

PROFIL

779

NOTIONS PHILOSOPHIQUES

Textes expliqués • Sujets analysés

La liberté

ÉLISABETH CLÉMENT

P H I L O S O P H I E



HATIER

Elisabeth Clément

Textes expliqués, sujets analysés, glossaire

La liberté



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction

Parmi les notions que la réflexion philosophique se donne pour tâche d'élaborer et de construire, la liberté occupe une place de premier ordre. Elle en constitue en effet à la fois le principe et la fin. Que la liberté soit au principe même de la philosophie, c'est là une évidence : philosopher, c'est en effet penser par soi-même, c'est-à-dire exercer librement son jugement, soumettre toute question au libre examen, refuser toute autorité étrangère à la raison. La philosophie atteste la liberté par l'exercice même de penser. Mais la liberté n'est pas seulement au principe de la philosophie. Elle est aussi au centre de sa réflexion et de ses débats. C'est que la liberté est l'idéal qu'elle vise et se propose, pratiquement, de réaliser. Exemplaire, à cet égard, l'*Éthique* de Spinoza trace le chemin rigoureux qui mène de la servitude à la liberté du sage.

Que la liberté soit ainsi au commencement et au terme de toute philosophie témoigne d'ailleurs de son inscription au cœur des préoccupations essentielles de l'humanité. Car pour tout homme la liberté est posée comme le premier de tous les biens. Et si la liberté est d'abord saisie comme une exigence et un droit inaliénable, c'est qu'elle est ce qui donne à la vie humaine son sens et sa valeur. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs », écrit Rousseau (*Du contrat social*, Livre I, ch. IV). C'est pourquoi il arrive qu'on préfère la mort à une existence privée de liberté. Le simple mot de « liberté » possède un pouvoir de suggestion et de mobilisation extrême.

Or c'est justement parce que la liberté possède ce pouvoir qu'il incombe à la philosophie la tâche de la penser, d'en soumettre l'existence même à l'examen. Car c'est le propre d'une pensée libre que de n'accepter de se soumettre qu'à l'exigence la plus haute, et qui seule peut fonder toutes les autres : l'exigence de vérité.

Nous essayerons donc ici de proposer quelques repères et de réunir quelques éléments de réflexion nécessaires à une interrogation sur la notion de liberté.

Liberté et contrainte

Qu'est-ce que la liberté ? La définition la plus générale et la plus immédiate qu'on peut en donner est sans doute l'absence de contrainte. Est libre ce qui ne subit pas de contrainte et n'est pas empêché dans son action. En ce sens très large, on parlera, par exemple, de chute « libre », c'est-à-dire d'une chute qui obéit à sa propre loi, sans rencontrer d'obstacle extérieur. « La liberté est l'absence de tous les empêchements à l'action qui ne sont pas contenus dans la nature et la qualité intrinsèque de l'agent », écrit Hobbes (*De la liberté et de la nécessité*). C'est ainsi que d'un homme enchaîné on dira qu'il n'est pas libre de se mouvoir. En revanche, il serait absurde de dire que, parce qu'il ne peut pas voler comme l'oiseau, l'homme n'est pas libre de ses mouvements. On peut toutefois remarquer que l'homme cherche à repousser toujours plus loin ses limites, ce dont témoignent à la fois le mythe d'Icare et l'invention technique de l'aviation. C'est bien souvent à travers les obstacles qu'elle rencontre ou les interdits qu'on lui oppose que la liberté se révèle à elle-même. C'est peut-être d'abord en prenant conscience de ce qu'il ne veut pas que l'homme prend conscience de ce qu'il veut. C'est la raison pour laquelle la première définition de la liberté, sa définition la plus simple est une définition simplement négative : être libre, c'est ne pas être empêché de faire ce que l'on veut.

Les obstacles que la liberté rencontre peuvent être de deux sortes : les uns sont naturels, les autres humains. Je ne peux pas pouvoir faire ce que je veux, parce qu'un obstacle naturel s'y oppose, ou parce qu'on me l'interdit. Je veux me promener, par exemple, et je dois y renoncer parce qu'une tempête de neige a bloqué ma porte ou parce que mon père me l'interdit, au prétexte que je dois travailler. On voit, sur cet

exemple, que la contrainte que m'impose autrui ne produit pas le même effet sur ma liberté que celle que m'oppose la nature. Contre la nature, je peux agir, ou convertir mon projet initial en un autre, sans perdre ma liberté : rester chez moi jouer aux cartes, par exemple. Contre la volonté d'autrui, je ne renonce pas à ma volonté propre, mais la maintiens dans la révolte comme dans la soumission. C'est par conséquent dans le rapport à autrui que la liberté se construit et se problématise. Ma liberté – ou ma non-liberté – se définit d'abord par rapport à celle des autres. C'est d'ailleurs ce que manifeste le sens originel de mot liberté : être libre (du latin *liber*) a d'abord signifié ne pas être esclave (du latin *servus*). Par opposition à l'esclave, traité comme outil animé, selon la définition d'Aristote (*La Politique*, IV, 1253-b28), le maître dispose librement de sa personne et participe, en tant que citoyen, à la vie publique. La liberté, historiquement, a d'abord été un statut, c'est-à-dire une condition sociale et politique garantie par un ensemble de droits et de devoirs.

Liberté et société

La question de la liberté se pose à l'homme parce qu'il vit en société. « Ma liberté s'arrête où commence celle des autres » : cette formule, pour séduisante qu'elle soit, pose le problème de la coexistence des libertés, plus qu'elle ne le résout. Car où commence la liberté des uns et où finit celle des autres ? Qui peut poser la frontière entre ma liberté et celle d'autrui ? Si tous les hommes naissent libres et égaux en droits, s'il n'y a, par nature, ni maîtres ni esclaves, comment protéger la liberté des uns sans restreindre celles des autres ? C'est à cette question que Rousseau s'efforcera de répondre dans le *Contrat social*. « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (*Du contrat social*, Livre I, ch. 8), telle est la formulation du problème qui trouve sa solution dans le contrat social, par lequel chacun accepte librement de se soumettre à

la volonté générale. La liberté est alors obéissance à la loi qu'on s'est donnée, elle est autonomie (du grec *autos*, lui-même et *nomos*, loi).

Toutefois, deux remarques s'imposent ici.

Premièrement, si les hommes faisaient toujours ce qu'ils doivent faire, il n'y aurait pas besoin de lois. La loi contient donc en elle-même la possibilité de sa transgression et nécessite le recours à la force. Envisageant le cas où un citoyen refuserait l'obéissance et où, par conséquent, il y serait contraint, Rousseau écrit, dans une formule paradoxale, qu'« on le forcera à être libre » ? Ce qui signifie, au fond, que si la contrainte extérieure est légitime, elle n'est pas supprimée pour autant. C'est ce qui différencie d'ailleurs le domaine du droit du domaine de la morale : l'obligation juridique renvoie à une contrainte externe, l'obligation morale – ou le devoir – à une contrainte interne. La loi et la sanction qui l'accompagne sont bien la condition de la liberté, mais ne se confondent pas avec elle ? Deuxièmement, s'il est légitime que la société légifère et règle les libertés, qu'en est-il des limites de son action : jusqu'où le corps social peut-il prétendre exercer un contrôle sur la liberté des individus ? Est-il légitime, par exemple, d'interdire la consommation de produits toxiques, si elle ne nuit pas à autrui ? La liberté, définie de façon positive cette fois, n'est-elle pas le pouvoir de faire ce qu'on veut, dans les limites de ce que la loi autorise ? Décider librement de la conduite de sa vie est une exigence qui, pour récente qu'elle soit – du moins dans sa formulation –, est fondamentale. C'est par elle que l'existence humaine trouve son sens et sa dignité.

Choix et liberté

La liberté, pour l'homme, renvoie par conséquent au pouvoir de décider librement, au pouvoir de faire et de choisir ce qu'il juge être le meilleur. La spontanéité ne suffit donc pas à qualifier l'acte libre. Un mouvement spontané, c'est-à-dire non contraint, peut être un mouvement mécanique ou de pure habitude. Je saisis machinalement

une cigarette, par exemple. Rien, ni personne ne m'en empêche. Pour autant, ce geste spontané et machinal ne signifie rien, du point de vue de la liberté. C'est seulement lorsque la réflexion vient suspendre l'action que la liberté intervient. L'acte libre est l'acte qui résulte d'un choix, après qu'on ait délibéré (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre III, 7).

C'est par conséquent dans l'expérience du choix que se découvre la liberté. Tout choix suppose l'idée du possible. C'est là une évidence. Sans possible, il n'y a pas de choix, et ceci, en un premier sens d'abord : on l'a vu, il n'y a pas de liberté, s'il y a contrainte. Mais que tout choix suppose du possible est vrai aussi en un deuxième sens, plus fondamental, sans doute : c'est parce que l'homme est cet être capable de se projeter dans l'avenir, et de viser des fins que se pose à lui la question du choix. Que ferai-je de ma vie ? Quel métier choisirai-je ? Me marierai-je ? Aurai-je des enfants ? Quel engagement politique sera le mien ? Autant de questions, autant de décisions que j'aurai à prendre et que nul, en principe, ne peut prendre à ma place. Ces questions, souvent graves, mettent en jeu la liberté du sujet, qui peut être éprouvée jusqu'à l'angoisse. C'est pourquoi sans doute il peut paraître parfois plus simple de remettre à d'autres le pouvoir d'y répondre. La soumission à l'autorité, le conformisme sont des attitudes qui témoignent bien de cette difficulté qu'éprouve l'homme à exercer sa liberté.

Choisir, c'est donc juger entre plusieurs partis possibles lequel est le meilleur. Pourtant, être libre, c'est non seulement juger, mais encore agir. Là encore, la liberté ne va pas de soi. Car il n'est pas rare d'avoir à constater son impuissance ou l'insuffisance de sa volonté pour réaliser ce que l'on a pourtant jugé être le meilleur. L'homme se trouve ainsi divisé entre deux instances contraires, celle du bien dont il juge, et celle du mal qu'il réalise : « Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais » (*Épître aux Romains*, VII, 14-25). Suis-je libre de vouloir, alors que je suis entraîné par le poids du péché ? se demande Saint Paul. Opposé à l'idée d'un *libre-arbitre*, comme pouvoir absolu de choix, Luther se fera le théoricien du *serf-arbitre*. L'homme n'est pas libre, et

cependant, il est coupable : seule la grâce divine peut le sauver. Sans entrer dans le débat théologique, reste qu'il y a bien là un problème : suis-je libre de faire ce que je veux, alors que je suis enchaîné par un passé d'habitudes, une éducation, une hérédité même ?

Pourtant, sauf à « refuser à l'homme d'être principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre III, 7), ne faut-il pas poser la liberté ? Après tout, nous ne sommes peut-être pas libres au moment d'agir, parce que nous avons pris de mauvaises habitudes, mais nous étions libres de les prendre ou non, dit encore Aristote. Nous voici donc ramenés à la question du choix. Pouvons-nous choisir d'agir autrement que nous l'avons fait ?

À cette question, nous avons spontanément tendance à répondre positivement, affirmant par là l'existence de notre libre-arbitre, entendu comme pouvoir absolu de commencement. J'ai fait tel choix, mais je pouvais en faire un autre : telle est, le plus souvent notre intime conviction, à partir de laquelle s'explique d'ailleurs le sentiment du remords, du regret ou du repentir. Mais une croyance ne prouve rien. Il ne suffit pas de se croire libre pour l'être. La croyance au libre-arbitre n'est peut-être, finalement, qu'une illusion. Or l'illusion est ce qui nous fait prendre nos désirs pour la réalité. À quel désir correspond donc le désir du libre-arbitre ? N'est-ce pas celui, comme le suggère Nietzsche, de « porter l'entière et ultime responsabilité de ses actes et d'en décharger Dieu, le monde, l'hérédité, le hasard, la société », afin que « plus hardi que le baron de Crac, on tente de se saisir soi-même aux cheveux pour se hisser du marécage du néant et se hisser enfin dans l'existence » (*Par-delà le bien et le mal*, coll. « 10/18 », U. G. E., 1973) ?

Ainsi, partagés entre la croyance au libre-arbitre et le sentiment de notre impuissance, entre orgueil et humilité, nous sommes divisés et incertains. La conscience livrée au choix semble condamnée à être une conscience déchirée et malheureuse.

La liberté comme libération

Poser la question de la liberté sous la forme du libre-arbitre revient finalement à s'enfermer dans le dilemme suivant : ou l'homme est libre, absolument et immédiatement, ou il ne l'est pas, ne peut pas l'être et ne le sera jamais. Pour sortir de ce dilemme, il faut cesser de vouloir opposer liberté et nécessité.

« Je dis que cette chose est libre qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature, et contrainte cette chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir » (*Lettre à Schuller*). Loin d'opposer la liberté et la nécessité, Spinoza les identifie au contraire. La liberté ne consiste pas alors à tenter vainement de s'affranchir de la nécessité : l'homme n'est pas « un empire dans un empire ». Mais la liberté consiste au contraire à accomplir sa nature propre, qui est, pour l'homme, de comprendre et de penser. « J'appelle libre un homme dans la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que, dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes pouvant être connues adéquatement par sa seule nature, encore que ces causes le déterminent nécessairement à agir. La liberté, en effet, ne supprime pas, mais pose au contraire la nécessité de l'action » (*Traité politique*, ch. II, § 11). Plus l'homme connaît et comprend la nature – dont il fait partie –, plus il développe sa puissance propre. Or plus il développe la puissance qui lui est propre, plus il est libre. Une telle liberté n'est pas donnée au départ, elle n'est pas immédiate, ni jamais absolue. Elle se développe et s'accroît : elle est libération. Être libre, c'est en effet se libérer des préjugés, c'est-à-dire en comprendre la cause. Et l'un des tout premiers préjugés est justement celui du libre-arbitre qui résulte de ce que « les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent » (*Lettre à Schuller*).

Ainsi, mettre à jour les déterminismes – qu'ils soient d'ordre physique, social, historique ou psychologique – est le seul et vrai moyen de les maîtriser, et par conséquent d'accroître la liberté. Les nier au contraire, c'est condamner l'homme à les subir en même temps que le livrer au sentiment mortifère de son impuissance.

Liberté et déterminisme

Affirmer que nous sommes – comme partie de la nature – soumis au déterminisme ne nous condamne donc pas à l'inaction, bien au contraire. Le déterminisme ne se confond pas avec le fatalisme. Le fatalisme est une doctrine d'après laquelle l'ensemble des événements est soumis au destin ou *fatum*, selon une nécessité absolue. Quoiqu'on fasse, ce qui devait arriver arrivera, conformément à ce qui a été écrit ou prédit (le *fatum* -du latin *fan*, qui signifie parler – c'est, étymologiquement, ce qui a été dit). Il engendre donc une attitude de soumission. Le déterminisme, dont le principe constitue le fondement même des sciences de la nature, pose au contraire qu'à tout effet peut être assigné une cause, les mêmes causes produisant les mêmes effets. La liaison assurée des causes et des effets est alors ce qui permet à l'homme de faire fond sur la nature, d'agir sur elle et de la transformer. C'est pourquoi « la liaison des causes et des effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever » (Leibniz, *Théodicée*, 55).

Il faut distinguer cependant le déterminisme comme principe épistémologique et le déterminisme comme principe métaphysique.

Le déterminisme, entendu comme principe épistémologique, s'applique aux sciences exactes, qui formulent des lois universelles et postule que l'ensemble des phénomènes naturels y est soumis. La nature est, en droit, prévisible, parce qu'elle est toute entière ordonnée à des régularités strictes, qu'elles soient de nature physique ou simplement statistique. Le déterminisme, au sens épistémologique, s'est imposé à partir du développement des sciences exactes, et en particulier de la mécanique classique. Son domaine d'application est la nature, non l'action humaine. L'histoire, par exemple, ne se répète jamais. C'est que l'homme, s'il n'est pas un empire dans un empire, n'est pas non plus une chose parmi les choses. La conscience qu'il prend des événements en modifie en même temps le sens et le cours. Le temps vécu, subjectif, n'est pas le temps physique, objectif. C'est en distinguant temps physique et durée psychologique que Bergson, par

exemple, tente de sauver la liberté des reits du déterminisme. La délibération qui précède le choix n'est pas simple oscillation entre des motifs de force égale, mais consiste en un « progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. III). De son côté, Sartre, à l'école de Husserl et de la phénoménologie, revendique pour l'homme une totale liberté. L'homme n'est pas un objet, mais un sujet. Les motifs ou les mobiles qui semblent commander son choix n'agissent pas sur lui de façon mécanique, comme le feraient des poids ou des forces physiques. Ils n'ont de force que celle que je leur donne, par rapport à une fin que je projette.

Le déterminisme, entendu comme principe métaphysique, pose que tout effet résulte d'une cause, qui est elle-même l'effet d'une autre cause qui l'a précédée. Un tel déterminisme est incompatible avec la liberté, puisqu'il affirme que l'effet – par exemple, tel acte, telle décision – dépend d'une cause antécédente qui échappe par conséquent à toute action. Il est impossible de faire que ce qui fut n'ait pas été. Un tel déterminisme peut être qualifié de métaphysique, au sens propre, parce qu'il suppose achevée la régression – en réalité infinie – des causes et des effets. Que la raison en pose néanmoins nécessairement le principe peut se comprendre, si, avec Kant, on remarque que la relation de causalité est applicable aux phénomènes à travers la forme du temps. Mais le temps, n'est, pour Kant, que la forme *a priori* de la sensibilité à travers laquelle nous appréhendons la nature comme phénomène, non comme chose en soi. Il est par conséquent possible de penser une causalité hors du temps, une causalité intelligible, c'est-à-dire la liberté.

Liberté et responsabilité

Toutefois une telle liberté resterait simplement problématique, si elle n'était attestée par l'expérience morale. S'il n'est pas libre au moment d'agir, il n'est plus possible d'imputer à l'homme le mérite ou

le démerite qui s'attache à ses actes. Quel sens, en effet, pourrait avoir alors le blâme ou la louange ? On pourra objecter – comme le fait Hume – que c'est au contraire parce qu'une action procède du caractère de l'individu qu'on peut lui en attribuer la paternité et l'en déclarer responsable. La sanction elle-même, dans une perspective déterministe, conserve toute sa valeur : par la menace qu'elle représente, elle dissuade efficacement de mal agir. Mais alors l'homme n'est guère différent de l'animal qui, lui aussi, adapte son comportement aux conditionnements qu'on lui fait subir. Or l'homme ne veut pas être ramené au rang de l'animal, il refuse d'être traité comme une chose. Il est une personne et c'est en tant que personne qu'il revendique la liberté et l'entière responsabilité de ses actes. Il y va, d'abord, de sa dignité.

Mais la dignité qui s'attache à l'homme n'a de sens que parce qu'il est un être responsable. Être libre, ce n'est pas faire n'importe quoi, et le libre-arbitre ne se confond pas avec l'arbitraire. L'homme est cet être capable de se déterminer à agir par la raison. La raison commande, par exemple, que, à supposer que telle fin soit posée, il s'ensuive la mise en œuvre de tels moyens. Toutefois, comme Kant l'a précisé, l'impératif ici n'est qu'hypothétique. L'impératif catégorique, au contraire, commande absolument par rapport à une fin qui possède en elle-même une valeur absolue. Or, seul l'homme, comme être raisonnable, possède une telle valeur. Et parce que l'exigence de rationalité comporte l'exigence d'universalité, la raison commande d'obéir à la loi morale, dont la formule s'énonce ainsi : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (*Critique de la raison pratique*, Livre I, ch. I).

Pour obéir à la loi morale, l'homme doit faire taire ses penchants et se soumettre au devoir. Et s'il ne le fait pas toujours, il le peut toujours cependant. Reconnaître la loi morale, c'est donc reconnaître la liberté. « Tu dois, donc tu peux », telle est la formule à travers laquelle, selon Kant, l'homme découvre en lui la liberté.

Une telle formule peut certes paraître inhumaine. Elle a pourtant le mérite de nous rappeler que c'est d'abord parce qu'il est capable de

devoir que l'homme possède un droit : celui-là même de revendiquer la liberté et d'être traité comme une personne.

1. Liberté et indépendance

De la liberté, Valéry écrivait qu'il est « un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens, qui chantent plus qu'ils ne parlent, qui demandent plus qu'ils ne répondent ». C'est que le mot de liberté est porteur de significations multiples qui, si elles ne sont pas précisées, peuvent conduire à des abus de langage ou des mystifications. Le mot de liberté est équivoque, parce qu'il ne prend d'abord son sens que par rapport à une privation ou une contrainte. C'est ainsi qu'être libre, pour le prisonnier, ce sera de pouvoir aller et venir, pour le travailleur, de pouvoir s'arrêter de travailler, pour le chef d'entreprise, de pouvoir licencier. La définition la plus large, mais aussi la plus vague, qu'on pourrait alors donner de la liberté serait l'absence de toute contrainte, c'est-à-dire l'indépendance.

La liberté ou la mort

Mais la liberté absolue condamnerait l'homme à une absolue solitude, c'est-à-dire à la mort. Le désir – ou le rêve -d'une liberté sans contrainte est un désir mortifère. Tirant les leçons de la Révolution française et de la Terreur, Hegel a mis en lumière ce lien caché qui unit la liberté à la mort. Car la liberté, entendue comme indépendance, refus de toute détermination, est une liberté purement négative, simple opposition ou même destruction. L'homme prend d'abord conscience de sa liberté par la possibilité qu'il a de refuser ce qui est, par le pouvoir de dire non. Mais ce premier moment de la liberté, par lequel l'homme se pose en s'opposant, n'est en fait que la liberté du vide (texte 1).

Cette mise à distance du réel donné n'est possible que parce que l'homme est conscience de soi. À travers la conscience de soi, l'homme

s'éprouve comme exilé du monde et séparé de lui. Il n'est plus alors simplement dans le monde, chose parmi les choses, vivant parmi les vivants. La conscience de soi s'éprouve comme liberté, mais se prouve dans le risque extrême de la mort. Être capable de risquer sa vie, c'est en effet affirmer que je ne suis pas ce que je parais être : une simple présence sensible. Prouver à l'autre sa liberté, être reconnu par l'autre comme conscience de soi, indépendante de toute détermination naturelle, tel est l'enjeu de la lutte à mort, qui oppose deux consciences de soi, dans la célèbre dialectique du maître et de l'esclave de Hegel (texte 2). À l'issue de ce duel, l'une – parce qu'elle a tenu jusqu'au bout le risque de la mort – prend la figure du maître, tandis que l'autre – qui a préféré la vie – prend la figure de l'esclave.

Mais, comme Hegel le souligne ensuite, la liberté du maître, parce qu'elle est de pur commandement et n'agit pas, reste une liberté indéterminée. C'est, pour finir, l'esclave qui, en transformant le monde extérieur, s'en rend le maître et réalise ainsi la liberté.

La liberté à l'œuvre

Une indépendance absolue, un refus de toutes les contraintes naturelles ou sociales est en réalité impossible. Il nous faut bien être quelque chose, accepter notre dépendance essentielle, c'est-à-dire notre finitude. Il est vrai que toute détermination est négation, en ce sens qu'être quelque chose, c'est aussi n'être pas autre chose, et par conséquent n'être pas tout. Mais être tout – sauf à être Dieu – reviendrait en fait à n'être rien. L'acceptation de notre finitude n'est pas pour autant renoncement à l'action. Être libre, ce sera alors non plus refuser les limites qui s'imposent à nous, mais tenter de les repousser, non plus refuser le monde, mais le transformer. Être libre, c'est agir (texte 3).

Cependant, la liberté excède l'action. Au moment d'agir, il nous faut choisir. Et si le choix exprime notre liberté, il la restreint en même temps. Notre liberté transcende ainsi tous nos choix, auxquels nous

refusons d'être réduits. Nous sentons en nous-mêmes une puissance de vouloir infinie. Nous avons voulu telle chose, mais il ne tenait qu'à nous d'en vouloir une autre. Notre volonté, du moins, ne dépend que d'elle-même. Elle est la marque de notre indépendance. La preuve en est qu'en l'absence de tout motif ou de tout mobile, notre volonté peut encore se déterminer. L'illustration la plus fameuse de cette liberté d'indifférence est celle de l'âne de Buridan¹, qui ayant également faim et soif se laisse mourir parce qu'il ne peut choisir entre une botte de foin et un seau d'eau. Placé dans une situation d'absolue indifférence, l'homme, lui, possède le pouvoir de se déterminer librement. La version moderne de cette anecdote se trouve dans la théorie de l'acte gratuit, tel que Gide en a tenté la description dans *Les caves du Vatican*. Pour se prouver sa liberté, le héros, Lafcadio, décide d'assassiner un vieillard assis en face de lui dans un train, alors qu'il n'a aucune raison de le faire. Au moment d'agir, toutefois, il remettra sa décision au hasard : si aucun feu ne s'allume dans la campagne avant qu'il n'ait compté jusqu'à douze, le vieillard sera sauvé. Ainsi, l'action apparemment la plus libre est aussi celle qui dépend le plus de circonstances extérieures à ma volonté. La liberté d'indifférence, comme Descartes nous le rappelle, n'est en fait que « le plus bas degré de la liberté » (texte 4).

Texte 1 : La liberté du vide, F. Hegel (1770-1831)

La liberté, pour Hegel, n'est pas ce qui s'oppose à l'ordre existant, mais au contraire elle n'existe que réalisée dans le droit et l'État. Comme simple mot d'ordre révolutionnaire, elle s'achève dans la Terreur.

Cette possibilité absolue de m'abstraire de toute détermination dans laquelle je me trouve ou me suis placé, la fuite devant tout contenu, comme s'il s'agissait d'une limitation, est bien ce à quoi la volonté se détermine ou la possibilité qui, pour soi, est tenue par la

représentation pour la liberté elle-même. Toutefois, ce n'est là que la liberté négative ou la liberté de l'entendement. C'est la liberté du vide, qui peut prendre une figure réelle et devenir passion. Si elle reste purement théorique, elle sombre dans le fanatisme religieux de la pure contemplation propre aux Hindous ; si, par contre, elle se tourne vers l'action, que ce soit dans le domaine politique ou dans celui de la religion, elle sombre dans le fanatisme destructeur de tout ordre social existant, dans l'élimination de tout individu suspect de vouloir une certaine forme d'ordre, dans le délire d'anéantissement de toute tentative de réorganisation. Ce n'est que dans la mesure où elle détruit quelque chose, que cette volonté négative éprouve le sentiment de son existence empirique. Elle croit sans doute qu'elle veut un état positif, par exemple un état d'égalité universelle ou de vie religieuse universelle, mais, en fait, elle ne veut pas la réalité positive de ces états ; car celle-ci conduit à l'établissement d'un ordre quelconque, qui comporte une particularisation aussi bien des institutions que des individus. Mais c'est de la destruction de cette particularisation et de cette détermination objective que la liberté négative tire la conscience de soi. C'est pourquoi, ce qu'elle croit vouloir ne peut être, pour soi, qu'une représentation abstraite et la réalisation de celle-ci que la fureur de la destruction

F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1821), introduction, § 5. Trad. R. Dérathé, Vrin, 1986, p. 73.

Pour mieux comprendre le texte

La liberté négative, ou la **liberté de l'entendement** est une liberté abstraite, parce qu'elle résulte de la possibilité de s'abstraire du réel donné, de faire abstraction de tout contenu. Elle n'est ainsi que le concept de la liberté, sa simple représentation, non sa réalité effective. La **liberté de l'esprit**, que Hegel oppose à l'entendement, est la liberté concrète, réalisée dans l'Etat, comme communauté rationnelle. Elle est l'Idée réalisée. Une liberté sans ordre est une liberté qui se détruit elle-même : c'est là ce qu'on pourrait appeler le **paradoxe de la liberté**.

La liberté négative, ou liberté du vide, peut prendre la forme du

retrait et du **détachement** de toute chose. Ne se reconnaissant pas dans ce qui existe, la conscience affirme qu'elle n'est rien. La liberté suprême est alors celle qu'on atteint dans le *nirvana*, état vide de toute passion et de toute souffrance que le sage peut atteindre, dans la philosophie orientale. Mais cet état est en fait une **passion**, parce qu'il exprime le refus de **l'action**. La liberté négative peut prendre aussi la forme de la **destruction**. Refusant l'ordre existant, la liberté négative s'affirme en le détruisant. Cette action, cette « fureur » est, là encore, une passion, parce qu'elle se retourne contre elle et se détruit elle-même. Telle fut, pour Hegel, la leçon de la Terreur, au moment de la Révolution française.

Texte 2 : La liberté ou la mort, F. Hegel (1170-1831)

La lutte à mort, décrite ici par Hegel, n'est pas celle d'une volonté cherchant à s'imposer à une autre volonté, mais celle d'une conscience cherchant à être reconnue par une autre conscience, dans le risque de sa propre vie.

Pour se faire valoir et être reconnue comme libre, il faut que la conscience de soi se représente pour une autre comme libérée de la réalité naturelle présente. Ce moment n'est pas moins nécessaire que celui qui correspond à la liberté de la conscience de soi en elle-même. L'égalité absolue du Je par rapport à lui-même n'est pas une égalité essentiellement immédiate, mais une égalité qui se constitue en supprimant l'immédiateté sensible et qui, de la sorte, s'impose à un autre Je comme libre et indépendante du sensible. Ainsi la conscience de soi se révèle conforme à son concept et, puisqu'elle donne réalité au Je, il est impossible qu'elle ne soit pas reconnue.

Mais l'autonomie est moins la liberté qui sort de la présence sensible immédiate et qui se détache d'elle que, bien plutôt, la liberté au sein de cette présence. Ce moment est aussi nécessaire que l'autre, mais ils ne sont pas d'égale valeur. Par suite de l'inégalité qui tient à ce

que, pour l'une des deux consciences de soi, la liberté a plus de valeur que la réalité sensible présente, tandis que, pour l'autre, cette présence assume, au regard de la liberté, valeur de réalité essentielle, c'est alors que s'établit entre elles, avec l'obligation réciproque d'être reconnues dans la réalité effective et déterminée, la relation maîtrise-servitude, ou, absolument parlant, servitude-obéissance dans la mesure où cette différence d'autonomie est donnée par le rapport naturel immédiat.

Puisqu'il est nécessaire que chacune des deux consciences de soi, qui s'opposent l'une à l'autre, s'efforce de se manifester et de s'affirmer, devant l'autre et pour l'autre, comme être-pour-soi absolu, par là même celle qui a préféré la vie à la liberté, et qui se révèle impuissante à faire, par elle-même et pour assurer son indépendance, abstraction de sa réalité sensible présente, entre ainsi dans le rapport de servitude.

Friedrich HEGEL, *Propédeutique philosophique* (1808), Deuxième cours : « Phénoménologie de l'Esprit », I, 2^e degré B, § 31 à 34, traduction de M. de Gandillac, Éd. Denoël-Gonthier, 1963, pp. 79-80.

Pour mieux comprendre le texte

La conscience de soi, enfermée dans une simple **certitude subjective** de soi veut être reconnue par une autre conscience de soi, afin d'atteindre par là une **vérité objective**. Mais pour être reconnue par l'autre comme sujet, et non comme simple objet, il faut que la conscience de soi puisse montrer à l'autre qu'elle n'est pas ce qu'elle paraît être : une réalité sensible. Il faut par conséquent pouvoir mettre en jeu sa propre vie, prendre le risque de la mort.

La liberté, cependant, Hegel y insiste, n'est pas seulement la **négation** du sensible. Elle est aussi son **affirmation** au sein du sensible. Les **deux** moments sont nécessaires et c'est seulement lorsqu'ils sont également posés que la liberté est véritablement réalisée. Le moment de la lutte à mort et de la relation maîtrise-servitude n'est donc qu'un moment dans la phénoménologie de l'Esprit, à travers laquelle celui-ci – qui est liberté et non Nature – s'apparaît à lui-même et se découvre. Ce moment n'est pas non plus

un moment historique. Le moment de la relation servitude-obéissance ne doit pas être confondu avec la figure historique de la relation du maître et de l'esclave. La relation du maître et de l'esclave est un rapport juridique, la relation commandement-obéissance est un rapport naturel, inscrit dans la façon dont l'Esprit prend nécessairement conscience de lui-même.

Texte 3 : La liberté n'est pas celle de vouloir, mais de faire, P. Ricœur (1913)

Commentant Hegel, Ricœur montre ici que la liberté est de faire, et par conséquent d'accepter la limitation propre à toute œuvre finie.

La liberté de faire n'importe quoi n'est pas toute la liberté : c'est seulement le premier élément, le plus simple et le plus pauvre, d'une constellation de caractères qu'il importe de recomposer. Pour être libre, dirons-nous, il faut certes ne pas être contraint [...] par la nature, les besoins, les désirs ou d'autres intermédiaires. Il faut pouvoir prendre du recul, donc pouvoir s'abstenir momentanément de tout contenu de pensée ; en ce sens, ce que nous appelions l'indifférence aux différences appartient bien à ce premier mouvement de liberté. Mais cette liberté abstraite, c'est la négation simple [...]. Nous ne sommes pas libres tant que nous nous sommes abstenus et abstraits de toute détermination ; car nous n'avons encore rien *fait*. Une liberté qui se retranche n'est pas encore un « faire ». Arrêtons-nous sur ce mot « faire » : il désigne le véritable tournant, le pivot décisif, de toute notre méditation. Faire, c'est adopter par volonté positive la forme finie d'une œuvre. La liberté abstraite, c'est la liberté qui n'a pas encore fait le mouvement de sacrifice de son indétermination, qui n'a pas encore accepté de ne plus être tout pour être quelque chose. Faute de se limiter par pouvoir positif, cette liberté n'entre pas non plus en existence et en réalité. Qui n'a pas accepté d'être quelque chose de limité, de borné, a choisi de n'être rien. C'est le lieu de rappeler le mot de Goethe : « Qui veut faire quelque chose de grand doit rassembler ses

forces ; c'est seulement dans la limitation que se révèle le maître ». Ainsi la liberté concrète est celle qui assume courageusement et joyeusement la loi de l'œuvre qui est la loi du fini ; donner forme, et en donnant forme, prendre forme, voilà la liberté.

Paul RICŒUR, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, in *La liberté et l'ordre social*. Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, La Baconnière 1969, p. 51-52

Pour mieux comprendre le texte

La liberté suppose, dans un premier temps, la possibilité de se libérer. Il n'est pas de liberté dans l'urgence de l'action, dans l'assouvissement de besoins impérieux. Avoir l'esprit libre, en ce sens, c'est ne pas être obsédé de soucis, accablé de préoccupations. Il faut pouvoir suspendre l'action. Cette première liberté, Ricœur l'appelle indifférence, par référence à la liberté d'indifférence qui est la liberté de se déterminer sans motif ni mobile. Mais cette indifférence ne doit pas, en réalité, être confondue avec la liberté d'indifférence. La liberté d'indifférence est bien « la liberté de faire n'importe quoi » et s'oppose à la liberté de faire quelque chose.

Car la liberté suppose, dans un deuxième temps, la possibilité de s'engager. S'engager, c'est prendre le risque d'agir, de se tromper. Elle réclame persévérance et courage. Mais seul l'engagement dans l'action, qu'elle soit technique, politique, ou esthétique, est liberté. Il n'y a de liberté que par et pour l'action.

En parlant d'œuvre, Ricœur entend insister sur le caractère fini de l'action, mais aussi sur son accomplissement. L'œuvre est une action achevée. Loin, par conséquent, de nous renvoyer à notre finitude et notre imperfection, elle est, au contraire, le moyen de nous dépasser et de nous parfaire.

Texte 4 : La liberté d'indifférence est le plus bas degré de la liberté, R. Descartes (1596-1650)

Si la liberté d'indifférence constitue bien, pour Descartes, la preuve de notre liberté, entendue comme libre-arbitre, elle n'en est que le plus bas degré.

Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment le bien et le vrai qui s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.

DESCARTES, *Les Méditations*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », IV, Éd. Gallimard, 1953, p. 305.

Pour mieux comprendre le texte

La liberté qu'a la volonté de se déterminer elle-même, indépendamment de tout motif ou mobile, est, selon Descartes, « une de nos plus communes notions ». La preuve peut en être trouvée dans le fait que, capable de résister à nos certitudes sensibles et même à l'évidence mathématique, l'esprit peut douter librement, suspendre son jugement, comme le fait Descartes dans les deux premières « Méditations ». Mais cette liberté d'indifférence est une liberté provisoire, qui doit permettre d'atteindre à la première évidence, celle du « Je pense, je suis ». La suspension du jugement est donc ce qui définit, **en un premier sens**, la liberté d'indifférence.

Mais la liberté d'indifférence, **en un deuxième sens**, peut exprimer non plus le doute volontaire, mais l'ignorance. Dans l'ignorance, je peux décider volontairement d'affirmer quelque chose, sans raison suffisante de le faire. Cette liberté, c'est celle, en fait, de me **tromper**. Elle est donc bien « le plus bas degré de la liberté ».

La forme accomplie de la liberté est non plus la liberté d'indifférence, mais la liberté éclairée, que ce soit par la lumière de la raison, ou par Dieu. Descartes met ici sur le même plan le **vrai** et le **bien**, l'**erreur** et le **péché**. C'est par ignorance que nous nous trompons, ou que nous péchons, mais c'est volontairement aussi, car il ne tenait qu'à nous de suspendre notre jugement ou notre action.

2. La coexistence des libertés

L'indépendance absolue, on l'a vu, condamnerait l'homme à la solitude. Or l'homme est, par nature, un être social. L'état de nature, c'est-à-dire, selon Rousseau, un état où les hommes vivraient isolés les uns des autres, n'a jamais existé. La liberté « sauvage » est un mythe ou une mystification. Elle est un mythe au sens propre, pour Rousseau, c'est-à-dire un récit, hors du temps historique, destiné à éclairer l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Elle est une mystification, lorsqu'elle est revendiquée par celui qui en jouit au détriment des autres. La liberté « sauvage », au sein de la société, n'est en fait que la loi – et non pas le droit – du plus fort. Une telle liberté, parfois revendiquée par les tenants d'un libéralisme radical, supposerait que les relations entre les hommes se règlent d'elles-mêmes. Mais l'« insociable sociabilité » des hommes, selon l'expression de Kant, parce qu'elle conduit au heurt des libertés, pose en fait le problème de leur coexistence et de leur limitation réciproque.

Le droit et la loi

« Les hommes sont égaux en droits ». Cette formule ne signifie pas que tous aient les mêmes capacités, les mêmes forces, ou la même intelligence. Elle signifie seulement que, quelles que soient leurs différences, tous ont le même droit d'agir de leur propre chef. Dès lors au nom de quoi devraient-ils y renoncer ? Quel pouvoir peut légitimement les y contraindre ? Telle est la question à laquelle les théoriciens de l'école du droit naturel ont tenté de répondre. Pour Hobbes, par exemple, parce que l'état de nature est un état de guerre et parce que la raison le leur commande, les hommes sont conduits à renoncer à leur liberté naturelle et à se placer sous l'autorité d'un

pouvoir commun. C'est ce pouvoir qui, au travers de la loi, décide du permis et du défendu. Dès lors, le droit n'existe que par rapport à la loi : est permis ce que la loi ne défend pas. Le droit et la loi sont ici exclusifs l'un de l'autre (texte 5). Et s'il subsiste, ici ou là, quelque droit pour les particuliers, la liberté ne peut, en aucun cas, être revendiquée. Elle est simplement octroyée, et, de fait, singulièrement réduite. Refusant une telle solution, Rousseau reprend les termes du problème : comment obéir à la loi, sans renoncer pour autant à la liberté ? (texte 6). Ce n'est possible que si les hommes obéissent aux lois qu'ils se sont eux-mêmes données, car « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (texte 7). Loin de s'opposer, liberté et loi sont alors synonymes.

Liberté politique, libertés individuelles

La liberté par la loi est la liberté politique. C'est celle du citoyen, qui participe aux affaires publiques. Mais l'homme existe aussi comme individu, et revendique légitimement le droit à une existence privée. C'est cette revendication qui, selon Benjamin Constant, caractérise l'homme moderne. La liberté, chez les Anciens, n'a pas la même signification que la liberté chez les Modernes (texte 8). Dans l'Antiquité, l'homme se définit avant tout comme citoyen et place la liberté essentiellement dans sa participation aux affaires de la Cité. A l'époque moderne, l'homme se définit d'abord comme individu et place la liberté essentiellement dans son existence privée et dans le choix qu'il fait des moyens propres à atteindre au bonheur.

La question se pose alors des limites de l'action du pouvoir politique. Jusqu'où peut-elle s'étendre sans risquer d'entraver les libertés individuelles ? Inversement, jusqu'à quel point peuvent s'exercer les libertés des uns sans que soient compromises celles des autres ? Nous sommes en effet dépendants et solidaires les uns des autres. Cela est vrai, au premier chef, du domaine économique, qui est, par définition, celui des échanges. Mais c'est vrai aussi du domaine

social : tel prétend agir sans nuire à ses voisins qui les oblige pourtant à supporter les conséquences de son comportement (texte 9). Faut-il alors régler les libertés jusque dans leur détail, au risque de les réduire, ou faut-il laisser à chacun le soin de les défendre, par l'échange et la discussion, mais aussi dans l'affrontement et le conflit ? La coexistence des libertés est et demeure, on le voit, problématique. Du moins requiert-elle cette liberté fondamentale, qui est celle de pouvoir en débattre.

Texte 5 : Droit de nature et loi de nature, T. Hobbes (1588-1679)

Dans ce texte, Hobbes oppose le droit naturel et la loi, naturelle. Mais il montre aussi que c'est la loi de nature – ou raison – qui conduit les hommes à renoncer à leur droit, c'est-à-dire à leur liberté.

LE DROIT DE NATURE que les auteurs appellent généralement *jus naturale* est la liberté qu'a chacun d'user comme il veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin.

On entend par LIBERTE selon la signification propre de ce mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels peuvent souvent enlever à un homme une part du pouvoir qu'il a de faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent l'empêcher d'user du pouvoir qui lui est laissé, conformément à ce que lui dicteront son jugement et sa raison.

UNE LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés. En effet, encore que ceux qui parlent de ce sujet aient coutume de confondre *jus* et *lex*, *droit* et *loi*, on doit

néanmoins les distinguer, car le DROIT consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la LOI vous détermine, et vous lie à l'un ou à l'autre ; de sorte que la loi et le droit diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point.

Et parce que l'état de l'homme, comme il a été exposé dans le précédent chapitre, est un état de guerre de chacun contre chacun, situation où chacun est gouverné par sa propre raison, et qu'il n'existe rien, dans ce dont on a le pouvoir d'user, qui ne puisse éventuellement vous aider à défendre votre vie contre vos ennemis : il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur les corps des autres [...]

En conséquence c'est un précepte, une règle générale, de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher tous les secours et tous les avantages de la guerre [...]*

De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : *que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même.*

Thomas HOBBS, *Léviathan* (1651), trad. F. Tricaud, coll. « Philosophie Politique », Sirey, 1971, ch. XIV, pp. 128-129.

Pour mieux comprendre le texte

Le droit de nature, ou **droit naturel** est le droit que possèdent les hommes avant l'établissement des lois. Le **droit positif** est le droit défini par la loi, limité, mais aussi garanti par elle. Le droit renvoie à la liberté, la loi à la nécessité.

Ce droit naturel, tel que Hobbes le décrit ici, peut sembler se confondre avec le **droit du plus fort**, que Rousseau dénoncera dans son *Contrat social*. Mais il n'en est rien : c'est justement parce qu'il n'y

a pas de plus fort et parce que les hommes sont égaux en droits que l'état de nature est, pour Hobbes, un état de guerre.

La **loi naturelle** ne doit pas non plus être identifiée à la **loi positive**. La loi naturelle est la loi de la raison, qui oblige les hommes à renoncer à leur liberté. Par le pacte d'association, les hommes renoncent donc à la fois volontairement et nécessairement au droit d'agir de leur propre chef. La liberté qui leur est laissée est celle que leur concède la loi, laquelle est, dans le système de Hobbes, l'expression de la volonté d'un pouvoir fort et absolu.

Texte 6 : Le problème et sa solution, J. -J. Rousseau (1712-1778)

Comment renoncer au droit naturel, sans perdre sa liberté ? Tel est le problème qu'expose ici Rousseau, dont le pacte social livre la solution.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ». Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant rompu, chacun rentre dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il renonça.

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la

condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale : et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ».

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, ch. VI, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 51-52.

Pour mieux comprendre le texte

La solution au problème de la liberté est, en fait, le pacte social par lequel s'instaure une République, c'est-à-dire un Etat régi par des lois, votées par le peuple souverain.

La loi est l'expression de la volonté générale. Mais la volonté générale n'est pas la somme des volontés particulières. Si tel était le cas la règle de la majorité serait seulement la loi du plus fort. La volonté générale est bien la volonté que chacun exprime, mais en tant qu'il est consulté sur un sujet d'intérêt général. Encore faut-il qu'un tel intérêt existe. C'est pourquoi, pour Rousseau, la condition de la liberté est l'égalité. L'aliénation – c'est-à-dire ici la cession – des droits doit être totale : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ».

Par le pacte social, la liberté est conservée, mais elle change de nature. On passe de la liberté naturelle de faire ce qui plaît à chacun à la liberté conventionnelle de ne faire que ce qui convient à tous.

Enfin, l'obéissance à la loi nous soustrait aux liens de dépendance personnelle, qui avilissent les hommes et dégradent leurs rapports. La loi est impersonnelle et « chacun se donnant à tous ne se donne à personne ».

Texte 7 : Liberté naturelle et liberté civile, J. -J. Rousseau (1712-1778)

De l'état de nature à l'état civil, régi par la loi, la liberté a changé de nature. Rousseau compare ici la liberté naturelle et la liberté civile, et montre que c'est cette dernière qui fait accéder l'homme à sa véritable humanité.

Ce passage à l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un

droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif. On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion de seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Livre I, ch. VII, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 55-56.

Pour mieux comprendre le texte

La liberté naturelle est celle de l'animal, la liberté civile est celle de l'homme. La première est celle de l'instinct, la seconde celle de la justice. Or la justice est une notion élaborée, qui ne peut se construire qu'en acceptant de dépasser son propre point de vue, et de prendre en compte celui d'autrui. Par la justice, l'homme accède à l'universalité, à l'abstraction, en un mot à la raison. C'est pourquoi Rousseau écrit ici que « ses facultés s'exercent et se développent ».

La liberté naturelle renvoie au droit, tandis que la liberté civile renvoie au devoir. On peut s'étonner de l'emploi de ce terme ici. Le devoir est une obligation seulement morale, que je me donne à moi-même, mais que personne ne peut m'imposer. Or il n'est pas facultatif d'obéir à la loi et celui qui refuse d'y obéir, Rousseau l'a rappelé auparavant, « y sera contraint par tout le corps » (*Du contrat social*, livre I, ch. VII). Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « ce qui ne signifie autre chose qu'on le forcera à être libre ». Si l'obéissance à la loi est bien pour Rousseau l'expression d'une liberté morale, comme autonomie, c'est qu'elle suppose, en fait, qu'au moment de voter la loi, chacun fasse taire ses intérêts particuliers. Il n'y a pas de démocratie réelle possible sans vertu, comme Montesquieu l'avait déjà fait remarquer dans son *Esprit des Lois*.

Texte 8 : La liberté chez les Anciens et les Modernes, B. Constant (1767-1830)

La vie publique, chez les Anciens était plus importante que la vie privée. Aussi la liberté n'avait-elle pas le même sens chez eux que chez nous.

L'avantage que procurait au peuple la liberté, comme les anciens la concevaient, c'était d'être au nombre des gouvernants ; avantage réel, plaisir à la fois flatteur et solide. L'avantage que procure au peuple la liberté chez les modernes, c'est d'être représenté, et de concourir à cette représentation par son choix. C'est un avantage sans doute, puisque c'est une garantie ; mais le plaisir immédiat est moins vif : il ne se compose d'aucune des jouissances du pouvoir ; c'est un plaisir de réflexion : celui des anciens était un plaisir d'action. Il est clair que le premier est moins attrayant ; on ne saurait exiger des hommes autant de sacrifices pour l'obtenir et le conserver.

En même temps ces sacrifices seraient beaucoup plus pénibles : les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l'infini les moyens de bonheur particulier. Les hommes n'ont besoin, pour être heureux, que d'être laissés dans une indépendance parfaite sur tout ce qui a rapport à leurs occupations, à leurs entreprises, à leurs sphères d'activité, à leurs fantaisies.

Les anciens trouvaient plus de jouissance dans leur existence publique, et ils en trouvaient moins dans leur existence privée : en conséquence, lorsqu'ils sacrifiaient la liberté individuelle à la liberté politique, ils sacrifiaient moins pour obtenir plus. Presque toutes les jouissances des modernes sont dans leur existence privée : l'immense majorité, toujours exclue du pouvoir, n'attache nécessairement qu'un intérêt très passager à son existence publique. En imitant les anciens, les modernes sacrifieraient donc plus pour obtenir moins [...] Le peuple le plus attaché à sa liberté, dans les temps modernes, est aussi le plus attaché à ses jouissances ; et il tient à sa liberté surtout, parce

qu'il est assez éclairé pour y apercevoir la garantie de ses jouissances.

Benjamin CONSTANT, *De l'esprit de conquête* in *Œuvres*, coll. « Bibliothèque de La pléiade », Gallimard, 1957, p. 1044.

Pour mieux comprendre le texte

La démocratie athénienne était une démocratie **directe**. La démocratie aujourd'hui est une démocratie **représentative**, celle-là même que Rousseau n'a pas de mots assez durs pour critiquer. C'est que pour Rousseau la liberté politique vaut tous les sacrifices. Benjamin Constant affirme ici que les Modernes ne sont pas prêts à de tels sacrifices, parce qu'ils placent leur liberté dans la vie privée.

La liberté politique n'est plus l'exercice du pouvoir, comme lieu d'une jouissance immédiate, mais la garantie indirecte des jouissances privées. Le lien entre liberté et bonheur est donc un lien plus **abstrait** : il réclame par conséquent que le peuple soit suffisamment **éclairé**. Il doit pouvoir comprendre, par exemple, que l'intérêt général est aussi, indirectement, le sien.

Il paraît légitime de revendiquer le droit à une existence privée. Mais le risque est alors que la **distance** entre le pouvoir et les citoyens devienne telle que le pouvoir ne puisse plus être contrôlé ou que les citoyens perdent leur vigilance et le sens de la liberté.

Texte 9 : Les libertés individuelles, J. Stuart Mill (1806-1873)

Jusqu'où l'État peut-il prétendre légitimement restreindre la liberté des individus ? Telle est la question que pose ici le philosophe anglais John Stuart Mill.

Mais il y a une sphère d'action dans laquelle la société, en tant que distincte de l'individu, n'a tout au plus qu'un intérêt indirect, à savoir cette partie de la conduite d'une personne qui n'affecte qu'elle-même ou qui, si elle en affecte d'autres, c'est alors qu'ils y ont consenti et

participé librement, volontairement et en toute connaissance de cause. Quand je dis « elle-même », j'entends ce qui la touche directement et prioritairement ; car tout ce qui affecte une personne peut en affecter d'autres par son intermédiaire ; et l'objection qui se fonde sur cette éventualité fera l'objet de nos réflexions ultérieures. Voilà donc la région propre à la liberté humaine. Elle comprend d'abord le domaine intime de la conscience qui nécessite la liberté de conscience au sens le plus large : liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques. La liberté d'exprimer et de publier des opinions peut sembler soumise à un principe différent, puisqu'elle appartient à cette partie de conduite de l'individu qui concerne autrui ; mais comme elle est presque aussi importante que la liberté de penser elle-même, et qu'elle repose dans une large mesure sur les mêmes raisons, ces deux libertés sont pratiquement indissociables. C'est par ailleurs un principe qui requiert la liberté des goûts et des occupations, la liberté de tracer le plan de notre vie suivant notre caractère, d'agir à notre guise et risquer toutes les conséquences qui en résulteront, et cela sans en être empêché par nos semblables, tant que nous ne leur nuisons pas, même s'ils trouvaient notre conduite insensée, perverse ou mauvaise. En dernier lieu, c'est de cette liberté propre à chaque individu que résulte, dans les mêmes limites, la liberté d'association entre individus : la liberté de s'unir dans n'importe quel but, à condition qu'il soit inoffensif pour autrui, que les associés soient majeurs et qu'il n'y ait eu dans leur enrôlement ni contrainte, ni tromperie.

Une société – quelle que soit la forme de son gouvernement -n'est pas libre, à moins de respecter globalement ces libertés ; et aucune n'est complètement libre si elles n'y sont pas absolues et sans réserves. La seule liberté digne de ce nom est de travailler à notre propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous ne cherchons pas à priver les autres du leur ou à entraver leurs efforts pour l'obtenir. Chacun est le gardien naturel de sa propre santé aussi bien physique que mentale et spirituelle. L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre

comme bon semble aux autres.

J. Stuart MILL, *De la liberté*, trad. L. Lenglet à partir de la traduction de D. White, Gallimard, 1990.

Pour mieux comprendre le texte

Les libertés que recense ici J. Stuart Mill sont les libertés auxquelles le pouvoir politique ne sauraient porter atteinte, au nom même de l'intérêt général. On les appelle encore **libertés fondamentales** ou **libertés publiques**, parce qu'elles sont celles que, dans une conception libérale, l'État doit protéger et garantir prioritairement, ou même exclusivement. Ce sont en fait les libertés individuelles, celles qui ne portent pas atteinte à autrui.

Mais on peut objecter, comme l'indique ici J. Stuart Mill, qu'il y a là une limite arbitraire, et non fondée, dans la mesure où les individus sont en rapport constant les uns avec les autres, et que la liberté des uns porte atteinte à la liberté des autres. Telle fut d'ailleurs l'argumentation de ceux qui, en Amérique, prônèrent la prohibition de l'alcool, au nom d'un certain ordre moral. Et il est vrai que le respect des libertés individuelles s'inscrit nécessairement dans le cadre d'une société où le salut de l'homme est laissé à sa charge, c'est-à-dire dans le cadre d'une société laïque.

Le plein exercice des libertés individuelles comporte un **risque** pour ceux qui en jouissent d'abord, mais aussi pour ceux qui en subissent indirectement les conséquences. Faut-il les restreindre pour autant, en tenant les hommes, éternels mineurs, en tutelle et prendre de surcroît le risque, plus grand encore, de les voir disparaître ?

3. Les chemins de la liberté

Qu'est-ce qu'être libre ? À cette question, nous avons tendance spontanément à répondre que c'est de pouvoir faire ce qui nous plaît. Mais sitôt qu'on y réfléchit, nous tombons dans l'embarras. Faire ce qui nous plaît, soit : mais si chacun en fait autant ? et si je devais le regretter ? suis-je bien sûr même de savoir ce qui me plaît ? Que ce soit par rapport aux autres, ou par rapport à nous-mêmes, la simplicité d'une telle réponse en révèle bientôt l'insuffisance. C'est que la liberté n'est pas donnée, ou simplement à prendre, elle est à construire et à conquérir. La liberté est moins un état qu'un devenir, moins un fait qu'une valeur, c'est-à-dire un idéal à atteindre.

La liberté du sage

C'est un tel idéal que se propose d'atteindre, par exemple, le stoïcisme, idéal difficile et réservé au sage, parce qu'il suppose qu'on soit capable de renoncement et d'ascèse. Il n'est pas, par conséquent, à la portée du vulgaire, même si chacun peut, s'il le veut, s'y consacrer. Car la liberté peut seule nous conduire au bonheur. Mais la liberté ne consiste pas à faire ce qui nous plaît et à satisfaire nos désirs. Une telle liberté nous conduirait, en fait, à la souffrance et au malheur, puisque la satisfaction de nos désirs ne dépend pas de nous, mais des circonstances, ou de la volonté d'autrui (texte 10).

La vraie liberté consiste à accorder nos désirs à l'ordre du monde. « N'essaie pas que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras des jours heureux », nous conseille Épictète dans son *Manuel*. Il nous faut donc apprendre à vouloir non ce que l'on veut, mais ce que l'on peut. Or la seule chose qui soit entièrement en notre pouvoir n'est autre que la volonté elle-

même.

La liberté, pour le sage stoïcien, est une liberté faite à la fois d'héroïsme et de renoncement, renoncement qui peut aller jusqu'au suicide. Il n'est pas alors interdit de penser que cette liberté intérieure proclamée n'est finalement que le refuge d'une liberté extérieure refusée. Épictète, l'esclave, est la propriété extérieure d'un maître. Mais Épictète, le sage, est le seul propriétaire intérieur de lui-même. Le stoïcisme fait ainsi de l'homme « un empire dans un empire », comme le notera Spinoza.

Liberté et raison

La liberté toute intérieure des stoïciens n'est-elle pas finalement la simple intériorisation de la relation maître-esclave ? Par une telle intériorisation, l'homme se trouve ainsi divisé, en lutte avec lui-même. Toute une tradition philosophique et religieuse oppose ainsi la raison aux passions.

C'est contre cette tradition que veut s'inscrire Spinoza. Il est vain de railler l'homme ou de le condamner, lorsqu'il échoue à vaincre ses passions. Car, contrairement à ce qu'il veut croire parfois, l'homme n'est pas un être d'exception, mais une partie de la nature. Les passions sont naturelles, elles ne sont pas à combattre, mais à comprendre. Nous sommes soumis aux passions, parce que nous sommes passifs. Et nous sommes passifs, dans la mesure où nous sommes déterminés à sentir et à agir par une puissance qui nous est étrangère. Mais nous sommes actifs, dans la mesure où nous sentons et agissons par notre propre puissance. Or comprendre est la puissance propre de l'homme. Comprendre l'origine de nos passions par la raison, c'est par conséquent s'en libérer. Mais cette liberté n'est pas renoncement. Elle est au contraire affirmation de soi, par la joie que procure l'accroissement de notre puissance propre (texte 11). C'est de cette liberté et de cette béatitude que Spinoza nous entretient au livre V de l'*Éthique*.

Cependant « vivre sous la conduite de la raison » n'est pas accordé à tous, mais au sage, s'il s'en rencontre. La nature humaine est ainsi disposée que les hommes le plus souvent sont soumis aux passions. C'est pourquoi la liberté, pour Spinoza, peut emprunter deux voies. L'une – éthique – est celle de la conduite rationnelle de l'homme vivant sous la conduite de la raison, c'est-à-dire du sage, l'autre – politique – est celle d'une existence au sein d'une communauté rationnelle, c'est-à-dire d'une République. Être libre, consiste alors non pas à faire ce qui nous plaît, – qui peut aller contre notre intérêt véritable -, mais à obéir à des lois raisonnables, c'est-à-dire des lois qui servent l'intérêt de tous et par conséquent de chacun (texte 12).

Libération et aliénation

Agir contre son intérêt en croyant cependant être libre c'est, en fait, être aliéné (du latin *alienus*, « étranger », de *alius* qui signifie « autre »). L'aliénation, dont la passion est l'expression la plus remarquable, désigne le fait d'être habité par une puissance étrangère, non reconnue comme telle et qui nous pousse à agir contre nous-mêmes. C'est parce que les hommes sont aliénés qu'on les voit « combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut », selon la formule de Spinoza. Dès lors, être libre, c'est se libérer de ce qui nous enchaîne à notre insu et échappe à la conscience. La conscience, en effet, peut être source d'illusions, au premier rang desquelles se trouve précisément notre croyance à un libre-arbitre (texte 13). Spinoza, puis Nietzsche, Marx et Freud, ces « maîtres du soupçon », selon l'expression du philosophe Paul Ricœur, nous invitent à reconnaître que, contre le témoignage de la conscience, nous ne sommes pas libres, mais au contraire déterminés par des forces – ou des causes – qui nous échappent. La liberté ne saurait par conséquent consister en une vaine négation de ces déterminismes, mais au contraire dans leur reconnaissance.

Texte 10 : Ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, Épictète (50-130 AP. J. -C.)

Dans ce texte, Épictète donne la règle essentielle pour atteindre au bonheur : établir la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Or seule notre pensée dépend de nous. La liberté, pour le stoïcisme, n'est rien d'autre que la liberté de pensée elle-même.

Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos œuvres propres ; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres. Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans entrave ; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, serves, facilement empêchées, propres à autrui. Rappelle-toi donc ceci : si tu prends pour libres les choses naturellement serves, pour propres à toi-même les choses propres à autrui, tu connaîtras l'entrave, l'affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes ; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait, propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni t'empêchera, tu n'adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira ; tu n'auras pas d'ennemi ; car tu ne souffriras aucun dommage. Toi donc qui poursuis de si grands biens, rappelle-toi qu'il faut, pour les saisir, te remuer sans compter, renoncer complètement à certaines choses, et en différer d'autres pour le moment. Si, à ces biens, tu veux joindre la puissance et la richesse, tu risques d'abord de manquer même celles-ci, pour avoir poursuivi aussi ceux-là, et de toute façon tu manqueras assurément les biens qui seuls procurent liberté et bonheur. Aussi à propos de toute idée pénible, prends soin de dire aussitôt : « Tu es une idée, et non pas exactement ce que tu représentes. » Ensuite, examine-la, éprouve-la

selon les règles que tu possèdes, et surtout selon la première, à savoir : concerne-t-elle les choses qui dépendent de nous ou celles qui ne dépendent pas de nous ? Et si elle concerne l'un des choses qui ne dépendent pas de nous, que la réponse soit prête : « Voilà qui n'est rien pour moi. »

Épictète, *Manuel*, I, trad. P. -M. Schul, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1962, pp. 1111-1112.

Pour mieux comprendre le texte

Ce qui ne dépend pas de nous est ce sur quoi nous ne pouvons pas agir, ce par quoi nous sommes **passifs** et qui nous est **extérieur**. Ce qui dépend de nous, c'est, au contraire ce sur quoi nous pouvons agir, ce par quoi nous sommes **actifs**, ce qui nous est **intérieur**. C'est le domaine de la **représentation**. Ce qui nous fait souffrir n'est donc pas la chose en elle-même, mais la représentation que nous en avons, le jugement que nous portons sur elle. La mort, par exemple, n'est rien en elle-même, mais c'est la pensée de la mort qui fait souffrir.

Si nous ne pouvons pas agir sur ce qui nous est extérieur, c'est que la nature est tout entière gouvernée par la **nécessité** : tout ce qui arrive devait arriver. L'univers est entièrement rationnel, les parties qui le composent sont reliées entre elles par un principe que les stoïciens appellent âme ou raison, ou cause. La **liberté** consiste alors à « vivre en harmonie avec la nature », c'est-à-dire à participer de manière consciente et active à la raison universelle. Elle consiste à acquiescer au destin. Par cet assentiment à l'ordre universel, le sage stoïcien y participe et devient actif. Il s'agit dès lors de **s'approprier** ce qui nous est **étranger** – l'événement – en y acquiesçant par la faculté qui nous est propre : la **raison**. Dire oui à ce qui arrive est la voie de la sagesse qui procure la paix de l'âme ou l'ataraxie, c'est-à-dire l'absence de trouble.

Parvenir à l'ataraxie suppose un long **exercice**. C'est que le chemin qui mène à la liberté est difficile et réservé à quelques uns qui y consacrent leur existence. Elle suppose un **renoncement** aux biens ordinairement convoités par le commun des mortels, comme la « puissance » ou la « richesse ».

Texte 11 : La liberté est une perfection, Spinoza (1632-1677)

La liberté ne nous place pas au-dessus de la nature. Pour tout être, la liberté consiste à exister et à accroître sa puissance propre. La liberté humaine consistera alors non pas à s'affranchir de la nécessité, par la volonté, mais à la comprendre, par l'exercice de notre puissance propre, c'est-à-dire la raison.

Il est incontestable que l'homme partage avec tous les autres types réels (en la nature) la tendance à conserver son être dans la mesure de l'effort qui lui est propre. La seule différence, en effet, qui pourrait le distinguer des autres résulterait de la liberté de la volonté humaine. Mais, plus nous concevons l'homme comme libre, plus nous sommes contraints d'affirmer qu'il doit nécessairement se conserver soi-même et rester maître de son esprit. (Pour me concéder ce point, il suffit de ne pas confondre la liberté avec la contingence). Or la liberté est une valeur ou une perfection ; par conséquent, tout ce qui en l'homme est un indice de faiblesse ne saurait être rapporté à sa liberté. Ainsi on n'ira pas soutenir que l'homme est libre, parce qu'il peut ne pas exister ou ne pas raisonner. On dira au contraire que l'homme est libre, dans la mesure précise où il a la puissance d'exister et d'exercer une action conformément aux lois de la nature humaine. En d'autres termes, plus nous considérons l'homme comme libre, moins nous sommes fondés à dire qu'il peut s'abstenir de raisonner et choisir le pire au lieu du meilleur.

SPINOZA, *Traité de l'autorité politique*, ch II, § 7, trad. M. Francès, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1954, pp. 925-926.

Pour mieux comprendre le texte

Être libre, ce n'est pas renoncer au désir ou *conatus*, c'est-à-dire à la tendance « à conserver son être dans la mesure de l'effort qui nous est propre », mais bien plutôt à l'affirmer. La liberté n'est pas **négation de soi**, elle est au contraire **affirmation de soi**. Spinoza

rejette ici une conception de la liberté qui, voulant faire de l'homme un être supérieur, le condamne en fait par avance à l'échec et à l'aveu de son impuissance. C'est pourquoi, contre les Stoïciens, mais aussi contre ceux qui, comme Descartes, affirment le libre-arbitre, y compris à l'égard des vérités qu'impose la raison elle-même, Spinoza écrit que l'homme n'est pas libre « parce qu'il peut ne pas exister ou parce qu'il peut ne pas user de la raison ».

La liberté est une **perfection**, parce qu'elle est l'**accomplissement** de notre puissance propre, qui est, pour l'homme, celle de penser, et qui serait, pour le cheval, celle de courir, par exemple. En tant que « type réel de la nature », ou encore en tant qu'individu, l'homme n'est pas un être différent des autres êtres naturels. Pour eux, comme pour lui, la **liberté** est d'exister et d'agir par la **nécessité** de sa nature. La liberté ne saurait donc être confondue avec la **contingence**. Mais pour eux, comme pour lui, en tant qu'êtres déterminés et finis, cette liberté ne peut être totale. Seul Dieu peut être dit libre de façon absolue, parce que lui seul existe et agit par la **seule** nécessité de sa nature.

Texte 12 : Commandement et obéissance, Spinoza (1632-1677)

En dissociant liberté et volonté d'une part, obéissance et esclavage d'autre part, Spinoza entend montrer ici que la véritable liberté est d'agir dans son intérêt propre, soit en vivant sous la conduite de la raison, soit en obéissant à une loi raisonnable.

Une opinion vulgairement répandue nomme esclave celui qui agit sur l'ordre d'un autre, et homme libre celui qui se conduit comme il le veut. Cette manière de voir n'est pas tout à fait conforme à la vérité. En fait, l'individu entraîné par une concupiscence personnelle au point de ne plus rien voir ni faire de ce qu'exige son intérêt authentique est soumis au pire des esclavages. Au contraire, on devra proclamer libre l'individu qui choisit volontairement de guider sa vie sur la raison.

Quant à la conduite déclenchée par un commandement, c'est-à-dire l'obéissance, bien qu'elle supprime en un sens la liberté, elle n'entraîne cependant pas immédiatement pour un agent la qualité d'esclave. Il faut considérer avant tout, à cet égard, la signification particulière de l'action. À supposer que la fin de l'action serve l'intérêt non de l'agent, mais de celui qui commande l'action, celui qui l'accomplit n'est en effet qu'un esclave, hors d'état de réaliser son intérêt propre. Toutefois dans toute libre République et dans tout Etat où n'est point pris pour loi suprême le salut de la personne qui donne les ordres, mais celui du peuple entier, l'individu docile à la souveraine Puissance ne doit pas être qualifié d'esclave hors d'état de réaliser son intérêt propre. Il est bien un sujet. Ainsi la communauté politique la plus libre est celle dont les lois s'appuient sur la saine raison. Car, dans une organisation fondée de cette manière, chacun, s'il le veut, peut être libre, c'est-à-dire s'appliquer de tout son cœur à vivre raisonnablement. De même, les enfants, bien qu'obligés d'obéir à tous les ordres des parents, ne sont cependant pas des esclaves ; car les ordres des parents sont inspirés avant tout par l'intérêt des enfants. Il existe donc, selon nous, une grande différence entre un esclave, un fils, un sujet, et nous formulerons les définitions suivantes : l'esclave est obligé de se soumettre à des ordres fondés sur le seul intérêt de son maître ; le fils accomplit sur l'ordre de ses parents des actions qui sont dans son intérêt propre ; le sujet enfin accomplit sur l'ordre de la souveraine Puissance des actions visant à l'intérêt général et qui sont par conséquent aussi dans son intérêt particulier.

Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, trad. M. Francès, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, pp. 832-833.

Pour mieux comprendre le texte

Comment peut-on être libre tout en obéissant ? À cette question, Rousseau, on l'a vu, répond que « l'obéissance à loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

La réponse de Spinoza est ici légèrement différente. Certes celui qui vit « volontairement sous la conduite de la raison » est libre au plus au haut point. Mais celui qui obéit peut être dit libre, si l'ordre

auquel il obéit est donné dans son intérêt. C'est donc la notion **d'intérêt propre** qui constitue ici le facteur décisif.

C'est que la liberté est moins dans l'exercice d'un **vouloir** que dans l'exercice d'un **pouvoir**. Est libre celui qui développe sa puissance d'exister et d'agir. Or il n'est pas toujours nécessaire, pour cela, de faire appel à la raison. Le texte précédent l'a rappelé : le désir de se conserver, pour un individu donné, s'exprime « dans la mesure de l'effort qui lui est propre ». Il est par conséquent inutile de demander à quelqu'un de comprendre pourquoi il doit agir comme on le lui demande, s'il n'est pas en mesure de le faire. C'est, par exemple, le cas de l'enfant, mais aussi des sujets, c'est-à-dire des hommes soumis à la souveraine Puissance d'une République.

Texte 13 : Liberté et nécessité, Spinoza (1632-1677)

La liberté, entendue comme libre-arbitre, est une illusion de la conscience. Elle résulte en fait de notre ignorance des causes qui nous déterminent.

Pour ma part, je dis que cette chose est libre et agit par la seule nécessité de sa nature, et contrainte cette chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une modalité précise et déterminée. Dieu, par exemple, existe librement (quoique nécessairement) parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même encore, Dieu connaît soi-même et toutes choses en toute liberté, parce qu'il découle de la seule nécessité de sa nature qu'il comprenne toutes choses. Vous voyez donc que je ne situe pas la liberté dans un libre décret, mais dans une libre nécessité.

Mais venons-en aux choses créées qui, toutes, sont déterminées à exister et à agir selon une manière précise et déterminée. Pour le comprendre clairement, prenons un exemple très simple. Une pierre reçoit d'une cause extérieure qui la pousse une certaine quantité de

mouvement, par laquelle elle continuera nécessairement de se mouvoir après l'arrêt de l'impulsion externe. Cette permanence de la pierre dans son mouvement est une contrainte, non pas parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion de causes externes, et ce qui est vrai de la pierre l'est aussi de tout objet singulier, quelle qu'en soit la complexité et quel que soit le nombre de ses possibilités : tout objet singulier, en effet, est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi précise et déterminée.

Concevez maintenant, si vous le voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, sache, et pense qu'elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir. Cette pierre, assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort, et qu'elle n'est pas indifférente, croira être libre et ne persévérer dans son mouvement que par la seule raison qu'elle le désire. Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait, et un jeune garçon irrité vouloir se venger s'il est irrité, mais fuir s'il est craintif. Un ivrogne croit dire par décision libre ce qu'ensuite il aurait voulu taire. De même un dément, un bavard et de nombreux cas de ce genre croient agir par une libre décision de leur esprit et non pas portés par une impulsion. Et comme ce préjugé est inné en tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas facilement.

Spinoza, *Lettre à Schuller*, trad. R. Misrahi, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », Gallimard, 1954, pp. 1251-1252.

Pour mieux comprendre le texte

Spinoza commence par poser une **définition** de la liberté. **La liberté, c'est la nécessité.** La nécessité s'oppose à la contingence, c'est-à-dire au caractère d'une chose qui aurait pu ne pas être. Il n'y a pas, pour Spinoza, de contingence, y compris en Dieu. Le monde créé par Dieu existe nécessairement et ne résulte pas d'un libre décret divin. Mais en Dieu, la liberté est parfaite : il existe et agit par la **seule** nécessité de sa nature.

La véritable opposition est celle qui oppose non pas liberté et nécessité, mais nécessité **interne** et nécessité **externe**. En tant que parties de la nature, les « choses créées » sont soumises à la nécessité externe, au niveau de l'existence, bien sûr, puisqu'elles sont créées, mais aussi au niveau de l'action, puisqu'elles sont déterminées à agir par des causes extérieures à elles. La pierre continue de rouler non par elle-même, mais en vertu du principe d'inertie. Cet exemple montre bien que le modèle de nécessité dont parle Spinoza est celui de la mécanique classique. La nécessité ici est celle des lois de la nature, et non celle d'une puissance arbitraire, ou du destin. L'ordre et la connexion des choses est « **précis et déterminé** ».

La croyance à la liberté – au sens de libre-arbitre- est une illusion, qui résulte **elle-même** d'une cause : l'ignorance de ce qui nous détermine. Cette illusion est mortifère, puisqu'elle conduit au regret et au repentir, sentiments qui signent notre impuissance, bien plus qu'ils ne signalent une prétendue puissance de choisir le mal contre le bien.

4. La question du déterminisme

L'idée du fatalisme

À la liberté de l'homme de faire ce qu'il veut s'oppose non seulement la liberté d'autrui, mais aussi les obstacles de tous ordres qu'il rencontre. Tout ce qui arrive n'est-il pas le résultat de causes qui m'échappent, d'événements ou de circonstances sur lesquelles je ne puis peser ? L'ordre du monde est déterminé indépendamment de la volonté de l'homme. Si l'homme peut agir, la portée de son action reste, en tous cas, limitée. Mais cette idée, qui est, au fond, celle du déterminisme, se transforme facilement en fatalisme (texte 14). Parce que l'homme exerce son action sur le monde, il a tendance à interpréter la résistance qu'il y rencontre comme l'expression d'une force – intelligence ou volonté – supérieure à la sienne et qui s'y oppose. L'idée du tragique naît de cette rencontre de la liberté et du destin. « Tu me reproches mon parricide, mon mariage et mes malheurs. Mais tout cela, je l'ai subi, je ne l'ai pas voulu », plaide Œdipe contre Créon. On sait d'ailleurs comment Freud, interprétant le mythe œdipien, verra dans l'inconscient la véritable figure de ce qui se donne ici sous la forme du destin.

Victimes aveugles d'une nécessité clairvoyante qui se joue de nous, ou jouets du hasard, l'idée est au fond la même : c'est celle d'une vie dont le cours et le sens nous échappent, où la liberté est une illusion, ou toute action est, finalement, vaine.

La contingence, condition de la liberté

Si tout ce qui arrive arrive nécessairement, la liberté est-elle encore possible ? Faut-il, pour sauver la liberté,

affirmer qu'il existe une part d'indétermination ou de contingence dans le monde ?

Tel fut sans doute le point de vue d'Épicure. Pour sauver l'homme du désespoir qu'engendre l'idée de destin, Epicure soutient qu'il existe dans un monde uniquement constitué d'atomes et de vide une part de liberté. À un moment indéterminé de leur trajectoire, les atomes s'écartent de la verticale : c'est le fameux *clinamen*, grâce auquel les atomes se croisent et s'entrechoquent, donnant ainsi naissance à des formes nouvelles. C'est par cette déclinaison que « la liberté est accordée sur terre à tout ce qui respire ». C'est elle qui « nous permet de changer de direction, sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même » (Lucrece, *De la nature*).

Aristote, de son côté, soutient l'idée d'une contingence au sein de la nature. Contre les philosophes mégariques² et notamment contre Diodore – à qui est attribué le fameux argument dit « paresseux », parce qu'il conduit à un fatalisme rigoureux – Aristote affirme que l'avenir est indéterminé et qu'il existe des « futurs contingents » : « Nécessairement, il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas » (Aristote, *De l'interprétation*). La nécessité existe dans le domaine du discours, parce qu'il est soumis au principe de contradiction, mais dans le monde physique et de l'action humaine, il y a place pour la contingence : ce qui existe aurait pu ne pas être.

Le déterminisme, outil de la liberté

Cependant le développement des sciences, et notamment de la mécanique classique, a semblé devoir conduire à l'idée d'un

déterminisme radical. La mécanique classique repose en effet sur le fait qu'il existe des objets caractérisés par des grandeurs mesurables, qui autorisent des prévisions certaines et calculables. C'est seulement par défaut de connaissance que nous introduisons une contingence dans le monde. En réalité, il nous faut envisager, écrit Laplace, « l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de ce qui va suivre » (texte 15).

Les découvertes récentes de la physique des particules – et notamment les relations d'incertitude énoncées en 1927 par Heisenberg – ont parfois été interprétées comme une remise en cause du principe du déterminisme. Il est en effet impossible de prévoir la trajectoire d'un électron : plus est calculée avec précision sa position, moins il est possible de calculer sa vitesse et réciproquement. On a pu ainsi parler d'un « libre-arbitre » de l'électron. Il faut toutefois remarquer que la limite de la prévisibilité ici ne résulte pas d'un défaut de notre connaissance. Elle est au contraire posée par elle : les relations d'incertitude constituent une loi physique, dont la formule se vérifie toujours.

Néanmoins, une telle découverte a ouvert une période de crise dans le monde de la science contemporaine et permis des discussions fécondes. Si le déterminisme reste et demeure un principe épistémologique et heuristique indépassable, son affirmation comme principe ontologique absolu relève en fait d'une métaphysique qui s'ignore parfois elle-même. Car il faut sortir de ce monde pour pouvoir prendre sur lui un point de vue qui en embrasse la totalité. Un tel point de vue ne pourrait être que celui de Dieu.

Comment, dès lors, tenter de comprendre les rapports du déterminisme et de la liberté ? Faut-il, comme le suggère, par exemple, le philosophe et physicien Karl Popper, introduire une dose d'indéterminisme dans la nature, et défendre l'idée d'une liberté restreinte dans un monde ouvert (texte 16) ? Ou bien faut-il penser, avec Engels (texte 17) que la liberté résulte moins d'une « indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature » que d'une connaissance des déterminismes, seule capable d'accroître notre pouvoir d'action ?

Déterminisme et liberté sont en réalité non seulement compatibles, mais encore en quelque façon garants l'un de l'autre. D'autant plus libre est notre jugement – et l'action qui en découle – qu'il est déterminé, c'est-à-dire fondé en raison. Descartes, on s'en souvient, fait de la liberté d'indifférence le plus bas degré de la liberté (*cf.* texte 4, ch. 1).

Cependant Descartes affirme au même moment que nous avons un libre-arbitre, c'est-à-dire une. volonté libre, que rien ne saurait contraindre, pas même l'évidence, ce dont le pouvoir de douter, y compris des vérités les plus assurées, témoigne suffisamment (texte 18). C'est que le pouvoir de juger suppose que le sujet puisse prendre une distance à l'égard de l'objet. Admettre la nécessité suppose qu'elle soit reconnue, et pour qu'elle soit reconnue, il faut d'abord que nous puissions en être distincts. C'est cette distinction que pose toute conscience entre elle et le monde, autrement dit cette transcendance par rapport au monde qui fait de l'homme un sujet libre, et non pas seulement un objet.

Texte 14 : Fatalisme et déterminisme, Alain (1868-1951)

Alain oppose ici fatalisme et déterminisme. Le premier pose une causalité absolue, le second une causalité hypothétique. Le premier s'enracine dans nos passions, le second suppose la raison.

Ces temps de destruction mécanique³ ont offert des exemples tragiques de cette détermination par les causes sur lesquels des millions d'hommes ont réfléchi inévitablement. Un peu moins de poudre dans la charge, l'obus allait moins loin, j'étais mort. L'accident le plus ordinaire donne lieu à des remarques du même genre ; si ce passant avait trébuché, cette ardoise ne l'aurait point tué. Ainsi se forme l'idée déterministe populaire, moins rigoureuse que la scientifique, mais tout aussi raisonnable. Seulement l'idée fataliste s'y

mêle, on voit bien pourquoi, à cause des actions et des passions qui sont toujours mêlées aux événements que l'on remarque. On conclut que cet homme devait mourir là, et que c'est sa destinée, ramenant ainsi en scène cette opinion de sauvage que les précautions ne servent pas contre le dieu, ni contre le mauvais sort. Cette confusion est cause que les hommes peu instruits acceptent volontiers l'idée déterministe ; elle répond au fatalisme, superstition bien forte et bien naturelle comme on l'a vu.

Ce sont pourtant des doctrines opposées ; l'une chasserait l'autre si l'on regardait bien. L'idée fataliste, c'est que ce qui est écrit ou prédit se réalisera quelles que soient les causes ; les fables d'Eschyle tué par la chute d'une maison, et du fils du roi qui périt par l'image d'un lion nous montrent cette superstition à l'état naïf. Et le proverbe dit de même que l'homme qui est né pour être noyé ne sera jamais pendu. Au lieu que, selon le déterminisme, le plus petit changement écarte de grands malheurs, ce qui fait qu'un malheur bien clairement prédit n'arriverait point. Mais on sait que le fatalisme ne se rend pas pour si peu. Il était écrit que tu guérirais, mais il l'était aussi que tu prendrais le remède, que tu demanderais le médecin, et ainsi de suite. Le fatalisme se transforme en un déterminisme théologique ; et l'oracle devient un dieu parfaitement instruit, qui voit d'avance le effets parce qu'il voit aussi les causes. Il reste à disputer si c'est la bonté de Dieu ou sa sagesse qui l'emportera. Ces jeux de parole sont sans fin.

ALAIN, *Éléments de philosophie*, Gallimard, 1941, pp. 243-245.

Pour mieux comprendre le texte

Alain distingue dans ce texte trois formes de déterminisme :

1. Le **déterminisme populaire** qui s'appuie sur l'expérience de régularités et les transforme en causalité. Il est, nous dit Alain, « raisonnable », parce que c'est sur l'expérience de telles régularités que nous nous appuyons pour agir, ce qui réussit le plus souvent. Mais il est **insuffisant**, car une simple régularité constatée se distingue d'une relation de causalité vérifiée. Le jour succède régulièrement à la nuit, il n'en est pas la cause cependant. Il est **déraisonnable**, quand vient s'y « mêler » l'idée fataliste, c'est-à-dire la croyance que le monde

existe non seulement indépendamment de notre volonté, mais encore contre elle.

2. Le **déterminisme scientifique** est contraire au fatalisme. Le fatalisme affirme que **quelles que soient** les causes, un effet, s'il est prédit, arrivera. Le déterminisme scientifique établit entre les causes et les effets une relation elle-même **déterminée**. Etant donnée **telle** cause, **tel** effet s'ensuit nécessairement.

3. Le **déterminisme théologique**, enfin, est la forme cultivée et religieuse du déterminisme populaire. Il affirme l'existence d'un Dieu parfait, omniscient et omnipuissant. Comment alors comprendre l'existence du mal, qui est une imperfection ? C'est autour de cette question que s'est constitué le débat concernant les défenseurs et les adversaires du libre-arbitre. C'est un débat « sans fin », dans la mesure où le déterminisme théologique est, par définition, **métaphysique**, c'est-à-dire qu'il excède les limites du monde physique, auquel s'applique le déterminisme scientifique.

Texte 15 : L'univers est entièrement déterminé, P. -S. Laplace (1749-1827)

Si l'univers était entièrement connaissable, il serait entièrement prévisible. Telle est la thèse que soutient ici le physicien Laplace, thèse qui est aussi celle d'un déterminisme absolu.

Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme cause de ce qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ses données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il

a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence. Ses découvertes en Mécanique et en Géométrie, jointes à celle de la pesanteur universelle, l'ont mis à portée de comprendre dans les mêmes expressions analytiques les états passés et futurs du système du monde. En appliquant la même méthode à quelques autres objets de ses connaissances, il est parvenu à ramener à des lois générales les phénomènes observés, et à prévoir ceux que des circonstances données doivent faire éclore. Tous ces efforts dans la recherche de la vérité tendent à le rapprocher sans cesse de l'intelligence que nous venons de concevoir, mais dont il restera toujours infiniment éloigné. Cette tendance propre à l'espèce humaine est ce qui la rend supérieure aux animaux, et ses progrès en ce genre distinguent les nations et les siècles et font leur véritable gloire.

Pierre-Simon LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814, coll. « Maîtres de la pensée scientifique », Gauthier-Villars, 1921, pp. 3-4.

Pour mieux comprendre le texte

Ce texte célèbre parce qu'il met en scène un déterminisme implacable et rigoureux contient, en fait, **plusieurs postulats**.

Premièrement, il postule que l'univers est entièrement connaissable, si ce n'est **en fait**, du moins **en droit**. Pour cela, il faut faire l'hypothèse d'une intelligence supérieure – le fameux « démon » de Laplace – qui embrasserait l'univers dans sa totalité. C'est là une hypothèse métaphysique, par conséquent.

Deuxièmement, il postule que le progrès de la connaissance doit se faire sur le modèle de la mécanique classique. Or l'idée de prévisibilité instantanée de la position et du mouvement des points matériels ne vaut pas en mécanique quantique. Il n'existe donc pas de modèle déterministe absolu, mais des déterminismes relatifs à des systèmes définis.

Texte 16 : Une liberté restreinte dans un

monde ouvert, K. Popper (1902-1994)

Il n'y a aucun doute que la prise de conscience que l'homme est un animal et que le désir de nous voir faire partie de la nature soient l'argument philosophique fondamental en faveur du déterminisme laplacien et de la théorie de la fermeture causale du Monde 1. Je crois que la raison est juste ; si la nature était entièrement déterministe, le royaume des activités humaines le serait aussi. Il n'y aurait, en fait, aucune action, mais tout au plus l'apparence d'actions.

Mais l'argument opposé est également solide. Si l'homme est libre, au moins en partie, la nature l'est aussi ; et le Monde 1, physique, est ouvert. Et il y a toutes les raisons de croire que l'homme est libre, du moins en partie. Le point de vue opposé -celui de Laplace – mène à la prédestination. Il conduit à l'idée que, il y a des billions d'années, les particules élémentaires du Monde 1 contenaient la poésie d'Homère, la philosophie de Platon et les symphonies de Beethoven, comme une graine contient la plante ; il mène à l'idée que l'histoire humaine est prédestinée et, avec elle, toutes les manifestations de la créativité humaine. Et la version de la théorie quantique est tout aussi mauvaise. Elle fait de la créativité humaine une question de simple hasard. Il y a sans doute un élément de hasard. *Cependant, la théorie selon laquelle la création d'œuvres d'art ou de musique peut, en dernière analyse, être expliquée en termes de chimie ou de physique me paraît absurde.* Dans la mesure où la création musicale peut être expliquée, elle doit l'être, au moins en partie, en faisant intervenir la structure, les lois et les contraintes internes qui jouent un rôle si important dans la musique et dans tous les phénomènes du Monde 3 – lois et contraintes dont l'assimilation et parfois le refus sont d'une très grande importance pour la créativité des musiciens.

Ainsi, notre liberté, et surtout notre liberté de créer est soumise clairement aux restrictions des trois Mondes. Si Beethoven, par quelque infortune, avait été sourd de naissance, il ne serait pas devenu compositeur. En tant que compositeur, il soumit librement sa liberté d'inventer aux restrictions structurales du Monde 3. Le Monde 3,

autonome, fut celui où il fit ses découvertes les plus grandes et les plus authentiques, libre qu'il était de choisir son chemin, comme un explorateur dans l'Himalaya, mais étant aussi limité à la fois par le chemin choisi jusque-là et par les suggestions et les restrictions internes du nouveau monde ouvert qu'il était en train de découvrir.

Karl POPPER, *L'univers irrésolu*, trad. R. Bouveresse, Hermann, 1984, p. 105.

Pour mieux comprendre le texte

Karl Popper distingue trois mondes. Le **Monde 1** est le monde physique, incluant également la chimie et la biologie. Le **Monde 2** est le monde psychologique, incluant ma conscience et l'inconscient. Le **Monde 3** est le monde des productions de l'esprit humain, incluant l'art, la morale et la politique.

Le Monde 1 est, selon Popper, un monde « ouvert » et en partie indéterminé. Un monde soumis au déterminisme serait un monde clos, identique éternellement à lui-même, ce qui, selon Karl Popper exclurait toute innovation possible, et par conséquent toute vie. L'hypothèse d'un monde ouvert lui paraît par conséquent plus probable. Elle est aussi, à ses yeux, nécessaire pour affirmer la liberté de l'homme. La question de la liberté humaine et du déterminisme naturel sont ainsi rendues **solidaires**.

Si la mécanique quantique est un modèle théorique qui contredit l'idée du déterminisme absolu tel que Laplace pouvait le définir, par exemple, elle n'autorise pas pour autant, selon Popper, l'idée d'un hasard absolu. La liberté, dans le Monde 1, comme dans le Monde 3, s'exerce à partir de contraintes.

Texte 17 : La liberté se fonde sur le déterminisme, F. Engels (1820-1895)

La connaissance des déterminismes, naturels ou humains est ce qui permet à l'homme d'atteindre la réalisation des fins qu'il pose.

La liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. Cela est vrai aussi bien des lois de la nature extérieure que de celles qui régissent l'existence physique et psychique de l'homme lui-même, – deux classes de lois que nous pouvons séparer tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité. La liberté de la volonté ne signifie donc pas autre chose que la faculté de décider en connaissance de cause. Donc, plus le jugement d'un homme est **libre** sur une question déterminée, plus grande est la **nécessité** qui détermine la teneur de ce jugement ; que l'incertitude reposant sur l'ignorance, qui choisit en apparence arbitrairement entre de nombreuses possibilités de décisions diverses et contradictoires, ne manifeste précisément par là que sa non-liberté, sa soumission à l'objet qu'elle devrait justement se soumettre. La liberté consiste par conséquent dans l'empire sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, fondé sur la connaissance des nécessités naturelles ; ainsi, elle est nécessairement un produit du développement historique.

Friedrich ENGELS, *Anti-Duhring*, ch. 9, trad. E. Bottigelli, Éditions sociales, 1969, pp. 146-147.

Pour mieux comprendre le texte

Dans ce texte, Engels montre que c'est la **connaissance** des déterminismes qui permet la liberté, et non le déterminisme lui-même. Descartes prévoyait que, grâce au développement des sciences, le temps viendrait où nous pourrions nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». C'est, au fond, ce programme que Engels reprend ici lorsqu'il écrit que la liberté consiste dans « l'empire sur nous-mêmes et sur la nature extérieure ».

L'expression « empire sur nous-mêmes » ne renvoie pas en effet à une quelconque idée de liberté intérieure, mais à une liberté réalisée par les hommes dans une histoire qu'ils pourront maîtriser, s'ils en connaissent les lois, qui sont celles du matérialisme historique.

La liberté dont parle Engels dans ce texte est donc la liberté de

l'action et de la production – dans le domaine technique et économique. Elle est celle de trouver les moyens d'atteindre des fins, non pas celle de poser ces fins. De ce point de vue, Engels n'entend pas établir de différence entre l'homme et le reste de la nature. Soumis aux lois du développement historique, les hommes ne peuvent s'en libérer qu'à travers lui. C'est pourquoi Engels écrit que la liberté « est nécessairement un produit du développement historique ».

Texte 18 : Entendement fini, volonté infinie, R. Descartes (1596-1650)

Comment l'erreur et le péché sont-ils possibles ? Relèvent-ils de l'ignorance, ou de la faiblesse de notre volonté ? Descartes refuse l'une et l'autre possibilités qui en rendraient Dieu responsable. L'erreur et le péché viennent de ce que nous avons une volonté infinie et un entendement fini. La liberté nous est laissée de ne pas affirmer ce que nous ignorons. Et c'est précisément par elle que nous savons être à l'image de Dieu.

Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre-arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble bien remarquable en cet endroit, est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie ; et de cela seul que je puis me représenter son idée je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre puissance, je n'en trouve aucune qui en soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule

volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois être plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.

René DESCARTES, *Les Méditations*, IV, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1953, pp. 304-305.

Pour mieux comprendre le texte

Que notre volonté soit infinie, c'est d'abord l'objet d'une **expérience**. La liberté s'éprouve, plus qu'elle ne se prouve. Dans les deux premières « Méditations », Descartes en a fait l'expérience à travers le doute. Par volonté libre, il s'est empêché de croire ce qu'il savait pourtant être vrai.

La volonté est la **seule** faculté en nous qui soit finie. Ni la mémoire, ni l'imagination, ni l'entendement ne sont infinis.

C'est par la volonté que nous savons être à la « ressemblance » de Dieu. La volonté est comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage, car elle est aussi grande en Dieu qu'en nous. La seule différence entre Dieu et nous, de ce point de vue, est une différence **relative**, mais non pas **absolue**. La volonté de Dieu se rapporte à un plus grand nombre d'objets parce qu'elle est associée en lui à d'autres facultés infinies elles aussi, comme l'entendement.

La volonté s'exerce à l'égard de l'entendement, et **non à l'égard**

d'elle-même. Se tromper, mais aussi pécher, c'est simplement donner son assentiment à une vérité ou un bien incertains, alors que la suspension du jugement est toujours possible. La conception que se fait Descartes de la liberté ne se confond donc pas avec celle d'une certaine tradition chrétienne qui oppose la volonté à elle-même, dans une lutte entre le bien et le mal.

5. Liberté et responsabilité

La question de la liberté se pose à l'homme, parce qu'il est un sujet, autrement dit parce qu'il est conscient. Qu'est-ce qu'être conscient, en effet ? Être conscient signifie d'abord qu'au moment où il sent, pense ou agit, l'homme a au même moment conscience de sentir, penser ou agir. Mais cela signifie aussi qu'il est capable de faire retour sur ses sentiments, ses pensées et ses actes, pour les juger, les condamner ou les revendiquer. Or l'expérience du remords ou du regret témoigne d'un écart possible entre l'acte et l'intention ou l'acte et ses conséquences. L'homme se trouve alors confronté à l'obligation d'admettre comme siens des sentiments, des pensées ou des actes sans pourtant pouvoir s'y reconnaître. Cette obligation n'est pas seulement une obligation auquel il se soumet lui-même, mais aussi une obligation qui lui est faite par autrui ou par la société.

Être responsable (du latin *respondere*, qui signifie « répondre »), c'est en effet pouvoir – mais aussi devoir – répondre à cette question qui nous est posée : sommes-nous ou non l'auteur de nos pensées ou de nos actes ? Ce qui revient à demander : étions-nous conscients au moment des faits ? Si oui, nous sommes tenus pour responsables. Du point de vue social et juridique, il n'est pas possible de se dérober. Liberté et responsabilité sont posées en même temps : nous sommes responsables, parce que nous sommes libres. La liberté, on le voit, n'est pas alors seulement un droit que nous pouvons revendiquer, mais encore et peut-être surtout une charge qu'il nous faut assumer. Pourtant, cette liberté que l'on nous prête, il nous arrive de la refuser. Cette liberté n'est-elle pas finalement seulement supposée ? Sommes-nous responsables de choix dans lesquels nous ne nous reconnaissons pas ? N'avons-nous pas été victimes de circonstances ou de déterminismes contre lesquels nous ne pouvions agir ?

Sommes-nous condamnés à être libres ?

« Je suis condamné à être libre » : cette affirmation de Sartre peut certes sembler paradoxale. Elle exprime cependant avec force que la liberté se confond avec la définition même de l'homme. Si l'homme est libre, c'est parce qu'il n'est pas un objet possédant des propriétés ou des caractéristiques déterminées une fois pour toutes, mais qu'il est, au contraire, un sujet, c'est-à-dire une conscience. Or la conscience n'est pas une « chose », mais ce par quoi je me rapporte à quelque chose, dont je suis distinct : à ce passé que je ne suis plus, au futur que je ne suis pas encore. Prétendre expliquer ses actes à partir d'une nature donnée une fois pour toutes – que ce soit pour s'en décharger, ou au contraire pour les revendiquer – c'est se tromper soi-même (texte 19). Car vouloir se ressaisir dans une identité rassurante est en fait impossible : en l'homme « l'existence précède l'essence ». Parce qu'il n'est rien, l'homme est condamné à se faire, autrement dit l'homme n'est que ce qu'il se fait. Mais par les choix qu'il fait, y compris les plus personnels, l'homme engage du même coup l'humanité tout entière. En choisissant d'être un certain type d'homme, nous affirmons en même temps la valeur de ce que nous choisissons. L'homme est « responsable de tous les hommes », nous dit Sartre (texte 20).

Devoir moral et liberté

Cependant, nous ne sommes pas seulement responsables *de* tous les hommes, mais encore *devant* eux. Cette responsabilité n'est pas uniquement d'ordre juridique, elle est aussi morale : nous avons encore des devoirs à l'égard d'autrui, quand bien même nous serions en règle à son égard du point de vue de la stricte légalité. Or ces devoirs viennent parfois contredire nos intérêts égoïstes. C'est pourquoi ils peuvent être ressentis comme une contrainte. Mais alors que la contrainte légale, parce qu'elle ne laisse pas place au choix,

s'oppose à la liberté, la contrainte morale est une contrainte librement consentie. Autrement dit l'idée de devoir moral suppose la liberté.

Mais comment puis-je savoir si je suis libre ? C'est à cette question que Kant s'est efforcé de répondre. Nous sommes en effet soumis au déterminisme. Toute action résulte d'une cause qui l'a précédé dans le temps. Mais le temps n'est que la forme *a priori* de notre sensibilité à travers laquelle nous appréhendons la nature comme phénomène, non comme chose en soi. Il est par conséquent possible de penser une causalité libre, c'est-à-dire hors du temps. Mais pouvons-nous affirmer qu'elle existe ? Autrement dit, pouvons-nous non seulement *penser* la liberté, mais encore la *connaître* ? Oui, répond Kant, par l'expérience du devoir. « Tu dois, donc tu peux », telle est la formule à travers laquelle l'homme découvre en lui la liberté (texte 21).

La liberté est l'obéissance à la loi morale, qui s'impose à tous les êtres rationnels : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (texte 22). Être responsable, c'est alors devoir répondre devant tous les hommes d'actes au travers desquels j'engage l'humanité toute entière.

L'autre comme condition de ma liberté

La liberté n'est plus alors seulement la liberté du sujet. Elle est bien plutôt celle de l'autre, qui m'oblige à lui répondre. Je ne peux pas faire comme si les autres n'existaient pas. Mon existence est toujours précédée par celle des autres et s'inscrit d'emblée dans une socialité qui excède de toutes parts les limites de mon intériorité. Vouloir se retrancher en son for intérieur, se préserver de toute incursion étrangère, c'est refuser l'altérité essentielle qui me convoque (texte 23). Être libre, ce n'est alors pas tant être soi, qu'être libre *pour* l'autre, c'est-à-dire être disponible. Je ne suis pas responsable, parce que je suis libre, mais au contraire c'est parce que je suis responsable, que je suis libre. C'est d'abord parce que l'autre me demande quelque chose,

que j'appréhende ensuite ma liberté comme pouvoir de lui répondre ou non. Dès lors, la liberté ne peut plus être repli sur soi, mais ouverture à l'autre. Elle n'est plus refuge, mais exposition. Elle n'est pas assurance, mais risque. La liberté a été longtemps pensée comme maîtrise : maîtrise de l'homme sur lui-même, maîtrise de l'homme sur la nature. Mais ce désir de maîtrise, pour légitime qu'il soit, ne doit pas nous faire oublier notre dépendance essentielle à l'égard de ceux sur qui nous n'avons aucun droit, mais au contraire une dette infinie : ces hommes qui nous ont précédé et ces hommes qui vont naître (texte 24). Préserver la liberté, c'est alors réserver l'avenir, dans un double mouvement de sauvegarde et de mise à disposition d'un monde où d'autres hommes puissent, à leur tour, vivre et exercer leur liberté.

Texte 19 : Condamné à être libre, J. -P. Sartre (1905-1980)

L'homme n'est pas une chose, mais une conscience. C'est pourquoi l'explication déterministe n'est qu'une tentative d'échapper à la liberté. En réalité, l'homme est condamné à être libre.

Du seul fait, en effet, que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors ; en vain chercherai-je à m'y raccrocher : j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres. Dans la mesure où le pour-soi veut se masquer son propre néant et s'incorporer l'en-soi comme son véritable mode d'être, il tente aussi de se masquer sa liberté. Le sens profond du déterminisme, c'est d'établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi. Le mobile, conçu comme fait psychique, c'est-à-dire comme réalité pleine et donnée, s'articule, dans la vision déterministe, sans solution de continuité, à la décision et à

l'acte, qui sont conçus également comme données psychiques. L'en-soi s'est emparé de tous ces « data », le mobile provoque l'acte comme la cause son effet, tout est réel, tout est plein. Ainsi, le refus de la liberté ne peut se concevoir que comme tentative pour se saisir comme être-en-soi.

Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, 4^e partie, ch. 1, Gallimard. 1943, p. 515.

Pour mieux comprendre le texte

C'est la **conscience** qui condamne l'homme à la liberté. La conscience est en effet visée d'autre chose qu'elle-même. Elle ne peut donc prétendre s'identifier à ce qu'elle vise. Expliquer un acte par ses motifs, c'est chercher dans un passé que je ne suis plus les raisons de mon choix actuel. Mais si l'homme ne peut être ramené à un passé qui l'explique, c'est qu'il est d'abord un **projet**. Et c'est à la lumière de ce projet que doivent être interprétés les motifs d'une action. Autrement dit, les motifs n'ont de poids qu'autant que je leur en prête. « Toute délibération est toujours truquée », nous dit Sartre.

Confondre le motif avec la **cause**, c'est donc inverser l'ordre des choses. Le motif est bien plutôt l'**effet** de ma décision. L'action libre pose une **fin** et cherche ensuite les **moyens** de l'atteindre. C'est pourquoi l'explication déterministe ne peut valoir pour l'homme. L'homme est « pour-soi », la chose est un « en-soi », c'est-à-dire sans conscience de soi. Mais l'erreur de l'explication déterministe n'est pas innocente. Elle exprime l'**angoisse** devant la liberté, qui nous rend responsables de ce que nous sommes.

Texte 20 : L'homme est responsable de ce qu'il est, J. -P. Sartre (1905-1980)

Dans ce texte célèbre, Sartre pose qu'il n'existe pas de nature humaine. L'homme n'est que la somme de ses actes.

Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce nom même. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. *L'homme est d'abord un projet* qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; *rien n'existe préalablement à ce projet*, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. Car ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce qu'il s'est fait lui-même. Je peux vouloir adhérer à un parti, écrire un livre, me marier, tout cela n'est qu'une manifestation d'un choix plus originel, plus spontané que ce qu'on appelle volonté. Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est.

Ainsi la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et, quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes.

Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*. Coll. « Essais », Gallimard, 1996, pp. 29-31.

Pour mieux comprendre le texte

L'homme n'a pas d'essence, parce qu'il n'y a « pas de Dieu pour la

concevoir ». L'existentialisme de Sartre est un existentialisme **athée**. Cela signifie qu'il n'existe pas de valeurs transcendantes, un bien ou un mal définis en dehors de l'homme lui-même. C'est par les choix qu'il fait que l'homme pose les **valeurs**. Mais en choisissant, il choisit du même coup pour tous les hommes. En ce sens, il est **responsable** de l'humanité tout entière.

Exister (du latin *existare*, qui signifie « sortir de »), c'est sortir de soi, c'est être toujours dans un ailleurs qu'on vise. C'est pourquoi l'homme, parce qu'il est conscience et par conséquent visée, est un **projet**. Le choix de son existence est un choix **originel**, qui détermine **ensuite** les décisions qu'il prend. Les motifs d'agir que je me donne ne sont des motifs que par rapport à une décision déjà prise.

Texte 21 : « Tu dois, donc tu peux », E. Kant (1724-1804)

La liberté ne peut être connue et affirmée comme fait qu'à travers l'expérience morale. C'est par le sentiment du devoir que l'homme découvre en lui la liberté.

Supposons que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister quand se présente l'objet aimé et l'occasion : si, devant la maison où il rencontre cette occasion, une potence était dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aurait satisfait sa passion, ne triompherait-il pas alors de son penchant ? On ne doit pas chercher longtemps ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui si, dans le cas où son prince lui ordonnerait, en le menaçant d'une mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre sous un prétexte plausible, il tiendrait comme possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être. Il n'osera peut-être assurer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas, mais il accordera sans hésiter que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit la faire et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui

serait restée inconnue.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, première partie, livre I, ch. 1, trad. F. Picavet, PUF, 1971, p. 30.

Pour mieux comprendre le texte

À travers l'exposé de deux situations, Kant entend montrer le pouvoir de la liberté, par laquelle je reconnais qu'il m'est possible de préférer le **devoir** à ma propre **vie**. Dans le premier cas, un homme, sommé de choisir, préfère la vie à la satisfaction d'un désir, même pressant. Il y a là le résultat simple d'une comparaison entre deux penchants, la force de l'un étant **capable** de vaincre l'autre. Dans le deuxième cas, la situation est inverse. Placé face au devoir, l'homme affirme qu'il **doit** préférer mettre en jeu sa vie, même s'il ne peut assurer qu'il en sera **capable**. Le devoir s'oppose au penchant, mais n'en triomphe pas forcément. Mais que j'obéisse ou non à mon devoir, l'action m'est imputable : au moment d'agir, il m'était possible d'agir conformément au devoir.

Le devoir est la forme à travers laquelle s'impose à nous la loi morale, précisément parce que nous ne sommes pas seulement des êtres rationnels, mais aussi soumis aux penchants de la sensibilité.

Mais, inversement, si nous reconnaissons la loi morale comme un devoir, c'est que nous ne sommes pas seulement soumis aux penchants de la sensibilité, mais encore des êtres rationnels. La loi, en général, est ce qui régit sans exception les objets ou les êtres auxquels elle s'applique. Elle revêt donc la forme de **l'universalité**. La loi morale est ce qui me permet de généraliser la maxime de mon action.

Texte 22 : La liberté est autonomie, Kant (1724 – 1804)

La liberté est l'obéissance à la loi, par simple devoir. Elle est donc autonomie.

Loi fondamentale de la raison pure pratique

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle [...]

L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes ; au contraire toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. Le principe unique de la moralité consiste dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré), et en même temps aussi dans la détermination du libre choix par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable. Mais cette indépendance est la liberté au sens négatif, cette législation propre de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté au sens positif. La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'autonomie de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la liberté.

KANT, *Critique de la raison pratique*, première partie, livre I, ch. 1, trad. F. Picavet, PUF, 1971, pp. 30 et 33.

Pour mieux comprendre le texte

L'**hétéronomie** est le principe d'une loi qui s'impose à moi de façon **extérieure**. Cette extériorité peut être celle de la nature, et est alors l'expression d'une **nécessité**, ou encore celle du droit : elle est alors l'expression d'une **obligation** juridique, mais non pas d'une obligation morale, c'est à dire d'un **devoir**.

L'**autonomie** signifie, d'une part, l'**indépendance** à l'égard de tout mobile sensible. La loi morale me commande d'agir comme je pense que tout homme devrait agir. Il ne faut donc pas comprendre l'universalité à laquelle je soumetts la maxime de mon action comme une universalité hypothétique, mais catégorique. Il ne s'agit pas de me demander ce qui se passerait si tous les hommes agissaient comme je le fais ; mais il s'agit d'agir comme tous les hommes devraient agir.

L'autonomie exprime, d'autre part, le **pouvoir de légiférer** lui-

même, c'est-à-dire, de poser la forme de l'universalité. La raison est ici à la fois pure et pratique. Elle est pure, parce qu'elle est universelle. Mais elle est **pratique**, parce qu'elle ne découvre pas seulement l'universalité sur un plan théorique, mais qu'elle l'**impose** à chaque sujet moral.

Texte 23 : La responsabilité devant autrui, E. Lévinas (1906-1995)

S'il nous est possible de nous replier sur nous-mêmes face au monde, autrui m'oblige à répondre à son appel.

Alors que le monde qui heurte la pensée ne peut rien contre la libre pensée capable de se refuser intérieurement, de se réfugier en soi, de rester, précisément, *libre pensée* en face du vrai, de revenir à soi, de réfléchir sur soi et de se prétendre origine de ce qu'elle reçoit, de maîtriser par la mémoire ce qui la précède, alors que la pensée libre *reste le Même* – le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place. [...] Mais la mise en question de cette sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi, ne se réduit pas à un mouvement négatif. La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie⁴, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe⁵.

Être Moi signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes

épaules. Mais la responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme – fut-il égoïsme du salut – ne le transforme pas en moment de l'ordre universel, elle confirme l'unicité du Moi. L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place.

Découvrir au Moi une telle orientation, c'est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui est infiniment responsable.

Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 50.

Pour mieux comprendre le texte

Le monde peut être ramené à sa **représentation**. Je peux, en effet, refuser le monde et le tenir pour simple apparence, comme Descartes, par exemple, dans l'entreprise du doute. Mais autrui est, lui, simple **présentation**. Par cette présentation ou épiphanie, autrui s'expose à moi. Le visage est cette présentation d'autrui, dans sa nudité. Je ne peux pas réfuter autrui, mais simplement lui répondre.

S'il n'est pas possible de se dérober à cette responsabilité, c'est qu'il n'est pas possible d'ignorer autrui, ou de le nier en le ramenant à la figure du même. Mais si autrui est unique, je le suis aussi. Ne pas se dérober, c'est comprendre que personne d'autre ne peut répondre à ma place.

Texte 24 : Une responsabilité élargie, H. Jonas (1903)

Face aux menaces que font peser sur l'humanité les nouvelles technologies, il est nécessaire de repenser le concept de responsabilité.

Ce que l'homme peut faire aujourd'hui et ce que par la suite il sera contraint de continuer à faire, dans l'exercice irrésistible de ce pouvoir, n'a pas son équivalent dans l'expérience passée. Toute sagesse héritée, relative au comportement juste, était taillée en vue de cette expérience.

Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe est encore une terre vierge de la théorie éthique [...].

La fondation d'une telle éthique, qui ne reste plus liée désormais au domaine immédiatement intersubjectif des contemporains, doit s'étendre jusqu'à la métaphysique qui seule permet de se demander pourquoi des hommes doivent exister au monde : donc pourquoi vaut l'impératif inconditionnel de préserver leur existence pour l'avenir. L'aventure de la technologie, avec ses risques extrêmes, exige ce risque de réflexion extrême [...].

Mais le véritable thème est ce devoir nouvellement apparu lui-même que résume le concept de *responsabilité*. Sans doute n'est-ce pas un phénomène nouveau dans la moralité. La responsabilité n'a pourtant jamais eu un tel objet, de même qu'elle a peu occupé la théorie éthique jusqu'ici. Le savoir, aussi bien que le pouvoir, étaient trop limités pour incorporer l'avenir plus lointain dans la prévision, bien plus, pour inclure la planète entière dans la conscience de la causalité personnelle. Plutôt que de deviner vainement les conséquences tardives, relevant d'un destin inconnu, l'éthique se concentrait sur la qualité morale de l'acte momentané lui-même, dans lequel on doit respecter le droit du prochain qui partage notre vie. Sous le signe de la technologie, par contre, l'éthique a affaire à des actes (quoique ce ne soient plus ceux d'un sujet individuel) qui ont une portée causale incomparable en direction de l'avenir et qui s'accompagnent d'un savoir prévisionnel qui, peu importe son caractère incomplet, déborde lui aussi tout ce qu'on a connu autrefois. Il faut y ajouter le simple ordre de grandeur des actions à long terme et très souvent également leur irréversibilité. Tout cela place la responsabilité au centre de l'éthique, y compris les horizons d'espace et de temps qui correspondent à ceux des actions.

Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Le Cerf, 1990.

Pour mieux comprendre le texte

Le rêve de Descartes, que nous devenions un jour « maîtres et possesseurs de la nature » est devenu une réalité, mais risque aussi de tourner au cauchemar. Le développement industriel et les nouvelles technologies menacent la planète et l'homme lui-même. Hans Jonas fait ici référence aux possibilités de modifier génétiquement la nature de l'homme lui-même. Face à ce danger, l'éthique redevient nécessaire, comme en témoigne d'ailleurs la mise en place de « comités d'éthique ».

L'**éthique**, par opposition à la morale qui peut être comprise comme mise en **pratique** des valeurs, renvoie à une **réflexion** sur les valeurs, qui ne sont pas données, mais à définir.

Toutefois, l'éthique trouve dans le concept de **responsabilité** son fil conducteur. Quels que soient les choix que nous ferons, nous devons pouvoir en rendre compte à ceux qui devront les subir. La responsabilité est alors élargie à l'humanité à venir.

Sujets analysés

Nous proposons ici deux sujets de dissertation relatifs à la question de la liberté. Chaque sujet renvoie à différents problèmes abordés dans les différents chapitres de ce livre, et, à chaque fois, les textes et commentaires qui peuvent aider à le traiter sont indiqués.

Premier sujet : La liberté est-elle rendue impossible par la nécessité de l'obéissance aux lois ?

- Problème : De quelles lois s'agit-il ici ? Des lois de la nature, ou des lois politiques ? Il peut être intéressant de réfléchir sur ce qu'ont en commun ces deux types de loi, mais le sujet porte en fait sur les lois politiques, ce qu'indique le terme d'obéissance, qui signifie le plus généralement le fait de se soumettre à la volonté de quelqu'un d'autre. Ensuite, il faut remarquer que la question posée ne porte pas directement sur la nécessité des lois, mais sur la nécessité de l'obéissance aux lois. Enfin, le terme de « nécessité » est ambigu. Il peut signifier que la nature même de la loi implique l'idée d'obéissance. Mais il peut signifier aussi que l'obéissance est obtenue par la contrainte. Il faudra donc non seulement réfléchir sur la fonction des lois (pourquoi sont-elles nécessaires ? pourquoi impliquent-elles obéissance ?), mais aussi sur leur origine (qui a le pouvoir de les faire, qui peut les imposer ?).

- Formulations voisines

- « L'homme est-il plus libre en obéissant aux lois de la cité qu'en obéissant qu'à lui seul ? »

- « Anarchie et liberté ».
- « La liberté implique-t-elle le refus de toute contrainte ? »
- « Peut-on concilier la liberté et la loi ? »

- Chapitres du livre concernés

- introduction générale ;
- chapitre 2 : textes 5,6, 7,8 et 9 ;
- chapitre 3 : texte 12 ;
- chapitre 5 : texte 22.

- Glossaire : Aliénation, Autonomie, Devoir, Droit, Libéralisme, Loi.

- Éclaircissements :

A. Quels sont les rapports de la liberté et de la loi ?

- La loi, loin de restreindre la liberté, n'en est-elle pas plutôt la condition ?

Sans lois, les rapports des hommes seraient réglés par la force. La liberté des uns entraverait celle des autres. À supposer même que la domination soit un rapport durable, la relation commandement-obéissance serait en fait une relation de servitude réciproque, puisqu'elle reposerait sur la peur : peur de la répression du maître, pour l'esclave, peur de la révolte de l'esclave, pour le maître.

- La loi apparaît comme une nécessité. Mais que devient la liberté, face à la loi ? La loi est écrite, publiée : elle protège de l'arbitraire. Elle permet donc d'agir et d'entreprendre en pleine connaissance des limites éventuellement posées à la liberté. La loi assure d'abord la sécurité, sans laquelle il n'y a pas de liberté possible. Mais si la sécurité est bien la condition de la liberté, elle n'est pas encore la liberté.

- La loi est la même pour tous. En obéissant à la loi, je n'obéis pas à l'ordre d'un seul, qui ne s'adresserait qu'à moi seul. En ce sens, obéir aux lois me permet de n'obéir à personne. La loi, impersonnelle, me protège des liens privés de servitude, qui, seuls, entravent la liberté. L'égalité est donc la condition de la liberté. Mais elle n'est pas non plus

la liberté.

– La loi pose des limites à la liberté, tout en la protégeant. La liberté serait alors ce que la loi m'autorise. Mais alors si la liberté existe bien grâce aux lois, elle ne s'exerce en réalité qu'en dehors des lois.

– Toutefois, loi et liberté peuvent être pensées dans un rapport plus substantiel. La loi oblige à penser ses actions comme universalisâmes. Le principe de la loi, compris et accepté, permet d'accéder à la raison, c'est-à-dire à l'universel. Obéir à la loi, c'est alors obéir à la législation de la raison. La liberté est ici autonomie.

B. À quelles conditions l'obéissance est-elle compatible avec la liberté ?

– L'obéissance n'est pas seulement un devoir librement consenti, mais encore une obligation imposée. La loi doit être respectée. Elle implique donc, par sa nature même, la possibilité de contraindre ceux qui lui désobéissent ou qui la transgressent.

– Dès lors, la question est celle de savoir comment une contrainte peut-elle s'exercer légitimement ? Suffit-il qu'une loi soit juste pour que l'obéissance le soit aussi ? Certes, faire ce qu'on veut, alors même que ce qu'on veut est contraire à notre intérêt bien compris, ce n'est pas être libre. Et on peut alors soutenir qu'obéir aux lois, c'est être libre, malgré notre sentiment. Mais si une telle contrainte peut être légitime à l'égard d'êtres incapables encore de jugement – des jeunes enfants, par exemple –, elle est illégitime à l'égard d'hommes adultes, parce qu'elle porte atteinte à leur dignité.

– Par conséquent, l'obéissance aux lois est compatible avec la liberté, à la condition que les lois soient bien l'expression de la volonté générale et soient décidées et votées par ceux qui sont appelés à s'y soumettre.

– La règle de la majorité ne risque-t-elle pas cependant de transformer la volonté générale en volonté du plus grand nombre ? La loi du plus grand nombre n'est-elle pas, pour finir, la loi du plus fort ?

– La règle de la majorité n'est donc pas suffisante à elle seule pour

protéger de l'abus de droit. Il faut encore qu'un espace public existe, où les décisions, avant d'être prises, puissent être discutées. La première des libertés est donc la liberté d'expression. C'est à cette condition seulement que l'obéissance aux lois peut être compatible avec la liberté.

Deuxième sujet : S'engager, est-ce perdre ou affirmer sa liberté ?

- Problème : L'engagement se distingue de la responsabilité, parce qu'il est, en principe, toujours volontaire. Personne ne peut me forcer à m'engager, alors que je peux être tenu pour responsable, sans l'avoir voulu. Si l'engagement est volontaire, il témoigne de ma liberté. Mais s'engager, c'est aussi contracter une obligation. La question est alors celle de savoir dans quelle mesure, et à quelles conditions une obligation, même librement consentie, peut-elle être compatible avec la liberté ?

- Formulations voisines

- S'engager, est-ce renoncer à sa liberté ?
- Quels liens établissez-vous entre les notions de liberté et de responsabilité ?

- Chapitres du livre concernés

- introduction générale ;
- chapitre 1 : texte 1 et 3 ;
- chapitre 2 : texte 6 ;
- chapitre 3 : texte 10 ;
- chapitre 5 : texte 19,20,23 et 24.

- Glossaire : Aliénation, Choix, Devoir, Droit, Indifférence, Responsabilité, Volonté.

- Éclaircissements :

A. Qu'est-ce qu'un engagement ?

– L'engagement consiste à adopter une conduite ou à entreprendre une action qui me lie aux autres et inscrit mon existence dans la durée. Par conséquent, l'engagement est l'acte par lequel j'accepte de lier mon existence à celle des autres, et d'être responsable devant eux. Il pourrait sembler limiter ma liberté, puisqu'il restreint mon indépendance. Mais être libre consiste-t-il à refuser le monde ou à le transformer ?

– Par sa durée, l'engagement permet la réalisation d'un projet, qui, sinon risquerait de ne pas aboutir. Or si être libre, c'est pouvoir faire ce qu'on veut, encore faut-il que la liberté puisse se réaliser. L'engagement concrétise la liberté, lui donne une positivité, autrement dit l'affirme.

– Cette relation de l'engagement au temps et à la durée est encore plus manifeste dans le cas particulier de la promesse. Promettre quelque chose consiste à répondre de soi dans le futur. Il y a là un risque, ou un pari sur l'avenir. S'engager, n'est-ce pas alors renoncer au possible, au changement, s'enfermer dans une définition, un rôle ou un statut ? Mais on peut aussi considérer que c'est cette capacité de répondre de soi qui me constitue et permet de me construire.

B. Quand peut-on dire que s'engager, c'est renoncer à sa liberté ?

– Ce n'est pas l'engagement en lui-même qui menace la liberté, mais plutôt le sens qu'on peut lui donner. Existe-t-il des formes d'engagement qui soient, en réalité, des formes de servitude volontaire ?

– Certains engagements peuvent sembler plus que d'autres être l'expression d'une aliénation, d'une liberté négative. On peut s'engager dans une secte, s'engager dans l'armée, s'engager dans un parti. Autant d'engagements sur lesquels peut parfois peser un soupçon : ne cachent-ils pas la peur d'affronter le monde, la peur de remettre en question ses choix, ses jugements ? C'est peut-être moins le désir d'affirmer sa liberté que le besoin de sécurité qui est à l'origine de certains engagements.

– L'engagement comporte une double exigence : être responsable et être libre. Si je ne peux me dérober devant la responsabilité, je ne peux pas non plus me dérober devant la liberté. Répondre de son engagement, en accepter les conséquences n'implique pas qu'on ne puisse pas rompre un engagement qui a cessé d'avoir le sens qu'on lui avait autrefois donné.

Glossaire

Aliénation

Initialement, l'aliénation est un terme juridique désignant la cession d'un bien à une autre personne. C'est en ce sens que Rousseau l'utilise, lorsqu'il évoque le contrat social par lequel les hommes renoncent à leur liberté naturelle et accèdent à la liberté civile. Hegel fera de ce terme un usage différent. Chez lui, l'aliénation désigne le mouvement par lequel l'esprit s'extériorise (*Entausserung*) et se rend étranger à lui-même (*Entfremdung*). Au sens large, l'aliénation signifie la dépossession de soi, au profit d'un autre.

Autonomie

Capacité d'un individu ou d'un groupe de déterminer lui-même les règles auxquelles il se soumet. L'autonomie s'oppose à l'hétéronomie, qui désigne la condition d'un individu ou d'un groupe qui reçoit d'une personne étrangère la loi à laquelle il obéit. L'autonomie ne doit pas être confondue avec l'indépendance. S'agissant d'un groupe, cela est évident : la loi ne rend pas les hommes indépendants les uns des autres, puisqu'elle règle au contraire leurs relations. S'agissant d'un individu, si l'autonomie est bien, chez Kant, le pouvoir qu'a la volonté de se rendre indépendante de tout mobile sensible, elle désigne aussi la capacité d'obéir à la seule législation de la raison. L'autonomie ne se ramène pas ici non plus à la simple indépendance.

Choix

Acte par lequel le sujet prend parti pour une attitude ou une décision qui en exclut d'autres également possibles. Le choix est classiquement considéré comme la marque de la liberté humaine, qui s'exprime paradoxalement dans la capacité de choisir librement le mal.

Contingence et nécessité

Caractère de ce qui est conçu comme pouvant être ou ne pas être, ou être autrement qu'il est. La contingence s'oppose à la nécessité. Elle renvoie à l'idée du possible et permet de comprendre le choix d'un acte moral. La question débattue dans la métaphysique classique, notamment par Spinoza, est celle de savoir si la contingence existe, ou si elle n'est que l'expression d'une limitation de la pensée. Nous croyons qu'une chose est simplement possible, parce que nous ignorons ce qui la rend, en réalité, nécessaire. Mais s'il n'y a pas de place pour la contingence dans le monde, alors le monde est soumis à la nécessité. Le monde dans son ensemble n'aurait pas pu ne pas être, ni être autrement qu'il n'est.

Délibération

(Du latin *deliberatio*, de *librare*, peser avec la balance). Traditionnellement, la délibération est le deuxième moment de l'acte volontaire, qui se situe après la conception de l'acte et avant son exécution. Elle consiste à soupeser les motifs et les mobiles qui détermineront ensuite la décision. La délibération fait du choix un acte rationnel. Pour certains philosophes contemporains, comme Sartre et Merleau-Ponty notamment, la délibération se situerait après la décision, et ne serait qu'une justification après coup d'un choix plus originel et en partie irrationnel. En réalité, « quand je délibère, les jeux sont faits » (Sartre).

Destin

À l'époque antique, dans la tragédie grecque et la philosophie des stoïciens notamment, le destin désigne une puissance d'origine étrangère ou divine (le *fatum*) qui fixe le cours de l'existence d'un individu ou de l'univers, sans que l'homme puisse y intervenir. Le problème de la vie humaine est alors de se réconcilier avec le destin (*amor fati*), c'est-à-dire d'y reconnaître sa destinée.

Déterminisme

Au sens large, le déterminisme désigne la relation nécessaire entre une cause et son effet. Le déterminisme est un terme utilisé le plus souvent dans le domaine physique des sciences naturelles. Mais il peut être utilisé également dans le domaine psychologique. On parlera alors

de déterminisme psychologique pour désigner la relation nécessaire entre un motif (cause) et une décision (effet). Un tel déterminisme laisse place à la liberté, puisque comprendre les relations causales permet de les maîtriser et de les utiliser.

Au sens métaphysique, le déterminisme désigne une doctrine selon laquelle l'ensemble du réel est un système de causes et d'effets nécessaires qui ne laisse aucune place à la liberté de la volonté, considérée comme illusoire.

Devoir

Au sens large, le devoir désigne une obligation sociale ou morale envers autrui. Il se distingue de l'obligation juridique, qui comporte l'idée de contrainte matérielle ou de sanction. Au sens philosophique, le devoir comme obligation morale se distingue du devoir comme obligation sociale. Kant oppose l'action accomplie conformément au devoir à l'action faite par devoir. Dans le premier cas, l'action ne peut pas être qualifiée de morale, puisqu'elle peut résulter de la simple rencontre de mon intérêt et du devoir. Seule l'action accomplie par devoir est une action morale. Le devoir est alors l'obligation morale à laquelle la volonté se soumet librement, indépendamment de tout mobile sensible.

Droit (et droit naturel)

Le droit désigne le pouvoir de faire ou d'exiger quelque chose, en vertu d'une règle ou d'une loi. On distingue couramment le droit naturel et le droit positif. Le droit naturel est celui qui est conforme à une loi considérée comme naturelle. Le droit d'aller et venir, par exemple, est un droit naturel. Le droit positif est celui qui résulte de la volonté du législateur. Le droit a pour corollaire le devoir. Comme pouvoir de faire, le droit est limité et s'accompagne d'un devoir qui lui correspond. Par exemple, le droit des parents s'accompagne d'un devoir envers les enfants. Comme pouvoir d'exiger, le droit des uns renvoie au devoir des autres. Le droit doit être respecté. Mais alors que le droit positif est protégé par la loi, le droit naturel n'existe qu'autant qu'il est reconnu.

Éthique

Les termes d'éthique et de morale ont longtemps été synonymes. Aujourd'hui cependant, ils ont une signification distincte. La morale renvoie à l'idée de devoir, l'éthique à l'idée de décision. La morale dicte le devoir sans hésitation comme sans exception. L'éthique, au contraire, soucieuse des conséquences, parfois imprévisibles, d'une décision à prendre dans une situation comportant des déterminations multiples, insiste sur l'idée de choix et de responsabilité.

Impératif

Terme utilisé par Kant pour désigner l'obligation morale, et qui s'exprime sous la forme d'un devoir. Mais si tous les impératifs s'énoncent sous la forme d'un devoir, ils ne relèvent pas tous de la morale. Kant distingue l'impératif hypothétique qui subordonne le devoir à une fin et le transforme en simple moyen (« si tu veux être en bonne santé, ne commets pas d'excès ») de l'impératif catégorique qui est inconditionnel. Seul l'impératif catégorique est un impératif moral, et ordonne absolument.

Indifférence

L'indifférence désigne un état de neutralité affective, qui peut être simplement subie, ou au contraire recherchée. L'indifférence apparaît alors comme le résultat d'une ascèse et est cultivée en vue d'obtenir la sagesse. L'indifférence stoïcienne consiste à se détacher volontairement de tout ce qui ne dépend pas de nous.

Libéralisme

Doctrine politique, dont les représentants les plus célèbres sont Locke et Montesquieu. Selon le libéralisme politique, l'État a pour tâche essentielle de protéger la liberté des individus. Dans une telle perspective, l'État doit être limité et doit pouvoir être contrôlé. Étendu au domaine économique (A. Smith, Ricardo, J. Stuart Mill), le libéralisme prône la non-intervention de l'État dans les échanges. Il existe une tension entre ces deux formes de libéralisme, dans la mesure où la liberté économique peut compromettre les libertés individuelles.

Liberté d'indifférence

Qualifie la liberté d'un individu qui placé devant deux actions également possibles, choisit l'une ou l'autre indifféremment, les motifs ou mobiles de l'une ou l'autre étant équivalents, (*cf.* L'âne de Buridan, voir p. 15) ou arbitraire. La liberté d'indifférence est niée par Leibniz comme impossible ; elle est au contraire affirmée par Descartes. Comme conduisant à un choix arbitraire, la liberté d'indifférence a un sens simplement négatif. Mais comme pouvoir de se déterminer par soi-même, elle possède un sens positif et constitue, selon Descartes, la preuve de l'existence du libre-arbitre.

Libre-arbitre

Au sens large, le libre-arbitre désigne le pouvoir de juger ou d'agir de soi-même. Par opposition au déterminisme, le libre-arbitre désigne soit le pouvoir de se déterminer sans motif et est synonyme de la liberté d'indifférence (Descartes), soit le pouvoir qu'a la volonté de se déterminer elle-même indépendamment ou contre les mobiles de la sensibilité (Kant).

Loi

Dans le domaine du droit, la loi est une règle obligatoire s'appliquant à l'ensemble des individus composant une société. La loi, créant l'obligation, s'oppose alors à la liberté. Dans une démocratie, les hommes obéissant à des lois qu'ils ont eux-mêmes choisis, la loi ne s'oppose pas à la liberté, mais la protège au contraire. Dans le domaine moral, la loi morale, chez Kant, prescrit à chacun de soumettre la maxime de son action au principe d'une législation universelle valable pour tous. Elle suppose la liberté, comme pouvoir d'indépendance à l'égard des mobiles de la sensibilité d'une part, et comme pouvoir d'autonomie, d'autre part.

Mobiles et motifs

Le mobile désigne les éléments sensibles, affectifs et irrationnels qui poussent à l'action. Le motif, lui, est une raison d'agir d'ordre intellectuel ou moral.

Passion

(Du latin *passio*, de *pati*, supporter, souffrir.) Dans la philosophie

classique, la passion désigne le fait de subir l'action d'un agent extérieur, et renvoie à l'idée de passivité. Elle s'oppose à l'action, qui désigne l'opération propre à un être ou agent, sans intervention d'une cause extérieure. Elle est parfois opposée à la raison, dans la mesure où elle désigne une force incontrôlée qui pousse à des actions que la raison condamne.

Responsabilité

La responsabilité est le fait de répondre de ses actes et de s'en reconnaître l'auteur. La responsabilité suppose la liberté, comme condition préalable de toute obligation. La responsabilité réclame aussi la pleine conscience non seulement de ses actes, mais encore de leurs conséquences à l'égard d'autrui.

Spontanéité

Caractère d'une action ou d'une réaction indépendante de la réflexion, mais résultant de la nature propre de l'agent.

Volonté

La volonté, au sens large, est la faculté d'agir par une décision libre. En ce sens, on oppose l'acte volontaire à l'acte involontaire, lequel résulte d'une spontanéité ou d'une contrainte. En un sens plus restreint, la volonté est la faculté d'agir en maîtrisant ses désirs, soit en différant leur satisfaction, soit en les combattant. La volonté peut puiser sa force dans l'éducation, ou l'habitude, selon Aristote. L'idée d'une volonté libre, c'est-à-dire indépendante de toute détermination, est affirmée par Descartes.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'IPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors

des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Du nom d'un philosophe du XV^e siècle à qui fut attribué le récit de l'anecdote.

[← 2]

Philosophes grecs de l'école de Mégare, fondée par Euclide.

[← 3]

Alain a écrit ce texte pendant la guerre de 1914.

[←4]

Du grec diakonos, serviteur, obligé.

[← 5]

Passage de la bible qui annonce la venue du serviteur de l'Éternel, sous la figure de l'humilié, portant le poids de nos souffrances.