

CHAPITRE I

Le mythe fondateur : pourquoi il fallait inventer un individu libre

Avant de devenir une évidence moderne, le libre arbitre a été une solution. Une réponse élégante, parfois bancale, à un problème beaucoup plus ancien que nos discours sur le développement personnel, la responsabilité individuelle ou la réussite par la volonté. Ce problème tenait en une question simple, donc dangereuse : comment juger un être humain si ses actes sont déjà pris dans un ordre qui le dépasse ?

Les sociétés anciennes n'ont pas toujours imaginé l'individu comme nous le faisons aujourd'hui. Elles ne voyaient pas nécessairement en lui un centre souverain, une conscience autonome, une petite monarchie intérieure capable de se choisir elle-même en toute lucidité. L'être humain appartenait d'abord à un monde. Il était fils ou fille d'une lignée, membre d'une cité, sujet d'un roi, créature des dieux, héritier d'un sang, d'un nom, d'une place, d'un destin. Sa vie ne commençait pas avec un « moi » isolé, mais dans un réseau de forces déjà là. Naître, c'était entrer dans une structure, pas débarquer dans un supermarché existentiel avec un panier vide et une infinité d'options.

La liberté moderne aime se raconter comme une naissance spontanée de l'individu. Un beau matin, l'humain se serait découvert propriétaire de lui-même, auteur de ses actes, responsable de ses choix, maître de son avenir. C'est une histoire agréable. Elle tient chaud aux institutions qui aiment punir, aux marchés qui aiment vendre, aux vainqueurs qui aiment se croire méritants. Mais elle efface la lente construction du mythe. Car le libre arbitre n'est pas arrivé comme une vérité qui attendait d'être reconnue. Il a été fabriqué, déplacé, disputé, ajusté. Il a servi à sauver la morale, à protéger la justice divine, à fonder la responsabilité juridique, à légitimer la politique moderne, puis à sacraliser l'individu économique.

Il fallait inventer un individu libre parce qu'un monde sans liberté posait un problème de gestion. Sans liberté, comment récompenser ? Comment punir ? Comment condamner ? Comment louer la vertu ? Comment maudire le péché ? Comment construire un tribunal, une morale, une école, une prison, une démocratie, une économie du mérite ? Si chacun n'est que le produit d'un destin, d'un dieu, d'un corps, d'une classe, d'un passé ou d'un système, alors le jugement devient plus difficile. Il ne disparaît pas, mais il perd sa simplicité. Et les sociétés détestent perdre leurs simplifications préférées. Elles y tiennent comme à des meubles de famille, même quand le bois est vermoulu.

Le libre arbitre naît donc dans une tension. D'un côté, l'intuition que l'humain n'agit jamais hors du monde. De l'autre, le besoin de le traiter comme s'il pouvait répondre de lui-même. Entre ces deux exigences, l'histoire de la pensée a bricolé une figure étrange : un être influencé, mais responsable ; déterminé, mais coupable ; fragile, mais imputable ; traversé par des forces, mais sommé de signer seul le reçu.

I.I. Avant la liberté moderne : destin, dieux, ordre cosmique

Dans les mondes anciens, l'existence humaine se pensait rarement comme une pure auto-construction. Le destin, les dieux, les ancêtres, la cité, la famille, l'ordre cosmique encadraient les vies. On ne naissait pas d'abord individu. On naissait quelque part, dans une lignée, sous une autorité, avec des obligations, des interdits, des rites, des rôles. Ce que nous appelons aujourd'hui « choisir sa vie » aurait souvent paru moins comme un idéal que comme une formule bizarre, presque impie. Choisir sa vie contre quoi ? Contre les dieux ? Contre la cité ? Contre la famille ? Contre l'ordre du monde ? L'individu moderne adore se rêver comme rupture. Les sociétés anciennes, elles, pensaient souvent l'existence comme inscription.

La tragédie grecque en donne une image brutale. Les héros ne sont pas simplement des personnages qui prennent de mauvaises décisions. Ils avancent dans un tissu de malédictions, d'oracles, de fautes héritées, de volontés divines et de nécessités collectives. Œdipe cherche à éviter son destin et, précisément par les gestes qu'il accomplit pour y échapper, il l'accomplit. Cette logique n'est pas seulement narrative. Elle exprime une vision du monde où l'humain peut agir, ruser, refuser, interpréter, mais sans jamais sortir entièrement du cercle où il a été placé. L'action existe, mais elle ne flotte pas dans le vide. Elle se déploie dans un ordre plus vaste, parfois hostile, parfois incompréhensible, souvent indifférent à nos préférences.

Dans ce type d'imaginaire, l'humain n'est pas innocent pour autant. La présence du destin ne supprime pas la faute. Elle la rend plus trouble. C'est là que les choses deviennent intéressantes. Une pensée simpliste dirait : si tout est écrit, personne n'est coupable. Les sociétés anciennes n'ont pas toujours raisonné ainsi. Elles ont souvent maintenu ensemble deux idées qui nous semblent contradictoires : l'homme est pris dans un ordre qui le dépasse, et pourtant ses actes ont un poids. La tragédie ne disculpe pas totalement. Elle montre plutôt une culpabilité empêtrée dans la nécessité. Elle ne dit pas : « il aurait pu faire n'importe quoi. » Elle dit : « il agit, mais dans une toile où chaque geste tire un fil déjà tendu. »

Ce n'est pas un détail. C'est peut-être le premier visage de la question du libre arbitre : comment penser l'acte humain sans le séparer artificiellement des forces qui le conditionnent ? Avant de devenir une question de neurosciences ou de psychologie sociale, le problème était déjà là, sous une autre forme. Les anciens savaient que l'humain ne tombe pas du ciel. Ils savaient que la volonté n'est pas un bloc pur. Ils savaient que la famille, la cité, la mémoire, les dieux et le destin pèsent sur les actes. Ils n'avaient pas besoin d'IRM fonctionnelle pour comprendre qu'un individu ne se fabrique pas seul. Ils avaient les oracles, les mythes, les lignées maudites et les catastrophes familiales. Moins technologique, certes. Pas forcément moins lucide.

Le monde antique ne doit pourtant pas être réduit à un fatalisme grossier. Il serait trop confortable de le présenter comme une époque où les humains se seraient simplement crus écrasés par les dieux, avant que la modernité vienne leur distribuer des cartes d'autonomie comme des prospectus lumineux. Les sociétés anciennes ont aussi pensé la responsabilité, la vertu, la maîtrise de soi, le courage, la prudence. Mais elles les pensaient dans un cadre où la liberté n'était pas encore cette propriété magique de l'individu isolé. La liberté était liée à une place, à un ordre, à une discipline, à une harmonie avec le monde, parfois à une capacité d'accepter ce qui ne dépend pas de soi.

C'est cette différence qu'il faut saisir. La liberté moderne se présente souvent comme indépendance : ne dépendre de personne, choisir ses croyances, son métier, ses relations, son identité, son mode de vie. Les conceptions anciennes étaient plus méfiantes envers cette exaltation de l'individu. Elles savaient que l'humain livré à ses passions, à son orgueil ou à son ignorance n'est pas forcément libre. Il peut être simplement possédé par lui-même, ce qui est une prison plus élégante mais pas moins réelle. Être libre ne voulait pas toujours dire faire ce que l'on veut. Cela pouvait signifier comprendre l'ordre du monde, tenir son rôle, maîtriser ses désirs, accepter la nécessité, agir avec vertu dans un cadre que l'on n'a pas choisi.

Ce point sera décisif pour tout le livre. Le libre arbitre n'est pas né d'une évidence universelle. Il est né d'un conflit entre plusieurs besoins : expliquer l'ordre du monde, maintenir la responsabilité, organiser la morale, justifier la punition, donner un sens au mérite et à la faute. Il fallait que l'humain soit assez contraint pour rester dans l'ordre, mais assez libre pour être jugé lorsqu'il le trouble. Déjà, la fiction commençait à prendre forme.

1.2. Les Grecs : l'humain entre raison, passions et nécessité

La pensée grecque a ouvert un laboratoire immense sur cette question. Pas un laboratoire propre, blanc, climatisé, avec consentement éclairé et graphiques en couleur. Un laboratoire conceptuel, fait de dialogues, de mythes, de contradictions et de disputes qui n'ont jamais vraiment cessé. Les Grecs ont compris très tôt que l'humain était un être divisé. Il désire et il raisonne. Il veut et il regrette. Il sait parfois ce qu'il devrait faire, puis fait autre chose avec une constance qui forcerait presque le respect. Il peut viser le bien et rater sa cible par ignorance, faiblesse, passion, orgueil ou simple bêtise décorée d'arguments.

Chez Platon, cette division devient une architecture. L'humain n'est pas seulement un corps qui bouge et choisit. Il est traversé par des niveaux différents : le corps, les désirs, les passions, la raison, l'âme. La liberté ne consiste pas à suivre n'importe quelle impulsion. Elle suppose une hiérarchie intérieure. L'homme n'est vraiment libre que si la partie rationnelle de son âme gouverne les appétits et les passions. Autrement dit, celui qui fait « ce qu'il veut » n'est pas

forcément libre. Il peut être esclave de ce qu'il veut. Jolie humiliation pour notre époque, qui confond volontiers liberté et satisfaction immédiate, puis s'étonne que les plateformes numériques aient transformé cette confusion en modèle économique.

L'allégorie de la caverne donne à cette idée une forme puissante. Les prisonniers croient voir la réalité, mais ils ne contemplent que des ombres. Ils prennent pour vrai ce qui n'est qu'un effet de projection. La liberté commence par une sortie douloureuse : se retourner, quitter l'évidence, supporter la lumière, découvrir que ce que l'on croyait savoir était peut-être seulement ce qu'on avait appris à regarder. Dans cette perspective, le libre arbitre n'est pas un donné naturel. Il exige une conversion du regard. Il faut être éduqué à devenir libre. Sans cela, l'individu ne choisit pas vraiment ; il sélectionne entre des illusions.

Cette idée devrait nous rendre prudents. Si Platon peut encore nous parler, ce n'est pas parce qu'il aurait anticipé les algorithmes ou le marketing, n'exagérons pas, même si la tentation est délicate. C'est parce qu'il a posé une intuition centrale : la conscience ordinaire n'est pas automatiquement fiable. Nous pouvons croire choisir alors que nous ne faisons que réagir à des ombres. Nous pouvons appeler opinion personnelle ce qui n'est qu'une habitude mentale. Nous pouvons défendre nos chaînes avec l'énergie de gens persuadés qu'elles sont des bijoux de famille.

Aristote, lui, déplace le problème vers la responsabilité morale. Dans l'Éthique à Nicomaque, il distingue les actes volontaires, involontaires, accomplis par ignorance ou sous contrainte. Cette distinction est capitale. Elle pose que tous les actes ne se valent pas, et surtout que la responsabilité dépend des conditions de l'action. Un acte commis volontairement, en connaissance de cause, n'a pas le même statut qu'un acte accompli sous la menace ou dans l'ignorance. Aristote ne parle pas encore comme un juriste moderne, mais il prépare un terrain qui deviendra fondamental pour le droit : juger un acte exige de comprendre l'intention, la connaissance, la contrainte et la capacité réelle d'agir autrement.

C'est ici que le libre arbitre commence à prendre une fonction précise. Il ne s'agit pas seulement de savoir si l'homme est métaphysiquement libre. Il s'agit de savoir quand il peut être tenu responsable. La nuance est énorme. Une société n'a pas besoin que l'humain soit absolument libre pour organiser la responsabilité. Elle a besoin de critères permettant de distinguer les actes imputables des actes subis. Aristote ouvre cette voie : l'homme est responsable quand son action vient de lui dans un certain sens, quand il sait ce qu'il fait, quand il n'est pas entièrement contraint, quand son acte exprime son caractère, ses habitudes, son jugement.

Mais Aristote ne tombe pas dans la naïveté moderne du choix pur. Il sait que le caractère se forme. Il sait que les habitudes comptent. Il sait que l'éducation modèle les dispositions morales. L'individu vertueux ne naît pas simplement vertueux par décret intérieur. Il le devient par l'exercice, la répétition, l'apprentissage, l'environnement politique et social. Là encore, la liberté n'est pas un miracle instantané. Elle est une capacité développée dans des conditions

données. On ne demande pas la même chose à quelqu'un qui a été éduqué à discerner, à temporiser, à réfléchir, et à quelqu'un qui n'a reçu que la peur, la brutalité ou le chaos comme pédagogie. Aristote ne formule pas cela dans les termes contemporains de déterminisme social, mais l'intuition existe déjà : la responsabilité n'est pas indépendante de la formation de l'individu.

Les stoïciens, enfin, proposent une réponse différente et redoutablement utile. Pour eux, le monde est régi par un ordre rationnel, une chaîne de causes, un destin. L'être humain ne contrôle pas les événements extérieurs. Il ne contrôle ni la mort, ni la fortune, ni la maladie, ni l'opinion des autres, ni la plupart des accidents qui traversent une existence. Sa liberté ne réside donc pas dans la domination du monde, mais dans la maîtrise de son jugement. Nous ne choisissons pas tout ce qui nous arrive, mais nous pouvons travailler notre manière d'y consentir, d'y répondre, de ne pas être intérieurement détruits par ce qui échappe à notre pouvoir.

On a souvent résumé le stoïcisme à une sagesse de l'acceptation. C'est exact, mais insuffisant. Le stoïcisme propose une liberté compatible avec le déterminisme. Ce qui ne dépend pas de nous doit être reconnu comme tel ; ce qui dépend de nous relève de notre jugement, de notre discipline intérieure, de notre rapport aux événements. Cette distinction est précieuse, mais elle peut aussi devenir dangereuse lorsqu'elle est récupérée par des discours modernes qui demandent aux individus d'accepter des systèmes injustes avec sérénité. Le stoïcisme peut libérer de certaines souffrances inutiles. Il peut aussi, mal utilisé, devenir une climatisation morale pour sociétés brutales : souffre en silence, travaille ton intériorité, le monde extérieur n'est pas ton affaire. Pratique. Très pratique pour le monde extérieur.

Ces trois perspectives grecques montrent que le libre arbitre n'est pas une évidence première. Platon cherche une liberté par la vérité et la maîtrise de soi. Aristote cherche une responsabilité graduée selon la volonté, l'ignorance et la contrainte. Les stoïciens cherchent une liberté intérieure dans un monde déterminé. Aucun ne défend simplement l'idée moderne d'un individu souverain, transparent à lui-même, produisant ses choix depuis une conscience pure. Tous savent que l'humain est travaillé par autre chose que lui-même : les passions, l'ignorance, le destin, l'éducation, l'habitude, la cité.

La philosophie grecque n'a donc pas inventé le libre arbitre comme une possession confortable. Elle a posé le problème qui nous poursuit encore : comment sauver une forme de responsabilité sans mentir sur les contraintes ? Comment reconnaître que l'homme agit sans le couper du monde qui le façonne ? Comment éviter deux absurdités symétriques : faire de l'humain un dieu ou en faire un caillou ?

Le reste de l'histoire occidentale va tenter de répondre à cette question. Et, comme souvent, la religion va entrer en scène avec une solution spectaculaire : rendre l'homme assez libre pour être coupable.

1.3. Le christianisme : sans liberté, pas de péché rentable

Le christianisme a donné au libre arbitre une importance décisive. Non parce qu'il aurait simplement découvert une vérité anthropologique jusque-là cachée sous un tapis païen, mais parce qu'il avait un problème théologique majeur à résoudre : comment rendre l'homme responsable du péché dans un univers gouverné par un Dieu omniscient, omnipotent et créateur de toute chose ?

La question est vertigineuse. Si Dieu sait tout d'avance, il sait déjà qui péchera, qui se repentira, qui sera sauvé, qui sera damné. Si Dieu peut tout, rien n'échappe réellement à sa puissance. Si Dieu a créé l'homme, le monde, les conditions de l'existence, les passions humaines et les possibilités de chute, comment l'homme peut-il être pleinement responsable de son éloignement ? À ce stade, la théologie commence à ressembler à un numéro d'équilibriste au-dessus d'un volcan. Il faut préserver la bonté de Dieu, sa puissance, sa connaissance, la réalité du péché, la nécessité du salut, la justice du jugement, et l'idée que l'homme n'est pas simplement un pantin cosmique. Belle gymnastique. Presque olympique.

Saint Augustin occupe une place centrale dans cette affaire. Dans sa réflexion sur le libre arbitre, le mal et la grâce, il cherche à répondre à une question redoutable : d'où vient le mal si Dieu est bon ? Si le mal venait directement de Dieu, la bonté divine s'effondrerait. Si le mal venait d'une puissance rivale équivalente à Dieu, la souveraineté divine serait compromise. La solution augustinienne consiste à situer le mal du côté de la volonté créée. L'homme pêche parce qu'il se détourne du bien. Il choisit mal. Le mal n'est pas une substance autonome ; il est une privation, une désorientation, une déviation de la volonté.

Cette solution protège Dieu. Elle charge l'homme.

Le libre arbitre devient alors indispensable. Sans liberté, pas de péché véritable. Sans péché véritable, pas de faute. Sans faute, pas de jugement juste. Sans jugement, pas de salut au sens fort. Toute l'économie morale du christianisme repose sur cette tension : l'homme doit être libre pour être coupable, mais sa liberté est blessée par le péché originel. Il possède une volonté, mais cette volonté est inclinée, affaiblie, incapable de se sauver par ses seules forces. L'humain est donc responsable, mais dépendant de la grâce. Autrement dit, il est assez libre pour tomber, pas assez libre pour remonter seul. On appréciera la finesse du dispositif : la chute est imputable, le salut est offert. La dette est humaine, le remboursement passe par Dieu.

Il serait facile de caricaturer cette pensée. Ce serait aussi paresseux. Augustin ne se contente pas d'inventer une machine à culpabiliser. Il affronte une vraie difficulté : l'expérience humaine de la division intérieure. Nous voulons le bien, ou croyons le vouloir, et nous faisons autre chose. Nous savons parfois ce qui serait juste, et nous agissons contre notre propre jugement. Nous sommes capables de nous promettre une conduite le matin et de la trahir avant le soir

avec une créativité qui mériterait presque une subvention. Cette faiblesse de la volonté, Augustin la prend au sérieux. Il voit que l'humain n'est pas transparent à lui-même, que le désir n'obéit pas toujours à la raison, que vouloir vouloir le bien ne suffit pas à l'accomplir.

Le christianisme a donc donné une profondeur morale au problème du libre arbitre. Il ne s'agit plus seulement d'être en harmonie avec l'ordre du monde ou d'agir selon la vertu civique. Il s'agit du salut de l'âme, de la faute devant Dieu, de l'éternité comme horizon du jugement. Le choix humain prend une gravité immense. Chaque acte peut devenir signe d'obéissance ou de rébellion, de grâce acceptée ou de chute prolongée. L'individu n'est pas encore l'individu moderne, autonome, économique, propriétaire de lui-même. Mais il devient un sujet moral devant Dieu. Son intériorité compte. Son intention compte. Sa volonté compte. Sa culpabilité compte.

C'est ici que se forme une partie essentielle de l'imaginaire occidental : l'idée que l'humain possède en lui un tribunal. Il peut être jugé non seulement pour ce qu'il fait, mais pour ce qu'il veut. Pour son consentement intérieur. Pour son orientation intime. La faute n'est plus seulement un désordre social ou une transgression visible ; elle devient un événement de la volonté. Le péché installe la responsabilité au cœur de l'individu. Il transforme l'intériorité en scène judiciaire.

Cette mutation aura des conséquences immenses. Une société qui apprend à chercher la faute dans la volonté apprendra ensuite à chercher l'intention dans le crime, la motivation dans l'échec, la sincérité dans la croyance, la responsabilité dans la trajectoire personnelle. Elle développera une culture du sujet imputable. Il ne suffit plus de constater qu'un acte a eu lieu. Il faut savoir si l'individu l'a voulu, s'il l'a compris, s'il y a consenti, s'il aurait pu l'éviter. Le christianisme ne crée pas seul cette logique, mais il la renforce puissamment en liant la liberté à la faute et la faute au salut.

Le problème, évidemment, ne disparaît jamais. Il devient même plus explosif. Si l'homme a besoin de la grâce pour choisir pleinement le bien, jusqu'où va sa responsabilité ? Si sa volonté est blessée, comment le juger comme si elle était intacte ? Si Dieu sait déjà ce que l'homme fera, que signifie vraiment choisir ? La théologie chrétienne passera des siècles à tourner autour de ces questions, parfois avec génie, parfois avec cette obstination magnifique des systèmes qui préfèrent complexifier leur architecture plutôt que regarder la fissure dans le mur porteur.

Mais une chose est acquise : le libre arbitre devient nécessaire parce qu'il permet de maintenir ensemble trois piliers : Dieu est juste, l'homme est coupable, le salut a un sens. Sans cette articulation, tout tremble. Le libre arbitre est donc moins une évidence qu'une pièce indispensable de la machine théologique. Retirez-la, et tout le mécanisme grince.

1.4. Prédestination, salut et culpabilité

La question de la prédestination va pousser cette tension jusqu'au point de rupture. Si Dieu sait tout et décide souverainement du salut, l'homme peut-il encore être libre ? Et s'il ne l'est pas, comment peut-il être tenu pour coupable ? Ce débat n'est pas une querelle poussiéreuse entre théologiens morts, même si la poussière y a certainement pris ses aises. Il prépare une question encore très moderne : peut-on punir quelqu'un pour une trajectoire dont les causes étaient déjà largement en place avant son acte ?

La Réforme protestante réactive brutalement le problème. Luther insiste sur la servitude de la volonté humaine face au péché. L'homme, livré à lui-même, ne peut pas se sauver. Il dépend entièrement de la grâce divine. Face à Érasme, qui défend une certaine coopération de la volonté humaine avec la grâce, Luther radicalise la dépendance. L'être humain n'est pas ce petit décideur spirituel capable de négocier son salut avec une bonne gestion morale de ses options. Il est pris dans une condition déchuée, incapable de se libérer seul.

Calvin ira encore plus loin dans l'imaginaire de la prédestination. Dans sa doctrine, Dieu choisit souverainement ceux qui seront sauvés. Le salut ne dépend pas du mérite humain. Il ne dépend pas d'une bonne performance morale, d'un dossier propre ou d'un entretien réussi devant l'administration céleste. Il relève de la décision divine. L'homme ne mérite pas la grâce ; il la reçoit ou non selon un décret qui le dépasse. Cette conception protège radicalement la souveraineté de Dieu. Mais elle rend la liberté humaine très inconfortable, pour ne pas dire décorative.

On comprend l'inquiétude d'Érasme. Si l'homme ne peut rien, pourquoi l'exhorter ? Pourquoi le corriger ? Pourquoi le juger ? Pourquoi lui demander de choisir le bien si sa volonté est impuissante ? La morale chrétienne risque de devenir une étrange pièce de théâtre où l'on ordonne aux acteurs de jouer un rôle déjà distribué avant leur naissance, puis où l'on punit ceux qui n'avaient pas le bon texte. Érasme défend donc une liberté minimale, une capacité de coopération, une marge humaine. Il ne nie pas la grâce, mais il refuse de faire de l'homme un pur objet dans l'économie du salut. Sans cette marge, la responsabilité morale perd sa cohérence.

Ce débat oppose deux exigences qui ne cessent de revenir sous d'autres noms. D'un côté, reconnaître la puissance des causes qui nous dépassent. De l'autre, maintenir une responsabilité sans laquelle la morale, le droit et la vie collective semblent s'effondrer. La théologie parle de grâce, de péché, d'élection, de salut. Nous parlerons plus tard de génétique, de trauma, de classe sociale, de neurochimie, d'algorithmes ou de déterminismes économiques. Le vocabulaire change. La structure du problème reste étonnamment familière.

Peut-on reprocher à quelqu'un ce qu'il ne pouvait pas ne pas devenir ? Peut-on le condamner comme s'il avait choisi depuis un espace neutre ? Peut-on exiger la vertu d'un être dont les conditions de formation l'ont rendu vulnérable, impulsif, ignorant, dépendant ou terrorisé ? Peut-on maintenir la responsabilité sans mentir sur la profondeur des causes ? Voilà le vieux problème théologique sous costume moderne. Le décor a changé. Les acteurs portent moins de soutanes et plus de badges professionnels. Le nœud, lui, est toujours là.

La prédestination a aussi une conséquence psychologique et politique subtile. Si le salut est décidé par Dieu, l'individu peut chercher dans sa vie les signes de son élection. La réussite, la discipline, la conduite morale, la prospérité peuvent devenir des indices interprétés comme marques d'une grâce invisible. Sans réduire toute l'histoire du capitalisme à cela, ce qui serait une paresse en robe de professeur, il faut reconnaître que certaines cultures religieuses ont contribué à lier réussite, vertu et élection. Le vainqueur n'est pas seulement chanceux ou favorisé ; il peut se vivre comme confirmé. Le succès devient moralement lisible. La prospérité se met à sentir la bénédiction. Et quand l'argent commence à sentir le salut, la société peut devenir très créative dans l'art de mépriser les pauvres.

Ce déplacement est capital pour comprendre la suite. Le libre arbitre et la prédestination ne sont pas seulement des débats abstraits sur Dieu et l'âme. Ils participent à la fabrication d'une culture de la responsabilité. Ils posent les bases d'un imaginaire où la trajectoire individuelle devient le signe d'une qualité intérieure. Être sauvé, réussir, être vertueux, être méritant : ces catégories ne sont pas identiques, mais elles peuvent se contaminer. L'homme moderne héritera de cette structure en la laïcisant. Il ne dira plus forcément : « Dieu m'a élu. » Il dira : « J'ai travaillé. » « J'ai voulu. » « J'ai fait les bons choix. » La grâce changera de costume. Elle s'appellera mérite.

La culpabilité, elle, restera.

Car la grande force de ces systèmes est de produire une intériorisation du jugement. L'individu apprend à se regarder comme responsable devant une instance supérieure : Dieu, la morale, la loi, la société, le marché, son propre idéal. Même quand le ciel se vide, le tribunal reste. Il descend simplement dans la conscience. La modernité ne supprimera pas ce tribunal. Elle va le rationaliser, le juridiciser, le politiser, l'économiser. Elle remplacera le pécheur par le sujet responsable, puis par le citoyen rationnel, puis par l'entrepreneur de soi. Les mots changeront, mais la vieille question continuera de rôder : si tu as échoué, n'est-ce pas que tu as mal choisi ?

1.5. Les Lumières : l'individu devient propriétaire de lui-même

Avec les Lumières, la liberté change d'échelle. Elle quitte progressivement le seul terrain du salut pour devenir une question politique, morale et juridique centrale. L'individu n'est plus seulement une âme devant Dieu. Il devient un sujet de droit, un citoyen, un être rationnel capable de participer à l'ordre social. Le libre arbitre n'est plus seulement nécessaire pour expliquer le péché ; il devient nécessaire pour fonder la démocratie, le contrat, la responsabilité pénale, l'autonomie morale et la légitimité politique.

Ce déplacement est immense. Les Lumières contestent les autorités traditionnelles : le droit divin, les hiérarchies héréditaires, l'obéissance aveugle, les dogmes imposés. Elles placent la raison humaine au centre. L'individu doit pouvoir penser par lui-même, juger, consentir, participer, choisir. Cette émancipation est réelle. Elle a permis de combattre des formes brutales de domination, de défendre des droits, de limiter l'arbitraire, de contester les pouvoirs sacrés. Il serait stupide de cracher dessus avec la satisfaction de celui qui confond lucidité et posture. Mais il faut aussi voir ce que cette nouvelle figure de l'individu rend possible.

Rousseau formule l'une des phrases les plus célèbres de la modernité politique : l'homme est né libre, et partout il est dans les fers. La formule frappe parce qu'elle inverse la perspective. Les chaînes ne sont plus l'état naturel de l'homme. Elles sont produites par des institutions, des inégalités, des rapports sociaux. Rousseau ne se contente pas de célébrer l'individu isolé. Il cherche à penser une liberté politique dans laquelle l'homme n'obéit pas simplement à un maître, mais participe à une volonté générale. La liberté n'est pas seulement le droit de faire ce que l'on veut ; elle suppose un ordre collectif légitime.

Cette pensée est plus complexe que sa récupération simpliste. Rousseau sait que la société façonne l'homme. Il sait que les inégalités ne naissent pas seulement des talents individuels, mais des institutions, de la propriété, des comparaisons sociales, du regard des autres. Il voit que l'humain social devient dépendant de la reconnaissance, de la position, du prestige. En cela, il anticipe une critique majeure : l'individu qui se croit libre est souvent travaillé par le désir d'être vu, estimé, classé, admiré. Sa volonté personnelle parle déjà la langue de la société.

Kant, de son côté, donne à l'autonomie morale une grandeur impressionnante. Être libre, ce n'est pas obéir à ses désirs. Ce n'est pas céder à ses inclinations. C'est se donner à soi-même une loi rationnelle. L'individu moral n'est pas celui qui fait ce qui l'arrange, mais celui qui agit selon un principe qu'il pourrait vouloir universel. La liberté kantienne n'est donc pas caprice. Elle est exigence. Elle arrache l'humain à la tyrannie des pulsions pour le placer sous l'autorité de la raison.

Cette conception a une puissance réelle. Elle fonde la dignité humaine sur la capacité rationnelle. Elle refuse de traiter l'être humain comme un simple moyen. Elle soutient l'idée que chacun peut être tenu pour responsable parce qu'il appartient à un ordre moral où la raison peut reconnaître le devoir. Mais elle porte aussi une difficulté que notre époque ne peut plus éviter : que fait-on des individus dont les capacités rationnelles sont diminuées, empêchées, abîmées, saturées, manipulées ? Que devient l'autonomie morale lorsque le cerveau est traumatisé, lorsque l'enfance a détruit la confiance, lorsque la pauvreté réduit les options, lorsque les plateformes captent l'attention, lorsque la peur politique organise la perception ? Peut-on continuer à parler comme si chaque sujet décidait depuis une salle blanche de la raison pure ?

La modernité a besoin de cet individu rationnel. La démocratie suppose un citoyen capable de juger. Le droit suppose un sujet capable de répondre de ses actes. Le marché suppose un consommateur capable de choisir. Le contrat suppose un consentement. L'école suppose un élève perfectible. La prison suppose un coupable imputable. Tout l'édifice moderne repose sur l'idée qu'il existe quelque part un individu suffisamment autonome pour que ses décisions lui appartiennent.

Cette idée est émancipatrice quand elle arrache l'humain aux castes, aux dogmes, aux fatalités héréditaires, aux tyrannies sacrées. Elle devient dangereuse quand elle oublie ses propres conditions de possibilité. Car un citoyen rationnel ne naît pas par décret. Un sujet autonome ne surgit pas spontanément d'un ventre social inégalitaire. Une conscience critique exige du temps, de l'éducation, de la sécurité, du langage, de la santé, des informations fiables, des espaces de contradiction. Sans ces conditions, l'appel à l'autonomie peut se transformer en plaisanterie cruelle.

Les Lumières ont donc libéré l'individu d'une partie des chaînes visibles. Mais elles ont aussi contribué à produire une nouvelle obligation : être l'auteur de soi-même. L'homme moderne ne doit plus seulement obéir ou croire. Il doit choisir, se justifier, se construire, se gouverner, se rendre responsable. Le pouvoir ne lui dit plus toujours : « reste à ta place. » Il lui dit parfois : « choisis ta place, puis assume de ne pas avoir choisi mieux. » La domination devient plus fine. Elle ne nie pas la liberté ; elle l'exige, puis s'en sert comme preuve à charge.

C'est le début d'un déplacement fondamental. La faute n'est plus seulement religieuse. Elle devient morale, civique, économique, psychologique. Ne pas réussir, ne pas s'adapter, ne pas voter correctement, ne pas consommer intelligemment, ne pas gérer son stress, ne pas optimiser son potentiel, ne pas « prendre sa vie en main » : autant de nouvelles formes de culpabilité dans un monde qui a remplacé le salut par la performance. L'individu propriétaire de lui-même découvre vite que la propriété implique aussi les dettes, les réparations et les mises en demeure.

1.6. Le basculement moderne : de l'âme libre au sujet responsable

La grande mutation moderne n'est pas seulement l'affirmation de la liberté. C'est la transformation de la liberté en responsabilité généralisée. L'âme libre devant Dieu devient le sujet responsable devant la loi, la société, le marché, l'État, son employeur, son entourage et, finalement, lui-même. Le tribunal a changé de décor. Il n'a pas fermé.

Ce basculement est discret parce qu'il se présente comme un progrès. Et en partie, il l'est. Il vaut mieux être reconnu comme sujet de droit que comme propriété d'un seigneur, d'un père, d'un maître ou d'une caste. Il vaut mieux pouvoir contester l'autorité que se faire écraser au nom d'un ordre divin. Il vaut mieux que la justice examine l'intention et la contrainte plutôt que de punir mécaniquement. Il vaut mieux que le citoyen participe à la loi plutôt que de la recevoir comme une gifle venue d'en haut. La modernité a ouvert des espaces réels de liberté. Il ne s'agit pas de les nier.

Mais chaque conquête produit ses ombres. À mesure que l'individu devient sujet de droit, il devient aussi centre d'imputation. On peut désormais lui demander des comptes plus précisément. Il est censé consentir, comprendre, choisir, prévoir, se contrôler, se corriger. La responsabilité s'étend. Elle devient une sorte d'atmosphère morale. On respire dedans sans toujours la voir. L'individu moderne doit être autonome même quand ses conditions d'existence l'empêchent de l'être pleinement. Il doit se comporter comme un sujet rationnel dans des environnements qui exploitent méthodiquement son irrationalité. Il doit faire des choix éclairés dans un monde saturé de brouillard intéressé. Admirable contrat. Très équilibré, comme une partie d'échecs contre un casino.

Le droit pénal illustre parfaitement cette logique. Pour juger, il faut supposer un sujet capable d'intention. On distingue l'accident du meurtre, la contrainte de la volonté, l'ignorance de la préméditation, la maladie mentale du discernement intact. La justice moderne sait donc, au moins en théorie, que la responsabilité n'est pas uniforme. Elle varie selon la conscience, l'intention, les capacités et les circonstances. Mais dans l'imaginaire social, cette nuance se perd vite. Le public aime les coupables simples. Les médias aussi. Les politiques encore plus. Un individu isolé est toujours plus facile à condamner qu'une chaîne de causes. Une personne menottée offre une image plus satisfaisante qu'un système entier mis en accusation.

L'économie moderne pousse cette logique encore plus loin. Elle transforme la liberté en marché des possibles. Tu peux choisir ton métier, ta formation, ton style de vie, ton alimentation, ton identité de marque, ton forfait téléphonique, ton application de méditation, ton assurance obsèques et ton niveau d'exposition à l'humiliation professionnelle. Si tu échoues, l'hypothèse dominante sera rarement que les options étaient truquées. On dira que tu

as mal choisi, pas assez anticipé, pas assez travaillé, pas assez cru en toi, pas assez investi dans la bonne version de ton avenir. La responsabilité devient une entreprise de recyclage : elle prend les déchets du système et les transforme en défauts personnels.

La politique moderne, elle aussi, s'appuie sur cette figure du sujet responsable. Le citoyen vote. Il consent. Il choisit ses représentants. Il participe, du moins en principe, à la fabrication de la loi. Mais ce citoyen est aussi exposé à des récits, des peurs, des manipulations, des inégalités d'information, des intérêts économiques, des machines médiatiques, des algorithmes de captation. Le choix démocratique existe, mais il ne flotte pas au-dessus du champ de bataille. Il en sort couvert de poussière, de slogans, d'angoisses, de fatigue et de mots prémâchés.

C'est là que le mythe du libre arbitre devient pleinement moderne. Il ne se contente plus de sauver la faute devant Dieu. Il sert à faire fonctionner des institutions entières. Il permet de dire : chacun est responsable. Il permet de juger, punir, louer, classer, recruter, exclure, vendre, gouverner. Il offre une grammaire simple à des réalités complexes. Sans lui, il faudrait admettre que les actes humains sont pris dans des réseaux de causes. Il faudrait parler de conditions matérielles, d'enfance, de santé mentale, de logement, d'éducation, de violence, de travail, de fatigue, de publicité, de plateformes, de normes culturelles. Quelle horreur administrative. Tellement plus simple de dire : « Il a choisi. »

Le problème n'est pas que cette phrase soit toujours fausse. Le problème est qu'elle arrive souvent trop tôt. Avant l'enquête. Avant les causes. Avant les contraintes. Avant les options réellement disponibles. Avant la question essentielle : choisi, oui, mais dans quel couloir ?

Le basculement moderne a donc remplacé l'âme libre par le sujet responsable. L'ancien monde demandait : as-tu péché ? Le monde moderne demande : as-tu bien choisi ? La différence est moins grande qu'on ne le croit. Dans les deux cas, l'individu est sommé de répondre devant une instance qui prétend connaître le juste usage de sa liberté. Dans les deux cas, le jugement devient possible parce qu'on suppose une marge d'action suffisante. Dans les deux cas, les déterminismes embarrassent. Ils ne sont pas niés entièrement, bien sûr. On les admet dans les discours savants, les colloques, les rapports, les préfaces prudentes. Mais lorsqu'il faut distribuer concrètement la honte, la peine ou le mérite, la vieille fiction revient au galop : il aurait pu faire autrement.

Ce livre partira de cette fiction, non pour l'abolir d'un geste théâtral, mais pour la forcer à répondre. Si l'individu est libre, où commence cette liberté ? Dans le cerveau ? Dans l'âme ? Dans la raison ? Dans le contrat social ? Dans le marché ? Dans l'isolement ? Dans la salle d'audience ? Dans la chambre d'enfant ? Dans le supermarché ? Dans l'application qui sait déjà ce qu'il va regarder ensuite ?

Le libre arbitre est présenté comme une évidence parce que les évidences sont plus pratiques que les démonstrations. Mais l'histoire montre autre chose. Elle montre une idée construite par étapes, déplacée de la théologie vers la morale, de la morale vers le droit, du droit vers la

politique, de la politique vers l'économie, puis de l'économie vers la psychologie individuelle. Elle montre un concept moins pur qu'il n'en a l'air, toujours convoqué au moment où une société a besoin de juger quelqu'un.

L'individu libre n'a pas seulement été découvert. Il a été inventé parce qu'il fallait bien quelqu'un à qui envoyer la facture.