle a laissé ; l'empreinte éducative et culturelle ; l'état physique et psychique de l'instant ; l'humeur du moment relayé par

ses neuromédiateurs spécifiques ; autant d'enchaînements causaux constituant d'indéniables déterminants du choix final. Alors, Spinoza avait-il raison, pour reprendre le titre du livre récent de Damasio⁸? Reste-t-il encore un espace pour que se manifeste l'influence d'une raison intrinsèque à l'être, expression de sa réalité profonde et indépendante d'une expérience qui l'aurait forgé, selon une vision kantienne stricte ? Ou bien la raison à l'œuvre dans le choix n'est-elle qu'un artifice créé par la conjonction de l'opinion commune et de la sensation gardée d'actions antérieures entreprises afin d'assouvir ses passions, selon la vision humienne ?

Principes de causalité et neurosciences

Le principe de causalité et sa généralité sont à la base, nous l'avons vu, de la démarche scientifique. Il n'existe pas de phénomène sans causes, et celles-ci peuvent être connues. Aussi, confronté au problème du choix, conséquence d'une série complexe d'opérations mentales, le scientifique a tendance à y appliquer un principe de causalité positive : puisqu'il n'existe pas d'effet sans cause, la décision par laquelle quelqu'un a l'impression d'exercer son libre arbitre reflète en réalité un enchaînement causal, certes difficile à connaître dans son détail, mais qui a la consistance d'une réalité matérielle. Les progrès rapides des techniques de la neurobiologie, en particulier l'imagerie

⁸ Antonio R. Damasio, Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions. Odile Jacob, Paris, 2003.

fonctionnelle, en témoigneraient : on peut en effet décomposer le résultat final d'une opération mentale complexe en une série d'opérations élémentaires dont chacune apparaît obéir à des mécanismes précisément déterminés. Ces objections m'ébranlent, bien entendu, s'il s'agit de reconnaître le caractère un tantinet métaphysique d'une raison en soi, moyen de la liberté, qui ne serait en rien le résultat de l'expérience. Kant précise d'ailleurs que pour lui, la loi morale qui permet à chacun de se convoquer au tribunal de sa conscience et de juger de ses projets et de ses actions, prélude à l'exercice libre de son devoir, cet observateur impartial de chacun en chacun, pour reprendre une expression d'Adam Smith⁹, ne trouve son essence que dans un absolu universel qui renvoie à l'idée de Dieu¹⁰. Pour quiconque n'a guère d'idée de Dieu, ce qui est mon cas, le concept a peu de sens et, avec Hume et Adam Smith, mais aussi, par certains côtés, Spinoza, j'admets bien volontiers que « l'observateur impartial » d'Adam Smith est soumis aux lois de la nature, qu'il a été éduqué par l'expérience et est en effet sensible à l'opinion.

Cette affirmation ne débouche d'ailleurs pas sur un relativisme moral absolu dont Hume semble parfois proche : un précaillage neuronal, substratum cellulaire d'un inné sélectionné par l'évolution, constitue peut-être le fondement biologique d'une disposition à l'établissement de règles morales élémentaires et universelles. Hume et le

courant des théoriciens du libéralisme économique insistent d'ailleurs volontiers sur la généralité de la passion humaine amenant chaque homme à poursuivre son intérêt et rechercher le plaisir. S'il existe de tels mécanismes universels, pourquoi refuser l'idée que certains d'entre eux concernent aussi des valeurs morales, telles que l'empathie, la compassion, la sympathie, ce que Hume admet d'ailleurs et qu'Adam Smith développe en détail dans sa théorie des sentiments moraux⁹.

Au total, j'accepte l'idée selon laquelle un choix a des causes positives multiples, reflète des propriétés biologiques d'un être édifié par la relation intersubjective au sein d'une société humaine. Cette idée n'implique cependant pas que ce choix soit étroitement et précisément déterminé. Le paragraphe précédent explique en effet la différence de concept que couvrent les notions de principe de causalité et de prévisibilité absolue en fonction des conditions initiales.

Il y a fort à parier que l'extraordinaire diversité des déterminants d'un choix - leur labilité et leur interaction - n'a pratiquement aucune chance d'aboutir à l'identification précise et irréfutable d'une solution unique, la seule possible, conséquence inéluctable des conditions causales. Seul, pourtant, un tel schéma répondrait exactement à la vision déterministe d'une volonté apparente ne faisant que refléter la libre nécessité chère aux partisans de Spinoza. Par consé-

⁹ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1759, Puf, *Leviathan*, 1999.

¹⁰ Lucien Jaume, *La liberté et la foi*, Fayard, Paris, 2000 et Emmanuel Kant. Philonenko Alexis. *Doctrine de la vertu. Métaphysique des Mœurs t.2*, J. Vrin, Paris, 1996.

quent, les décisions d'une personne possèdent en effet des causes ; pourtant, dans l'immense majorité des cas, celles-ci ne déterminent pas un seul choix possible mais débouchent sur un éventail plus ou moins large de solutions également vraisemblables en fonction des conditions causales. Y a-t-il place dans cette hésitation pour la manifestation d'un libre arbitre qui ne soit pure illusion ?

Une illusion fondatrice de la liberté et de la responsabilité

Voilà, nous sommes au pied du mur. Nous avons un problème à résoudre, une décision à prendre, reflétant notre choix. Nous avons peut-être longuement considéré les options possibles, analysé leurs conséquences en regard de notre préférence, de nos a priori moraux et de l'appréciation de notre intérêt. Notre réflexion a été influencée par de nombreux éléments, physiologiques ou conjoncturels. Ou bien, nous avons tranché dans l'instant, pour des raisons dont nous n'avons pas pris conscience immédiatement, mais qui procèdent du même type de mécanismes opérant à un niveau obscur de l'entendement. Le traitement cognitif conscient ou inconscient des données objectives, en interaction avec les paramètres innés ou acquis de notre psyché, a identifié plus d'une solution possible, également plausible. Et pourtant, il nous faut décider. J'imagine mal qu'intervienne alors, pour trancher in fine, une rationalité de nature radicale-

ment différente des déterminants multiples à l'œuvre dans la phase antérieure. Quelles en seraient l'essence et les bases ? Je fais plutôt l'hypothèse que le choix ultime parmi ceux demeurant ouverts est totalement aléatoire mais immédiatement objet d'une appropriation consciente : ce choix est le nôtre, il est une manifestation de notre libre arbitre et nous engage.

Une délibération préalable prolongée renforce notre identification à la décision finale prise car, chemin faisant, nous nous sommes également appropriés chacun des choix intermédiaires y conduisant. Cela étant dit, nous sommes persuadés que d'autres options, que nous croyons avoir jugées moins souhaitables, eussent néanmoins été possibles. De ce fait, ayant l'impression d'avoir statué librement au terme d'une délibération rationnelle, nous assumons la responsabilité de l'action qui en découle. L'absence de déterminisme absolu ne suffit pas à créer la liberté humaine. Le hasard n'est point la liberté. Le dé que l'on lance ne manifeste ni sa liberté ni la nôtre, en ayant la possibilité de retomber sur l'une de ses six faces. L'expression selon laquelle existent six « degrés de liberté » dans la position qu'il adoptera, renvoie à des notions différentes de celle de la liberté humaine. Entre les deux, existe la volonté ou, plus exactement, le sentiment qu'on en a, même s'il ne correspond qu'à une justification a posteriori, mais consciente, de l'adoption au hasard de l'un des « degrés de libertés » que laissent les déterminants individuels du choix.

Il est aisé d'illustrer ce processus par l'expérience de la rencontre amoureuse et de la constitution des couples. Imaginer que tel homme ou telle femme a rencontré la ou le partenaire qui lui était destiné(e) est à l'évidence ridicule. En réalité, parmi les uns à deux milliards de personnes susceptibles de former un couple raisonnablement assorti avec un individu donné, la rencontre est toujours le résultat, à la fois, d'un déterminisme fort (géographique, social, professionnel, physique, psychique) et du plus grand des hasards. Pourtant, le sentiment d'un choix réciproque de deux personnes libres et consentantes constitue un ciment essentiel du couple : « C'est ma compagne, mon compagnon, je l'ai choisi(e) et il (elle) m'a choisi(e) ». Chacun, dès lors, devient responsable de son choix. Faisons maintenant disparaître la dimension de l'aléa, c'est-à-dire des « degrés de liberté » laissés par la nécessité. L'homme et la femme sont seuls au monde, dans le jardin d'Eden ou dans une île déserte. Ils peuvent s'aimer, certes, mais aurons quelque difficulté à voir dans leur union la manifestation d'un libre arbitre qui s'est exprimée par un choix vécu comme autonome, engageant dès lors la responsabilité de chacun. Pour changer de registre, considérons le choix d'un métier qui dépend lui aussi de multiples influences. Malgré cela, grande est la différence de situation entre celui à qui ses parents ou les circonstances imposent une profession, et cet autre qui a l'impression d'exercer le métier de son choix, quelque illusoire puisse être ce sentiment.

Au total, l'exercice d'un libre arbitre par lequel une raison autonome déterminerait ses maximes et ses actions en fonction des impératifs d'une loi morale au cœur de chacun, semble bien éloigné de la réalité des déterminants multiples auxquels nous sommes tous soumis. À l'inverse, l'hypothèse selon laquelle les causalités d'un choix sont totalement déterministes n'est pas scientifiquement crédible.

Persistent habituellement plusieurs « degrés de liberté » entre lesquels il faut trancher. Même si cela se fait parfaitement au hasard, comme je le pense, il s'ensuit que chacun peut s'identifier à la décision *in fine* retenue, avoir le sentiment qu'elle aurait pu être différente, et donc se sentir responsable de la solution qu'il a privilégiée. Il n'est pas facile de penser la responsabilité en dehors d'un choix effectif et du sentiment de l'avoir déterminé librement. La responsabilité signifie en effet que j'ai conscience d'être ce que je fais dès lors qu'il m'apparaît avoir eu le choix de mon action. La responsabilité ne s'arrête pas là où interviennent des déterminants contraignants. Nous sommes tous sous leur influence. Ainsi, je suis sans doute soumis à de forts déterminismes sexuels et hormonaux lorsque la vision d'une jeune femme superbe, que le printemps a dévêtue, provoque en moi un vif désir. Si je commets une agression sexuelle, je n'en serai pas moins responsable de mon acte et aurai à en répondre pénalement. J'avais en effet, malgré tout, la possibilité de ne

pas agresser cette personne, et la capacité de m'identifier à mon acte.

Pour demeurer sur cet exemple, il existe sans doute une variation continue de la puissance contraignante de ce type de pulsions. Un cas limite est celui d'un déterminisme absolu tel qu'il devient impossible à une personne d'agir autrement que de la manière dont elle a agi, qui représente pour elle une nécessité. La conscience de cette contrainte, la connaissance de cette libre nécessité chère à la pensée spinozienne, ne rétablit pas un sentiment de responsabilité basé sur l'impression d'un choix. Certes, l'acte du délinquant reflète alors sa nature, et il le sait. La justice pourra dès lors conclure à une responsabilité pénale, mais le médecin sera aussi appelé à intervenir, si le condamné l'accepte, pour tenter de desserrer l'étau des contraintes pulsionnelles auxquelles il est soumis. De plus, une telle situation est également diffé-

rente de celle du pervers manipulateur, pleinement capable d'échapper à ses pulsions mais ne retenant pas cette solution.

Pour des actes équivalents, la comparaison des niveaux de responsabilité d'un obsédé sexuel vivant ses comportements compulsifs comme une douleur, et d'un pervers jouisseur et manipulateur, illustre éloquemment les conséquences d'une vision déterministe radicale sur la signification même du mot responsabilité. Pour autant que ce mot ait un sens pour moi au cœur de la spécificité de l'humain, il requiert la persistance d'un éventail ouvert d'options permettant à chacun de s'identifier à celle qu'il a le sentiment d'avoir retenu librement. Lorsque celui qui agit n'a pas le moyen de s'identifier à son action – état d'ivresse, délire, ...etc. – il est irresponsable. Mais n'est pas vraiment responsable non plus celui qui, conscient de ses actes, n'a aucun moyen de les choisir.

Axel KAHN
Directeur de l'Institut Cochin