

ATELIERS PHILOSOPHIQUES SUR LE THÈME DE LA LIBERTÉ

***Conférences données par Jacques de Monléon en 1974 – 1975
à l'Université Libre des Sciences de l'Homme (ULSH)***

Ces textes sont transcrits de l'oral.

Sommaire :

- | | | |
|------|---|---------|
| I. | Comment se pose aujourd'hui le problème de la liberté | page 2 |
| II. | La liberté du point de vue éthique | page 18 |
| III. | La liberté du point de vue politique | page 23 |
| IV. | Les éléments essentiels de tout acte libre | page 30 |

I - COMMENT SE POSE AUJOURD'HUI LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ¹

1) POSITION PHILOSOPHIQUE DU PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Voilà un sujet immense, très ardu et aussi très actuel. Il faut l'aborder en commençant par revenir aux données premières dont nous avons tous l'expérience et sur lesquelles nous ne nous posons généralement pas assez de questions. C'est en partant du commencement que l'on peut ensuite s'aventurer dans des développements plus amples, vers des interrogations plus complètes et plus concrètes.

Nous savons que la liberté est pour tous les hommes une valeur d'intérêt profond. Aussi la retrouve-t-on au centre d'un foisonnement toujours renaissant de difficultés, d'alternatives, de controverses, de conflits qu'on dirait irrémédiables.

Procédons du dehors au dedans. Il y a le conflit de la liberté et de la nature. Si la nature physique est soumise à des lois rigoureusement déterminantes, comment l'homme pourra-t-il insérer dans ce déterminisme naturel l'indétermination sans laquelle il n'y a pas de liberté ?

Il y a le problème psychologique de la liberté. Si notre comportement est commandé par des pulsions ou par des structures cachées dans les profondeurs de l'inconscient, quelle place reste-t-il à la liberté ? Si la pensée, la raison de l'homme ne sont pas des causes premières de sa conduite, il n'y a pas de liberté. Et si la conscience, la pensée de l'homme, ses idées ne sont que les projections, les résultantes, les effets de forces instinctives ou de structures inconscientes, la pensée, la conscience, les idées ne sont plus des causes premières. Or c'est bien ainsi qu'on veut nous présenter ces choses : on soupçonne les bonnes raisons qui, en apparence, motivent une action, de n'être en réalité que dérivations et masques de ressorts inavoués. Et sur la même pente on retrouve une vieille connaissance, le matérialisme historique. Les idéologies, toutes les idées religieuses, philosophiques, morales, politiques, juridiques qui semblent présider à la vie d'une société ne sont en réalité que l'émanation de données fondamentales déterminantes en dernier ressort : l'état des forces productives et des rapports de production. La pensée n'est plus un principe, elle n'est qu'une conséquence. C'est pour cela qu'il n'y a plus de liberté.

La liberté pose un problème éthique. L'un des points cardinaux de l'éthique, c'est l'obligation morale. Comment concilier obligation et liberté ?

La liberté pose des problèmes politiques. Par définition, le citoyen est un homme libre. Par définition, la cité, la société est soumise à un gouvernement, à un pouvoir. Comment concilier la liberté du citoyen avec l'autorité du pouvoir ?

La liberté ne pose pas moins de problèmes dans le champ vaste et divers des arts et des techniques. Quelle liberté faut-il concéder à l'artiste, au technicien ? Feront-ils tout ce qu'ils veulent ? Et, d'autre part n'y a-t-il pas dans le processus, dans l'essence même de l'art et de la technique, une sorte de détermination rationnelle rigoureuse ? Le faire d'un artiste, d'un technicien, d'un ouvrier, s'exerce selon des procédés très déterminés et très contraignants qui ne laissent guère de jeu au libre choix.

Enfin, au plan théologique, la liberté noue encore d'immenses problèmes. Peut-on l'attribuer à Dieu ? Qui dit liberté dit indétermination, contingence : la liberté c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, d'agir ainsi ou d'agir autrement. Comment glisser en Dieu la moindre contingence, la moindre indétermination ? Et puis, dans les rapports de Dieu avec la créature, la liberté de celle-ci est-elle compatible avec une causalité divine absolument universelle et infaillible ? Si Dieu est Dieu, il est une

¹ Ce texte est paru dans *Cahiers de l'Université Libre des Sciences de l'Homme* (n°2/3, juin-juillet 1989) p.27-41

cause vraiment première dont tout dépend. Si nos actes dépendent de Dieu avant de dépendre de nous-mêmes, sommes-nous encore libres ? Mais si pour sauver notre liberté nous la soustrayons à la causalité divine, nous nous érigeons en cause première, nous sommes Dieu ! Redoutable problème. Crainte de rester dès le départ sur le tranchant de la difficulté, du doute, du découragement, de l'angoisse... Peut-être pouvons-nous d'ores et déjà signaler dans le lointain comme une lueur de solution.

Un passage du Journal d'Eugène Delacroix nous en donnera le pressentiment. Lors d'une visite ce peintre contemple un magnifique Watteau : « *J'ai été frappé de l'admirable artifice de cette peinture : la Flandre et Venise y sont réunies. Mais la vue de quelques Ruysdael, surtout un effet de neige et une marine toute simple, où on ne voit presque que la mer par un temps triste, avec une ou deux barques, m'ont paru le comble de l'art. Parce qu'il y est caché tout à fait. Cette simplicité étonnante atténue l'effet de Watteau et de Rubens : ils sont trop artistes.*² »

Ce qui veut dire que le comble de l'art est atteint lorsque l'artiste et son faire s'effacent pour laisser la vie passer tout entière dans leur création. De fait, ce n'est ni Homère ni Shakespeare que nous entendons dans leurs ouvrages : mais bien Hamlet, Pâris ou Hector. Et nous retrouverions chez Dante une simplicité non moins étonnante que celle que Delacroix admire chez Ruysdael. Ce que nous apercevons déjà dans l'art d'une humaine créature ce sera précisément le secret et la souveraine maîtrise de l'art du créateur. Il n'intervient pas pour se mettre et agir à notre place, mais pour nous éveiller à notre vie propre, à notre plus personnelle liberté, en s'effaçant devant elles. Il y a des hommes, des arbres, des châteaux, des eaux, des montagnes qui sont bien là dans toute l'actualité de leur être. Où est Dieu ? Il disparaît dans la libéralité absolue de sa toute-puissance et de son amour. Il veut, en face de lui, des personnes libres et vivantes, et pas du tout de pâles objectivations de sa propre pensée. C'est bien à Ruysdael qu'il faut le comparer. Plutôt qu'à d'autres, à Cézanne, par exemple, lequel travaille à tenir et maîtriser la nature et la vie dans la prise de l'art. La mer, à l'Estaque, est-elle dans sa liberté naturelle, dans l'abandon enchanté de sa mobile immobilité ? Ou plutôt étendue, soutenue par la main très puissante de l'artiste ?

*

Dans les difficultés que nous venons de parcourir, la liberté est aux prises avec quelque cause, ou condition, ou détermination qui lui est extérieure. Ainsi se posent à son sujet les problèmes physiques, psychologiques, politiques, techniques, théologiques. Mais un mot n'a pas encore été prononcé, et c'est celui de métaphysique. Eh bien, il y a aussi, il y a surtout, il y a au fond de tous les autres un problème métaphysique de la liberté. C'est celui que nous allons considérer. Il ne tient pas au rapport de la liberté avec quelque cause, détermination ou condition extérieure. C'est un problème qui se pose à l'intérieur, au centre le plus intime de l'acte libre.

Avant de réconcilier la liberté avec tout ce qui l'entoure, l'assiège ou la contrarie du dehors, il faut la réconcilier avec elle-même.

Quel est donc ce problème métaphysique qui travaille l'essence même de la liberté, sa structure, sa constitution la plus intérieure ? Les difficultés périphériques tiennent à sa rencontre avec une détermination extérieure : causalité naturelle, obligation morale, autorité politique, causalité divine, etc. Le problème métaphysique essentiel, c'est au contraire une absence de détermination intérieure qui paraît rendre impossible l'intelligence de l'acte libre.

*

Pour aborder ce problème, pour le poser, il faut en premier lieu interroger ceux qui l'ont compris, qui l'ont formulé, qui ont tenté de le franchir avec le plus de force. Or cette question radicale c'est bien

² *Journal*, 3 avril 1847, tome 1, Plon, 1893, p.296

l'homme, la pensée, la philosophie modernes qui l'éprouvent avec le plus d'intensité. Adressons-nous donc aux philosophes modernes. Nous verrons des courants très contraires faire éclater dans une quasiment insurmontable évidence la difficulté, la tension extérieure de l'acte libre. Ensuite, pour entrouvrir la voie d'une solution, nous appellerons à l'aide, s'il le faut, les Anciens. Partons tout simplement de la question suivante : sommes-nous réellement libres ?

Mais quand nous disons "réel" que voulons-nous dire ? Ce mot implique deux conditions, deux aspects. La première condition du réel, c'est d'exister effectivement, d'être donné dans l'expérience. La seconde condition, c'est de pouvoir être pensé, d'être intelligible, de répondre aux exigences de la raison : un cercle carré, une montagne sans vallée, voilà de l'impensable, de l'absurde qui ne saurait être réel.

Quant à l'existence effective de la liberté, la conscience nous en donne une expérience vécue et cela dans un double témoignage. D'une part, il y a le témoignage de la conscience psychologique, celle qui nous informe de ce qui se passe en nous. Ainsi nous savons d'expérience ce que c'est qu'hésiter ou délibérer entre des partis contraires qui s'offrent à notre choix. Davantage : dans l'acte et dans l'instant même où nous nous décidons pour l'un deux, nous nous sentons le pouvoir de choisir l'autre.

Autre forme de la conscience : la conscience morale, la conscience d'un devoir qui s'impose à nous. Or, si impératives que puissent être une loi, une obligation morale, elles s'adressent toujours à un sujet responsable, capable de s'y soustraire et donc libre de sa conduite. C'est là une différence évidente entre loi morale et loi physique : un gaz ne peut se dérober à la loi de Mariotte.

Maintenant en quoi consiste précisément cette liberté dont témoignent ensemble conscience psychologique et conscience morale ? Elles témoignent de l'existence du libre arbitre, c'est-à-dire du pouvoir de choisir entre des possibilités opposées, d'après des motifs, c'est-à-dire d'après telles ou telles raisons d'agir. Le libre arbitre c'est ce qui répond à la formule de Kierkegaard : *ou bien pasteur ou bien acteur* ?

Eh bien, ce double témoignage de la conscience et l'existence même du libre arbitre, un philosophe comme Spinoza les récuse implacablement. Le libre arbitre n'est qu'une apparence tenant à l'ignorance où nous sommes des causes véritables et irrésistibles qui nous déterminent dans toute notre conduite³. Pour répondre à cette objection, il faut se rappeler que, dans la question du libre arbitre, la conscience n'est pas simplement le témoin faillible et récusable de son existence. C'est là une ridicule simplification. La conscience est un élément constitutif, un facteur essentiel du libre arbitre. C'est justement parce que je prends conscience de possibilités différentes, de motivations contraires, c'est parce que je puis en apprécier comparativement les valeurs que je suis maître de choisir entre elles. La pensée n'est pas simplement le témoin, elle est le fondement du libre arbitre. Celui-ci en découle par nécessité. Que si nous voulons comprendre le véritable pourquoi de ce refus du libre arbitre, reportons-nous à la seconde condition impliquée dans le mot "réel" : l'intelligibilité.

Il faut qu'il réponde aux exigences, aux principes fondamentaux de l'intelligence. Le tout premier principe, c'est le principe de contradiction : « *Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport* ⁴ ». Mais il y en a d'autres qui lui font cortège et notamment celui que Leibniz a énoncé sous le nom de principe de raison suffisante et qui veut « *qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en est ainsi et non pas autrement* ⁵ ». Tout ce qui arrive doit avoir en soi-même une raison et une raison suffisante, faute de quoi ce serait irrationnel et donc nécessairement irréel. Or, il paraît

³ Lettre LVIII à Schuller, traduction de Ch. Appuhn, in *Œuvres*, tome 4, Garnier Flammarion, 1966

⁴ Aristote, *Métaphysique*, livre III, 1005b 19-20

⁵ *La Monadologie* §32

bien qu'un acte de libre arbitre, par hypothèse, ne comporte pas de raison suffisante. Par exemple, si "je bois pour oublier", le motif, la raison qui me porte à boire, ne suffit pas à me déterminer puisque je reste libre de ne pas la suivre. Car je songe aussi : "ne pas boire pour méditer". En vérité, ces motifs contraires étant également insuffisants pour la déterminer, ma volonté se trouve dans un état d'indétermination, d'équilibre, ou d'indifférence. On objectera que de fait les motifs opposés ne s'équilibrent jamais ; toujours, ils pèsent plus d'un côté que de l'autre. Soit, il n'en reste pas moins que jamais l'inégalité des motifs n'est un motif suffisant pour déterminer ma volonté. Tant que nous agissons librement, il faut que les motifs qui l'emportent laissent place à une indifférence dans notre vouloir, c'est-à-dire que la raison de vouloir constituée par un motif ne suffit pas à emporter la décision.

Cette indifférence est illustrée en même temps que portée à la limite par deux exemples saisissants. L'un est une plaisanterie de collègue, c'est l'histoire de l'âne de Buridan : placé exactement entre deux bottes de foin exactement semblables, l'âne n'ayant aucune raison de choisir l'une plutôt que l'autre ne pourra que se laisser mourir de faim.

Le second exemple, dramatiquement existentiel, est celui d'Abraham, tel que Kierkegaard nous le présente. C'est dans une nuit absolue et sans qu'aucune raison puisse éclairer et motiver son choix qu'Abraham décide de sacrifier Isaac⁶.

Dans ces exemples extrêmes, notons tout de suite un passage à la limite. De l'indifférence impliquée en toute libre solution, on extrapole, on pose une indifférence radicale, absolue, universelle, qui ferait le fond, l'essence même de la volonté libre. Et c'est de cette source primordiale que jaillirait l'acte libre, originellement indépendant de toute raison de choisir.

*

Sans aller jusqu'à cette extrémité (sur laquelle il faudra revenir) le problème se manifeste dans toute sa gravité. D'une part, l'esprit comme conscience affirme l'existence, la réalité du libre arbitre et de ses actes. D'autre part, le même esprit comme raison ne peut accepter la réalité d'un acte irrationnel, d'un acte qui, par définition, ne satisfait pas pleinement au principe de raison suffisante. Comment sortir de ce problème ?

Eh bien, commençons par considérer et situer, dans une première vue, les positions maîtresses adoptées par les uns et les autres. Peut-être cette mise en place nous indiquera-t-elle aussi par quelle voie il faut essayer de sortir de la difficulté, dans quelle direction il faut tenter d'ouvrir le chemin de la solution. Toutefois, pour un meilleur entraînement de notre esprit, pour nous faire la main, recourons d'abord, ainsi que Platon le recommande, à un paradigme⁷. Allons voir dans un autre très grave problème qui n'est pas sans analogie avec le nôtre, comment se placent les philosophes majeurs. Voici l'immense, le redoutable problème du mouvement, du changement, du devenir. Deux noms antithétiques se dressent : Héraclite et Parménide. Parménide, c'est le penseur de l'être, de l'exigence absolue de l'être telle qu'elle éclate dans l'intelligence sous la forme de l'opposition irrémédiable de l'être et du non-être : l'être est, le non-être n'est pas. Telle est, indivisiblement, la loi de l'être et de l'intelligibilité. Et Parménide en conclut : donc le mouvement, le changement n'existent pas dans la réalité de l'être. Ce ne sont là que des apparences relatives à nos sens⁸.

En face de Parménide, Héraclite. Celui-ci part non pas d'une exigence de la raison mais d'une vérité d'expérience : l'expérience universelle, incessante, du devenir, lequel constitue pour nous la seule réalité véritable. Dans la nature comme dans la vie humaine rien ne demeure, tout change. Héraclite

⁶ Cf. *Crainte et Tremblement*

⁷ *Le Politique*, 277d - 279b

⁸ Cf. *Le Poème*

en conclut : donc l'opposition de l'être et du non-être dans l'intelligence ne constitue pas un principe intangible. On peut penser tout ensemble que l'être est et n'est pas⁹.

Explicitons davantage l'antithèse de ces deux philosophies. La première chose à noter c'est qu'elles reposent l'une et l'autre sur une vérité incontestable. Cette vérité du côté de Parménide, c'est celle du principe de contradiction : une même chose ne peut à la fois être et n'être pas. Du côté d'Héraclite, la vérité, c'est la réalité de fait du devenir.

Par conséquent, leurs conclusions respectives sont fausses, puisque chacun des deux adversaires nie dans sa conclusion ce qui constitue la vérité incontestable de l'autre. C'est-à-dire que si nous voulons sauvegarder les fortes vérités qu'ils mettent en évidence, il nous reste à mettre en question, dans leurs raisonnements respectifs, le passage de la donnée de base vraie à la conclusion fausse. Ce passage s'exprime par l'imperceptible mot : *donc*. L'être est, le non-être n'est pas ; *donc* pas de devenir dit Parménide. Le devenir est, *donc* pas de principe de contradiction, dit Héraclite.

Pourquoi Parménide, partant de "l'être est, le non-être n'est pas", dit-il : *donc* le mouvement n'existe pas ? Parce que Parménide suppose que le mouvement implique contradiction. Et en effet cela semble tellement vrai ! Le train qui passe à Gannat, est-ce qu'il y est ? Passer par un point c'est à la fois y être et le quitter, y être et n'y pas être. Voilà une chose qui paraît indiscutable : le changement c'est l'être et le non-être inséparablement entrelacés. Mais alors nous voyons se dégager, dans la pensée de Parménide, une majeure, comme on dit en logique, une majeure latente et qui constitue la fondation première de son raisonnement. Et ce raisonnement, ce syllogisme s'explicité dans la forme suivante : le mouvement, le devenir implique contradiction. Telle est la majeure de Parménide, même s'il ne l'a pas formulée, elle est implicitement dans sa pensée. Or il est impossible que l'être implique contradiction. Donc le mouvement n'existe pas dans la réalité de l'être mais seulement en apparence.

Prenons maintenant Héraclite : lui aussi dit "*donc*". Le devenir c'est la réalité : *donc*, l'être, la réalité est contradictoire. Il faut en prendre notre parti. Mais pourquoi, lui aussi, dit-il *donc* ? Comme avec Parménide il est possible d'explicité son argumentation et d'y repérer une majeure latente. Quelle majeure ? Le devenir implique mélange de l'être et du non-être, il implique contradiction.

Chose étonnante : voilà deux philosophies foncièrement adverses qui reposent sur le même postulat de fond. Parménide sacrifie la réalité du devenir pour sauver la vérité de l'être intelligible. Héraclite sacrifie la vérité de l'être intelligible pour sauvegarder la réalité du devenir. Donc, ils postulent tous deux une incompatibilité irréductible entre le devenir et le principe de contradiction.

Ces deux grands patriarches de nations, séculairement, inexorablement ennemis, appuient leurs conclusions divergentes sur une majeure commune. Cette sorte de rencontre se trouve maintes fois dans l'histoire des idées.

Faisons encore un pas. Les deux systèmes opposés sont vrais dans leurs mineures. Répétons- le : il faut maintenir absolument avec Parménide que l'être, que le réel ne peut être contradictoire. Et il faut maintenir mordicus avec Héraclite la réalité du devenir. Mais alors comment en sortir ? Que faire ? Il ne nous reste qu'à nous en prendre à la majeure si nous voulons sortir de la difficulté en conservant ce qu'il y a de vrai chez les deux adversaires.

C'est là qu'il faut réattaquer le problème. C'est à cette majeure commune à Héraclite et à Parménide que s'en prendront leurs successeurs. De grands génies comme Anaxagore, Platon, Aristote parviendront à exorciser cette terrible majeure, cette idée que le devenir c'est l'irrationnel. Il faudra arriver jusqu'à Aristote et faire la différence entre l'être en acte et l'être en puissance¹⁰. Alors

⁹ *Fragments*, 6, 12, 49, 52, 88 et 91

¹⁰ *Métaphysique*, livre VIII, 6

seulement on pourra se libérer du postulat commun qui semblait évident et sauver à la fois ce qu'il y a de vrai chez Parménide et ce qu'il y a de vrai chez Héraclite.

Le problème de la liberté occupe dans la philosophie moderne une place de première importance, comparable à celle occupée par le problème du devenir dans la philosophie ancienne.

Nous pouvons y discerner deux grandes lignées extrêmes, d'une part le courant d'un rationalisme absolu qui élimine le libre arbitre, d'autre part, la réaction de l'existentialisme absolu qui sacrifie le principe de raison jusqu'à l'absurde ...

Alors, il nous faudra chercher, nous aussi, une autre solution. Ce ne sera pas facile parce qu'il ne faut pas risquer de détruire l'acte libre, ni lui enlever ce qu'il comporte d'indétermination. Mais peut-être que la voie nous est tracée : nous attaquer au principe. Vraiment le principe de raison d'être et le libre arbitre sont-ils incompatibles ? C'est ce qu'il faut mettre en question et si nous arrivons à exorciser cet obstacle nous pourrions sauvegarder l'exigence de la rationalité et la réalité de notre liberté. Peut-être une secrète complicité de l'intelligence et de l'amour nous permettra-t-elle de faire un peu fondre cette prétendue incompatibilité entre le libre arbitre et le principe de raison d'être.

2) UNE PREMIÈRE SOLUTION : NÉGATION DU LIBRE ARBITRE

La liberté est au centre de la sensibilité, de la pensée de la vie moderne ; et non seulement dans les questions que pose sa concordance avec les causes extérieures dont elle peut dépendre : nature et physique, conditionnement psychique, autorité sociale, causalité divine, etc., mais plus encore dans sa constitution essentielle. Car ne retrouvons-nous pas au plus profond, au plus vif de l'acte libre, une discordance analogue à celle que le duel Héraclite-Parménide fait éclater dans la teneur même du devenir : la discordance entre l'expérience et la raison ? Et, en effet, à partir de Descartes, prenant l'un et l'autre source en ce même Descartes, deux grands courants se dessinent, se séparent dans le développement de la philosophie au sujet de la liberté. D'une part, il y a la suite des grands systèmes, tous dénonciateurs du libre arbitre. D'autre part, il y a la réaction du volontarisme, de l'existentialisme qui, au contraire, érige le libre arbitre en absolu.

Arrêtons-nous aujourd'hui sur le versant des grands systèmes. On y voit prédominer le principe de raison suffisante : tout ce qui arrive, tout événement, tout acte se produit en vertu d'une raison qui fait qu'il est déterminé ainsi et pas autrement. Non seulement la liberté ne saurait échapper à cette exigence, mais elle en est le suprême accomplissement. En effet, n'est-ce pas au moment où il détient en lui-même la plénitude de sa détermination qu'un acte échappe à toute condition, à toute causalité, à toute contrainte extérieure ?

Or la liberté entendue à la manière du libre arbitre implique, par définition, l'insuffisance intrinsèque du motif, de la raison qui intervient dans le choix. Ce motif, à le prendre en lui-même, laisse toujours la volonté dans un état plus ou moins accentué d'indifférence qui, en soustrayant le libre arbitre au principe de raison, le rend impossible en réalité, sinon en apparence. La véritable liberté, c'est tout autre chose.

Pour voir tout cela d'un peu plus près, allons faire un tour dans les parages des deux philosophies les plus marquantes autour desquelles les autres viennent se grouper : la philosophie de Spinoza et celle de Kant.

Spinoza

Dans l'univers de Spinoza, tout est nécessaire en ce sens que tout procède comme une suite nécessaire de l'être de la nature des choses¹¹. De même qu'en géométrie telle ou telle propriété du triangle se déduit nécessairement de sa définition, de même dans la réalité tout se produit par la nécessité d'une conséquence rationnelle. Seulement, dans la nature, il y a deux plans, deux règnes de nécessité. Il y a le monde en tant qu'il s'extériorise dans une infinité d'êtres qui en sont les parties. Ces parties extérieures les unes aux autres se tiennent en unité par les actions qu'elles exercent et qu'elles subissent entre elles. Chaque partie soumise à l'influence de l'infinité des autres est assujettie à une nécessité externe qui est une contrainte absolue. Et nous-mêmes, tant que nous sommes des parties dans l'univers, notre comportement est entièrement déterminé par toutes les causes qui agissent sur nous de l'extérieur : à ce point de vue nous ne sommes pas libres.

Maintenant la nécessité externe se fonde elle-même sur une nécessité interne. Plus profondément que le point de vue des parties et de l'extériorité, il y a celui du tout et de l'intériorité. Le fond ultime c'est la substance, l'unique substance, Dieu, centre d'irradiation de l'infinité des parties. La substance déploie toute sa perfection, toute sa richesse immanente selon la nécessité interne de sa puissance infinie. Elle ne peut subir aucune action, aucune contrainte, aucune nécessité extérieure puisqu'elle est le fond de tout. Or, si en dehors d'une partie, il y en a toujours une autre, en dehors du tout, il n'y a rien. Ainsi en Dieu se réconcilient la nécessité et la liberté : c'est dans une spontanéité absolue qu'il s'épanouit selon la totale nécessité de sa nature.

Dieu est souverainement libre, mais qu'en est-il de l'homme ? Sans doute, l'homme est une partie dans l'univers. Et tant qu'il fonctionne en tant que partie, tant qu'il s'abandonne passivement au jeu de la nécessité externe, il est esclave. Dans cette condition d'esclave, il se donne sous la forme de libre arbitre une illusion de liberté. Cette illusion procède non pas d'un savoir, mais d'une ignorance, l'ignorance des causes extérieures qui, de tous les rivages de l'infini, nous déterminent. Seulement, doué de pensée, l'homme est une partie capable de se mettre au point de vue du tout, au point de vue de Dieu. Epousant alors la nécessité dans sa raison première, il fait activement tout ce qu'il subissait passivement comme partie. C'est ainsi qu'il s'élève à la pure spontanéité, à l'indépendance absolue, à la liberté. La vraie nécessité étant une nécessité interne, c'est elle qui nous libère de toutes les contraintes extérieures, auxquelles nous sommes soumis tant que nous en restons à notre point de vue de partie. Au fond, la liberté consiste à prendre conscience de cette nécessité interne qui est le principe premier de toutes choses.

*

Là-dessus, esquissons quelques remarques :

1) Tout d'abord, la liberté que Spinoza nous propose est plutôt la liberté de Dieu que celle de l'homme. Mettons que la pensée de l'homme arrive à se placer avec un grand effort de philosophie au point de vue du tout et au point de vue de Dieu, la pensée ne pourra pas faire que l'homme ne reste pas une partie de ce tout ; la pensée ne pourra pas faire que nous soyons réellement Dieu. En réalité, dans notre être, nous restons toujours des parties et par conséquent conditionnés, soumis aux contraintes de l'extérieur, non libres. Or la question que nous posons dans le cas de la liberté, c'est celle de l'homme, et l'homme pris dans son individuelle particularité. On peut dire que Spinoza fait trop bon marché de la personnalité de chacun. La liberté obtenue à la condition de nous fondre dans le tout, ce n'est pas la solution que nous cherchons.

¹¹ *Éthique*, Première Partie, Proposition XXXII, Démonstration et Corollaire II

2) D'autre part, en nous proposant une liberté non pas humaine, mais divine, Spinoza ne parvient pas à nous ôter cette liberté qui est bien, au témoignage de l'expérience, notre humaine liberté, la liberté de chacun : la liberté de choisir, le libre arbitre. Car n'est-ce pas vraiment un choix que nous avons à faire entre le point de vue de la partie et le point de vue du tout ? Davantage : le choix, nous avons à le poser en situation de partie, c'est-à-dire en tant que soumis à l'universelle contrainte de la nécessité externe ! Position inextricable qui en descendant de la philosophie dans la réalité sociale deviendra impitoyable inhumanité, ainsi que ce passage d'Arthur Koestler le met bien en évidence.

« Le Parti niait le libre arbitre de l'individu et en même temps exigeait de lui une abnégation volontaire. Il niait qu'il eût la possibilité de choisir entre deux solutions et en même temps il exigeait qu'il choisît constamment la bonne... L'individu-rouage d'une horloge remontée pour l'éternité [...] était placé sous le signe de la fatalité économique, et le Parti exigeait que le rouage se révolte contre l'horloge et en change le mouvement. Il y avait quelque part une erreur de calcul, l'équation ne collait pas¹². »

3) De plus, au fond de cette conception spinoziste de la liberté, il y a ce principe : tout ce que nous recevons de l'extérieur nous rend passifs et contrecarre notre vie, notre spontanéité intérieures. C'est pour nous libérer de tout cela que nous devons dépasser notre condition de parties, nous élever au point de vue du tout, là où plus rien d'extérieur ne peut agir sur nous. Ce principe ne se trouve pas seulement en Spinoza : il est assez généralement adopté, les mass-médias le tiennent pour une évidence. Malheureusement, il est sujet à de nombreux démentis, surtout quand on accède aux régions de l'esprit. Par exemple, regarder une rose, écouter un concerto, entendre de la poésie, contempler un beau spectacle de la nature ou de l'art, apprendre les mathématiques, etc., etc. c'est bien recevoir quelque chose qui n'est pas de nous, qui nous arrive du grand air. Et ce quelque chose ne vient pas du tout contrarier mais plutôt délivrer, exalter notre vie intérieure, épanouir notre spontanéité. D'ailleurs, ceux-là mêmes qui brandissent la bannière de l'indépendance absolue, le refus de tout apport extérieur, ne sont-ils pas les premiers à se remplir et se gaver de Spinoza, de Sartre, etc.

4) Liberté et totalitarisme.

Sans doute est-il vrai qu'il n'y a de liberté véritable qu'en se plaçant, qu'en s'élevant au point de vue du tout. Par exemple, il n'y aura de vraie liberté dans la cité que pour celui qui saura se hausser au plan du bien commun et dominer ainsi sa propre particularité individuelle. L'erreur est de n'attribuer d'intériorité, de spontanéité, de liberté qu'au seul tout. C'est l'erreur de Spinoza comme ce sera encore celle de Bergson¹³. L'homme, nous dit-on, ne trouve de liberté réelle, qu'à la condition de se jeter dans l'océan de l'être ou du devenir infinis ; qu'à la condition de ne plus se distinguer de la puissance illimitée de la substance ou de l'élan même de l'univers. Isoler l'homme pour en faire une cause libre, essayer de repérer une action de l'homme qui serait libre, c'est annuler l'essence même de la liberté qui n'existe que dans la puissance unitaire ou dans le mouvement dynamique du tout. Telle est la formule métaphysique du totalitarisme. La méprise est de ne plus voir qu'il y a plusieurs manières d'épouser le point de vue du tout. Il y a la manière, en vérité illusoire et neutralisante pour l'homme, qui consiste, on vient de nous le dire, à se fondre comme physiquement dans la puissance ou dans l'élan du tout. Et puis il y a la manière qui consiste à prendre le tout, le bien du tout comme objet de connaissance et de vouloir ; c'est alors seulement que l'homme est capable de se placer au point de vue du tout mais par un acte tout à fait intérieur et personnel. Capable dans la société, par exemple, de s'élever au niveau du bien commun et d'entrer ainsi en communion avec des volontés concitoyennes, sans avoir nullement à dissoudre la sienne dans une masse unitaire résultant de la fusion des volontés individuelles.

¹² *Le zéro et l'infini*, La fiction grammaticale, II, traduction Jérôme Jenatton, Calmann-Lévy, 1945, livre de poche 35, p. 272

¹³ Cf. *Essais sur les données immédiates de la conscience*

Kant

La conception spinoziste de la liberté, comme toutes les autres d'ailleurs, repose sur une idée d'intériorité. Mais quelle sorte d'intériorité ? L'intériorité telle que l'entendent Spinoza et même encore Bergson, c'est l'intériorité d'une nature. Et qu'appelons-nous nature ? Disons que c'est le principe intérieur d'où provient le développement, le comportement propre d'un être : la nature de la lumière, du crocodile, du baobab, de l'homme. Or, en la mettant au compte du tout, ni Spinoza, ni Bergson, ne font sortir l'intériorité, la spontanéité, etc., du type de nature qui caractérise le monde physique ou biologique.

Pour Kant¹⁴ la liberté est encore intériorité, mais il s'agit maintenant non plus de l'intériorité d'une nature, il s'agit d'une intériorité toute différente, celle de la pensée, de l'esprit, de la conscience. Et Kant oppose alors deux plans : le plan de la nature et le plan de la liberté. Le plan de la nature, c'est celui des choses telles qu'elles nous sont données dans le monde sensible, telles qu'elles s'étalent, se distendent dans l'espace et dans le temps. C'est exclusivement le monde de l'extériorité, de la causalité et de la nécessité externes. Là une cause est toujours déterminée à agir par une autre cause qui lui est extérieure : l'eau chauffe parce qu'elle a été réchauffée par le feu ; la chaleur du feu dépend elle-même d'autres causes antérieures et ainsi de suite à l'infini. Kant, à la différence de Spinoza, vide la nature de toute intériorité et de toute spontanéité.

En contraste absolu avec la causalité du monde physique, Kant décèle une cause capable de se déterminer à agir par elle-même, elle est intériorité, spontanéité absolu : c'est la liberté.

Maintenant, nous, hommes qui appartenons si manifestement au règne de la nature, comment pouvons-nous savoir que nous sommes entés aussi dans le règne de la liberté ?

Nous connaissons que nous sommes libres par la conscience. Mais la conscience se présente sous deux formes : la conscience psychologique (conscience de ce qui se passe en nous) et la conscience morale (conscience de ce que nous devons faire). Kant refuse toute connaissance de la liberté à la conscience psychologique pour la raison qu'elle chemine dans le temps et relève à ce titre de la nature, c'est-à-dire de la causalité et de la nécessité externes.

Nous avons conscience de la liberté par la conscience morale, par la présence en nous de l'obligation morale. La loi morale s'impose à notre conscience sous la forme d'un commandement pur et simple : "il faut faire le bien, "il ne faut pas tromper son prochain", etc. Voilà ce qui s'appelle *impératif catégorique*.

En effet, tandis que *l'impératif hypothétique* subordonne son commandement à une condition, à une cause, à une fin extérieures à lui-même, l'impératif catégorique exclut toute subordination de ce genre¹⁵. De fait la conscience morale ne me dit pas : "Si tu veux être bien vu, ou si tu veux être heureux, il faut être honnête". Elle me commande absolument : "Sois honnête". Et comme ma conscience morale ne formulerait pas en moi cet impératif catégorique si je ne disposais du pouvoir d'y répondre, je sais avec certitude que, dans le fond impénétrable de mon être, je suis une cause affranchie de toute causalité externe, capable de se déterminer purement et simplement par elle-même, c'est-à-dire libre.

Avançons un peu plus. Kant est un des philosophes qui ont poussé le plus loin la liberté dans la ligne de l'indépendance. C'était déjà très net chez Spinoza : pour qu'il y ait liberté, il faut que disparaisse

¹⁴ *Critique de la raison pratique*, 1ère partie, Livre I, ch. I-III

¹⁵ *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Deuxième section

tout conditionnement extérieur, ce qui ne se réalise qu'à l'échelle de la totalité. Par le biais de la loi et de la conscience morale, Kant accentue cette pointe : pour lui la volonté libre est une volonté autonome. Il y a hétéronomie quand on est soumis à une loi que l'on ne se donne pas. L'autonomie c'est l'indépendance d'une cause qui se donne sa propre loi¹⁶. On voit comment Spinoza est dépassé. D'après celui-ci, la cause première et totale – Dieu – est indépendante, mais elle l'est d'après la loi, c'est-à-dire la nécessité de la nature qui est la sienne et qu'elle suit, mais qu'elle ne se donne pas. Pour Kant, la volonté libre est une puissance qui se donne sa propre loi. Et elle doit cette ultime supériorité au fait que nous sommes ici dans l'intériorité et la spontanéité non plus d'une nature mais d'une conscience. En effet, prendre conscience, n'est-ce pas, par un acte personnel et vivant, faire sienne, se donner activement à soi-même la chose même dont on prend conscience ? D'autre part, prendre conscience d'une chose, n'est-ce pas en prendre connaissance en tant qu'exclusive de ce qu'elle n'est pas ? La conscience se donne quelque chose et elle exclut toute autre chose. Mais quelle est donc la chose dont la conscience morale nous fait prendre conscience ? Eh bien, nous prenons conscience avec elle de notre volonté en tant qu'elle est capable de se déterminer à l'exclusion de toute autre cause.

L'autonomie c'est la volonté agissant conformément à la conscience qu'elle prend de son pouvoir de se déterminer par soi, à l'exclusion de toute cause extérieure à soi. C'est l'indépendance absolue d'un pouvoir d'agir, mais définitivement scellée dans une conscience.

*

A une conception si poussée et si tentante de la liberté, faisons pourtant quelques remarques critiques issues soit des successeurs même de Kant, soit de la tradition aristotélicienne.

Hegel a réagi sévèrement contre cette théorie kantienne à cause de la division radicale dans laquelle elle enfonce l'homme¹⁷. L'homme kantien est un homme irrémédiablement déchiré. D'une part, il appartient au monde physique, c'est-à-dire qu'il relève de la causalité hétéronome, et d'autre part il appartient à l'univers de la liberté, c'est-à-dire qu'il relève de la causalité parfaitement autonome.

On ne voit pas comment réconcilier les deux ordres. On ne voit pas comment insérer réellement et concrètement la liberté dans le registre de la nature et de la causalité externe. Elle ne peut être qu'un idéal à poursuivre, jamais une réalité possédée. Ce sera un des efforts de la pensée post-kantienne de recoudre cette déchirure et de tâcher de faire que l'autonomie de la liberté devienne une réalité vécue dans le conditionnement externe de notre vie concrète. C'est ce que Hegel essaiera d'obtenir dans sa conception de l'État. Mais l'État hégélien reste encore une réalité qui surplombe de haut la vie sociale réelle des hommes. Alors Marx décrètera le dépérissement de l'État. Car il faut en venir à la coïncidence de l'autonomie absolue de la volonté avec la réalité vécue de notre existence humaine matérielle et naturelle. C'est à cette fin qu'il faut révolutionner radicalement la vie sociale.

Dans une tout autre perspective, on peut répéter à Kant l'objection faite à Spinoza : ni l'un ni l'autre ne parviennent à se débarrasser du libre arbitre. En effet, une loi morale s'adresse toujours à un sujet capable indifféremment de s'y soumettre ou de s'y dérober, donc doué de la faculté de choisir entre des partis et pour des motifs contraires.

Voici pour finir quelques remarques inspirées de la philosophie traditionnelle. De tous les êtres créés aucun ne peut agir par une efficence exercée sur la volonté si ce n'est cette volonté elle-même. Là-dessus comment ne pas donner raison à Kant : la volonté échappe à la causalité physique et externe de toutes les causes du monde. A ce point de vue elle est au sommet de l'indépendance. Par contre, il

¹⁶ Voir notes 14 et 15

¹⁷ *Principes de la philosophie du droit*

n'est pas d'être, si infime qu'il soit, qui ne puisse exercer sur elle cette influence beaucoup plus intime et mystérieuse qu'une poussée physique : une attirance. Ce qui ne veut pas dire que tout objet exerce sur elle une attirance irrésistible. Mais il n'est rien qui, à un moment ou à un autre, ne puisse faire sentir quelque attirance sur notre volonté. Pour cela, il suffit que notre pensée nous présente, à tort ou à raison, cet objet comme un bien. Et nous ne prenons pas ici le mot bien en un sens moral, mais comme désignant tout ce en quoi nous pouvons trouver un intérêt, un avantage, un attrait. Davantage : il faut dire que notre volonté, même quand elle veut un mal, ne veut jamais rien que sous la raison de bien. Elle n'est pas nécessitée à vouloir tout bien que je présente, mais elle est nécessitée à ne vouloir ce qu'elle veut qu'en tant que c'est ou que ce nous paraît être un bien. En ce sens, elle est viscéralement liée au bien, ordonnée au bien. Elle est pouvoir de répondre universellement, de consentir à l'attraction de toute chose, de tout être, de tout objet qui se présente à nous sous l'investiture du bien.

C'est cette ordonnance essentielle de notre volonté au bien, cette dépendance à l'égard du bien que l'autonomie kantienne écarte en définitive comme une hétéronomie. Il faut arracher la volonté à toute attirance inspirée d'un objet pour la restituer pleinement à elle-même. Elle ne doit plus vouloir une chose parce qu'elle est bonne. Elle veut bien quand elle veut exclusivement en sa qualité de puissance subjective de vouloir.

Or dans sa forme la plus originaire et la plus intérieure, la réponse du vouloir à l'attrait d'un bien s'appelle l'amour. Otez l'objet, le bien qui l'inspire et l'amour disparaît. Ainsi, du même pas qu'elle refuse le bien comme cause et raison objective du vouloir, l'autonomie kantienne vide ce vouloir de l'amour. Elle le réduit à une puissance qui se déploie, ce qui ne le distingue plus guère d'une force, d'une efficacité physique.

En réalité deux choses apparemment contraires entre lesquelles Kant choisit durement l'une au détriment de l'autre, deux instances apparemment contraires se trouvent réconciliées dans le clair-obscur, dans le secret de l'amour : son immatérielle dépendance à l'égard de l'objet qui l'inspire, sa radicale spontanéité dans le vouloir, dans le cœur où il jaillit.

*

3) UNE SOLUTION CONTRAIRE : VOLONTARISME ET EXISTENTIALISME

Faisons un effort d'attention : les choses essentielles demandent à être serrées de près. Cet effort est nécessaire, même si nous n'en voyons pas tout de suite les utilités. Le problème se centre sur le libre arbitre. Nous appelons libre arbitre la liberté en tant que pouvoir de choisir entre des partis opposés. Faire ou ne pas faire cette promenade. La faire ou bien lire *L'Odyssee* et plus dramatiquement avec Kierkegaard : *pasteur ou acteur* ?

Maintenant, un acte de choix est toujours un acte motivé, c'est-à-dire que c'est toujours pour une raison que nous nous décidons dans un sens plutôt que dans l'autre. Je fais ce voyage pour me distraire. Seulement cette raison n'est pas déterminante par elle-même. Par elle-même, elle n'est pas une raison suffisante. Si elle l'était, si elle était de soi absolument déterminante, il n'y aurait plus de liberté, comme cela nous arrive quand nous en sommes réduits à dire : "Je n'ai pas le choix". Par conséquent, dans l'acte de choisir, acte qui définit le libre arbitre comme tel, la raison, le motif laisse nécessairement notre volonté dans un état plus ou moins accentué d'indétermination, d'indifférence. Alors, il semble bien qu'elle ne puisse sortir de cet état, se décider librement, qu'en se déterminant, en définitive, sans raison.

C'est à partir de là que nous voyons se dessiner le partage entre deux positions tout à fait opposées. Ces deux positions contraires reposent sur cette idée commune que le libre arbitre, par définition, comme nous venons de le voir, consiste dans le pouvoir de se décider sans raison déterminante. Outre cela, ces deux positions opposées retiennent l'idée commune que la volonté libre est un pouvoir absolu. A partir de là le partage schématiquement se dessine ainsi : les uns, dont nous avons parlé en premier lieu, voient dans cet absolu une réalité pleinement rationnelle : il est impossible de la laisser tant soi peu sans raison, il faut au contraire l'identifier avec la raison suprême. Donc la liberté n'est pas le libre arbitre. Elle est autre chose : elle se définit comme une spontanéité échappant à toute influence extérieure. Quant au libre arbitre, ce n'est qu'une illusion.

Nous avons retenu les deux noms de Spinoza et de Kant comme les principaux représentants de cette lignée.

En face des grands systèmes il y a la réaction de l'expérience vécue. Elle se manifeste par des poussées véhémentes, des accès aigus, des effets brisants de volontarisme ou d'existentialisme. Ce qui fait la trame, le drame concrets, existentiels de notre vie humaine, et son prix, c'est précisément l'obligation incessante où elle nous met d'avoir à choisir, à nous engager entre des partis contraires sans qu'aucune raison ne nous donne jamais l'appui, l'évidence, la sécurité de sa pleine détermination. La vraie liberté est celle qui, dans la réalité de la vie, affronte le "ou bien...ou bien...".

En fougueuse opposition aux grands systèmes, on sent de ce côté-ci que la trame réelle de la vie humaine c'est le choix. Cependant, d'accord avec Spinoza, Kant et les autres du même bord, on appuie sur l'irrationalité foncière du libre arbitre. Et c'est là l'assiette, la majeure commune à ces deux positions d'ailleurs si divergentes, on se tourne bien le dos, mais en s'adossant au même mur.

Quelques-uns des principaux représentants du volontarisme

Les volontaristes sont nombreux. Ce n'est pas une race née d'aujourd'hui. On en trouve déjà chez les scolastiques. Sans remonter si haut, notons simplement que Descartes est un partisan décidé du volontarisme. Descartes, c'est la révélation de l'évidence, des pures évidences rationnelles¹⁸. Mais c'est aussi le volontariste qui met soit en Dieu, soit en l'homme, la volonté au-dessus de l'intelligence. Or l'intelligence est tout de même le lieu des raisons, des pourquoi. Mettre la volonté au-dessus de l'intelligence n'est-ce pas lui permettre de fonctionner par-dessus toute raison ? Le Dieu

¹⁸ Par exemple dans le *Discours de la Méthode*, II et dans *Les Principes de la philosophie*, I, 45

de Descartes ne dispose-t-il pas d'une puissance infinie, qu'aucune raison ne saurait limiter ? Il peut faire des montagnes sans vallées¹⁹. Ne retrouvons-nous pas dans le Dieu cartésien une préfiguration de la volonté et de la liberté que l'existentialisme fera descendre dans l'homme ? Il y a donc un fond d'irrationalisme auquel on ne nous habitue pas toujours parce que Descartes c'est le règne de la méthode, de l'évidence. Ce qui est bien vrai aussi. Il serait intéressant de voir comment, dans sa pensée, les deux points de vue se réunissent.

Mais il est vrai encore que le courant dont nous parlons maintenant hérite de la liberté kantienne. Seulement il en hérite dans un cri de drame et d'angoisse.

Pour Schopenhauer aussi la volonté est métaphysiquement première²⁰. La connaissance, la conscience, la raison viennent en seconde position. Il y a au fond, à la source de l'univers, une volonté qui jette dans l'existence, sans raison et sans but, la pullulation indéfinie des individualités tant matérielles que personnelles.

Après coup et par des principes qu'elle porte en elle, notre raison met un ordre intelligible dans cette réalité irrationnelle.

Chez Kierkegaard, l'initiateur et le plus grand représentant de l'existentialisme, il faut souligner l'importance expresse et fondamentale du choix. La réalité foncière de la vie, l'engagement existentiel authentique s'accomplit dans l'acte de choisir : l'alternative, "*ou bien... ou bien...*", "*de deux choses l'une...*". Mais le choix s'exerce à des niveaux, dans des domaines différents²¹. Il y a le choix le plus superficiel, quand on reste dans le domaine « esthétique », le domaine de la pure et simple jouissance. Il y a le choix "éthique", celui que l'on fait par exemple quand il s'agit de s'intégrer dans la société, on choisit alors de vivre de telle ou telle manière en raison de tels ou tels motifs : choix d'une fonction, choix de se marier, de remplir une tâche dans sa vie. Le choix est ici déterminé par certaines convenances de la vie morale ou sociale.

Enfin, il y a le choix religieux et Kierkegaard nous dit que c'est la suspension de l'éthique, du fait que l'on entend la voix de Dieu : Dieu ne peut me délier de mes obligations morales elles-mêmes. Le choix religieux nous jette tout à fait au-delà... Le meilleur exemple est celui d'Abraham²² : il a opté entre sacrifier Isaac ou ne pas le sacrifier. Entre ces deux possibilités, il choisit dans une nuit absolue, sans aucun signe extérieur, sans aucune lumière, aucune raison d'opter pour un parti plutôt que pour l'autre. Indépendamment de toute valeur établie et de toute raison objective, Abraham décide par sa propre subjectivité, que c'est bien la voix de Dieu qu'il entend. Ce motif, "C'est Dieu qui m'a parlé", serait peut-être déterminant, mais il me détermine dans la mesure où ma volonté l'accepte comme motif déterminant. Je n'ai aucune raison objective suffisante de le croire. Il est possible que Dieu m'ait parlé, mais il est possible aussi que ce ne soit pas lui. C'est à moi de décider.

Le choix religieux va au-delà de l'éthique justement en ceci qu'il ne comporte plus de signes objectifs auxquels nous puissions nous référer. Ainsi se découvre derrière l'idée de choix, l'idée de subjectivité. On se décide d'une façon purement subjective là où il n'y a pas de raison objective qui nous détermine.

Quoique dans un tout autre climat, on retrouve chez Sartre une idée parallèle du choix. Il insiste surtout sur le fait que c'est par mon choix que je crée les valeurs : "*Ma liberté est le fondement sans fondement des valeurs*". Celles-ci n'ont pas de valeur objective par elles-mêmes, c'est moi qui la leur donne. "*Je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même [...], j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse* »²³ ". Sartre insiste, lui aussi, sur le fait qu'il n'y a aucun signe, aucune raison, qui puissent

¹⁹ Lettre à Arnaud du 29 juillet 1648

²⁰ *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre Deuxième : le monde considéré comme volonté

²¹ Lire successivement *Le journal d'un séducteur* puis *Ultimatum*

²² *Crainte et tremblement*

²³ *L'être et le néant*, première partie, chapitre premier, V, 5, (Gallimard, 1943, p. 74 et 75)

m'orienter ; c'est moi seul qui doit me faire ma règle à moi-même. Rappelons-nous ce passage de *l'Âge de raison* : « Il n'y avait pour lui de bien et de mal que ce qu'il inventait comme tel, autour de lui les choses s'étaient groupées en rond, elles attendaient sans faire un signe. Il était seul, au milieu d'un monstrueux silence, libre et seul, sans remède et sans excuses, sans recours possible, condamné pour toujours à être libre ». On vide le monde réel de tout caractère de bien, la volonté est rétractée dans une sorte d'indifférence radicale, aucun bien objectif ne peut être pour elle une raison d'agir.

On retrouve le même thème de fond dans la philosophie de Jaspers : l'existence est ce qui choisit indépendamment de toute raison objective²⁴.

A ce thème, les philosophes de l'existence lient celui de l'angoisse ou aussi de la nausée. C'est une attitude affective qui est conséquente à cette conception de la volonté et de la liberté.

Ce sentiment fondamental résulte de l'absence de toute référence, de tout point de repère dans un monde qui ne contient pas de normes prédéterminées et où nous avons à faire nous-mêmes nos propres normes ; dans ce monde, où faute de raisons objectives pour nous justifier, nous sommes finalement injustifiables. Dans un monde où nous ne pouvons vouloir les choses parce qu'elles sont bonnes, mais où elles ne sont jamais bonnes que parce que nous les voulons.

Thèmes essentiels du volontarisme

A partir de là, il est possible de discerner les idées fondamentales de ces philosophies volontaristes. Le volontarisme est le développement de cette vérité évidente : il n'y a de libre arbitre qu'autant que les motifs de ma décision ne sont pas suffisants pour la nécessiter. Le volontarisme pousse cela jusqu'au bout, de sorte qu'il est conduit d'une part à décrire la liberté comme une pure liberté d'indifférence, et d'autre part à concevoir la volonté libre comme un pouvoir absolu ne dépendant d'aucun principe déterminant.

a) La liberté est une pure liberté d'indifférence. Le point de départ de l'argumentation est cette vérité dont tout le monde convient : « Si le motif selon lequel je me détermine a valeur de raison suffisante, il n'y a pas de liberté, il y a nécessité ». Il faut donc admettre que le motif de ma décision n'a pas de valeur de raison pleinement déterminante. Aussi bien, un motif contraire se présente-t-il à la conscience d'homme libre comme pouvant également arrêter sa décision. On aboutit ainsi à dire qu'entre deux motifs contraires, la volonté est indifférente ou que ces deux motifs ont égale vocation pour la déterminer - donc elle est dans un état neutre.

On soutiendra peut-être que le poids des différents motifs n'est jamais le même, le poids pour est toujours plus grand que le poids contre. Peut-être, mais l'inégalité des motifs n'est jamais un motif suffisant pour déterminer absolument la volonté. Tant que je suis libre, je puis toujours adopter ou laisser un motif quel qu'en soit le poids : il n'y a pas de liberté possible sans indifférence. L'existentialisme consiste à pousser cela jusqu'au bout, c'est-à-dire à définir la volonté libre par une indifférence radicale, en passant ainsi à la limite dans la fable de l'âne de Buridan.

b) Mais contrairement à celle de l'âne, la volonté volontariste est en outre un pouvoir absolu, capable non pas de se laisser mourir, mais de sortir par lui-même de son essentielle indifférence. Aucune détermination ne lui est antérieure. Elle est un pouvoir d'agir qui se suffit entièrement à lui-même. Elle est cause exclusive de sa propre détermination.

Mais ici encore, il faut aller jusqu'au bout. Cette volonté n'est pas seulement cause de ses actes : il faut purement et simplement qu'elle soit cause de soi, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas avant l'acte qu'elle pose. En effet, cet acte, aucune détermination ne saurait le précéder, et surtout pas la détermination préalable que constituerait l'être, l'essence, la nature de la volonté.

²⁴ Se reporter à l'ouvrage de Jean Wahl, *Les philosophes de l'existence*, Armand Colin, 1954

C'est ce que l'on veut faire entendre quand on dit que « *l'existence précède l'essence*²⁵ », au lieu d'en découler. L'acte libre ne procède d'aucune détermination : il s'en donne une. Et d'ailleurs, dans celle qu'elle se donne, la liberté se durcit, se solidifie : elle devient chose. Il lui faut toujours s'en dégager vers un nouvel acte libre.

C'est ainsi que tout dans l'univers prend signification. Par les actes qu'elle pose, la volonté donne leur sens et leur valeur aux choses. Dans la réalité, il n'existe pas de valeurs objectivement préétablies. C'est la liberté qui est le fondement de toutes les valeurs.

On rejoint ici Faust : « *Il est écrit : "Au commencement était le Verbe" [...] il m'est impossible d'estimer assez ce mot, le Verbe [...] L'esprit m'éclaire enfin ! L'inspiration descend sur moi et j'écris tout simplement : Au commencement était l'action.*²⁶ »

L'action commence, elle lance tout. La raison vient après. La détermination qu'elle apporte est déjà quelque chose de figé, de mort par rapport à la puissance illimitée d'actualisation de la liberté. Nous assistons ici à un complet renversement de cette raison que Spinoza et Kant encore avaient portée à l'absolu. Les volontaristes la renversent ; ils n'y voient plus du tout un principe, une cause capable de motiver le vouloir. De celui-ci elle n'est jamais que l'effet, que la projection contingente.

Quelques remarques et questions

Le volontarisme, l'existentialisme admettent, eux, l'existence du libre arbitre. Sur ce point, nous sommes d'accord. Mais cela noté, il reste bien des problèmes.

a) Remarquons, en premier lieu, que la liberté que le volontarisme nous propose ne correspond pas du tout à celle dont témoigne la conscience. Celle-ci nous révèle un libre arbitre tout engagé dans le contre-point des motifs, des raisons d'agir ainsi ou autrement. Tandis que la liberté dont nous dotent les volontaristes est rejetée à l'origine de notre être et de notre conscience, puisqu'elle en est la source première. C'est pourquoi la conscience ne peut nous en donner l'expérience. C'est une espèce de liberté cosmique ou transcendantale qui n'est pas à la dimension de l'homme. Le volontarisme est amené à dire que la liberté dont nous croyons avoir conscience, celle qui s'appuie sur des raisons et des motifs, n'est elle-même qu'une illusion. Il est remarquable et digne de méditation que la conscience paraisse également illusoire sur ce point et aux tenants du déterminisme absolu et aux tenants de l'indifférence absolue. En réalité, la conscience rejette également la négation volontariste du principe de raison : aucun motif, aucune raison n'intervient vraiment dans la détermination de mon choix ; et l'affirmation rationaliste du principe de raison suffisante : rien n'existe qui ne soit nécessairement déterminé.

b) La notion de fondement intervient beaucoup du côté volontariste. Ainsi Sartre écrit : "*Ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs*²⁷". Mais d'abord, qu'est-ce qu'un fondement, sinon un principe par quoi quelque chose prend être et s'explique. Alors, peut-on faire appel à la notion de fondement sans faire appel au principe de raison ? Et si l'on renonce à chercher un fondement au libre arbitre, n'est-ce pas parce que l'on commence par faire de la volonté le fondement, c'est-à-dire le principe et la raison d'être de tout ?

D'autre part, comment expliquer la manière dont ce fondement fonde ? Comment la volonté peut-elle fonder les motifs que nous nous donnons ? On aimerait voir comment la connaissance se fonde sur la volonté. La conscience est lumière, rien n'est lumineux que par elle : comment expliquer à

²⁵ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*

²⁶ Goethe, Faust, Première partie

²⁷ *L'être et le néant*, Gallimard 1943, p. 7-

partir de la volonté l'existence de la lumière et de la conscience ? C'est une semblable explication que l'on voudrait bien avoir du matérialisme historique.

On nous raconte et répète que les idéologies sortent des activités de production. Mais comment donc la connaissance, les idées peuvent-elles bien sortir de tout cela ? On attend toujours la réponse.

Et puis, même question à propos de l'angoisse. Si les choses se passent vraiment comme on nous le dit, pourquoi ma liberté s'angoisse-t-elle d'*"être le fondement sans fondement des valeurs"* ? Pourquoi, comment le fait d'être le fondement sans fondement des valeurs est-il le fondement de l'angoisse ? Oui, vraiment, comment, pourquoi l'angoisse, la nausée, le souci ?

A vrai dire, reconnaître ainsi l'existence et l'importance d'états affectifs profonds dans la vie de la liberté, c'est, à l'encontre de la sécheresse glacée du rationalisme, renouer le fil d'une vérité inestimable. Seulement, comment échapper alors à de nouvelles questions ? Tout d'abord, l'angoisse, la nausée, le souci, tout cela ne nous vient-il pas de craindre ou de nous sentir manquer de quelque bien que nous désirons ?

Autrement dit, le fondement commun, premier, vivant de tout ce que nous pouvons ressentir n'est-il pas l'amour ? Mais alors, derechef, une nouvelle, une ultime question : faire de la volonté une indifférence absolue et foncière à l'égard de tout objet que la réalité ou la raison lui proposent, n'est-ce pas la vider radicalement des viscères de l'amour ?

II - LA LIBERTÉ DU POINT DE VUE ÉTHIQUE

Au point de vue éthique sous quel aspect allons-nous parler de la liberté ?

La liberté se présente sous des aspects bien différents. Le premier aspect se réfère à ce que nous avons entendu la dernière fois à propos de la liberté de l'artiste. La liberté comporte en effet un aspect de maîtrise, de pouvoir, un aspect de domination. Un homme libre est maître de tout ce qui tombe dans le champ de sa liberté, c'est-à-dire qu'il peut en user quand il veut et comme il veut. C'est la liberté sous cet aspect de pouvoir dominateur qui a été considérée à propos de la liberté de l'artiste. Celui-ci crée en toute indépendance, à la limite il voudrait créer de rien.

Mais en dehors de l'art, nous retrouvons l'insistance sur cet aspect dominateur de la liberté. Par exemple, c'est ce qui amènera Descartes à affranchir la volonté divine de toute dépendance. Pour lui, Dieu peut faire des montagnes sans vallées²⁸, et probablement, il peut aussi faire que 2 et 3 fassent 6 ou 8. Autrement, nous mettrions Dieu sous une dépendance. Cette liberté conçue comme pouvoir absolu reparait dans bien des discussions de philosophes concernant par exemple le despotisme. Comme remède au libre pouvoir absolu d'un seul on propose un despotisme partagé par tous. N'est-ce pas le cas de la volonté générale de Rousseau²⁹ ? Volonté qui ne dépend de rien que d'elle-même, qui domine toute chose dans la société, mais volonté collective au lieu d'être un despotisme particulier.

Cette liberté comme pouvoir et maîtrise regarde au-dessous d'elle. Elle est tournée vers les êtres, vers les biens, et vers les œuvres qu'elle tient sous sa domination. Au-dessus d'elle, il n'y a rien. S'il y avait quelque chose, elle en dépendrait, elle cesserait, dit-on, d'être liberté. Cette liberté de pure et simple domination n'a pas de place dans l'éthique ; elle consiste plutôt dans le refus, dans la négation de l'éthique. En effet, quand le pouvoir dominateur s'érige en absolu, il rejette toute règle supérieure établie par la raison ; quand on élimine la raison de cette façon-là, quand on cesse de voir dans la raison un principe fondamental, un principe régulateur du vouloir, il n'y a plus d'éthique au sens propre du mot.

Aussi pour la considérer au point de vue de l'éthique, allons-nous prendre la liberté sous un autre aspect : nous allons la considérer non pas comme pouvoir dominateur, mais comme pouvoir de choisir. L'acte par excellence de la liberté, c'est le choix. Abordons cette vaste et profonde question en nous rappelant d'abord ce que nous entendons par les mots "éthique" ou "morale".

1) Qu'appelons-nous "éthique" ?

Étymologiquement "éthique" vient du grec "ethos", comme "mœurs", "morale" viennent du latin "mores". Le mot "éthique" couvre deux sens voisins. Au premier sens il désigne une façon de se comporter propre à une espèce ou à une catégorie d'animaux ou d'hommes : les mœurs des insectes, des hommes, des esquimaux. En un autre sens le mot "éthique" signale quelque chose de plus intime : l'inclination intérieure qui porte les hommes à se comporter de telle ou telle manière, bonne ou mauvaise, qui convient ou qui ne convient pas.

Mais de quelque côté, en quelque sens que nous prenions ces mots de "moral" ou d'"éthique", c'est que pour innées ou habituelles qu'elles soient, les inclinations, les façons de se comporter et de vivre dans le cas de l'homme, ne relèvent jamais d'une simple impulsion naturelle ou instinctive, mais toujours plus ou moins parfaitement de la raison. Dès que nous touchons à l'humain, nous sommes d'une manière ou d'une autre, au contact, dans la mouvance de la raison.

En effet, la morale, l'éthique, les mœurs, c'est le domaine de ce que l'on appelle en philosophie "l'acte humain". On entend par là l'acte qui procède de l'homme en tant qu'homme, en tant qu'il est doué de raison. C'est l'acte dont l'homme est le maître, parce qu'il en procède par volonté délibérée. C'est une conduite qui n'est pas simplement physique ou naturelle, comme celle de l'électron ou du

²⁸ Cf. note 19

²⁹ *Du contrat social*, Livre I, chap. VI ; livre III, chap. III, IV, V

têtard, mais qui met en jeu raison et volonté. Le contrepoint de ces deux facultés, la raison et la volonté ou, plus généralement, les appétits, c'est cela qui constitue la trame de la vie humaine, au centre de laquelle le choix libre ne cesse de jouer. Toute la vie, toute l'expérience, toute l'histoire humaines et tous les auteurs, Homère, Shakespeare, Dante, Goethe, ne cessent de nous mettre sous les yeux le jeu de la raison et des passions, de la raison et de la libre volonté. Réalité tout à fait manifeste, c'est un problème incessant pour l'homme, un problème psychologiquement et socialement actuel. C'est simultanément sur le double registre de l'affectivité, de la volonté, de la liberté d'une part, de la raison d'autre part que se déroule la vie humaine.

Et là-dessus, les positions sont combien variées ! Voici par exemple Rousseau : *"De sa vie intérieure, de son caractère, de son génie plus encore que de ses lectures ou de ses méditations philosophiques, Rousseau recueillit cet enseignement, clair pour lui comme une vérité expérimentée, que le sentiment est, en soi, un principe indépendant et absolu, qu'il ne relève nullement de la connaissance intellectuelle, mais qu'au contraire il la domine, en sorte que nos idées ne sont le plus souvent, que des constructions logiques, des romans, inventés après coup pour expliquer et justifier nos sentiments. Placé à ce point de vue, Rousseau jugea que ce que l'on appelait le progrès et la civilisation n'était en réalité que corruption et erreur, car le principe de cette civilisation était, à l'inverse de l'ordre naturel, la suprématie de l'esprit sur le sentiment, de l'artificiel sur le spontané, de la science sur les mœurs³⁰".*

Par conséquent, ici, chez Rousseau, nous avons une séparation : il y a la vie de sentiment, la vie affective, plus ou moins instinctive, qui fait le fond de la vie humaine, et il y a toutes les superstructures, plus ou moins sophistiquées de la raison.

Autre exemple : Freud. Chez lui, le conflit entre le Es et le sur-Moi, n'est-ce pas de nouveau le conflit entre la raison et les pulsions inconscientes ? Le Moi arrivant à établir un certain équilibre entre ces deux puissances.

Pour Marx l'affaire est d'établir dans la société un ordre rationnel qui puisse enfin dominer, régir toutes les subjectivités affectives et égoïstes de l'homme. Il faut instaurer pour cela un ordre rationnel extérieur, un ordre des choses, même dans la production et la distribution des biens, un ordre rationnel qui assimilera le jeu des appétits, des égoïsmes et des exploitations.

Dans toutes ces positions, l'ordre de raison, toujours caractéristique de l'humain, ne s'intériorise vraiment pas dans la vie de l'affectivité et de la volonté. On comprend mieux, alors, les révoltes, les besoins d'anarchie, le refus de l'oppression.

Le problème de l'éthique est un problème fondamental : une conduite humaine implique toujours une part de raison qu'il faut harmoniser avec l'autre part, la part de l'affectivité et de la volonté.

De ce problème, il y a une solution, difficile, et pourtant la seule vraiment humaine, c'est l'intériorisation de l'ordre de la raison dans la vie affective et volontaire. Pour en indiquer l'essentiel, distinguons trois niveaux dans notre vie, en suivant les choses comme elles sont :

- au plus bas, il y a le niveau où fonctionnent les puissances de la vie *végétative*. Le fonctionnement de ces puissances est entièrement déterminé par la nature, totalement étranger à la raison.

- tout en haut, il y a l'intelligence elle-même, attachée à la connaissance des choses et de leurs causes.

- si la vie biologique est une vie infra-humaine, la vie de l'intelligence prise en elle-même est une vie quasiment supra-humaine. Mais entre ces deux niveaux extrêmes, il y a la région vaste, obscure et compliquée, il y a toute la faune de nos appétits, depuis nos concupiscences et irascibilités jusqu'à notre libre volonté. Eh bien, c'est précisément dans cette zone intermédiaire de nos appétits, zone qui paraît, et qui est si souvent en effet, si contraire à la raison, c'est précisément au centre de cette zone que la raison doit s'infiltrer. C'est ce centre qu'elle doit conquérir et se soumettre non par une contrainte extérieure, mais par une pénétration et comme une persuasion tout intérieure. Tant que cette "inviscération" n'est pas faite, l'ordre de la raison ou bien reste un idéal séparé de la réalité concrète de notre vie affective et volontaire, ou bien prend la forme d'une contrainte extérieure exercée sur celle-ci.

³⁰ E. Boutroux, *Science et religion*, Flammarion, 1919, pp 26, 27).

Comment réunir dans l'homme, le réel, la vie affective et la raison ? Pour Fichte et pour Kant, l'ordre réel et l'ordre rationnel restent toujours séparés, le rationnel est une sorte d'idéal qui n'est jamais réalisé. Ce contre quoi Hegel a vivement réagi : il faut absolument arriver à faire la synthèse du réel et du rationnel. Le jeune Marx se dit préoccupé par ce problème. Il dit voir souffert très expressément de l'opposition entre la morale rationnelle et la vie réelle de l'homme. Le malheur c'est que Marx n'ait pas connu la philosophie morale traditionnelle qui n'est pas une morale déductive, une morale théorique, qui est bien une morale pratique, issue de l'expérience des volontés rectifiées. La morale dans la forme aristotélicienne ou thomiste n'est pas une morale faite de principes a priori et qui tombent sur vous du haut du ciel. C'est une morale fondée sur l'expérience réelle de gens dont les appétits sont rectifiés. Suivant la morale traditionnelle authentique, quelle est la règle véritable ? Celle de l'homme vertueux, et l'homme vertueux c'est justement l'homme dans lequel l'ordre de la raison est vitalement "inviscéré" dans les appétits et dans la volonté. De même que, pour prendre une image, la règle concrète du bon style se trouve, en définitive, non pas dans les traités des professeurs, mais dans les pages des meilleurs écrivains.

Comment cette intériorisation des mesures de la raison est-elle possible dans la vie affective et dans celle du vouloir ? Il faudrait pour le voir retrouver la notion si désastreusement perdue de *l'appétit*.

Résumons : l'éthique, l'acte humain se définissent par le jeu de deux éléments : la raison d'une part, les appétits de l'autre. Et la perfection de l'éthique, de la vie morale se réalise dans l'intime symbiose de ces deux principes.

2) Qu'est-ce que choisir ?

Si le choix est si essentiellement une réalité éthique ou morale, c'est précisément à cause de la conjonction étroite, dans sa structure, dans son mouvement, de la raison et de la volonté. Leur combinaison y est tellement étroite qu'à première vue, il est difficile de dire si le choix est en son essence un acte de l'intelligence, de la raison, ou un acte de la volonté. Et, en effet, observons quelqu'un choisir, choisir un foulard par exemple : on regarde, on palpe, on essaie, on tourne et retourne. C'est l'intelligence, la connaissance qui est en activité. Il s'agit de discerner entre différents objets que l'on examine et que l'on compare ce qui répondra le mieux à ce que l'on veut faire. On balance entre les avantages et les inconvénients. On dirait même que les impulsions, les mouvements affectifs sont provisoirement tenus en suspens, si bien qu'Aristote, abordant le choix, commence par hésiter : est-ce un acte de l'intelligence ou un acte de la volonté ? Un acte de volonté raisonnée ou un acte d'intelligence volontaire ?³¹

Finalement, il faut y voir un acte de la volonté. Et, en effet, il se détermine et s'exprime ainsi : "j'aime mieux cela", c'est-à-dire que c'est le consentement du vouloir à un bien que l'on préfère. C'est l'acte d'une volonté, mais d'une volonté subordonnée à l'intelligence.

Nous pouvons dire qu'en substance choisir est un acte de la volonté, mais de la volonté gouvernée par l'intelligence. Et quand la lumière, le discernement de celle-ci sont insuffisants, eh bien, nous choisissons mal, quitte, après coup, à nous en mordre les doigts.

Laissé à lui-même, notre appétit va droit à ce qui l'intéresse, à ce qui l'attire. Or dans le choix, justement, notre volonté ne s'abandonne pas au premier mouvement de l'impulsion. Elle soumet son vouloir à une influence supérieure, le jugement de la raison. Et c'est ainsi que la liberté de choisir nous ouvre la possibilité d'entrer d'une façon plus pure et plus profonde dans le règne de l'amour.

³¹ Pour toute la question du choix chez Aristote, se reporter à *l'Éthique à Nicomaque*, III, 1-7

3) L'objet du choix

Pour voir ces choses un peu plus distinctement, il faut, après son essence, considérer l'objet du choix.

a) Notons en premier lieu que le choix porte sur un *moyen*. L'intervention de la raison nous le montre tout de suite.

Le raisonnement est un mouvement de la pensée qui s'appuie sur un principe stable, immobile, pour passer à une conclusion. Dans le choix le principe immobile où s'appuie la raison c'est la fin, le but à atteindre : pour le chef de l'armée, la victoire ; pour le médecin, la guérison ; pour tout le monde, le bonheur. Cette fin, l'intention de cette fin n'est pas mise en question : le général ne se demande pas s'il doit gagner la bataille. Ce qui est mis en question, ce qui relève du choix, ce sont les moyens proportionnés au but que l'on veut atteindre : entre divers dispositifs tactiques ou stratégiques lequel adopter pour vaincre ? Le choix se rapporte donc et s'appuie à quelque chose de plus haut que l'objet même du choix, à une valeur d'ordre supérieur : la santé est une valeur supérieure au remède comme l'ami est une valeur supérieure au bouquet, etc... C'est l'intelligence, la raison qui voit, qui mesure la supériorité et en quelque sorte l'absolu de cette valeur. Et c'est l'intelligence, la raison qui en fonction de cet absolu mesure la relativité des moyens, leurs côtés positifs et négatifs : haussant ainsi la volonté, à leur égard, au niveau d'indifférence sans laquelle il n'y a pas de liberté : ou bien, ou bien.

Et puisque l'on se suspend à un bien par l'amour, la liberté de choisir est inspirée par l'amour de la fin, du bien supérieur auquel on s'attache. Cet amour de la fin incitera la raison à rechercher entre les autres le moyen préférable. Selon la hauteur de ce bien, selon la profondeur de l'amour que l'on aura pour lui, le choix sera plus ou moins délicat, plus ou moins généreux. Entre une vie longue et tranquille mais obscure, et une vie brève mais glorieuse, Achille sacrifie la première et choisit la seconde.

b) Voici un autre aspect de l'objet du choix qu'il faut bien préciser. Nous ne pouvons pas choisir n'importe quoi. Procédons par élimination. Tout d'abord nous pouvons être très heureux par exemple que deux et deux fassent quatre : mais ce n'est pas là une chose que nous puissions choisir. Disons d'une manière absolument générale : nous ne pouvons pas choisir ce qui est nécessaire.

D'autre part, nous n'aurons pas davantage la liberté de choisir l'impossible, si fort que nous le désirions, par exemple d'aller passer nos vacances sur Andromède ou de ne pas mourir.

Alors entre le nécessaire et l'impossible, que nous reste-t-il à choisir ? Le possible, bien sûr. Mais non pas n'importe quel possible. Ainsi, je ne puis choisir qu'il pleuve demain.

Autrement dit, de l'élimination que nous venons de faire il nous reste juste ceci : nous ne pouvons choisir que ce qui dépend de nous, ou, plus précisément, comme le dit Aristote : "*Il n'y a de choix que des choses que l'on pense pouvoir produire par soi-même*³²". Le choix porte toujours sur une action en notre pouvoir.

Ainsi l'objet du choix c'est un moyen en vue d'une fin et c'est un moyen qu'il dépend de nous de mettre en œuvre. Nous voyons donc se réunir, s'harmoniser dans le choix les deux pôles qui définissent la dignité et la perfection de notre nature humaine et de notre vie morale.

Le pôle de la finalité et en définitive du bonheur, fin vers laquelle toutes les autres convergent et à laquelle notre nature est ordonnée, terme ultime du dépassement auquel elle est appelée. Et puis l'autre pôle : cette maîtrise que l'homme exerce sur ses propres actes. On retrouve ici ce pouvoir, l'indépendance de ce pouvoir dont nous avons parlé plus haut et que l'on présente souvent comme le seul élément constitutif de la liberté.

Et, en effet, n'y a-t-il pas incompatibilité entre les deux pôles que nous venons de repérer dans l'objet du choix ? Nous avons noté que la fin comme telle n'est pas l'objet du choix : elle est présupposée par celui-ci. Autrement dit pour choisir il faut commencer par se mettre sous la dépendance d'une

³² *Éthique à Nicomaque*, III, 4

fin. Et si, de fin en fin, nous remontons jusqu'au bonheur, notre fin ultime qui commande toutes les autres, c'est par notre nature même, abstraction faite de toute liberté, antérieurement à toute faculté de choisir, celle sous laquelle nous nous trouvons placés dans une dépendance irréfragable. Alors, affranchissons notre liberté de toute dépendance de ce genre. Qu'elle s'émancipe de toute finalité. Qu'elle se concentre tout entière dans l'indépendance absolue de sa maîtrise et de son pouvoir.

Mais alors nous la sortons du même coup du champ de l'acte humain, de l'ordre moral qui se définissent simultanément et par l'ordonnance à une fin et par la maîtrise de nos actes. Or nous avons vu que la liberté de choisir appartient essentiellement à l'ordre moral. Mais peut-être les deux pôles apparemment incompatibles ne sont-ils pas inconciliables ? Peut-être même s'harmonisent-ils profondément. Plotin semble nous le dire dans ces mots : "*C'est la nature du bien et d'être en lui-même le désirable* [point de vue de la finalité] *et de donner aux autres de dépendre d'eux-mêmes*" [point de vue de la maîtrise]. L'amour ne serait-il pas la clef de cette antithèse ? Plus loin nous essaierons de le voir.

III - LA LIBERTÉ DU POINT DE VUE POLITIQUE

Nous avons vu précédemment que le choix est un acte moral, si nous entendons par "moral" cette activité combinée de raison, d'appétits ou de volonté qui est celle de notre âme.

Nous avons vu aussi que le choix est un acte tellement mêlé de volition et de pensée qu'il est difficile à première vue de le classer ; celui qui choisit mesure, regarde, compare, d'autant plus qu'il met plus de soin à choisir. On dirait alors que le choix est un acte de pensée, d'intelligence. Mais le choix se termine par le "je préfère, j'aime mieux" ; c'est la volonté qui adhère à l'objet choisi.

Le choix porte sur les moyens, mais s'appuie aussi sur l'amour de la fin, c'est une chose sur laquelle nous reviendrons.

Nous allons parler maintenant de la liberté au point de vue politique, de la liberté dans les rapports humains, notamment dans les rapports politiques.

Il est bon de commencer, pour comprendre une chose, par l'opposer à ses contraires. Dans l'ordre des rapports humains, la liberté apparaît comme opposée à la servitude. Or, il y a plusieurs formes de servitudes.

1) La tyrannie

Je prends ici une distinction, une mise en ordre faite dans une étude de Michel Massenet³³ ; il distingue différentes sortes de servitude dans l'ordre politique : la tyrannie, le despotisme et l'étatisme. *"Il y a tyrannie dans une société quand elle est gouvernée par un homme ou par un système qui gouverne en vue d'autre chose que le bien des membres de cette société. Le tyran traditionnel, c'est l'homme qui gouverne, non pas en se mettant au service de la collectivité mais en annexant celle-ci au service de sa personne"*.

Le tyran moderne, c'est-à-dire le totalitarisme, ne dément pas cette définition bien qu'il procède à une annexion plus abstraite et plus idéologique ; la tyrannie moderne ne profite à personne et se trouve par là-même plus redoutable que la tyrannie classique.

2) Le despotisme

Une société est gouvernée despotiquement lorsque les hommes qui en font partie sont dirigés comme des choses, selon la forte expression utilisée par Montesquieu au chapitre des *Considérations* : *« Ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts, ensevelis les uns auprès des autres »*.³⁴ Un commandement despotique, c'est un commandement qui altère les rapports normaux entre le gouvernement et les gouvernés par l'emploi de méthodes qui ne devraient pas être utilisées quand on se propose de gouverner les hommes. Gouverner les hommes, c'est gouverner des êtres intelligents et libres, capables de comprendre les ordres qui leur sont donnés et capables d'y consentir parce qu'ils perçoivent eux-mêmes le rapport entre ces ordres et le bien collectif. Le propre de l'homme doué de raison, c'est de comprendre l'ordre qu'on lui donne, c'est de percevoir le rapport entre ces ordres et le bien collectif. Quand on ne tient pas compte de cela, il y a commandement despotique.

3) L'étatisme.

C'est une société organisée sur la base du centralisme systématique, ne laissant pas aux individus et aux groupes la part d'initiative qui leur reviendrait, étant donné que ces groupes humains sont constitués d'individus capables de se décider par eux-mêmes et d'agir par eux-mêmes

Je rappelle cet étagement parce qu'à partir d'une espèce d'absolu de la tyrannie, nous avons tout un dégradé, il est bon de le savoir.

³³ Revue *Futuribles* n°45

³⁴ *Considérations*, chap. IX

À la tyrannie dans la vie politique correspond l'esclavage dans les rapports privés. Nous pouvons à partir de là concevoir des modes de servitude plus limités qui nous renvoient toujours à cette soumission servile. Comment définir d'une manière générale ce qu'est la servitude ?

Nous dirons que c'est la condition d'un homme qui n'est pas maître de ses actes et dont la conduite dépend de la volonté d'un autre.

La servitude nous rappelle, dans l'ordre physique, la condition de l'instrument. C'est très intéressant à étudier : c'est une cause qui ne produit son effet que sous l'impulsion d'une cause supérieure, par exemple le ciseau, le piano, le pinceau. L'instrument a sa causalité propre ; la flûte a sa sonorité à elle et la scie a sa manière à elle de couper. L'instrument est une cause qui produit un effet qui la dépasse et cela sous la motion d'une cause supérieure à elle ; sitôt que cette motion cesse, l'instrument retombe dans sa matérialité et son inertie. L'instrument est une cause merveilleuse, mais dès que l'artiste finit de souffler dans la flûte, l'instrument n'a plus de vie...

Faisons quelques remarques. En effet l'instrument est une cause qui permet d'établir des continuités dynamiques entre des ordres différents, entre des ordres inférieurs et supérieurs. C'est une cause qui permet de faire passer dans un ordre inférieur le souffle ou l'esprit d'un ordre supérieur ; par exemple, l'artiste fait passer son art et son âme, les rend sensibles par le moyen de l'instrument qu'il utilise, un instrument de musique, un pinceau, etc. L'instrument est le frère jumeau du signe dans l'ordre de la connaissance : le signe - un bruit, un son - révèle quelque chose d'autre, fait connaître une réalité spirituelle.

Mû par une cause et produisant un effet qui le dépasse, l'instrument n'agit pas *par* lui-même, il n'agit pas non plus *pour* lui-même mais pour celui qui en use. Il agit pour la cause supérieure qui l'utilise. Vous voyez l'opposition qu'il y a entre l'instrument et ce que nous avons appelé techniquement « l'acte humain », c'est-à-dire la conduite propre à l'homme en tant qu'il est un homme, doué de raison ; l'acte humain, c'est l'acte qui procède de l'homme en sa qualité d'homme. C'est un acte qui a vraiment pour cause l'être même et non pas une cause extérieure ou supérieure ; l'acte humain c'est par excellence l'acte d'un être qui se meut lui-même, qui n'est pas mis en action ou en mouvement par ou pour un autre. C'est tout à fait l'antithèse de l'instrument.

L'esclave, c'est l'instrument. Et le sujet du despote ou du tyran, c'est aussi un instrument, tout est mû de l'extérieur ; il n'est poussé que pour le bien de la cause supérieure sous la motion de laquelle il se trouve.

Comment a-t-on pu admettre qu'un homme soit esclave ? On peut se poser la question, étant donné cette opposition entre l'acte humain et ce qui est de l'ordre de l'esclavage,

Par sa raison un homme est maître de lui-même, il est capable de se mouvoir et de se diriger par lui-même, il n'est pas fait pour être mû par un homme supérieur à lui. Il n'est pas question de défendre l'esclavage, mais nous pouvons essayer de comprendre la position des Anciens, notamment celle d'Aristote³⁵, même s'il ne s'agit pas d'adopter cette position. Pour lui, il y a un partage entre les hommes, il y a ceux qui ont l'intelligence, le jugement, qui voient ce qu'il faut faire et ne pas faire, mais qui manquent de force de réalisation. Et puis il y a ceux qui ont des forces mais qui manquent de raison et de jugement ; il faut donc les associer. Il faut que ceux qui ont la force passent sous le commandement de ceux qui ont l'intelligence et la raison. Cela est vrai surtout dans les cas de nécessité absolue, par exemple, dans le cas d'un naufrage : il faut obéir servilement aux ordres du commandant parce que c'est lui qui connaît la manœuvre.

Par ailleurs, pour les hommes qui n'ont pas suffisamment développé l'usage de la raison, c'est pour eux le moyen de vivre selon la raison : laissés à eux-mêmes, ils en sont incapables. Ce que je veux dire c'est que, pour les Anciens, l'esclavage n'était pas une simple relation de force : dans certains cas c'était une manière d'assurer la suprématie de l'intelligence et de la raison sur la force. Aujourd'hui,

³⁵ *La Politique*, I, 3-7

je crois que c'est, d'une façon inverse, la dialectique du maître et de l'esclave selon Hegel, et puis les mœurs des États totalitaires (qui d'ailleurs ont un peu gagné les démocraties) ; avec les camps de concentration, il s'agit d'établir la suprématie de la force sur la raison et sur l'intelligence. Nous n'avons pas le droit de juger les Anciens avec sévérité parce que nous faisons pire. Quoi qu'il en soit, la servitude qui réduit plus ou moins l'homme à la condition d'instrument va à l'encontre de l'acte humain. Disons qu'Aristote en acceptant l'esclavage procède par extension excessive d'un principe juste : l'autorité de la raison sur la force, la subordination de la force à la raison. Alors qu'aujourd'hui c'est précisément l'autorité, la supériorité de l'homme intelligent qui est récusée au nom de la base.

Si nous considérons la société politique dans ce qu'elle doit être de par sa propre nature, elle doit être le milieu par excellence de l'acte humain pour le développement de l'homme comme agent libre et comme maître de choisir. Il y a deux sociétés qui sont ordonnées à la plénitude de la vie humaine : la famille et la société politique. La famille a soin de la première formation de l'homme ; mais tant qu'il est dans la famille, l'homme n'est pas encore formé pour l'acte humain, il a besoin d'être guidé par la raison, par la volonté et par le cœur de ceux qui l'éduquent. Il n'est pas encore complètement maître de lui-même tandis que la cité est vraiment le milieu du plein développement humain, le milieu par excellence de l'acte humain.

C'est ce que dira Aristote dans le premier livre de *La Politique* : la société politique, la cité - dans le sens de « cité politique », ce que ne rend pas le mot « État » qui traduit très mal l'idée de polis - reçoit l'homme tel que la nature l'engendre dans la famille et elle l'applique à son activité d'homme. Le rôle de la cité n'est pas d'engendrer et de donner à l'homme sa première formation, c'est le rôle de la famille, de la société domestique, mais une fois que l'homme a reçu son éducation, il entre dans la cité pour se conduire en homme, c'est-à-dire en agent libre maître de ses actes.

La société politique est-elle un fait de nature ou un fait de volonté humaine ?

Il y a deux réponses. La première, celle de ceux qui disent : la société politique, la cité, la civilisation, c'est une affaire purement artificielle, ce n'est pas naturel, c'est même contraire à la nature. Voilà la réponse de Hobbes et de Rousseau. Et puis il y a ceux qui veulent que la société politique soit une donnée naturelle, antérieure à toute volonté humaine, donnée à laquelle la raison et la volonté doivent se soumettre, dont elles doivent accepter les lois. Ce sera la réponse de ceux qui, en réaction contre Rousseau et contre les principes de la Révolution française, veulent retrouver derrière cet artificialisme une réalité naturelle à laquelle il faut se soumettre. Ce sont des hommes très différents qui adoptent cette position, c'est tout l'éventail des penseurs, dont Bonald, pour qui la société domestique, la famille, est la société par excellence. Société absolument naturelle, donnée par la nature, et la société politique n'en est que le prolongement. Dans la famille, nous trouverons la structure de Bonald : *pouvoir, ministre, sujet soit le père, la mère, l'enfant*. La société politique est donc un élargissement de cette société absolument naturelle qui est la famille. Chez Auguste Comte la société politique est une société naturelle, spontanée. Un des mots qui revient d'ailleurs très souvent dans les énormes compilations d'Auguste Comte est le mot "*spontané*".

Marx adopte, lui aussi, dans un tout autre clavier, le même principe. La société politique est une conséquence nécessaire de rapports tout à fait primordiaux : les rapports de production. La société politique n'est qu'une conséquence, elle n'est pas créée librement par la volonté humaine. Nous avons les deux positions, celle du volontarisme et de l'artificialisme purs, et celle du naturalisme absolu.

Si l'on pense à la fondation d'Athènes, tout n'y était pas si facile ! Il a fallu faire vivre ensemble des gens très différents de caractère et d'occupations ; il y avait ceux de la côte, les pêcheurs, les marins avec leur psychologie à eux, il y avait les agriculteurs des plateaux intermédiaires et puis les bergers des montagnes avec leurs chèvres, leur fromage. Il fallait les faire vivre ensemble. Et c'est la volonté

de Thésée qui a permis de réaliser cela. Il a voulu réunir les familles, les maisons, les villages dans une même communauté supérieure. Pour Rome, ce fut identique. Il a fallu aussi la volonté d'un personnage déterminé, Romulus, pour réunir des gens très différents, des agriculteurs, des guerriers. De même, dans les temps modernes, quelques volontés sont intervenues pour créer les États-Unis, cette communauté politique qui n'existait pas. Les États que nous voyons surgir depuis quelques années ne sortent pas spontanément ; nous constatons les difficultés rencontrées pour les mettre sur pied et créer des communautés politiques.

Une première liberté intervient ici : la volonté délibérée de créer une communauté politique ; cela est beaucoup moins naturel que la famille dont la nature prépare l'existence par la différence des sexes ; mais la nature ne fait pas des citoyens ou des présidents. Nous saisissons là le point d'intervention de la volonté libre de l'homme et de ses choix, sa liberté dans le choix pour la création même de la cité. Pour répondre à la question, « la cité est-elle un fait de nature ou l'œuvre d'une volonté délibérée ? » il semble bien qu'il y ait quelque chose de naturel. On ne peut pas adopter la position de Rousseau ni celle de Hobbes. Il y a une autre manière de répondre : il paraît certain que la société politique est demandée par la nature même de l'homme, c'est une postulation de sa nature parce que c'est seulement dans la société politique que l'homme est capable d'actes humains, de conduites dont il est le maître ; l'homme ne peut s'accomplir parfaitement que dans la société politique. La société politique est donc la société demandée par la nature même de l'homme, mais elle n'est pas donnée par la nature, il faut que la volonté de l'homme la réalise³⁶.

Aujourd'hui, sous l'influence de soi-disant explications scientifiques, le passage par l'acte humain est une rupture, il faut l'oublier, il faut passer par-dessus. On nous représente la vie des communautés comme quelque chose de naturel. En effet, c'est demandé par la nature, mais c'est créé par la volonté de l'homme.

Si nous envisageons la liberté dans la vie même de la société politique, il y a toutes sortes de problèmes, d'ailleurs difficiles, surtout aujourd'hui où l'extension et la pénétration toujours plus poussée du pouvoir central dans la société rongent sans cesse les zones de liberté et d'initiative. Principalement dans notre monde où l'emprise toujours plus grande des techniques entraîne la dépersonnalisation et l'automatisation du progrès, économique par exemple. Nous voyons disparaître ce personnage tout à fait caractéristique du premier âge du capitalisme qu'était l'entrepreneur, le grand créateur d'entreprises, américain par exemple. Ce mode de l'acte humain semble s'estomper dans la vie de la société actuelle. De plus en plus, la société se transforme en une sorte de système qui se place dans la mouvance d'un pouvoir omniprésent et omnipotent, de sorte que l'on dirait que l'humanité se trouve prise dans l'engrenage d'une espèce de rationalisation dévoratrice. Et pourtant, si notre société est un peu respirable, c'est dans la mesure où l'acte humain n'est pas étouffé complètement par les engrenages rationnels ou les omnipotences du pouvoir. Il faut remarquer que ce n'est pas seulement l'acte humain, mais aussi la société politique comme telle qui disparaît. Espérons que l'évolution des choses n'entraînera pas la disparition complète de l'acte humain.

Quand nous parlons de la société politique, nous devons chercher son but. La grande coupure entre la philosophie moderne et la pensée politique ancienne, notamment celle d'Aristote, c'est que l'on a cessé de considérer comme un élément primordial la finalité de la société politique. Dans *La Politique* d'Aristote on peut lire : "*Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien, (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes) : il en résulte que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les*

³⁶ Voir *Petites notes autour de la famille et de la cité*, revue *Laval théologique et philosophique*, vol. III, n°2, Québec, 1947, pp.262-289, reproduit dans *Personne et Société*, L'Harmattan, 2007, pp. 205-254

autres, vise aussi plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous ; cette communauté [...], c'est la communauté politique³⁷."

Il définit la cité d'abord en fixant les yeux sur la finalité de la société ; elle vise le plus haut des biens humains dans l'ordre pratique et c'est pour cela qu'elle englobe tous les autres. Cette considération primordiale de la finalité de la société politique a été effacée par Machiavel par exemple³⁸. On cesse de considérer la société politique au point de vue de sa finalité. Ce qui intervient chez Machiavel, c'est d'abord l'idée de pouvoir, c'est l'élément primordial. Non pas que le pouvoir soit un élément secondaire, mais pour Aristote, ce qui est primordial, c'est la finalité de la société politique et c'est cela qui fondera le pouvoir.

Quelle est la finalité de la société politique ?

Nous verrons se présenter, comme éléments primordiaux dans la société politique, le point de vue du pouvoir qui va devenir la chose essentielle et puis, à la place de la communauté politique, se substitue la communauté économique qui va devenir une espèce de monstre. Ces deux choses convergent d'ailleurs dans une synthèse qui sera le socialisme, le communisme, le pouvoir absolu, et l'économie absolue : la société politique aura disparu. La vie politique de l'homme sera tout à fait supprimée parce que, précisément, la fin qui est le principe d'où part Aristote pour définir cette société aura été éliminée.

La fin de la société politique c'est que les hommes vivent bien ensemble selon la vertu. Toutes les autres activités qui sont nécessaires et que la société politique englobe, celles qui doivent s'exercer pour fournir à l'homme les choses nécessaires à la vie, tout cela est subordonné à une finalité supérieure qui est le bien-vivre de l'homme. Les hommes ne peuvent bien vivre qu'ensemble. C'est seulement là qu'ils peuvent vivre d'une manière conforme aux exigences de leur nature : dans des rapports de justice et d'amitié.

Nous avons ici une finalité très déterminée, très élevée. La vertu, ce n'est pas simplement la disposition intérieure qui nous incline à appliquer mécaniquement une loi morale. La vertu, c'est plus et mieux. C'est une disposition à bien choisir les moyens en vue d'une fin. La vertu, c'est la qualité qui dispose un homme à bien choisir dans toutes les choses qui relèvent de son choix, qu'il s'agisse de sa vie privée ou des affaires de la communauté. Nous avons vu que le choix se rapporte aux moyens, mais le choix repose aussi sur l'attachement à une fin. La vertu est ce qui va permettre à l'homme de bien choisir les moyens selon l'attachement à une fin supérieure, à savoir l'exercice de la justice et l'amitié.

La société politique surplombe toutes les autres activités de l'homme. Nous pouvons remarquer la même théorie dans bien d'autres philosophies et systèmes au point de vue de la conception sociale ou politique de l'homme. Au fond, je ne sais pas s'il existe une quelconque position tout à fait contraire à la philosophie que je cherche à exposer ; même chez les marxistes, ne cherche-t-on pas toujours dans la société, implicitement, un certain épanouissement de l'homme ? Seulement, l'homme est conçu de manière différente. Pour une société purement économique, la perfection de l'homme ce sera la richesse, ou bien l'art militaire dans une société militaire. C'est toujours en vue d'une perfection de l'homme. Ce que je dis n'est pas une construction en l'air : toutes les philosophies politiques ou sociales visent à amener l'homme, dans la société, à être parfaitement lui-même, mais il y a des conceptions différentes de l'homme.

Le but de la société politique est de permettre à l'homme de s'accomplir parfaitement selon les vertus, c'est-à-dire selon les dispositions qui lui permettent de répondre parfaitement aux vœux de sa

³⁷ *La Politique*, I, 1, 1252. Traduction de J. Tricot, Vrin, 1962, PP. 21-22

³⁸ *Le Prince*

nature. C'est cela qu'il faut préciser si l'on veut comprendre ce qu'est le citoyen. Pour que les hommes vivent ensemble, en tant qu'ils sont des hommes, il faut qu'ils le fassent selon le mode de l'acte humain, c'est-à-dire selon le mode de la volonté délibérée. Il faut que chacun puisse mener la vie de son choix, mais il y a plus, la liberté va plus loin, il faut que les hommes veuillent, de volonté délibérée, bien vivre ensemble dans la société politique ; cela dépend de leur choix. C'est ainsi que nous pouvons mieux comprendre ce qu'est le citoyen.

Comment définir le citoyen ?

On est un peu embarrassé pour définir le citoyen. Est-ce celui qui est né dans un pays ? Ce n'est pas suffisant. Est-ce celui qui peut bénéficier des lois du pays dans lequel il se trouve ? Ce n'est pas suffisant non plus (des étrangers peuvent bénéficier des lois du pays dans lequel ils résident). Si nous cherchons à préciser davantage ce que c'est que le citoyen, nous voyons que, à des degrés différents selon les constitutions et les régimes politiques, le citoyen est celui qui peut avoir une certaine part dans le gouvernement de la société politique, c'est celui qui a son mot à dire, au moins de temps en temps, par exemple pour une élection. Toutefois son pouvoir est plus ou moins grand, suivant qu'il est électeur ou président de la République, mais tous les citoyens ont une certaine part dans le gouvernement de la communauté.

Ce pouvoir, comme tout pouvoir, doit être fondé. Ce n'est pas un absolu qui s'impose par lui-même. Le pouvoir est fondé sur une finalité. Pour que l'homme ait pouvoir dans le gouvernement de la communauté politique, il faut qu'il soit ordonné au bien commun. Il faut qu'il subordonne son activité particulière au bien commun et il doit le faire avec un minimum de vertu. C'est à cause de cette vertu et de cette qualité que le citoyen est vraiment un citoyen ; et la communauté politique se doit de veiller à ce qu'il soit formé de la meilleure façon possible, de manière que, participant au pouvoir, il sache en user librement pour le bien commun. C'est à ce moment-là que nous rejoignons le plus haut moment de l'acte humain, quand l'acte humain se met au service du bien commun. Le citoyen est quelqu'un qui participe au tout, est au niveau du tout. C'est un grand problème qu'ont cherché à résoudre toutes sortes de philosophes comme Rousseau. Il ne faut pas que la volonté du citoyen reste dans son étroitesse privée et dans son égoïsme privé, il faut qu'elle passe au niveau de la volonté générale, que de parcellaire qu'elle est, elle se place au niveau du tout.

Cette volonté humaine est une volonté issue de l'intelligence, et le propre de l'intelligence est de considérer toute espèce de bien, non seulement le bien privé du sujet, mais aussi le bien qui est au-delà. Par conséquent, une volonté humaine, guidée par une intelligence, peut se placer au point de vue du tout et c'est une volonté qui peut choisir librement ce qui convient au bien de la communauté. Or, plus un bien est haut placé, et plus le champ de la liberté est vaste. Le bien commun est un bien plus haut placé que le bien privé d'une personne particulière. Une personne qui s'attache au bien commun dépasse le champ limité de son bien propre et ouvre devant elle un horizon de choix beaucoup plus vaste. L'individu lui-même arrive à atteindre une perfection dans sa liberté parce qu'il agit vraiment comme citoyen. Il atteint une perfection dans sa liberté qu'il n'aurait pas dans sa seule préoccupation privée. C'est un problème assez difficile à faire accepter parce que l'un des principes chez des philosophes comme Rousseau c'est que la volonté de chaque partie, et de l'homme en particulier, est limitée à son bien personnel ; tandis que dans la philosophie de l'acte humain poussé jusqu'à la liberté dans le choix des biens communs, c'est la volonté de chacun qui, tout en restant propre à chacun, se voit capable de s'élever au service du bien commun. Il faut aussi se placer au point de vue des grands biens de la vie humaine que sont la justice et l'amitié. On voit que ces biens ne peuvent être vécus que dans la communauté politique. C'est alors que l'homme peut dépasser ses points de vue personnels et se parfaire en un devoir supérieur.

Aujourd'hui, l'intérêt pour le bien commun est quelque chose qui tend à disparaître avec l'individualisme ; l'individu est replié sur lui-même, il ne cherche que ses avantages, son aisance matérielle, tout ce qui concerne la sécurité matérielle de l'existence. Il n'a pas besoin d'être libre, l'État peut faire les choses. Si notre but n'est autre que celui-là, une petite existence confortable, nous n'avons plus besoin d'hommes vertueux. Mais c'est aussi la disparition de la société politique.

Il n'empêche que l'homme éprouve la nostalgie de cette vie de citoyen de plus grande valeur. Il cherche autre chose, et peut-être pourrions-nous essayer de ranimer cette conception de la vie politique. La vie politique est devenue une question de partage du pouvoir. Or celui-ci se justifie dans la mesure où il est là pour répondre à cette finalité : vivre dans des rapports de justice et d'amitié. On dira que c'est de l'utopie, non pas. Imaginez une société où l'on ne puisse plus du tout compter les uns sur les autres. Nous avons besoin de sentir que celui qui est en face de nous a un certain sens de justice et d'amitié. Nous avons besoin de sentir dans l'autre une palpitation intérieure, un sens du bien commun. La vie serait impossible sans cela. Il s'agit de réanimer la vie politique de l'homme.

En conclusion, j'insiste sur ce lien entre la vie politique et la conduite proprement humaine de l'homme. Par sa nature douée d'intelligence et de volonté, l'homme est l'être fait pour vivre selon la vie de l'acte humain, c'est-à-dire de l'acte dont il est le maître : il agit parce qu'il voit une raison d'agir. L'homme voulant vivre dans la société politique et faisant usage de sa capacité d'agir par lui-même pour agir en vue du bien commun, surélève ainsi sa liberté et lui donne une qualité humaine. Cette qualité est précisément le but visé par la société politique : l'homme vivant en tant qu'homme vertueux, et les hommes vivant ensemble dans des rapports de justice et d'amitié.

IV - LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE TOUT ACTE LIBRE

Nous allons examiner la façon dont se pose le problème de la liberté dans la philosophie moderne.

Dans les deux dernières conférences, nous nous sommes occupés de la liberté du point de vue éthique et du point de vue politique. La liberté du point de vue éthique regarde la question du choix. Du point de vue politique, j'ai insisté sur l'idée que le milieu par excellence de la liberté éthique, de l'homme qui doit choisir bien, c'est la société politique. Du fait de ces deux leçons intermédiaires, nous avons laissé en retrait le problème fondamental posé par l'acte libre.

Le libre arbitre, c'est la faculté de choisir

Nous avons vu que choisir entre plusieurs choses possibles, cela implique une certaine indifférence, c'est-à-dire une absence de cause, une absence de raison pleinement déterminante.

Je rappelle que la raison déterminante d'un acte libre, c'est le motif. Tout acte libre est un acte motivé. Par exemple, je vous donne ce bouquet pour votre fête, voilà le motif qui me fait accomplir cet acte libre. Mais le motif n'est pas tout à fait déterminant, il laisse une part d'indifférence. J'aurais pu faire autre chose pour votre fête, par exemple vous donner des pastilles pour la toux. Si le motif était absolument déterminant, il n'y aurait plus de liberté ; quand nous sommes obligés de marcher dans un sens, il n'y a plus de liberté. Le libre arbitre repose donc sur une indifférence de la volonté. Nous avons vu que c'est sur ce point que se fait le grand partage entre les philosophes modernes, entre les deux grands courants, les deux grandes positions extrêmes au sujet de la liberté.

Première position, fondée sur les exigences de la raison

Pour les rationalistes, la raison est ce qu'il y a de plus élevé dans l'univers. Un acte sans raison déterminante est impossible : la raison donnant une raison d'agir, il n'y a plus de place pour l'acte libre, pour le libre arbitre.

Le libre arbitre, comme pouvoir de choisir entre ceci et cela, pour un motif qui n'est ni d'un côté ni de l'autre absolument déterminant, puisque justement on pourrait le quitter pour prendre le contraire, une telle chose implique un acte sans raison pleinement déterminante. Donc le libre arbitre n'existe pas, c'est une illusion morale, psychologique. Nous croyons posséder le pouvoir de choisir mais la liberté est tout autre chose. La liberté, c'est tout simplement une spontanéité qui se développe d'une façon nécessaire ; mais elle est libre en ce sens qu'elle n'est soumise à aucun obstacle, à aucune contrainte extérieure. C'est la liberté du baobab qui se développe selon sa propre nature, sans aucune limitation ni aucune pression extérieure. Le principal représentant de cette philosophie est Spinoza. C'est un courant que nous appelons « rationaliste ».

Deuxième position, la position volontariste

A l'opposé, et au nom, non plus de la raison, mais de l'expérience, il y a ceux qui disent : le libre-arbitre, c'est le fait le plus marquant de la vie de l'homme et le plus dramatique de son existence ; tant pis pour le principe de raison suffisante. L'acte libre est un acte qui jaillit sans motif, sans raison. C'est pour cela qu'on se décide d'une manière absolue, comme un coup de force de la volonté qui décide parce qu'elle décide, sans justifier sa décision par aucune raison : toutes les raisons que l'on donne viennent après coup. L'acte libre jaillit de la spontanéité pure, de la volonté libre, et c'est à cela qu'est attachée toute la valeur de l'acte libre. C'est cet acte sans raison qui fonde d'ailleurs toutes les valeurs et tout ce qu'il y a de positif, de profond dans la vie humaine. Cette position-là, nous l'appelons « volontariste ».

Voilà deux positions tout à fait contraires. Pourtant il y a un principe commun à ces deux positions extrêmes, à savoir que le libre arbitre repose sur une indifférence foncière de la volonté. Voilà le

principe commun aux deux grands courants contraires. Les uns disent : « Cette indifférence foncière ne peut pas exister, donc le libre arbitre n'existe pas », les autres disent : « Cette indifférence, c'est la réalité de notre vie. La réalité profonde de notre liberté, c'est cet engagement dans la nuit, sans raison, c'est l'engagement total et absolu. »

Le principe d'indifférence

Etant donné que les rationalistes (Spinoza) et ceux qui se rattachent à la première catégorie ont raison quand ils disent : « L'acte libre doit avoir une raison suffisante » ; étant donné que les volontaristes ont raison de maintenir : « Le libre-arbitre, c'est-à-dire la liberté de choix, existe et suppose une certaine indifférence de la volonté », il ne nous reste qu'à nous attaquer au principe commun, à savoir qu'un acte de libre arbitre procède d'une indifférence absolue de la volonté et n'a pas de raison suffisante.

Nous allons essayer de fixer notre attention sur quelques points qui nous permettront, sinon de résoudre tout de suite le problème, tout au moins de nous mettre sur la voie de la solution en dépassant l'antithèse et en nous frayant un chemin à travers le principe commun qui les arrête tous les deux.

Par cette absence de raison suffisante, la liberté se réduit au pouvoir de la volonté de s'échapper, de prendre du recul, de la hauteur à l'égard de toute raison déterminante, de tout motif déterminant, de rester indifférente, d'adopter un motif ou le motif contraire. C'est sur cette indifférence illusoire pour les rationalistes, mais réelle pour les volontaristes, que nous devons nous arrêter.

La question est de savoir en quoi consiste cette indifférence. Sur quoi est-elle fondée ?

Ici, nous n'avons plus de discussion qu'avec les volontaristes, puisqu'ils l'admettent et que les autres la rejettent.

Nature et fondement de l'indifférence du libre arbitre dans la position volontariste

La position volontariste part du Dieu de Descartes : Dieu qui est un pur volontariste puisqu'il peut tout faire, même les choses les plus contraires à la raison ; il est complètement indépendant de toute raison et de toute exigence rationnelle. C'est cette volonté du Dieu de Descartes qui va descendre peu à peu du ciel sur la terre et que nous trouvons dans l'homme de Sartre. Nous allons voir sur quoi se fonde, chez Sartre, cette espèce d'indifférence radicale de la volonté qui, en vertu de cette indifférence, est comme au-dessus ou au-dedans de toute raison déterminante et est capable de prendre son essor sur cette base-là :

« On reconnaîtra dans ce pouvoir de s'échapper, de se dégager, de se retirer en arrière, comme une préfiguration de la négativité hégélienne. Le doute atteint toutes les propositions qui affirment quelque chose en dehors de notre pensée, c'est-à-dire que je puis mettre tous les existants entre parenthèses, je suis en plein exercice de ma liberté lorsque, vide et néant moi-même, je néantis tout ce qui existe. Le doute est rupture de contact avec l'être ; par lui, l'homme a la possibilité permanente de se désengluier de l'univers existant et de le contempler soudain de haut comme une pure succession de fantasmes. En ce sens, c'est la plus magnifique affirmation du règne humain : l'hypothèse du Malin Génie, en effet, montre clairement que l'homme peut échapper à toutes les tromperies, à toutes les embûches ; il y a un ordre du vrai, parce que l'homme est libre ; et si même cet ordre n'existait pas, il suffirait que l'homme fût libre pour qu'il n'y ait jamais de règne de l'erreur. C'est que l'homme, étant cette négation pure, cette pure suspension de jugement, peut, à condition de rester immobile, comme quelqu'un qui retient son souffle, se retirer à tout moment d'une nature fautive et truquée ; il peut se retirer même de tout ce qui en lui est nature : de sa mémoire, de son imagination, de son corps. Il peut se retirer du temps même et se réfugier dans l'éternité de l'instant : rien ne montre mieux que l'homme n'est pas un être de « nature ». Mais dans le moment qu'il atteint à cette indépendance inégalable, contre la toute-puissance du Malin Génie, contre Dieu

même, il se surprend comme un pur néant : en face de *l'être* qui est tout entier mis entre parenthèses, il ne reste plus qu'un simple *non*, sans corps, sans souvenir ; sans savoir, sans *personne*. Et c'est ce refus translucide de tout ce qui s'atteint lui-même dans le *cogito*, comme en témoigne ce passage : "Dubito ergo sum, vel, quod idem est : *Cogito, ergo sum.*" (" Je doute donc je suis, ou, ce qui revient au même : Je pense donc je suis.")³⁹

Donc avec le doute, avec tout ce que celui-ci implique de négation de toute raison, de toute détermination objective, j'ai ma pensée : elle se définit par une négativité radicale. Je puis m'arracher à tout en me repliant sur moi. C'est que la liberté, l'indifférence foncière est fondée sur la négativité de la conscience. Il faut bien voir à quel niveau elle est placée, parce qu'on pourrait toujours dire : toute liberté implique la possibilité de dire non. Dans tout acte libre, nous disons toujours non. Il y a une chose que nous choisissons et les autres auxquelles nous disons non. Cette analyse n'est pas fautive. Il faut voir cependant à quel niveau cette négativité, cette possibilité de dire non et de se refuser à une détermination extérieure est placée.

Cette négativité dont Sartre nous parle, c'est le fond même de la conscience. C'est cela qui, pour lui, constitue la conscience dans ce qu'elle a de plus profond et de plus caractéristique : ce pouvoir de dire non, de se refuser à toute chose, à toute détermination venue de l'extérieur. La conscience se définit par ce pouvoir radical de revenir sur soi en s'arrachant à tout ce qui n'est pas soi et à toute détermination extérieure ; par conséquent à toute raison extérieure au pur non qui constitue la conscience.

Il y a là une espèce de passage à la limite. On part de quelque chose qui est vrai : dans tout acte de liberté, il y a toujours la possibilité de dire non, non à ce que l'on ne choisit pas ou à ce que l'on choisit ; je choisis cela, mais j'aurais pu ne pas le choisir. On passe à la limite et on en conclut que cette puissance de négativité est absolument radicale et foncière.

Jusqu'à là on peut dire que Sartre pousse un peu loin, mais il est toujours intéressant de voir quelqu'un tirer jusqu'au bout les conséquences de principes qui ont été posés de façon un peu plus atténuée par leur auteur : si l'on pousse jusqu'au bout la liberté de Descartes on est assez proche de ce que Sartre nous dit. Il est toujours intéressant de voir les positions extrêmes parce qu'elles nous font toucher le fond des choses.

On avait cru que l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence et le vouloir, du côté de l'intelligence, était foncièrement ordonné à l'être et au vrai, capable aussi de dire non. Mais selon Sartre, ce n'est pas le point de vue le plus foncier de l'esprit. Du côté de la volonté, on pensait que l'esprit était foncièrement ordonné au bien, que la volonté est appétit du bien, et au bien dans toute l'universalité de ce terme. On pensait que le vouloir foncier de la volonté était non pas de se refuser, mais de consentir à ce qui est ou à ce qui paraît être un bien et, ensuite, de se refuser à ce qui est ou ce qui paraît être l'opposé d'un bien. En somme, jusque-là, on faisait de la volonté un appétit du bien (le mot n'est pas pris ici au sens moral) et l'on pensait que l'acte fondamental de tout appétit, c'est d'aimer. Ce qui caractérise l'appétit, c'est cette inclination au bien, cette puissance d'aimer. Celle-ci sera remplacée par cette espèce de négation foncière, qu'on trouve dans la conscience, dans la liberté, déjà chez Descartes, et d'une façon tout à fait expresse chez Sartre.

Tel est le sens de l'indifférence de la liberté dans cette philosophie. L'acte de libre-arbitre procède d'une volonté absolue, insensible au bien. Elle est complètement dévitalisée à ce point de vue là et devient une volonté dont l'état le plus profond est un état zéro, un état d'indifférence absolue. C'est une attitude purement négative.

On voit ce que signifie l'indifférence dans cette philosophie : c'est la possibilité de se refuser à tout. Voilà ce qu'est le fond de la conscience, de la liberté, par conséquent de la volonté. Evidemment, cette solution rend impossible la réconciliation que nous cherchons entre l'indifférence du libre arbitre et le principe de raison.

³⁹ J.P. Sartre, *La liberté cartésienne, Situations 1*, Gallimard

4) Y a-t-il une autre manière de fonder l'indifférence du libre arbitre à l'égard d'un motif déterminé ?

Revenons à l'âne de Buridan, fable qui, nous faisant sourire, nous met en présence de la réalité. Quelle que puisse être l'indifférence de la volonté d'Aliboron en présence des deux bottes de foin absolument égales et bien qu'il n'y ait aucune raison de préférer l'une à l'autre, l'âne de Buridan ne ressemble pas à l'homme de Sartre : c'est à ce moment-là qu'il se décide parce qu'il est indifférent à toute raison déterminante (il ne connaît pas encore l'existentialisme). Nous savons parfaitement que l'âne ne se laissera pas mourir de faim. Il y a une chose sur laquelle sa volonté est parfaitement fixée, c'est l'intention de conserver la vie. Il y a par conséquent, un vouloir, un appétit foncier parfaitement positif, qui n'est pas une attitude de négation mais une attitude de consentement total. Un pouvoir positif et définitivement affermi, et c'est sur lui que va s'appuyer le choix.

J'ai pris cet exemple-là pour nous remettre la chose sous les yeux. Nous allons voir les rapports de la volonté et du bien. On nous a dit que ce rapport est une puissance radicale de refus, que c'est rester dans un état d'indifférence et de négativité à l'égard du bien. Or, nous disions que la volonté c'est le pouvoir que nous avons de tendre au bien, à un bien que l'intelligence ou la raison nous propose avec sa convenance, son intérêt. La volonté est nécessairement liée au bien. Elle ne peut rien vouloir que sous une raison de bien. Nous voulons parfois un mal (se faire enlever une dent par exemple) mais c'est un moyen pour obtenir un bien (la guérison). Ce lien nécessaire entre la volonté et le bien n'est pas une nécessité aveugle.

Il ne s'agit pas d'une poussée aveugle, comme celle d'un arbre, qui porterait la volonté au bien, non la volonté est liée à l'intelligence : c'est parce qu'il comprend que le sujet consent. La volonté donne son consentement à un bien parce que l'intelligence lui fait comprendre la chose, même si c'est une illusion. Le sujet qui fait vraiment acte de volonté n'est pas déterminé par une nature qu'il subirait et qui serait déjà, elle-même, une sorte de consentement préalable. Quand vous agissez parce que vous comprenez que c'est ce qu'il faut faire, vous n'avez pas l'impression d'agir sous une contrainte, au contraire, mais d'agir dans la lumière de la connaissance, dans la lumière de l'intelligence ou de la raison.

D'autre part, ce lien nécessaire entre la volonté et le bien est aussi la condition de son ouverture illimitée ; c'est parce que seul le bien, en tant que bien, l'attire, que la volonté s'étend à l'universalité du bien, à tout ce qui peut se présenter à elle comme un bien. Elle n'est pas limitée à une catégorie particulière de bien. Elle est ouverte, comme l'intelligence, sur l'universalité. Tout ce qui, à un titre quelconque, se présente à elle comme un bien, tout ce que l'intelligence peut lui présenter comme bon, tout cela est l'objet éventuel d'un consentement. Mais il faut ajouter qu'une chose finie n'est jamais bonne à tous les points de vue ; il y a dans la réalité d'une chose finie de quoi fonder des jugements de convenance : je vois que cette chose me convient, qu'elle est un bien pour moi ou ne l'est pas.

Une chose finie dans une réalité finie a quelque chose de positif. C'est un bien et par conséquent un bien à regarder : mon intelligence peut découvrir des aspects de convenance pour moi. Il y a donc dans la réalité de toute chose de quoi fonder des jugements de convenance, mais dans la mesure où cette chose est finie, elle laisse en dehors d'elle d'autres perfections qu'elle ne possède pas puisqu'elle est finie. Elle a une ou deux perfections mais il y en a d'autres qu'elle n'a pas. Quand je la regarde sous cet aspect-là, du côté de ce qu'elle a d'imparfait, elle est pour mon intelligence l'objet d'un jugement de disconvenance ; ce n'est pas par ce côté-là qu'elle va me plaire ou m'attirer. En sa perfection propre une chose finie a de quoi m'attirer, mais en raison de ses imperfections elle est pour moi un mal.

C'est en raison de son attachement nécessaire au bien, sous la raison universelle de bien, que la volonté garde une indifférence, c'est-à-dire le pouvoir de refuser, de dire non, le pouvoir de se détacher de tout bien qui est un bien particulier et limité, et de tout bien qui n'est pas adéquat à la

raison universelle de bien, de tout bien qui n'est pas un bien total. Notre intelligence peut voir les aspects de limitation d'une chose, et dans ce cas, notre volonté peut rester dans l'indifférence vis-à-vis de cette chose. Ainsi la liberté ne se fonde pas du tout sur une négativité radicale de la volonté, mais au contraire sur son attachement essentiel au bien, dans toute l'universalité de ce mot. Tout ce que veut la volonté, elle le veut sous la raison de bien ; tout ce qui est un bien, elle peut le vouloir. Il y a une liaison nécessaire : notre volonté ne peut rien vouloir si ce n'est sous une raison de bien. Dès qu'un bien n'est pas un bien total, illimité, elle peut s'y refuser ; comme toute réalité finie, ce bien présente toujours dans ses limitations même des aspects négatifs, des aspects d'imperfection ; alors quand nous considérons ces aspects négatifs, nous pouvons rester dans un état d'indifférence : ce bien ne suffit pas pour déterminer complètement un choix.

5) Le principe de la décision

Essayons de déterminer le principe de la décision libre.

Dans toute décision libre intervient un motif prochain (par exemple, faire un voyage pour s'instruire), c'est-à-dire un motif concernant précisément la chose que nous visons, le bien que nous choisissons.

Un motif, c'est une raison d'agir. Est-ce que le motif prochain dans notre choix est une raison absolument déterminante de celui-ci ? Après ce que nous venons de dire, il est évident que non. Le motif prochain ne peut pas être une raison absolument déterminante.

Nous avons dit que la volonté ne peut jamais être nécessitée à vouloir une chose parce qu'il y a toujours des principes d'imperfection dans une chose finie : il y a un aspect de bien, mais aussi des aspects de déficience et de mal. La volonté ne peut jamais être nécessitée à vouloir une chose finie, pour peu que l'intelligence discerne et regarde, pour peu qu'il y ait attention à cette chose, qu'il y ait discernement par l'intelligence de ce qu'elle est et de ce qu'elle n'est pas.

Donc, tout motif d'agir est insuffisant et il est reconnu comme tel : nous savons qu'il n'est pas absolument déterminant. Cette insuffisance du motif prochain se maintient jusqu'au moment de la décision inclusivement. Il faut le souligner, parce qu'il y a souvent chez les philosophes cette position qui consiste à dire : le motif est insuffisant mais, quand on délibère, il y a un ensemble de motifs qui s'accumulent et deviennent suffisants pour entraîner la détermination. Non, jusqu'à la fin, le motif est insuffisant et, de fait, au moment même où nous choisissons nous savons très bien que la décision à laquelle nous venons de nous tenir, nous pourrions ne pas la prendre.

Le motif prochain ne devient à lui seul, à aucun moment un motif suffisant d'agir, ce n'est pas en lui que nous trouvons une raison déterminante et ultime de notre choix. Jusque-là, nous sommes d'accord avec les existentialistes, avec les volontaristes.

Alors, quelle est en définitive la raison déterminante de l'acte libre ?

Remarquons d'abord que la volonté n'est jamais dans un état de totale suspension indifférente. La supposition d'un tel état est purement arbitraire. C'est une imagination qui ne correspond à rien de réel. La volonté, quand elle est normale et saine, a toujours une orientation définie, elle a toujours une intention déterminée de rechercher tel ou tel bien.

Ici, j'introduis un mot très important, le mot "*intention*". Qu'entendons-nous par là ? Nous appelons "*intention*" le mouvement de l'âme par lequel on s'attache à une fin. L'intention n'est pas soumise à délibération (le médecin ne délibère pas s'il doit soigner, ni le général s'il doit gagner la bataille).

Ensuite, le choix porte sur les moyens, mais il suppose intention de la fin. Il est vrai qu'avec la liberté, dans l'acte libre, quelque chose de nouveau commence. L'acte libre n'est pas en lui-même le premier acte que pose la volonté. Son premier acte est justement de s'attacher : la volonté est un appétit du bien et la première chose qu'elle fait est de s'attacher. Qu'est-ce qui nous fait sortir de l'indécision ? C'est l'intention de la fin. Voilà le complément de raison qui n'est pas un motif prochain. Considéré en lui-même le motif prochain ne peut pas être déterminant d'une façon suffisante ; si nous voulons rester au niveau du motif prochain du choix, nous restons dans une espèce d'indifférence et d'absence de raison. Cette description est fautive, tout ne commence pas par la liberté, par le choix,

mais par ce à quoi s'attache d'abord la volonté. Alors, avec l'intention de la fin qui est là, les choses se précisent, le choix n'est pas déterminé du dedans par *l'objet choisi* puisqu'il reste toujours une indétermination : le choix est déterminé du dehors et en quelque sorte d'en haut par l'exigence de l'intention. Il ne faut pas oublier qu'une intention véritable met pleinement en acte une volonté quant à la réalisation efficace de la fin (l'intention véritable, c'est l'intention d'une volonté qui veut réaliser cette fin). C'est cette intention d'une réalisation efficace qui permettra justement d'apporter le complément de raison et de raison déterminante que nous ne trouvons pas dans le choix quand nous en restons au niveau du choix.

C'est du haut de l'intention que l'on juge de la valeur des moyens et que l'on en mesure la relativité ; c'est aussi du haut de l'intention que l'on passe à travers l'indétermination qui est le fait de la délibération et du choix. C'est tout simplement à cause de la méconnaissance et de l'oubli de cet acte foncier de la conscience que les difficultés sont grandes.

6) L'intention fondamentale

J'ai dit que l'intention n'était pas sujette à délibération. C'est beaucoup trop fort de dire cela : il est toujours possible de mettre en question nos intentions (il faut gagner la guerre, mais fallait-il faire la guerre ?). Nous vivons dans un temps où toutes sortes d'intentions, autrefois indiscutées, sont remises en question : l'amour de la patrie par exemple. On peut donc délibérer sur les intentions, mais il y a une intention fondamentale qui ne peut pas, ni en fait ni en droit, être mise en question.

La volonté n'est pas autre chose qu'un pouvoir de consentement au bien ; elle ne peut pas ne pas consentir au bien et s'il arrive que la volonté hésite ou puisse hésiter, c'est dans la mesure où le bien qui se propose à son consentement n'est pas un bien à tous les points de vue. Or ce bien à tous les points de vue existe, notre intelligence ne peut pas ne pas se faire une idée d'un tel bien infini, sans imperfection. Elle peut se tromper sur la manière d'entendre ce bien. Mais les hommes ne peuvent pas ne pas le rechercher : il s'agit du bonheur. Le bonheur est un bien total qui n'a pas de limite.

Nous ne savons pas en quoi consiste exactement le bonheur. Nous ne savons même pas si nous pouvons effectivement l'obtenir, mais nous savons qu'il est infini. Cette idée suffit pour que nous recherchions toujours le bonheur, car le bien appelle au consentement en tant qu'il est présenté par la connaissance. Nous ne savons pas si nous pourrions l'obtenir, mais le bien nous attire en tant que nous nous le représentons. L'idée d'un bien infini tel que le bonheur ne peut donc pas ne pas entraîner le consentement de la volonté. Nous ne mettons pas ce bien en discussion.

Nos actes libres, en définitive, s'appuient toujours sur cette intention tout à fait fondamentale de la volonté qui la fixe au bonheur.

7) La liberté et l'amour

a) Le fondement de la liberté, c'est l'amour. Rester indifférent à l'égard d'un bien, c'est rester dans un état contraire à l'amour. Notons que la liberté est fondée sur l'amour d'un bien supérieur, sur l'amour d'une fin ; l'amour de la fin est supérieur au moyen. Plus l'amour de la fin sera fort, plus il sera fixé dans l'intention de la fin, et plus la liberté pourra se développer. L'indifférence de la liberté n'est pas fondée sur une négativité foncière, laquelle est le refus, l'élimination, l'abolition radicale de l'amour dans le fond de la volonté.

Nous pouvons nous attacher à des fins placées plus ou moins haut dans la hiérarchie des biens. Plus haute, plus éminente sera la fin à laquelle nous nous attachons et plus vaste sera le champ de notre liberté. Quand nous avons affaire à un bien élevé, dominant des biens limités, nous sommes plus libres à l'égard de ceux-ci.

Quand il s'agit du bien commun – ne serait-ce que dans son incidence sur la vie personnelle, le

champ de la liberté et la diversité des moyens sont beaucoup plus vastes. Bien entendu, la liberté à son sommet, la liberté qui domine tout le champ des biens finis et en découvre la relativité, ce serait celle qui nous attache vraiment au bien suprême, à Dieu. L'homme qui est vraiment attaché à Dieu est tout à fait libre à l'égard de tout le reste et tout peut lui servir de moyens.

Nous pouvons noter ainsi une dialectique ascendante de la liberté. C'est à nous à la concrétiser, précisément en nous attachant le plus possible à des biens de plus en plus élevés.

b) Mais ce n'est pas assez. La deuxième remarque que je voulais faire à propos de la liberté et de l'amour concerne la liberté comme qualification de l'amour. Nous disons que l'amour est le fondement de la liberté, en ce sens que l'indifférence dominatrice de la liberté relativement au moyen repose sur l'amour de la fin.

On pourrait en conclure que c'est mettre la liberté dans une situation subalterne : c'est l'amour de la fin qui est vraiment la chose supérieure ; la liberté, étant liée au moyen, présuppose l'amour de la fin, un amour portant sur un objet supérieur ; mais elle, elle est entièrement tournée vers les moyens qui sont, par rapport à la fin, des biens subalternes. On pourrait croire que toute la valeur de l'acte libre dépend de l'amour et de l'intention de la fin.

Pourtant, le choix des moyens, appuyé sur l'amour de la fin, apporte à l'amour de la fin une qualité irremplaçable. L'amour va remonter vers sa source pour lui donner une qualité qu'il n'aurait pas sans la liberté des moyens.

Prenons un exemple très simple : faire un cadeau à quelqu'un. Si s'agit une personne un peu indifférente, on lui offre un cadeau sans grande importance, sans recherche excessive. Mais s'il s'agit d'un ami véritable, que l'on aime pour lui-même, le choix sera beaucoup plus attentif : on s'appliquera à trouver ce qui peut lui faire le plus grand plaisir et l'amour de la fin va prendre, dans ce choix même, une qualification qu'il n'aurait pas s'il n'y avait pas eu choix. Au besoin on sacrifiera quelque chose dans le choix, car il peut y avoir sacrifice, sacrifice d'un bien auquel on tient.

C'est un adage bien connu de l'école platonicienne que le bien tend à se diffuser. Or cette diffusion du bien se fait par l'amour. Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. Mais cette diffusion est d'autant plus parfaite qu'elle est gratuite, quand elle se fait librement, quand celui qui donne le fait sans la contrainte d'une nécessité, et que celui qui reçoit n'a pas à réclamer. Ce bien est communiqué dans la surprise de l'inexigé, comme un pur don de l'amour. C'est la plus parfaite diffusion du bien.

Nous faisons de la philosophie, mais nous pouvons élever notre regard plus haut : la liberté comme qualification de l'amour dans un don gratuit, nous en avons un exemple extraordinaire avec la Rédemption. Une fois le péché originel commis, il y aurait eu bien des moyens de remettre les choses en ordre. Dieu en avait la possibilité, mais il a préféré une Rédemption extraordinaire dans laquelle lui-même se trouve engagé. Il a choisi ce moyen de réparation difficile et douloureux mais plus parfait que s'il avait pris simplement une méthode facile. On voit comment le choix peut donner à cet acte principal d'amour dont il dépend une qualité, une perfection par le don gratuit, libre et imprévu, le don inattendu que la liberté peut procurer.

Pour terminer, faisons appel à un texte de Proust. Quand il était enfant, il venait voir Gilberte aux Champs-Élysées. Or elle lui annonce un jour qu'elle part pour le Midi. Il est alors très malheureux et se met à attendre les lettres qui n'arrivent pas... Gilberte l'a oublié : *« Quand vint l'heure du courrier, je me dis, ce soir-là comme tous les autres : "Je vais recevoir une lettre de Gilberte". [...] Tous les soirs, je me plaisais à imaginer cette lettre, je croyais la lire, je m'en récitais chaque phrase. Tout d'un coup, je m'arrêtais effrayé. Je comprenais que si je devais recevoir une lettre de Gilberte, ce ne pourrait pas en tous cas être celle-là, puisque c'était moi qui venais de la composer. Et dès lors, je m'efforçais de détourner ma pensée des mots que j'aurais aimé qu'elle m'écrivît, par peur, en les énonçant, d'exclure justement ceux-là, - les plus chers, les plus désirés -, du champ des réalisations possibles. Même si par une invraisemblable coïncidence, c'eût été justement la lettre que j'avais inventée que de son côté m'eût adressée Gilberte, y reconnaissant mon œuvre, je n'eusse pas eu l'impression de recevoir*

*quelque chose qui ne vînt pas de moi, quelque chose de réel, de nouveau, un bonheur extérieur à mon esprit, indépendant de ma volonté, vraiment donné par l'amour.*⁴⁰ »

Proust est tout surpris de ce que la liberté peut comporter un don, une communication d'un bien inattendu ; c'est l'amour d'un être, l'amour d'une femme, l'amour d'un bien principal qui inspire la liberté d'une manière gratuite et imprévue.

On peut voir dans cette lettre comme une image de la Rédemption que l'humanité n'attendait pas. Vous voyez comment la liberté, que nous avons semblé mettre en deuxième position, est comme le sommet des sommets. Vous voyez comment la liberté peut donner à l'amour d'une fin une qualité et une profondeur qui n'existeraient pas sans elle.

⁴⁰ À la recherche du temps perdu, La Pléiade, tome 1, 1954, p. 409