



## Emmanuel-Joseph Sieyès. Volonté-Liberté

Jacques Guilhaumou

### ► To cite this version:

Jacques Guilhaumou. Emmanuel-Joseph Sieyès. Volonté-Liberté. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, 2011, 33, pp.163-182. 10.3917/rfhip.033.0163 . halshs-00604476

**HAL Id: halshs-00604476**

**<https://shs.hal.science/halshs-00604476>**

Submitted on 10 Apr 2020

**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.

# Emmanuel-Joseph Sieyès, *volonté –liberté*

Jacques Guilhaumou

Jacques Guilhaumou, "Volonté-Liberté", présentation et publication d'un manuscrit inédit, *Revue Française des Idées Politiques*, N°33, 1er semestre 2011, p. 163-182.

## Présentation

### *Position*

Le manuscrit de Sieyès intitulé *volonté-liberté*<sup>1</sup> est l'un de ses ultimes manuscrits dans la mesure où il y fait allusion aux *Vues analytiques*. Cependant, au-delà de son intégration dans un ensemble relativement cohérent, l'intérêt de ce manuscrit sur *volonté-liberté* tient au fait qu'il vient au terme d'une réflexion constante, tant dans ses manuscrits que dans ses textes publiés<sup>2</sup>, de Sieyès sur la notion de liberté, tout en y associant étroitement la notion de volonté. Ce n'est plus uniquement de la volonté politique dont il est question, au terme d'une réflexion qui part du constat en 1793 que « la liberté a précédé la science dans l'espèce humaine », donc qu'il convient de faire « une juste analyse de la liberté » où l'on sait « séparer et marquer fortement les idées distinctes »<sup>3</sup>, et qui aboutit en l'an III à distinguer, au sein du « mouvement politique », « la volonté constituante, la volonté pétitionnaire, la volonté chargée de l'exécution et la volonté législative proprement dite »<sup>4</sup>. Ce n'est plus uniquement du fait d'expérience et de la réalité d'usage dont il est discuté dans le présent lien entre liberté et volonté, mais de leur unité originaire.

Dès le *Grand cahier métaphysique* des années 1770, Sieyès précise : « Quant à la volonté et la liberté, il faut consulter l'expérience ». Il développe à partir du cas de « l'homme expérimenté » confronté à la douleur et précise à son sujet : « je peux supporter quelque temps la douleur sans vouloir la rejeter et cela pour

---

<sup>1</sup> Archives Nationales, 284 AP 5, dossier 3.

<sup>2</sup> Le texte le plus connu, dans la mesure où il a été publié dans N°II, du 8 juin 1793, du *Journal d'Instruction sociale*, s'intitule « Des intérêts de la Liberté dans l'état social et dans le système représentatif », p. 33-48. Mais d'autres textes, certes manuscrits, sont disponibles sur ce sujet dans les archives Sieyès, mais non encore retranscrits.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>4</sup> *Œuvres*, tome 3, *Opinion de Sieyès sur plusieurs articles du projet de constitution*, du 2 thermidor an III, reprint Edhis, 1989, d.40, p. 7

des considérations que l'expérience m'a appris à faire ». Et il en conclut que la volonté est active, et que, de ce fait, « l'examen de l'homme expérimenté, sa délibération sont autant d'actes de liberté »<sup>5</sup>. Vingt ans plus tard, en 1793, du lien d'expérience déjà souligné, il en vient au simple constat d'usage : « Dans l'usage, on dit un homme libre lorsqu'il n'est point empêché de faire sa volonté » et se contente donc d'une telle « précision d'usage », alors qu'il accorde bien sûr par la suite, surtout en l'an III, toute son attention, dans d'autres textes à la question analytique de la volonté politique.

Ce manuscrit encore plus tardif sur *volonté – liberté* constitue donc un apport original, au sein de la réflexion de Sieyès, en terme de « cognition humaine » selon son expression. Il procède bien sûr, comme toujours chez Sieyès, de lectures qu'il convient d'emblée de mentionner pour le situer dans le débat de son époque.

Sieyès fait d'abord mention à deux reprises, dans ce manuscrit, de Lamarck et de sa *Philosophie zoologique*<sup>6</sup>. La lecture du chapitre six de la troisième partie de cet ouvrage intitulé *De la volonté* constitue donc une des sources de sa réflexion lors de la rédaction de ce manuscrit. Mais elle n'est pas la seule : sans nul doute, Sieyès dispose, comme pour les *Vues analytiques*, du *Traité de la volonté et de ses effets* de Destutt de Tracy<sup>7</sup>. Et l'on retrouve enfin, une fois de plus, la présence en filigrane de Condillac, mais présentement le Condillac du *Traité des animaux* et de *La Logique*, deux œuvres distantes chronologiquement, mais qui nouent entre elles des rapports de reprise. Condillac apporte à Sieyès une série de définitions analytiques de termes fondamentaux, et la caractérisation même de l'analyse, toutes définitions que nous mettons en valeur dans les annotations du texte.

Mais qu'en est-il plus précisément des lectures de Lamarck et Destutt ?

Le début du manuscrit s'amorce sur un thème abordé également en premier par Lamarck : « Je me propose de prouver, dans ce chapitre, que la volonté qu'on a regardée comme la source de toute action, dans les animaux, ne peut avoir d'existence que dans ceux qui jouissent d'un organe spécial pour l'intelligence, et qu'en outre, à l'égard de ces derniers, ainsi qu'à celui de l'homme même, elle n'est pas toujours le principe des actions qu'ils exécutent »<sup>8</sup>. Sieyès y apporte

---

<sup>5</sup> *Des Manuscrits de Sieyès*, V.I, *op. cit.*, p. 81.

<sup>6</sup> Dans l'édition de Paris, Dentu, 1809.

<sup>7</sup> Paris, 1815.

<sup>8</sup> *Ibid.* , troisième partie, chapitre 6, *De la volonté*.

une correction majeure, en considérant qu'il existe malgré tout une « volonté instinctive », dans la lignée de son insistance sur l'importance de l'instinct dans les autres manuscrits philosophiques de la même période.

Cependant plus proche encore, mais moins explicite, Destutt de Tracy consacre aussi, dans son *Traité*, tout un paragraphe, intitulé *De la faculté de vouloir naissent encore les idées de liberté et de contrainte*, sur le rapport de la volonté à la liberté. La référence à cet Idéologue et ami se fait alors par la médiation de Locke, cité par Sieyès dans l'expression « Les métaphysiciens depuis Locke », déjà utilisée par ailleurs dans les *Vues analytiques*<sup>9</sup>. En effet, après avoir précisé, à l'égal de Locke, que la question, *La volonté est-elle libre ?*, est une « question déplacée », il ajoute, « Les métaphysiciens depuis Locke en ont montré le non sens ». En fait Locke parle de « question très absurde », et c'est Destutt qui use de l'expression « non-sens », au moment où il précise la proximité de son analyse avec celle de Locke sur les deux puissances que sont la volonté et l'entendement :

« Je dis que l'idée de liberté naît de la faculté de vouloir ; car, avec Locke, j'entends par liberté, la puissance d'exécuter sa volonté, d'agir conformément à son désir ; et je soutiens qu'il est impossible d'attacher une idée nette à ce mot, quand on veut lui donner un autre sens. Ainsi il n'y aurait pas de liberté, s'il n'y avait pas de volonté ; et il ne peut pas exister de liberté avant la naissance de volonté. C'est donc un véritable non-sens de prétendre que la volonté est libre de naître »<sup>10</sup>.

Cependant, une fois formulée la dimension naturaliste du problème avec l'aide de Lamarck, et les autres cas de figure abordés par Destutt de Tracy en matière de volonté, au titre de l'*Idéologie*, Sieyès n'est guère intéressé par ce travail « analytique » sur l'entendement. Il fait plutôt porter son attention sur les caractéristiques cognitives de l'unité de la liberté et de la volonté dans ce qui se trouve être sa préoccupation constante, la métaphysique du moi et de son activité.

Reste donc à apprécier la part, dans l'analyse de Sieyès, des débats philosophiques et théologiques autour de la volonté et de la liberté dont il a pris connaissance fort jeune. En effet, ses bibliographies du début des années 1770 montrent, qu'au cours de ses études au séminaire de Saint-Sulpice, il s'intéresse ainsi aux écrits de Samuel Clarke et Anthony Collins, à leur débat d'après tout particulièrement la mention suivante : « Clarke se battit avec Collins au sujet de

---

<sup>9</sup> Voir la note correspondante à notre commentaire du passage du manuscrit où se trouve cette expression.

<sup>10</sup> Destutt ajoute là une note qui renvoie au passage concerné de l'*Essai* de Locke. *Traité de la volonté et de ses effets*, op. cit. , p. 109.

la liberté mais on l'accusa d'avoir été trop théologique dans cette dispute »<sup>11</sup>. C'est donc bien tout un pan des débats de la philosophie anglaise issus de l'intérêt de Locke pour l'expérience de la liberté<sup>12</sup> qui revient dans l'analyse de Sieyès sous divers arguments métaphysiques : un principe d'activité à la base du sentiment de liberté ; l'impossible indifférence de la volonté et de l'arbitraire de la liberté ; le choix concret, rationnel de la liberté à l'encontre de toute division causaliste - résultant du « ciseau d'un métaphysicien rêveur d'une échelle de causes et d'effets », écrit Sieyès - , ou d'une absolue nécessité ; le recours à la nécessité naturelle, interne de la liberté de l'individu ; l'activité première de sa volonté, et non arbitraire, au regard de son intelligence et son jugement, etc.

Ainsi, considérant l'analyse des scholastiques et des théologiens, une fois de plus<sup>13</sup>, Sieyès ne la réfute pas en tant que telle (« L'analyse est toujours bonne à quelque chose ») : il dissocie ses effets néfastes, l'établissement de superstitions, de son résultat : « Tous leur raisonnements ne sont qu'à prouver qu'il n'y a rien d'arbitraire, et je suis fort de cet avis ». Pour ajouter, « Mais répétons en termes différents », formule qui n'est pas sans importance chez un Sieyès fort préoccupé de l'ordre lingual.

Une dernière lecture nous interpelle, celle de Malebranche et de sa conception de la réalité métaphysique propre à la liberté. L'allusion aux rêveries des théologiens sur la prémotion physique est ici transparente<sup>14</sup> : Sieyès retrouve l'affirmation de Malebranche sur la liberté comme « pouvoir » à l'encontre de toute interprétation causaliste qui considère la liberté comme une réalité physique hors de l'esprit. De Malebranche et de ses ouvrages, il est longuement question dans les bibliographies de Sieyès qui en avait donc une connaissance précise. C'est ici le *Traité de la morale*, dont Sieyès note que c'est un ouvrage « dans lequel Malebranche tire tous les devoirs, même ceux du christianisme, de principes purement philosophiques »<sup>15</sup>, qui le concerne centralement.

---

<sup>11</sup> *Des Manuscrits de Sieyès*, V. 2, op. cit., p. 144.

<sup>12</sup> Débat présenté par James A. Harris dans le chapitre 2 de son ouvrage, *Of liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

<sup>13</sup> Il en fait de même dans les *Vues analytiques* lorsqu'il critique « l'ontologie des scholastiques », *Des Manuscrits de Sieyès*, V. 2, op. cit. , p. 683.

<sup>14</sup> Rappelons que Malebranche a publié un texte intitulé, *Prémotion : réflexion sur la prémotion physique*, qui ne se trouve pas dans l'édition de ses œuvres de la Pléiade. C'est sans doute dans ce texte que Sieyès puise sa critique de la liberté comme cause, de surcroît physique, plus précisément de son intégration, par les métaphysiciens, « dans la chaîne chimérique des effets et des causes ».

<sup>15</sup> *Des Manuscrits de Sieyès*, V.2, op. cit. , p110.

Qu'en retient ici Sieyès, en particulier du chapitre VI, intitulé *De la liberté de l'esprit* du *Traité de morale* <sup>16</sup>, tout autant que le paragraphe bien connu du début *De La recherche de la vérité* sur « de la nature et des propriétés de la volonté, et de la liberté ». Qu'il s'agit d'abord d'une « question fort composée » selon Malebranche, donc d'une « notion très complexe » précise-t-il. Puis que la liberté « n'est pas une *faculté* active, un organe *spécial* » ajoute-t-il, là où Malebranche insiste sur le fait que « la force et la liberté de son esprit ne sont point des facultés naturelles, communes à l'homme » dans la mesure où c'est d'abord une affaire d'« esprit fort », donc de jugement ajoute-t-il. Enfin que la volonté s'y mêle comme puissance, là le vocable leur est commun, lorsqu'il s'agit de parler de « la puissance de vouloir » selon Malebranche, car « c'est le pouvoir dont il s'agit » ajoute Sieyès. Il semble donc bien que Sieyès et Malebranche partagent bien des éléments communs dans le débat alors fort classique sur la liberté. Mais seule une étude plus approfondie, prenant en compte ce que nous disent Sieyès et Malebranche de la morale, pourra confirmer cette piste de travail.

Enfin, une dernière question demeure en suspens : Maine de Biran a-t-il lu une part des derniers manuscrits de Sieyès, comme le suggère Fortoul dans une note des *Vues analytiques*<sup>17</sup> où il est question d'un article du philosophe dans *Le Globe* que ni Pierre-Yves Quiviger, ni moi-même nous n'avons retrouvé ? Une réponse positive nous entraînerait en aval, et non plus en amont, vers la critique opérée par Maine de Biran des rapports entre le désir et la volonté dans la lignée de Condillac<sup>18</sup>, certes reprise par Destutt de Tracy, mais aussi par Sieyès qui apparaît ainsi comme un maillon, parmi d'autres, de l'histoire de la philosophie.

### *Analyse*

Dans l'ensemble du trajet intellectuel de Sieyès, les expressions conjointes de la liberté individuelle et de la volonté générale sont garantes de la totalité sociale dans un parcours analogique entre l'unité du moi et le tout politique<sup>19</sup>. Mais,

---

<sup>16</sup> *Œuvres*, V.2, , Paris, Gallimard, 1992, p. 471 svtes

<sup>17</sup> *Des Manuscrits de Sieyès*, V.2, *op. cit.* p. 611.

<sup>18</sup> Voir sur ce point, Vincent Stanek, « Le désir et la volonté. Maine de Biran, lecteur des cartésiens », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 2004/4, p. 423-442.

<sup>19</sup> Ainsi Sieyès écrit, de manière synthétique, dans les *Bases de l'ordre social*, en l'an III : « Puisque l'homme est libre, qu'il ne s'oblique que par voie d'engagement volontaire, il faut qu'il ait le droit de prononcer sa volonté politique, comme sa volonté civile. L'association politique est bien l'ouvrage des associés. La loi qui doit les obliger ne peut être que l'expression de la volonté générale. Je dis plus, la création de l'établissement public et la

dans cet ultime manuscrit sur le sujet, l'analyse des notions de liberté et de volonté se précise, se modifie, au moment où Sieyès s'intéresse aussi à la question de l'abstraction. L'acte de dire « je suis libre » propre à la volonté s'appuie sur le sentiment de pouvoir agir, le sentiment du moi, c'est-à-dire la liberté proprement dite. L'homme peut donc agir en toute liberté de lui-même : cet acte est la condition de sa liberté. Et cet acte ne se confond pas avec l'intelligence de sa liberté, c'est-à-dire la capacité à en parler, car « l'intelligence ne fait rien à l'acte » selon la formule de Sieyès. Il en ressort une distinction entre l'acte de liberté et la parole libre qui dit au nom de cet acte. Alors « Je est libre et non la volonté » dans la mesure où le fait de la liberté est dans l'action, donc antérieur à la volonté. Nous retrouvons ainsi la distinction récurrente chez Sieyès entre le « moi spectateur » apte à « juger un autre homme libre » par rapport à ses actes et la « liberté d'agir » du moi, « ensemble de sentiment instinctif de pouvoir et de cognition de position ».

Face à l'état posé de liberté dans le désir humain, la volonté est alors « le produit d'une combinaison dont les principes constituants sont le besoin, l'intérêt, les motifs, les passions, etc. » : il convient donc d'avoir la maîtrise de « l'atelier » où s'effectue cette combinaison, en l'occurrence les corps et institutions organiques, de l'homme à la société. Ainsi de l'accord, de l'harmonie entre l'acte de liberté et la volonté ressort la vraie liberté. Mais la liberté, « force de création » en tant que phénomène réel à l'exemple de tout autre fait, a toujours la possibilité de se passer de l'accord de la volonté au risque, faute d'être dite, d'errer, de « rompre l'harmonie générale », contribuant ainsi à laisser faire l'arbitraire au détriment de l'ordre (libéral).

Ainsi la liberté relève plus d'« une cognition de position » que d'une cognition expérimentale : seule la volonté intellectuelle issue de l'intelligence permet à l'homme de dire, je suis libre, sans pour autant qu'il faille présupposer une antécédence de la volonté sur la liberté. Certes, par rapport à ses premières analyses, la multiplicité des libertés individuelles est toujours garantie par la prééminence de l'acte sur la pensée, mais elle perd son caractère unitaire au profit de la volonté ce qui fait dire à Sieyès, par un apparent paradoxe, que « la volonté est une force » (au sens de puissance) et que « la liberté n'est pas une force, mais une position d'état », même si elle relève d'un acte primordial.

D'une part, Sieyès défend la réalité de la liberté contre « le métaphysicien rêveur » qui ne voit qu'illusion là où se trouve combinaison, au risque d'introduire de l'arbitraire : il la situe à la base « du pouvoir, du désir, du sentiment, de la cognition ». D'autre part il associe étroitement la liberté à la

---

constitution qui l'organise ne peuvent être que le produit de cette même volonté », *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.* Tome 1, p. 509.

puissance motrice (instinctive) et intellectuelle de la volonté qui « voit et peut dire : je suis libre », c'est-à-dire je suis hors de toute contrainte si je suis à la fois apte à me dire libre et donc conscient de l'absence d'obstacle face à mon pouvoir d'être libre.

Sieyès s'inscrit là, semble-t-il, dans le débat sur la liberté plutôt du côté de la liberté conçue comme absence de contraintes face au but que s'assigne l'individu, que d'une liberté associée à une absence de domination<sup>20</sup>. De fait, Sieyès admet en fin de compte la prépondérance intellectuelle de la volonté, associée à la nature monarchique du cerveau dans la possibilité de se dire libre, tout en considérant l'acte de liberté en tant que tel au sein d'un système humain de nature plus spécifiquement républicaine, fédérative<sup>21</sup>. Plus largement il semble vouloir rompre avec une pensée politique édulcorée par la mise en place d'une confusion entre besoins et moyens, liberté et volonté, droits et devoirs, peut-être dans une perspective ultérieure de recomposition politique, jamais atteinte.

Certes la perspective totalisante est toujours aussi présente dans les derniers textes sieyèsiens, mais selon un positionnement à la fois inversé et décalé : l'unité à la fois humaine et organique n'est première que sous la forme des forces simples primitives, et de leurs combinaisons dans une volonté une.

De manière symptomatique, son registre métaphorique partitionne ce qui est sans combinaison, les principes constituants, se mouvant mécaniquement, à l'exemple de l'acte de liberté<sup>22</sup>, et ce qui se dit avec combinaison en relevant conjointement de l'instinct et de l'intelligence des corps organiques, du « corps naturel organisé », selon l'expression d'Aristote qui convient parfaitement à Sieyès, et de ses fins naturels que la volonté réalise. Rappelons que pour Aristote, l'âme est « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé », ainsi l'âme et le corps « c'est l'acte »<sup>23</sup>. A paraphraser de nouveau le vocabulaire

---

<sup>20</sup> Les termes de ce débat plutôt anglophone sont présentés en français dans l'article de Quentin Skinner, « Un troisième concept de liberté au-delà d'I. Berlin et du libéralisme anglais », *Actuel Marx*, N°32, 2002.

<sup>21</sup> Dans ce registre de la métaphore politique, Sieyès oppose le caractère monarchique du cerveau au caractère républicain du système humain : « J'ai dit quelque part que le système humain était républicain ; celui du cerveau est éminemment monarchique », manuscrit sur les *Forces simples*, Des Manuscrits de Sieyès...

<sup>22</sup> Il écrit en effet : « Le principe d'action n'est pas intérieur. L'action est mécanique. Le principe d'action est hors de moi ».

<sup>23</sup> *De l'âme*, 412b.



aristotélicien, nous pouvons dire avec Sieyès que la force en tant que tel est l'élément premier, l'essence première, donc renvoie à ce qui est ni dans un sujet, ni se dit d'un sujet. Quant à la liberté comme acte mécaniquement donné, elle est essence seconde - donc dans ce qui est d'un sujet – nous renvoyant au principe même d'action. La volonté est alors à la fois la résultante de l'acte de liberté propre au sujet et le propre de ce qui se dit de cet acte, elle correspond à l'affirmation d'être libre, donc elle constitue la combinaison la plus élevée de l'intelligence tout en demeurant au plus près de l'instinct.

## Transcription

### *volonté - liberté*<sup>24</sup>

[1R] Des actes qui s'opèrent à merveille dans les animaux privés des organes supérieurs ne peuvent-ils avoir lieu dans <d'autres> ceux qui en sont doués qu'au moyen de ces derniers organes ?<sup>25</sup> Je ne crois pas, puisque tous les organes inférieurs existent aussi dans les hauts degrés de l'échelle avec autant ou

---

<sup>24</sup> Ce manuscrit a été retranscrit conjointement par Jean-Philippe Heurtin et moi-même.

<sup>25</sup> Sieyès se détourne donc d'emblée de la manière dont Lamarck hiérarchise les actes de l'intelligence, au tout début de la troisième partie de son ouvrage, en accordant une large extension au rôle de l'instinct, y compris dans la volonté. Nous avons donné un court extrait, dans la présentation, de la position de Lamarck. Nous en donnons présentement un extrait plus important en introduction de la lecture propre de Sieyès du problème de la volonté qui préoccupe conjointement ces deux auteurs :

« *De la volonté.* Je me propose de prouver, dans ce chapitre, que la *volonté*, qu'on a regardée comme la source de toute action, dans les animaux, ne peut avoir d'existence que dans ceux qui jouissent d'un organe spécial pour l'intelligence, et qu'en outre, à l'égard de ces derniers, ainsi qu'à celui de l'homme même, elle n'est pas toujours le principe des actions qu'ils exécutent. Si l'on y donne quelque attention, on reconnoîtra effectivement, que la *volonté* est le résultat immédiat d'un acte d'intelligence ; car elle est toujours la suite d'un jugement, et par conséquent d'une idée, d'une pensée, d'une comparaison, ou d'un choix, que ce jugement détermine ; enfin, l'on sentira que la faculté de vouloir n'est autre chose que celle de se déterminer par la pensée, c'est-à-dire, par une opération de l'organe de l'entendement, à une action quelconque, et de pouvoir exciter une émotion du sentiment intérieur, capable de produire cette action. Ainsi, la *volonté* est une détermination à une action, opérée par l'intelligence de l'individu elle résulte toujours d'un jugement, et ce jugement lui-même provient nécessairement d'une idée, d'une pensée, ou de quelque impression qui donne lieu à l'idée ou à la pensée dont il s'agit ; en sorte que c'est uniquement par un acte de l'intelligence que la *volonté*, qui détermine un individu à une action, peut se former. », J.-B. Lamarck, *Philosophie zoologique ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, tome 2, 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 6, tome 2, 1809, p. 330-331.

plus d'énergie en ce cas. Qu'est-ce que les organes supérieurs *ajoutent* à ces actes et tout de suite, qu'est-ce que le cerveau humain opère dans une combinaison qui se produirait sans lui ? Il *connaît*, il *fait* ce qui se fait. Il *accompagne* l'acte ; *il ne le produit pas*. Il examine, il analyse cet acte. Mais l'instinct qui *l'opère* n'a besoin ni d'examen, ni d'analyse à la manière du cerveau<sup>26</sup>.

*Faire et savoir* ce qu'on fait : c'est deux.

Je pense que la vision du cerveau *suit* ces actes qu'à tort on lui attribue. Il ignore ceux qui sont involontaires\*, il ne *produit* pas les actes volontaires.

\*[add. marge : Pas tous. Le travail des poumons, du cœur, des vaisseaux lymphatiques, etc., etc., tant qu'ils ne se rendent pas sensibles par des effets exagérés... mais les mouvements de la respiration, etc., etc., il les connaît...]

Qu'est-ce que donc que la volonté ? Il y en a une instinctive, cela est hors de doute ; une autre que nous attribuons au cerveau, non à l'instinct du cerveau, mais à ses calculs, à ses lumières\*.

\*[add. marge : L'instinct est susceptible d'acquérir de l'expérience. Il se porte à son objet d'autant plus facilement qu'il s'y est déjà porté avec fruit. Après le sentiment intérieur, vient l'éducation des sens, c'est-à-dire l'animal *reconnaît* les objets propres à ses besoins presque instinctivement<sup>27</sup>. Le cerveau produit bientôt un nouveau perfectionnement dans l'instinct : il se porte alors plus sûrement à une plus grande quantité d'objets connus et sentis. Le cerveau *prévoit*, et accompagne la volonté motrice et instinctive<sup>28</sup>.]

Les calculs, la cognition<sup>29</sup>, avons-nous dit, accompagnent ce qui se fait et ne le produisent pas. Le cerveau voyant l'acte le veut aussi par son instinct,

---

<sup>26</sup> L'apparition de la notion d'*instinct* dès le premier paragraphe marque d'emblée l'importance de cette notion, omniprésente dans les derniers manuscrits de Sieyès. Sur cette « sphère active de l'instinct », qui s'appuie sur le fait que « la vie instinctive est antérieure à celle du cerveau » et son dialogue en la matière avec les physiologistes dans les derniers manuscrits voir la note 88 des *Vues analytiques* dans *Des Manuscrits de Sieyès*, V. 2, *op. cit.*, p. 639.

<sup>27</sup> « Un animal ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de reconnaître. Il essaie ses organes sur chacun d'eux : ses premiers moments sont donnés à l'étude ; et lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire », Condillac, *Traité des animaux*, chapitre 2, réédition Fayard (avec le *Traité des sensations*), 1984, p. 361.

<sup>28</sup> « On conçoit, d'après ce que je viens d'exposer, que lorsque la nature fut parvenue à transporter, dans l'intérieur des animaux, la puissance d'agir, c'est-à-dire à créer, au moyen du système nerveux, ce sentiment intérieur, source de la force qui fait produire les actions, elle perfectionna ensuite son ouvrage, en créant une seconde puissance intérieure, celle de la volonté, qui naît des actes de l'intelligence, et qui seule peut réussir à faire varier les actions habituelles », Lamarck, *op.cit.*, p. 338-339.

<sup>29</sup> Pour Sieyès, la cognition relève d' « une faculté de discerner et d'analyser », d'une sorte de « faculté judiciaire-analytique », elle permet en effet « l'analyse des idées » qui « découvre

insuffisant sans doute, il croit que son vouloir antérieur et simultané amène l'acte qui <s'opérerait sans lui> s'opère de fait par l'instinct. Mais si la volonté *intellectuelle* n'est que cela, où est la liberté ?

[1V] liberté ! Notion abstraite et complexe, la liberté n'est pas certainement un *être* existant\*.

\*[add. marg : Elle n'est pas une *faculté* active, un organe *spécial*. Délibérer n'est qu'une manière plus composée de comparer, de juger. Vouloir *après* ou sans délibération, n'est toujours que vouloir.

Être libre de vouloir serait *pouvoir* vouloir : dans ce sens, on *exécute* un acte de volonté. Cet acte là est toujours *conséquent* à une volonté déterminant l'acte volitif que vous exécutez.

Mais cette expression : je peux vouloir ou ne vouloir pas, n'est pas juste. Il n'y a pas de vouloir abstrait-réel. Il faudrait dire : je peux *tel vouloir*... oui, si ce vouloir a lieu comme à l'ordinaire par un *jugement* qui *le détermine*, vouloir étranger à la liberté.<sup>30]</sup>

Analysons<sup>31</sup> :

Quand moi spectateur, je juge un autre homme *libre*, c'est toujours relativement à une action ou à certaines actions. Je dis : il peut opérer ces actes et je ne vois nul obstacle qui l'en empêche. Si j'aperçois des obstacles capables de l'en empêcher, je dis : il n'est pas libre ; il ne peut pas. Mais cet homme que je considère, quand peut-il dire, lui, qu'il est libre ? Quand *désirant* d'agir, il sent qu'il le peut et qu'il n'y voit pas d'obstacle. Lors même qu'il ne désire pas en ce moment, il juge qu'il le pourrait s'il le désirait. Ce mélange de sentiments et de vœux est chose de fait. Otez la *cognition* de tous ces détails, il reste le sentiment du pouvoir. L'instinct sent qu'il peut, il *n'aperçoit* pas les obstacles. S'il y en a, il n'est pas libre en ce sens qu'il ne connaît pas ; et cependant, c'est lui qui agit, ou qui agira avec liberté.

L'intelligence de ce qui est, de ce qui se fait<sup>32</sup>, ou peut se faire est donc nécessaire pour *parler* de liberté, quoique l'intelligence ne  *fasse* rien à l'acte.

---

non pas des faits venant de l'extérieur, mais des rapports ou des aperçus relatifs dans ces idées », se distinguant donc de la production des sensations à partir d'un « sensorium commun », et ce qu'on peut en discerner. Voir le manuscrit inédit sur la cognition.

<sup>30</sup> Rappelons la formule de Malebranche : « *Faire usage de sa liberté* AUTANT QU'ON LE PEUT, c'est le précepte essentiel et indispensable de la logique et de la morale », *Traité de morale, Œuvres*, tome 2, *op. cit.* , p. 472.

<sup>31</sup> « Analyser n'est donc autre chose qu'observer, dans un ordre successif, les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent », Condillac, *La Logique, Œuvres*, Edition de Paris, 182&-1822, p. 355.

<sup>32</sup> La troisième partie de l'ouvrage de Lamarck donne une place centrale à la question de l'intelligence, comme il le dit dans l'introduction de cette partie : « Ainsi, comme les limites

Elle accompagne, elle juge, elle voit la position actuelle de son individu, et dit *en son nom* : je suis libre ou je ne le suis pas, relativement à tel acte. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre tout le monde parler de sa liberté d'agir. Cette expression, je sens que je suis libre, renferme un ensemble de sentiments instinctifs de pouvoir, et de cognition de position. On peut s'y tromper, c'est quand les obstacles existent quoiqu'on ne les aperçoive pas. Le sentiment, le jugement sont les mêmes. Mais, le résultat serait impossible ; il y a exercice du jugement faute de cognition complète. On n'est pas véritablement libre quoiqu'on ait le sentiment de la liberté.

[2R] L'homme est-il libre ? Souvent oui ; souvent non. Il n'est pas seul ; il n'agit pas seul ; tout est combinaison dans laquelle son sentiment et sa cognition ne jouent qu'un rôle *partiel*. Donc le résultat possible ne dépend pas de lui seul\*.

\*[add. marge : si l'on pouvait supposer qu'il fût seul, au milieu d'êtres indifférents, il pourrait sans obstacle du dehors.]. Mais quand il agit conformément à son désir, l'intelligence le voit et peut dire : je suis libre. Elle le dit d'avance au risque de se tromper, quand elle prévoit ou croit prévoir qu'il est le maître d'agir conformément à son désir, et qu'elle n'y voit pas d'obstacle.

La liberté a donc sa base dans le *pouvoir* senti d'agir, dans l'absence des obstacles, et dans la cognition de l'un et de l'autre. C'est une notion très complexe. La *volonté* qui s'y mêle, prise pour *puissance motrice* n'est que volonté instinctive ; c'est le pouvoir dont il s'agit ; prise pour *puissance intellectuelle*, ce n'est que acte de faculté *judicielle*, *cognition* du désir qu'on a d'agir, assentiment à l'action. Mais ce n'est pas cette espèce de volonté qui opère. En disant *je veux*, l'intelligence prononce fort au delà de cette volonté purement visuelle ; elle prend la parole au nom de l'individu entier ; elle *annonce* que l'instinct veut<sup>33</sup>.

---

de nos connaissances, à l'égard de tout ce que nous offre la nature, ne sont pas fixées et ne peuvent l'être, je vais, en faisant usage des lumières acquises et des faits observés, essayer de déterminer, dans cette troisième partie, quelles sont les causes physiques qui donnent à certains animaux la faculté de sentir ; celle de produire eux-mêmes les mouvements qui constituent leurs actions ; celle, enfin, de se former des idées, de comparer ces idées pour en obtenir des jugements ; en un mot, d'exécuter différents actes d'*intelligence*. » (*op. cit.*, p. 174-175).

<sup>33</sup> Condillac peut faire ici complément à la question de Sieyès, « l'homme est-il libre ? », lorsqu'il écrit, dans *La Logique* : « *Je veux* signifie *je désire*, et rien ne peut s'opposer à mon désir ; tout doit y concourir. Telle est le propre de l'acception du mot *volonté* », en renvoyant au passage suivant, plus développé, du *Traité des animaux* : « *Je veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien, quand on fait qu'obéir à ses habitudes, ou suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent

La volonté est-elle libre ? Voilà une question déplacée\*. \*[ add. marg : Le *fait* de la liberté est dans *l'action* et l'accompagne. L'action est *postérieure* à la volonté. Par conséquent, le *fait* de la liberté ne peut se trouver dans la volonté. Dans le jugement préval, il y a cognition qu'on sera libre, et non liberté... La volonté intellectuelle est toujours déterminée par un jugement. Or un jugement comme dit Lamarck est toujours le quotient d'une opération arithmétique<sup>34</sup>. Malheur à nous si la volonté était libre, c'est-à-dire *arbitraire*<sup>35</sup>. Quel directeur pour nos actions ! Au contraire, *pouvoir faire* ou *s'abstraire* n'ont rien d'arbitraire. Sentir *sa* liberté ou se sentir libre est un acte du sentiment intime, et non un acte de volonté. Donc la volonté est étrangère à la question de la liberté, à moins que vous ne considériez un *acte* de volonté *contrainte* comme une action ; alors la volonté n'est contrainte que comme *pouvoir*<sup>36</sup>. Je ne *peux* m'abstenir de vouloir, ni ne pas vouloir ce qu'on m'ordonne. Sans doute, la volonté peut être contrainte ou non, et toutes fois, on peut être libre ou non d'agir suivant une volonté contrainte. Le vouloir est toujours *forcé*, puisqu'il est toujours déterminé par l'instinct ou par l'intellect. Quand on me fait vouloir, forcément je suis passif et non actif. Le principe d'action n'est pas intérieur. L'action est mécanique, le principe d'action est en dehors de moi. Un vouloir non spontané n'est pas même un vouloir.] Les métaphysiciens depuis Locke<sup>37</sup> en ont montré le non sens<sup>38</sup>. Si

---

les bêtes : l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre », *op. cit.*, p. 418.

<sup>34</sup> « *La volonté* dépendant toujours d'un jugement quelconque, n'est jamais vraiment libre ; car le jugement qui y donne lieu est comme *le quotient* d'une opération arithmétique, un résultat nécessaire de l'ensemble des éléments qui l'ont formé. Mais l'acte même qui constitue un jugement doit varier dans ses produits, selon les individus, par la raison que les éléments qui entrent dans la formation de ce jugement, sont dans le cas d'être fort différents dans chaque individu qui l'exécute. », Lamarck, *op. cit.*, p. 342.

<sup>35</sup> Là encore, c'est avec Condillac que l'on peut comprendre ici le sens du terme d'*arbitraire* : « Si, de ce que l'homme est libre, on juge qu'il y a souvent de l'arbitraire dans ce qu'il fait, la conséquence sera juste : mais si l'on juge qu'il n'y a jamais que de l'arbitraire, on se trompera », *La Logique*, *op. cit.*, p. 361.

<sup>36</sup> Rappelons ici les définitions de la liberté et de la volonté selon Malebranche : « Par ce mot volonté, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ; et par celui de liberté, je n'entends autre chose que la force qu'à l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier », *De la recherche de la vérité*, *Œuvres*, V.1, *op. cit.*, p. 27.

<sup>37</sup> Sieyès utilise aussi cette expression dans les *Vues analytiques* de la même période : « Les métaphysiciens, depuis Locke surtout, s'occupent à l'envi à composer et à décomposer ce qu'ils appellent l'entendement et la volonté. Après avoir lu leurs différentes analyses, on se demande : qu'ai-je appris ? Ces analyses ne mènent à rien, qu'à ranger différemment dans la langue ce qui s'y trouve déjà d'une autre manière » *Des Manuscrits de Sieyès*, V. 2, *op. cit.*, p. 681. Il y revient aussi dans le manuscrit inédit sur la *Cognition* de la même période : « Les

vous prenez la volonté pour *je*, j'ai répondu plus haut. Si c'est pour la portion intellectuelle du *je* ; elle *voit* ce qui est ou ce qu'elle croit être et non ce qu'il lui plaît de voir ; au lieu que *je* fait toujours ce qu'il lui plaît de faire, le désir précédant toujours son acte. *Je* est libre et non la volonté.

[2V] Une autre question devient plus importante ; celle de l'influence du jugement et de la cognition sur les *désirs*<sup>39</sup> de l'instinct, et par conséquent sur la véritable volonté active. Dans les animaux doués du cerveau supérieur, il s'établit des relations intimes entre cet organe et l'instinct<sup>40</sup>. Le cerveau est pour ainsi dire une continuation de l'instinct, il sert d'instinct prévia. L'instinct qui trouve des moyens d'action dans nos muscles, reçoit des moyens d'instructions par les sens et par les pensées qui sont des opérations intellectuelles sur les sensations. Il s'accoutume au service de la pensée comme au service des sens. Là commence *l'agent moral*. Les habitudes morales de la pensée engendrent la raison qui tend à être la meilleure méthode de diriger toutes nos facultés volontaires. L'instinct s'accoutume à agir, à désirer d'après les nouveaux

---

derniers métaphysiciens attribuent un rôle trop important aux calculs de l'esprit dans nos déterminations spontanées ».

<sup>38</sup> Il s'agit là bien sûr de la référence au paragraphe de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain* sur le thème « La liberté n'appartient pas à la Volonté » présenté de la façon suivante : « Si cela est ainsi, comme je le crois, qu'on voie si, en prenant cette chose de cette manière, on ne pourrait point terminer la Question agitée depuis si longtemps, mais très absurbe à mon avis, puisqu'elle est inintelligible, Si la volonté de l'Homme est libre, ou non. » (traduction Coste, édition Vrin, 1972, p. 156). Mais plus précisément, Sieyès a pris connaissance de la manière dont Destutt de Tracy reformule cette remarque de Locke sur la question, *la volonté est-elle libre ?* en la qualifiant de non-sens (voir le passage concerné de Destutt dans notre présentation).

<sup>39</sup> Condillac précise que « par le mot *désir*, on peut entendre que la direction de nos facultés sur les choses dont nous avons besoin. Nous n'avons donc que des désirs que parce que nous avons des besoins à satisfaire. Ainsi besoins, désirs, voilà le mobile de toutes nos recherches », *La Logique, op. cit.*, p. 391.

<sup>40</sup> « Presque tous les besoins des animaux qui sont doués des facultés de l'intelligence, provenant de sensations qui réveillent certaines habitudes, émeuvent immédiatement le sentiment intérieur, et mettent ces animaux dans le cas d'agir avant d'y avoir pensé. L'homme même exécute aussi des actions qui ont une semblable origine, lorsque les besoins qui les provoquent sont pressants. /../ Il suit des considérations que je viens d'exposer, que les actions qui s'exécutent à la suite des besoins, que provoquent des sensations, lesquelles émeuvent immédiatement le sentiment intérieur de l'individu ne sont nullement le résultat d'aucune pensée, d'aucun jugement, et conséquemment d'aucun acte de volonté ; tandis que celles qui s'opèrent à la suite des besoins, que provoquent des idées et des pensées, sont uniquement le résultat de ces actes d'intelligence, qui émeuvent aussi immédiatement le sentiment intérieur, et mettent l'individu dans le cas d'agir d'une volonté évidente », Lamarck, *op. cit.*, p. 334-335.

rapports établis par cette éducation. La première éducation purement naturelle était bornée aux sensations du présent ; celles de l'avenir entrent ensuite dans les combinaisons instinctives. L'éducation se développe. Outre les rapports avec la nature, l'instinct ou *je* acquiert des rapports avec son semblable, avec la société entière ; il en acquiert avec le monde cérébral sur-ajouté à l'animal, avec le monde lingual plus puissant encore. Alors le phénomène de chaque acte tient à mille et mille conditions qui n'entraient point auparavant dans ses principes constituants.

Les résultats sont tout autres.

Dans le premier ordre primitif purement naturel, l'animal ou [3R] l'enfant n'obéit qu'au plaisir ou à la douleur. Il est purement égoïste. Son instinct s'instruit par la douleur et le plaisir<sup>41</sup>. Il se brûle à la chandelle. Il n'y revient pas. Il reçoit un coup qui le tient averti de ne pas recommencer. L'instinct a de la mémoire. Ces rapports de plaisir et de douleur se multiplient à mesure qu'il se développe ; ils croissent surtout quand il se mêle ou se connaît mêlé avec ses semblables. Ces nouveaux rapports tout aussi naturels, quoique du second ordre, sont tout aussi propres à contribuer à son éducation. Il s'accoutume ainsi à suivre dans ses actes une ligne moins irrégulière. Il devient propre à vivre en société. Les lois pénales sont une nouvelle chandelle qui brûle les doigts imprudents ; l'homme se redresse plus moral\*. \*[add. marg : C'est-à-dire mieux institué à l'égard de ses semblables, de la société et de lui-même.] Ses désirs sont contenus dans des bornes plus appropriées, plus favorables au bien être commun. L'égoïsme éclairé remplace l'égoïsme brut. Cette éducation du premier instinct se conçoit même dans les animaux privés du cerveau supérieur ; elle doit faire des progrès immense avec le secours de ce dernier organe.

On voit comment se règle peu à peu l'exercice de la liberté\* [add. mar : c'est-à-dire du pouvoir d'agir, comme on veut sans empêchement d'autrui. Les empêchements qui ne viennent que des choses font classe à part. On ne se plaint pas qu'ils gênent la liberté. Son idée est corrélation à l'action de nos semblables]. Ce pouvoir, *moyen personnel* de l'homme, n'est pas indifférent à ses fins. Il s'exerce pour y arriver. Si donc il y arrive mieux et à un plus grand nombre de fins dans l'état social, il gagne à son marché <quoiqu'il se soumette à des règles d'usage>.

---

<sup>41</sup> « Des avertissements ne nous manquent jamais, lorsque les choses sur lesquelles nous nous trompons nous sont absolument nécessaires ; car dans la jouissance, la douleur vient à la suite d'un jugement faux, comme le plaisir vient à la suite d'un jugement vrai. Le plaisir et la douleur, voilà donc nos premiers maîtres : ils nous éclairent, parce qu'ils nous avertissent si nous jugeons bien ou si nous jugeons mal ; et c'est pourquoi dans l'enfance, nous faisons sans secours des progrès qui paraissent aussi rapides qu'étonnants », Condillac, *La Logique*, op. cit., p. 326.

La liberté n'est pas indépendance des [3V] moyens, mais indépendance des obstacles. Vous voulez monter sur l'arbre, vous êtes dépendant de l'échelle ; dépendance qui ne nuit pas à votre liberté, au contraire elle en agrandit l'usage. La liberté, sous quelque acception qu'on l'appréhende, n'est donc pas une illusion comme semblent le croire tous les métaphysiciens géomètres. Mais c'est une notion complexe où il entre du pouvoir, du sentiment, de la cognition. Le phénomène est *réel*, comme tout autre fait\*.

\*[add. marg : Il me semble que 3 ou 4 idées accessoires à l'action sont comme des *conditions* constitutives de la notion de liberté. Le pouvoir d'agir n'est pas seul la liberté. 1° pouvoir. 2° non empêchement de la part d'autrui. Quand on dit : *ma volonté est libre*, c'est qu'on prend *ma volonté* pour *je*.]

Il ne devient chimérique que sous le ciseau du métaphysicien rêveur d'une échelle de causes et d'effets, et ignorant qu'il n'existe que des combinaisons. Oui, toute combinaison tient à un million d'autres. Rien n'est arbitraire. Si vous demandez l'arbitraire pour la liberté, elle n'existe point. Il faut une base à tout. Vous désirez agir : partons de là. Je ne dirai pas, pour être libre *en général*, le mot serait vide de sens, mais pour être libre *d'agir*, que faut-il ? Le pouvoir, mû par votre désir. Mais, <cette liberté> dites-vous, suis-je libre de ne pas agir ? Oui, mû toujours par votre désir de ne pas agir. Le désir, principe moteur, source du pouvoir est toujours là. Vous ajoutez : ce n'est pas là *l'idée* que je me forme de ma liberté...

... sans doute, pour en avoir l'idée, il faut encore remarquer le sentiment que vous avez de votre vouloir, de votre pouvoir, et la connaissance que ce pouvoir ne rencontrera point d'obstacle. Si ce sentiment et ces pensées se réunissent [4R] ensemble, et que vous vous ne vous trompiez pas, vous êtes véritablement libre d'agir, ou bien de ne pas agir\*.

\*[add. marg : Ce qui est encore une action ; s'abstenir activement. Considérée exclusivement dans *l'action*, la liberté n'est point avant l'action. Considérée dans le sentiment prévia, dans la cognition du pouvoir et du non empêchement, elle existe avant l'action, dans le *sentiment*. On a le sentiment de sa liberté *future* dans l'acte. c'est là que le jugement dit *je suis libre de faire ou de ne pas faire*. Liberté *dans le choix* et cependant au fait à *l'acte*, on ne peut jamais *les deux* à la fois. On sent alors double poids dans la volonté et qu'on peut faire pencher la balance à droite ou à gauche, en ajoutant à l'un ou l'autre bassin un motif déterminant. Liberté *composée*...].

S'il y a de l'erreur dans ce sentiment ou ces pensées, vous croyez être libre et vous ne l'êtes pas. Mais c'est la faute de votre jugement, non pas qu'il se trompe en jugeant. C'est plutôt en ne jugeant pas ou plutôt c'est vous qui vous trompez en ne faisant point entrer dans votre calcul, soit l'impuissance, soit les obstacles qui s'opposent à votre acte. On peut errer <se tromper> en croyant être libre ; mais souvent on dit vrai. Cela suffit pour que la notion de la liberté, dans ces derniers cas, ne soit pas une chimère composée de pures erreurs.



Supposons un moment un génie supérieur qui serait maître absolu de tous vos désirs ; il serait certainement maître par suite de votre liberté ; eh bien, vous n'en seriez pas moins libre, soit d'agir, soit de ne pas agir. Il serait maître par suite de vos actions et pourtant c'est bien vous qui agiriez. C'est aussi vous qui seriez libre sous un tel maître de votre liberté\*, mais vous ne seriez pas libre à l'égard de vos désirs

\*[add.marg : Les maîtres de la terre ne sont point maître des *désirs* ; et ils deviennent *obstacles* à la liberté, ce qui est bien différent. Le génie dont je parle vous ferait *agir librement*.] ; vos désirs sont avant votre liberté et n'entrent pas dans la notion. J'ai peur de me rencontrer ici avec les rêveries théologiques sur la grâce et la prémotion physique que j'ai suffisamment oubliées.<sup>42</sup> [4V] Ce n'est pas que je craigne l'analyse, même celle des scholastiques et des théologiens. L'analyse est toujours bonne à quelque chose. Ce qui rend les théologiens absurdes, c'est d'avoir employé cet instrument très subtil assurément dans leurs mains à établir des superstitions criminelles ou absurdes, toujours ennemies de l'espèce humaine. Mes idées que je crois vraies ne tendent pas à la plonger ou la résigner de plus en plus dans la nullité ou le malheur. Je n'ai pas besoin d'ailleurs de les concilier avec l'idée d'un dieu maître de nos désirs et qui les détermine avec l'intention de nous en punir éternellement dans nos enfers. Laissons toutes ces monstrueuses ridiculités.

Comparons actuellement la supposition que je viens de faire d'un être supérieur maître de nos désirs sans nuire à notre liberté, avec cette série de causalités éternelle et nécessaire qui fait toute la métaphysique de nos modernes géomètres. J'ai expliqué ailleurs et détruit la chaîne chimérique des effets et des causes qui ne tient qu'à notre manière de voir<sup>43</sup>. Supposons la pour un moment.

---

<sup>42</sup> Sieyès a fait des études de théologie au *séminaire* de Saint-Sulpice au cours des années 1760-1770. Par ailleurs, il nous a laissé un manuscrit encore inédit *Sur Dieu ultramètre et sur la fibre religieuse de l'homme* dans lequel il précise d'abord que « l'homme est un être à besoins », confronté à ce titre à un « au-delà véritable », l'ultramètre, du fait que « l'idée ou la nécessité de l'ultramètre est inséparable du cerveau humain », à l'identique de ce « génie supérieur » dont il parle présentement.

<sup>43</sup> Il peut s'agir là d'un renvoi aux *Vues analytiques* où Sieyès revient à diverses reprises sur le mot *cause*, d'abord pour préciser que « les causes finalistes ont égaré l'esprit de la recherche », ensuite pour donner une analyse des diverses acceptions du mot *cause*. Voir *Des Manuscrits de Sieyès*, V.2, *op. cit.*, p. 635 et 654. Cependant, la référence à « un être supérieur maître de nos désirs » peut également renvoyer au manuscrit inédit, *Sur Dieu ultramètre et sur la fibre religieuse de l'homme*, où il présente ce dieu comme une « idée nécessaire », donc non arbitraire parce qu'« utile à l'homme » du point de vue de ses besoins. Il écrit ainsi : « Dieu est hétérogène à l'ordre des vérités, comme la géométrie est hétérogène à l'ordre des sentiments. Vous ne pouvez prouver rationnellement que dieu *est ou n'est pas* comme vous ne pouvez prouver que le cercle est rouge ou bleu, /.../ ou dur. Je ne parle pas ici de *dieu cause première*, parce que je ne *sens* pas une cause. Je parle de dieu /.../ *senti* de toute bonté, de toute beauté, de toute vertu, la fin de tout amour, dieu notre véritable maître, tout juste, tout

Nos désirs seront nécessairement effectués par des causes nécessaires. Eh bien, cela ne fait rien à notre liberté.

[add. marg : Pas exact. Un *désir forcé* soit par menace, par violence ou par des circonstances qui font désirer ou plutôt qui font se déterminer et vouloir contre son désir... Ne s'agit-il pas d'un désir libre, et d'un qui ne l'est pas. Faut-il distinguer la liberté de l'acte, de celle du désir. Exécute-t-on ce qu'on veut, quand on ne voudrait pas si l'on n'était forcé. Ne confondons pas le vouloir forcé *contre* son *désir*, avec le vouloir conforme au désir qui est le vrai. Disons plus exactement le pouvoir d'agir d'après le vouloir sans *contrainte*, ni morale sur la volonté, ni physique sur l'action. Ainsi ajoutez aux conditions : la spontanéité de la volonté. Au fait, dans le cas d'un désir forcé, il y a encore choix dans le malheur et une sorte de liberté conditionnelle.]

Tous leurs raisonnements ne sont bons qu'à prouver qu'il n'y a rien d'arbitraire, et je suis fort de cet avis<sup>44</sup>. Mais répétons en termes différents, la liberté consiste à exécuter ce qu'on veut, et non à vouloir ce qu'on ne veut pas. Quand on peut choisir entre plusieurs actes, elle consiste à opérer celui qu'on choisit et non à choisir celui qu'on ne choisit pas.

[5R] C'est donc sur les désirs, sur la volonté que travaillent les affections, les appétits, les passions et les motifs cérébraux d'inconvénients probables, de peines certaines, de furies à obtenir. Tous ces mobiles n'atteignent pas la liberté. [add. marg. : La liberté n'est ni un être réel qui viendrait se joindre à l'action pour la rendre libre, ni un *mode* d'agir. C'est un ensemble de *conditions* au milieu desquelles s'opère l'acte. Elle est dans les accessoires de l'acte. La condition principale est le non-empêchement direct ou indirect de la part de nos semblables, mais elle *suppose* toujours le pouvoir d'agir. Elle suppose une *condition* antérieure dans la volonté : la *spontanéité* du vouloir. Car on peut vous contraindre à vouloir contre votre désir par la crainte d'un plus grand mal. Or, si une volonté spontanée est une condition essentielle, je dois corriger ce que j'ai dit ci-dessus à l'occasion d'un génie qui serait maître de nos volontés. Alors *nos* volontés ne seraient pas à nous. C'est de la liberté de *nous* qu'il s'agit et non de celle de l'action, chose abstraite séparée de *nous*.]

---

puissant. Chacun sculpte cette notion à sa manière, elle est toujours relativement à chacun ce qu'il peut croire de mieux. ( Archives Nationales, 284 AP 2 (3/6), f.30)

<sup>44</sup> Là encore Sieyès retrouve Condillac lorsque ce philosophe précise qu'il n'est pas possible d'observer les premières causes de la sensibilité et de la mémoire, mais que « Je connais qu'il y a en nous un mouvement, et je ne puis comprendre par quelle force il est produit. Je connais que ce mouvement est capable de différentes déterminations, et je ne puis découvrir le mécanisme qui les règle. Je n'ai donc que l'avantage d'avoir *dégagé de toute hypothèse arbitraire* ce peu de connaissance que nous avons sur une matière des plus obscures ». *La Logique*, op. cit. , p. 389. C'est nous qui soulignons.

De leur combinaison sort la volonté qui met en jeu la force motrice. L'acte étant d'accord avec la volonté, il y a liberté. Si l'acte est empêché n'importe par quel obstacle, la volonté est impuissante ou n'a pas été libre. La volonté est une force ; la liberté n'est pas une force, mais une position d'état ; c'est le sentiment intime de mon empêchement dans l'acte de cette force. L'homme se dit : j'ai été libre, j'ai fait ce que j'ai voulu. Demandez-lui : auriez-vous pu faire autrement ou ne pas faire. Il vous répondra : j'étais libre de m'abstenir ou de faire autrement parce que sa conscience lui représente aussitôt un changement de volonté qui eût été productif de l'un ou de l'autre. Dans cet autre accord avec sa volonté, il eût trouvé également sa liberté. En y réfléchissant davantage, il pourra souvent vous répondre ; au fait, je ne suis pas sûr que j'eusse pu exécuter une autre volonté. Alors, il est incertain qu'il eût été libre de faire autrement. Reste qu'être libre, c'est faire comme on veut. La volonté est donc ici le produit d'une combinaison dont les principes constituants sont le besoin, l'intérêt, les motifs, les passions, etc.<sup>45</sup>. Faites y entrer un élément de plus ou de moins, elle sera différente et quelque qu'elle soit, il y aura liberté dans l'acte. S'il n'est pas empêché par des obstacles extérieurs, je ne vois pas trop à quoi serait utile une liberté qui consisterait à faire ce qu'on ne veut pas, si ce n'est à rompre l'harmonie générale, à émettre des actes en opposition de ses besoins, de son intérêt. L'arbitraire succéderait à l'ordre. Les êtres organisés sensibles perdraient la garantie de leur propre conservation. Les corps inorganiques se prêtent indifféremment [5V] à toutes les combinaisons voulues par leurs propriétés respectives. Les végétaux attirent à eux et s'approprient suivant leurs besoins les choses à leur portée. Les êtres sensibles vont les chercher et par leur force motrice dirigée par leur volonté, ils en disposent à leur profit. Dès que je vois force motrice intérieure, surtout force disposante, je vois un commencement de liberté. Elle s'étend à mesure des progrès de cette force ; déterminée et dirigée par la volonté, les progrès de celle-ci, sa meilleure composition, les motifs, les lumières qui concourent à la former plus régulière, la rendent plus utile dans ses efforts et par conséquent tendent sans cesse à étendre, à améliorer la liberté d'action. N'y a-t-il pas une différence réelle entre ces deux sortes de combinaisons ? Dans les premières, les principes constituants se meuvent mécaniquement, chimiquement ; dans les nôtres, il faut reconnaître de plus que nous sommes maîtres de l'atelier où se passent toutes ces combinaisons. Doués d'une force active, intelligente, prédisposante, nous faisons ce que nous voulons faire, et nous voulons d'après nos besoins, notre intérêt plus ou moins bien

---

<sup>45</sup> Après avoir défini, de façon restrictive, « l'acception du mot volonté » à partir de l'expression *Je veux* (voir la note 35), Condillac ajoute : « On est dans l'usage de lui donner une signification plus étendue ; et l'on entend par *volonté* une faculté qui comprend toutes les habitudes qui naissent du besoin, les désirs, les passions, l'espérance, le désespoir, la crainte, la confiance, la présomptions et plusieurs autres, dont il est facile de se faire des idées », *La Logique*, *op. cit.*, p. 371.

sentis et aperçus. C'est pour nous que nous existons tant que cela dure. Nous sommes doués à notre profit d'une véritable force de création. En l'exerçant sans obstacle et d'accord avec notre vouloir, nous éprouvons le sentiment intime de cet accord et de notre pouvoir actif. La liberté n'est pas autre chose. Se trouve-t-elle dans la série des combinaisons purement inorganiques où il n'y a ni sensibilité, ni centre de rapport disposant d'une force d'appropriation et ramenant le tout à une fin connue ou sentie, mais toujours voulue ? On ne peut donc admettre entre ces deux sortes de combinaisons l'identité ou la similitude que vous croyez y apercevoir. Pardonnez-moi, dites-vous, il y a similitude ; votre volonté ne peut échapper à la main de fer du destin — qu'importe la liberté n'est point dans la volonté... Les choses ne peuvent point se passer autrement qu'elles se passent. [6R] Comparez chez le même individu deux actes de la même volonté dans des temps différents, ils seront différents... Mauvaise réponse ; les éléments ayant changé, il faut bien que la volonté change. Mais toujours elle est nécessaire. — Je crois qu'ici vous donnez dans une sorte d'illusion. Toutes choses données comme elles ont eu lieu, il n'était pas possible qu'elles arrivassent autrement. Mais reprenons les avant la conclusion, au moment où la volonté s'est déterminée. Alors j'ai senti que je pourrais en déterminer autrement ; alors, j'étais le maître d'envisager une circonstance de plus ou de moins, un autre effet aurait eu lieu... Soit, mais cet autre effet eût été également nécessaire. — D'accord, si j'insiste, ce n'est pas pour les intérêts de la liberté. Dans tous les cas, elle est à l'écart de cette discussion. C'est uniquement pour me rendre compte de l'influence qu'exercent sur la formation de la volonté, les avantages d'une bonne éducation, d'un jugement plus éclairé, les opinions, les mœurs au milieu desquelles nous vivons. Je conviendrais cependant que je ne puis dans aucun cas me débarrasser entièrement, ou plutôt que je ne puis affranchir ma pensée de la chaîne de causalité. Ici, fort embarrassé entre le sentiment d'un côté qui me dit : j'ai choisi librement ; et la pensée qui ajoute aussitôt : vous avez voulu forcément, j'en appelle à l'expérience sur l'influence des bonnes lois, des opinions saines, etc. Si nous sommes des machines, nous sommes du moins des machines d'une singulière espèce. Chargées de jouir pour nos besoins, nous jouissons. Si les suites nous sont mauvaises, le regret de nous être trompé reste dans un coin, comme une pièce de réserve pour être employée à la première occasion. Nous sommes donc des machines susceptibles de correction, [6V] et de correction en correction, nous nous /.../ nous-mêmes à mieux jouir à l'avenir. Or, de quelques manières que se fassent ces corrections, puisqu'elles sont réelles. Disons avec l'expérience, que ce n'est pas sans succès que nous nous occuperons sans cesse à nous corriger, à nous éclairer, et nous voilà rentré dans le monde tel qu'il est, quoique difficile à concevoir.

Reste qu'un principe d'action intérieur, mis en mouvement par un vouloir également intérieur constituent ce que nous appelons notre liberté, quand des obstacles venant d'ailleurs ne s'opposent point à l'acte ; que cette liberté

acquiert d'autant plus d'étendue que le principe d'action est plus énergique, le vouloir plus éclairé et la masse des obstacles moindre, enfin, que ce trois sortes de perfectionnement dépendent beaucoup, ou nous paraissent dépendre de notre conduite.

Après avoir éclairci la juste notion de *liberté*, c'est-à-dire des conditions auxquelles un homme est libre, remarquez qu'il le serait très peu hors de l'état social, et que l'étendue de la liberté et sa garantie dépendent de cet état, il faut examiner les efforts de la contrainte morale et physique que la loi et les peines morales produisent sur l'individu social. Dans cet échange, la liberté acquiert plus qu'elle ne perde même, il est vrai de dire qu'elle ne perd rien puisque l'homme *s'engage* librement à se soumettre à la loi. Mais aussi, la contrainte *légale* doit être la seule.

Lamarck, tome 2, p. 342 et suivantes<sup>46</sup> dit formellement que « la volonté est jamais véritablement libre ». La question est : si *l'homme* l'est.

---

<sup>46</sup> *Op. cit.*