



« La liberté guidant le peuple » Eugène Delacroix (1830)

LA LIBERTÉ

Jean-Louis CHEVREAU

Institut Angers 2017

PLAN

Première partie

Introduction : Enquête sur l'expérience de la liberté

Descartes : le libre arbitre (« Méditations métaphysiques », IV partie)

Les absurdités de l'acte gratuit.

Deuxième partie

Spinoza : La liberté comme réflexion de la nécessité.

Troisième partie

L'exigence morale de la liberté - (Kant « Métaphysique des Mœurs »)

Conclusion : L'autonomie

Quatrième partie

Sartre : L'expérience tragique de la liberté.

Une illustration : « Les mouches » de Sartre

Conclusion : La liberté, angoisse ou libre joie ?

Cinquième partie

Déconstruction contemporaine du libre arbitre (la question du déterminisme)

Liberté et déterminisme : une antinomie de la raison.

La liberté, conflit tragique : l'exemple de la tragédie grecque (« Œdipe Roi » de Sophocle).

Sixième partie

La liberté comme droit et comme loi (Rousseau : « Du contrat social »)

Septième partie

Libéralisme et liberté

Conclusion

Bibliographie :

- Aristote, « Politique » ; « « Éthique à Nicomaque » ; « Poétique »
- Sophocle, « Œdipe Roi »
- La Boétie, « Discours de la servitude volontaire »
- Descartes, « Méditations Métaphysiques » (IV) – « Lettre au Père Mesland »
- Spinoza, « Éthique » (appendice 1^{ière} partie, scolie de la proposition II de la 3^e partie) - Lettre à Schuller (58).
- Rousseau, « Du contrat social »
- Kant, « Métaphysique des Mœurs » - « Qu'est-ce que les Lumières ? »
- Leibniz, « Théodicée » (§ 85)
- Nietzsche, « le crépuscule des idoles » - « Humain trop humain » - « Le Gai Savoir » (para 276) – « Le crépuscule des idoles ».
- Marx, « Manuscrits de 1844 »
- Sigmund Freud, « Cinq leçons sur la psychanalyse »
- Bergson, « L'évolution créatrice » - « L'énergie spirituelle » ; « Essai sur les données immédiates de la conscience » (ch. 3)
- Alain, « Idées » - « Spinoza »
- Sartre, « L'Être et le néant » - « L'existentialisme est un humanisme » - « Les mouches » (théâtre)
- André Gide, « Les caves du Vatican »
- Hannah Arendt, « Crise de la culture » (ch. « Qu'est-ce que la liberté ? »)
- Karl Popper, « L'univers irrésolu » (Plaidoyer pour l'indéterminisme)
- Emile Durkheim, « Les règles de la méthode sociologique »
- Pierre Bourdieu, « la Distinction »
- François Bourricaud, « Contre le sociologisme, une critique et des propositions » (revue française de sociologie, 1975)
- Jean-Didier Vincent et Luc ferry, « Qu'est-ce que l'homme ? »
- Paul Ricoeur, « Le juste »
- Jürgen Habermas, « droit et démocratie » (« L'intégration républicaine ») ; « De l'éthique de la discussion »
- François Jacob, « La logique du vivant », « Le jeu des possibles »
- Mickaël Foessel, « Études » (mars 2011), « Kant ou les vertus de l'autonomie »
- Luis Buñuel, film : « Le fantôme de la liberté »
- Monique Canto-Sperber, « Les règles de la liberté »
- Mickaël garandea, « Le libéralisme »
- John Rawls, « Libéralisme politique »
- Alain Laurent, « La philosophie libérale »

Premier cours

Introduction

La liberté est une notion philosophique importante puisqu'elle engage à la fois l'existence et la pensée.

En effet nous saisissons la liberté comme une valeur qui nous engage sur *tous les plans de l'existence individuelle*, aussi bien affectifs, sensibles et intellectuels, tout dans notre existence a fait l'objet d'un choix (ne pas choisir c'est encore choisir) à savoir les choix de nos engagements professionnels ou familiaux, que *sur le plan de l'existence collective* (nos choix politiques ou syndicaux, comme citoyen). La liberté est au cœur de toute réflexion politique sur la société, sur ses fondements et son sens.

Toutefois cette notion pose un problème fondamental : nous faisons tous l'expérience de la liberté à quelques niveaux que ce soit, choix les plus banals et d'autres les plus engageants et souvent nous éprouvons à des degrés différents, notre liberté dans tous ces choix que nous faisons. Ainsi nous pouvons dire comme Descartes, « notre liberté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en faisons ».

Mais alors, à quoi bon prouver ce que l'on éprouve si bien dans chacune de nos expériences ?

Cependant nous savons que vivre quelque chose c'est souvent plus en subir l'emprise par le jeu des passions ou sous l'emprise des déterminations sociales, qu'en percevoir clairement la réalité profonde. *En fait, la liberté loin d'être une évidence est un problème.* La liberté est une notion majeure pour la philosophie (que serait une philosophie subordonnée au pouvoir d'une autorité morale, religieuse ou politique ?) et c'est la raison pour laquelle, *la philosophie est la pensée libre enquêtant sur la liberté.*

Notre enquête portera sur les problèmes essentiels que pose ce concept de liberté :

1- Notre expérience de la liberté se donne souvent comme la puissance de faire ce que l'on veut. Mais que veut dire faire ce que l'on veut ? C'est-à-dire faire, par exemple, ce que nous désirons sans en être empêchés. Toutefois,

cette puissance d'agir sans empêchement, ne correspond-elle pas à simplement ce que l'on appelle « spontanéité » ? Mais faire spontanément ce que l'on veut, ne recouvre-t-il pas simplement le caprice ou la passion ?

2- La volonté ne doit-elle pas être une activité réfléchie et maîtresse d'elle-même ? C'est en effet la question que se pose **Descartes** : qu'est-ce que le libre arbitre ? Ne sommes-nous pas engagés à faire des choix, à nous donner des buts ou des fins que seuls nous avons à décider ? Mais qu'est-ce que faire un choix ? Quel est le sens donné au verbe « choisir » ? S'agit-il du sens « prendre en préférence » sans savoir vraiment qu'elle est le meilleur choix, ou bien celui d'apprécier ou de vouloir la direction qui se présente devant nous ? Par exemple, peut-on mettre sur le même plan le choix que nous faisons lors d'une randonnée, en décidant de suivre ce chemin qui n'est pas sur la carte, en supposant qu'il est plus court que les autres, avec le choix que nous faisons d'embrasser telle carrière professionnelle ou d'épouser telle personne ? Le premier choix relève de cette *préférence*, quelque peu intuitive, et l'autre choix suppose tout au contraire un *jugement* qui engage mon existence.

Ces questions seront posées lors du **premier cours** (« Enquête sur l'expérience de la liberté »)

3- La liberté ne suppose-t-elle pas une responsabilité et inversement, peut-on rendre responsable une personne sans supposer sa liberté ? Un jugement moral serait-il possible, si l'on ne supposait pas que la personne incriminée aurait pu comme on dit, faire autrement, c'est-à-dire était libre d'agir autrement. Il en va de même avec la justice : peut-on condamner l'acte d'une personne qui n'avait pas toute sa conscience, une personne dite aliénée, c'est-à-dire qui n'était pas libre ? Cette question fera l'objet d'un **troisième cours** (« L'exigence morale de la liberté » **Kant**).

4- Cependant, un acte que l'on croit libre, ne peut-il pas être sans raison et devenir un acte gratuit ? Acte gratuit voulant dire sans raison apparente. De fait, l'acte gratuit n'est-il pas absurde. Qu'est-ce que l'acte gratuit ? Est-il liberté ou aliénation ? (Gide, « Les caves du Vatican »). Cependant tout acte ne relève-t-il pas de ce que nous appelons libre arbitre ? Le libre arbitre est-il une véritable liberté ?

Ce qui justifiera la critique du libre arbitre par **Spinoza** lors du **deuxième cours** (« la liberté comme réflexion de la nécessité »)

5- Nous prétendons souvent que notre liberté s'oppose au déterminisme. Qu'est-ce que le déterminisme ? Quels déterminismes ? Culturel, historique et naturel (neurobiologique) ? Les circonstances historiques déterminent-elles le choix que je peux faire dans telle ou telle situation ? Je prendrai en exemple la philosophie de **Sartre**, qui selon une formule provocatrice a dit : « Nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande ». Ce qui fera l'objet du **quatrième cours** (« L'expérience tragique de la liberté »)

6- La liberté est-elle absolue ? Le déterminisme est-il absolu ? Toute chose est-elle déterminée ? N'y a-t-il pas du hasard (indétermination et contingence) dans la nature ? Ne faut-il pas distinguer déterminisme et fatalisme ? N'y a-t-il pas une certaine paresse à invoquer la fatalité plutôt que sa propre faiblesse et son manque d'engagement ?

Cependant le déterminisme s'oppose-t-il à la liberté ? Puis-je être libre malgré le déterminisme ? Le déterminisme : nécessité ou simple influence ? Nous verrons sur ce point qu'il semble plus judicieux de parler d'*autonomie* plus que de liberté.

Si l'homme est bien un être de la nature (soumis aux lois de la nature), l'homme ne fait-il pas irruption hors de la nature, par ce que l'on appelle sa culture ? Ce faisant ne peut-on pas considérer la culture comme déterminante dans les choix que nous faisons ?

Si la liberté n'est pas spontanément un choix absolu, n'est-elle pas finalement qu'un *processus d'émancipation* à l'égard de tout ce qui pèse sur notre existence, à savoir, nos illusions, nos erreurs, nos peurs, nos préjugés, ou bien sur ce qui nous écrase sur le plan social, au sein de nos conditions de travail, ou sur le plan politique ? La liberté n'a-t-elle pas le sens d'une libération ?

Le débat entre liberté et déterminisme ne se réduit-il pas à une opposition « antinomique » indépassable, qui n'exclut ni l'une ni l'autre, ni la liberté ni le déterminisme ? Tous les apports scientifiques retirent-ils toute signification et toute fonction à la représentation de la liberté, ou de l'autonomie ? Ce débat s'ouvrira aussi sur cette notion de vulnérabilité. Cette vulnérabilité n'est-elle pas l'envers de notre désir d'autonomie ? N'avons-nous pas oublié que cette autonomie est celle d'un être en lui-même vulnérable ? Nous prendrons exemple sur la tragédie grecque (« Œdipe Roi »

de Sophocle) et nous verrons comment des êtres forts sont en fait vulnérables et c'est cette contradiction qui fait tout le tragique. Ces questions feront l'objet de notre **cinquième cours** (« Liberté et déterminisme : une antinomie de la raison »)

7- Enfin, y aurait-il une liberté réelle sans liberté de droit ? Que pourrait vouloir dire qu'un homme est libre s'il est dans les chaînes ? Le droit n'est-il pas le point où la liberté est parvenue dans sa prise de conscience d'elle-même ?

Le Président de la République **Emmanuel Macron** a cité lors d'un entretien avec des journalistes, la philosophe **Simone Weil** à propos de « liberté effective ». Cette « liberté effective » ne signifie pas seulement ce qui s'oppose à certaines actions connues comme non libres ou déterminées, mais *un concept compris comme une tâche, une exigence, une valeur, bref quelque chose qui doit être et qui n'est pas encore* ; réfléchir sur la liberté, c'est réfléchir sur les conditions de sa réalisation dans l'existence humaine, dans l'histoire, sur le plan des institutions juridiques et politiques.

C'est pourquoi, le sixième cours portera sur ce point essentiel :

« *La liberté comme droit et comme loi* » et c'est avec **Jean-Jacques Rousseau** et son œuvre majeure : « Du Contrat social » que nous verrons comment la liberté prend conscience d'elle-même dans notre réalité sociale et dans l'histoire.

8- J'ai voulu proposer un septième cours pour faire suite aux cours précédents, en prenant conscience que cette notion de *libéralisme* occupe une place essentielle dans son rapport avec la liberté, non seulement sur le plan économique et politique où on le cantonne bien souvent, mais aussi sur le plan philosophique.

C'est en considérant cette étroite relation entre ces deux notions de liberté et de libéralisme, que je vais analyser leurs intérêts philosophiques, politiques et moraux. Cela fera l'objet de notre **septième cours** (« Libéralisme et liberté »).



Descartes (1596- 1650)

Le libre arbitre

"L'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être d'autres entendent-ils par indifférence la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle s'y trouve, non seulement dans ces actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre"

Descartes, Lettre au Père Mesland du 16 février 1645

Dans cette lettre au Père Mesland, Descartes précise sa conception de la liberté et affirme qu'elle est une « puissance de choisir l'un ou l'autre des deux contraires ».

La liberté est la liberté de la volonté et celle-ci n'est qu'une action de l'âme qui a le pouvoir de se déterminer elle-même indépendamment de toute contrainte extérieure.

C'est un pouvoir absolu que Descartes considère comme un principe métaphysique au même titre que le « je pense donc je suis ». *Descartes est le penseur de l'affirmation du sujet et de sa libre volonté.*

Conséquence de ce principe premier : indépendance absolue de la volonté à l'égard de tout ce qui la sollicite (pas plus des passions que des motifs intellectuels).

Ainsi la volonté est la force supplémentaire qui permet de nous faire déterminer aux choses auxquelles nous sommes indifférents.

C'est la liberté d'indifférence. Elle désigne en ce sens « cet état dans lequel la volonté se trouve, lorsqu'elle n'est point portée par la connaissance du vrai ou du bien, à suivre un parti plutôt qu'un autre ».



L'âne de Buridan (philosophe du XIVe siècle)

Tirailé entre deux forces, l'âne ne peut choisir faute d'une force supplémentaire : la volonté qui seule caractérise l'homme. Dans l'absence de contrainte, l'homme peut toujours faire un choix.

« En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté, que

j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent ».

Descartes, « Méditations » (IV)

Cette définition de la liberté vaut pour cette absence de contrainte. Cependant quel est son contenu ?

Descartes conçoit une hiérarchie des libertés, laquelle est égale chez tous, mais susceptible de degrés dans son actualisation. Précisons :

La liberté d'indifférence agit dans une situation où aucune raison positive ne me fait pencher d'un côté plutôt qu'un autre. Elle est pour Descartes le plus bas degré de la liberté.

En effet, je puis être entièrement libre sans jamais être indifférent, quand mon choix se trouve entièrement déterminé par la connaissance : la liberté et

l'indifférence ne peuvent donc s'identifier. Or pour que je sois libre, il n'est pas nécessaire d'être indifférent.

Indifférence = ignorance (ce qui s'oppose à la perfection de la volonté).

Toutefois, elle demeure un degré de liberté, même si c'est le plus bas degré. En effet, cette liberté, d'indifférence est celle qui, comme l'illustre un exemple du « Discours de la Méthode », dispose un voyageur égaré, dans une forêt, à choisir d'aller dans une direction plutôt qu'une autre.

Mais dans le cas d'une liberté éclairée par l'entendement, celle-ci est entièrement libre, car elle n'est contrainte par aucune force extérieure, mais par moi-même. Et nous pouvons même considérer que même si l'entendement présente à la volonté de fortes raisons, elle demeure cependant un pouvoir de choix absolu (aucun automatisme).

Dans le cas d'une difficulté à choisir entre deux contraires, qui cependant m'importent autant l'un que l'autre, le libre arbitre est la possibilité de décider en dépit de toutes déterminations sensibles et intellectuelles « a priori ».

Donc, « une plus grande liberté consiste soit dans une plus grande facilité à se déterminer, soit dans un plus grand usage de cette puissance que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur ».

Niveau supérieur

DÉTERMINATION

Choisir conformément à toute l'évidence et au bien+ ----- Choisir de suivre le pire,
entendement - en voyant le meilleur

Niveau inférieur

INDÉTERMINATION

(choix de pur hasard ou d'indifférence)

En conclusion, pour Descartes, la liberté ne s'oppose pas à la nécessité, mais une nécessité qui provient d'elle-même d'une liberté créatrice (et non un automatisme) et en cela elle est infinie et porte en elle-même notre ressemblance avec Dieu.

Toutefois, l'on voit bien comment par un schématisme hâtif et superficiel qui a tôt fait d'amalgamer nécessité et contrainte, la liberté s'opposerait à la nécessité.

En effet, si la liberté et la nécessité s'opposent alors la liberté n'a plus comme contenu que le caprice, la fantaisie et l'inconstance de l'individu.

L'acte gratuit est un acte sans motif ni mobile, sans aucune détermination ni intérieure ni extérieure qui puisse en expliquer la production.

Les absurdités de l'acte gratuit

André Gide, « Les Caves du Vatican » (1914)

Dans le train qui le mène à Naples, Lafcadio est seul dans son compartiment avec un passager qu'il ne connaît pas, à qui (faisant semblant de dormir), il n'a même pas adressé la parole, et qui ne lui inspire aucune particulière antipathie. Néanmoins, le voyageur étant debout devant la vitre, il songe à le tuer en le poussant sur la voie. Et il passe à l'acte. Un acte gratuit. Ci-dessous un extrait de «Les caves du Vatican» d'André Gide (1914) :

« Le train longeait alors un talus, qu'on voyait à travers la vitre, éclairé par cette lumière de chaque compartiment projetée; cela formant une suite de carrés clairs qui dansaient le long de la voie et se déformaient tour à tour selon chaque accident du terrain. On apercevait au milieu de l'un d'eux, danser l'ombre falote de Fleurissoire; les autres carrés étaient vides.

« Qui le verrait ? pensait Lafcadio. Là, tout près de ma main, sous ma main, cette double fermeture, que je peux faire jouer aisément; cette porte qui, cédant tout à coup, le laisserait crouler en avant; une petite poussée suffirait; il tomberait dans la nuit comme une masse; même on n'entendrait pas un cri... Et demain, en route pour les îles !... Qui le saurait ? »

La cravate était mise, un petit nœud marin tout fait; à présent Fleurissoire avait repris une manchette et l'assujettissait au poignet droit; et, ce faisant, il examinait, au-dessus de la place où il était assis tout à l'heure, la photographie (une des quatre qui décoraient le compartiment) de quelque palais près de la mer.

« Un crime immotivé, continuait Lafcadio : quel embarras pour la police ! Au demeurant, sur ce sacré talus, n'importe qui peut, d'un compartiment voisin, remarquer qu'une portière s'ouvre, et voir l'ombre du chinois cabrioler. Du moins les rideaux du couloir sont tirés... Ce n'est pas tant des événements que j'ai curiosité, que de soi-même. Tel se croit capable de tout, qui, devant que d'agir, recule... Qu'il y a loin, entre l'imagination et le fait !... Et pas plus le droit de reprendre son coup qu'aux échecs. Bah ! qui prévoirait tous les risques, le jeu

perdrait tout intérêt !... Entre l'imagination d'un fait et... Tiens ! Le talus cesse. Nous sommes sur un pont, je crois; une rivière...»

Sur le fond de la vitre, à présent noire, les reflets apparaissaient plus clairement. Fleurissoire se pencha pour rectifier la position de sa cravate. « Là, sous ma main, cette double fermeture — tandis qu'il est distrait et regarde au loin devant lui — joue, ma foi ! Plus aisément encore qu'on eût cru. Si je puis compter jusqu'à douze, sans me presser, avant de voir dans la campagne quelque feu, le tapir est sauvé. Je commence : Une, deux, trois, quatre (lentement ! lentement !) cinq, six, sept, huit, neuf... Dix, un feu !...»

COMMENTAIRE

Lafcadio veut prouver qu'il est libre et n'est en fait qu'un pantin agité par mille causes... être l'auteur d'un tel acte délié de tout, pure source de moi-même... Tuer sans motif. Réaliser un acte absolu, déterminé par rien et extérioriser son geste par des signes qui relèvent du hasard.

Lafcadio veut éprouver sa liberté comme pure volonté indéterminée. Faire l'expérience de soi par un acte gratuit.

Mais comment ce qui est purement indéterminé peut-il se déterminer ? Les signes que Lafcadio interprète sont en fait déterminés par lui. Il croit en une totale absence de motif, mais en fait il est dans une totale ignorance des mobiles.

Quelles différences y a-t-il entre motif et mobile ?

« On entend ordinairement par *motif* la raison d'un acte ; c'est-à-dire l'ensemble des considérations rationnelles qui le justifient. Si le gouvernement décide une conversion des rentes, il donnera ses *motifs* : diminution de la dette publique, assainissement de la Trésorerie. C'est également par des *motifs* que les historiens ont coutume d'expliquer les actes des ministres ou des monarques ; à une déclaration de guerre, on cherchera des motifs : l'occasion est propice, le pays attaqué est décomposé par les troubles intérieurs, il est temps de mettre fin à un conflit économique qui risque de s'éterniser. (...)

Le mobile, au contraire, est considéré ordinairement comme un fait subjectif. C'est l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte. L'historien ne recherche les mobiles et n'en fait état qu'en désespoir de cause, lorsque les motifs ne suffisent pas à expliquer l'acte envisagé. (...)

Reste à expliquer la relation des motifs aux mobiles dans le cas banal où ils existent les uns et les autres. Par exemple, je puis adhérer au parti socialiste parce que j'estime que ce parti sert les intérêts de la justice et de l'humanité, ou

parce que je crois qu'il deviendra la principale force historique dans les années qui suivront mon adhésion : ce sont là des motifs. Et, en même temps, je puis avoir des mobiles : sentiment de pitié ou de charité pour certaines catégories d'opprimés, honte d'être du « bon côté de la barricade », comme dit Gide, ou encore complexe d'infériorité, désir de scandaliser mes proches, etc.

Jean-Paul Sartre, « L'être et le néant »

Il est clair que Lafcadio croit, que l'absence de motif est totalement pure, c'est-à-dire une indétermination complète de son pur vouloir et synonyme de liberté. Mais bien au contraire, d'une part, l'expérience de l'absence de motif est son motif même, et par-là, s'annule elle-même. Tout approfondissement ou réflexion sur cet acte le dissout. Il est pure apparence.

Et d'autre part, il est aisé de penser que cet homme sans personnalité bien affirmée, un dandy dont l'existence n'est que futilité, sans engagement, sans projet et à la psychologie fragile, obéit sans le savoir à des mobiles cachés. Il croit que le vertige que lui donne son acte gratuit est la preuve de sa liberté. Or la seule issue au vertige de la gratuité ne peut être selon Sartre, que l'engagement. Ce que Lafcadio était visiblement loin d'imaginer...

Nous verrons par la suite le sens de cette expérience tragique de la liberté chez Sartre.

Deuxième cours



Portrait probable de Baruch Spinoza jeune (1632-1677)
«Portrait d'homme devant une sculpture» par Barend Graat (1628-1709)

Spinoza : L'illusion du libre arbitre

L'analyse du libre arbitre nous a appris qu'aucune détermination ne peut être attribuée à un acte qui serait totalement indéterminé (l'acte gratuit), et ce n'est qu'illusoirement que je fais l'expérience de l'indéterminé, simplement par l'ignorance de la détermination en jeu.

À tout ce que je veux et ce que je fais, il doit y avoir une cause, qu'elle soit consciente ou inconsciente, interne ou externe, réfléchie comme une raison ou aveuglément subie comme une passion.

S'attribuer un acte dont je ne me sens pas déterminé par une cause extérieure à agir ou à être ce que je suis, ce serait me poser comme un cas d'exception parmi tous les êtres de la nature et comme le dit Spinoza, l'homme se croit ainsi « un empire dans un empire ».

"Et voilà cette fameuse liberté humaine que tous se vantent d'avoir ! Elle consiste uniquement dans le fait que les hommes sont conscients de leurs appétits (désirs) et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. C'est ainsi que le bébé croit librement appéter (désirer) le lait, que l'enfant en colère croit vouloir la vengeance, et le peureux, la fuite. Et puis l'homme ivre croit que c'est par un libre décret de l'esprit qu'il dit des choses qu'il voudrait avoir tuées, une fois dégrisé. C'est ainsi que le fou, le bavard et beaucoup d'autres de cette farine (du même genre) croient qu'ils agissent par un libre décret de l'esprit, et non qu'ils sont emportés par une impulsion ! Parce que ce préjugé est inné chez tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas si facilement. L'expérience l'enseigne plus qu'assez, rien n'est moins au pouvoir des hommes que de modérer leurs appétits. Souvent, quand des affects contraires s'affrontent, ils voient le meilleur et ils font le pire. Mais, en dépit de cela, ils se croient libres ! Et cela vient du fait qu'ils ont pour certaines choses un appétit léger, et qu'ils peuvent facilement contrarier cet appétit par le souvenir d'une autre chose, souvent rappelée à leur mémoire."

Spinoza, « *Correspondance*, Lettre 58 à Schuller », (1674)

Pour Spinoza, croire en la liberté indéterminée de mon vouloir c'est être paradoxalement le plus profondément déterminé. Ce sentiment d'indétermination est une illusion de la conscience. L'homme qui se dit libre de toute détermination extérieure est comme une pierre qui, ayant conscience de son élan vers le bas, mais ignorant la loi de la chute des corps, se croirait libre et imaginerait que son mouvement est spontané ; L'homme emporté par une passion croit de même que son élan vient de lui-même. L'homme le plus prisonnier des préjugés, croit toujours que ses pensées sont les siennes, alors qu'elles ne sont que l'écho du monde extérieur (voir les sources des préjugés). De fait toutes passions (comme

toutes tristesses) s'expriment par notre propre être, mais ce par quoi comme partie de la nature, il est soumis à cette nature.

En effet les hommes, en tant que partie de la nature, ont des idées inadéquates, c'est-à-dire, sont incertains dans leurs pensées et leurs actions, parce qu'ils ne font que subir à leur insu le contrecoup de l'action de tout l'univers, en une vie de flottements et de fluctuations.

Si telle est notre position naturelle comme partie de la nature, la connaissance de nos passions est une partie de la connaissance de la nature et cette connaissance doit être entreprise sans moralisation comme on étudie les fièvres en médecine.

Le déterminisme de la nature pour Spinoza n'est jamais posé comme servitude. La servitude ou l'esclavage consiste soit dans l'ignorance des déterminations, soit dans la soumission à des déterminations externes.

On trouve au début de l' « Éthique » l'idée selon laquelle la liberté est le pouvoir d'être soi-même cause de son être et de ses propres actions, alors que la contrainte consiste à être et agir en étant déterminé par autre chose que soi-même. Spinoza oppose liberté et contrainte et non pas liberté et nécessité. Il peut y avoir "libre nécessité".

Ainsi il n'y aura pas contradiction entre déterminisme et liberté si d'une part celle-ci est définie non pas comme l'absence des causes, mais comme réflexion, lorsque nous comprenons, c'est-à-dire lorsque nous percevons la nécessité et d'autre part un déterminisme qui n'est pas comme dans la passion, soumission mécanique (contrainte externe et subie), hétéronome et aveugle.

LIBERTÉ

Nécessité interne

(autonome et éclairée)

Comprendre = percevoir

La nécessité = JOIE

TRISTESSE

Préjugés, ignorance et illusions des passions

SERVITUDE

contrainte externe
(Hétéronome et aveugle)

= MÉCANISME

La joie (sentiment d'une plus grande perfection par une participation accrue à la nature) @selon Spinoza est consentement à la nécessité dont la compréhension dissout la contrainte, car je m'inscris à l'intérieur d'une causalité que je vivrais sans cela comme une contrainte. Ce n'est pas un état passif, mais une démarche dont je suis l'artisan.

Pour Spinoza, le contraire de la liberté n'est pas la nécessité, mais la contrainte. La contrainte revoit aux déterminations extérieures qui m'obligent à une action, et la liberté à celles qui dépendent uniquement de ma nature propre. Il ne faut donc pas dire qu'un acte libre est un acte sans raison, mais un acte dont les raisons se tirent de ma seule personne, sans avoir à recourir à d'autres causes. On opposera plus liberté et nécessité, mais nécessité externe (contrainte) et nécessité interne (liberté).

« J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée (...) Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. (...) Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger et, s'il est poltron, vouloir fuir. Un ivrogne croit dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite, revenu à la sobriété, il aurait voulu taire. De même un délirant, un bavard, et bien d'autres de même farine, croient agir par un libre décret de l'âme et non se laisser contraindre.

Spinoza, « Lettre 58 »

Commentaires

Introduction :

Le siècle de Spinoza c'est le début de la science moderne (depuis Galilée) qui vient de montrer que dans la nature tous les phénomènes sont déterminés par des causes.

C'est le règne du déterminisme : une cause entraîne des effets qui à leur tour deviennent des causes entraînant des effets, et ainsi de suite (à distinguer de la simple causalité qui fait qu'un événement en produit un second, sans nécessité, car la même cause aurait pu produire un autre effet). Dans un système déterministe, rien n'arrive par hasard. Ainsi la nature peut-être comprise comme un système clos où toutes les choses s'entredéterminent. Ainsi, un acte indéterminé devient impensable. C'est la raison pour laquelle Spinoza soutient que l'homme ne fait pas exception dans la nature et qu'il répond comme tout autre être de la nature aux lois déterministes. L'homme n'est pas « un empire dans un empire » comme le dit Spinoza, il obéit aux mêmes lois que le reste de l'univers, même s'il n'en a pas conscience.

Il croit agir librement, mais c'est simplement parce qu'il est inconscient des causes qui le déterminent. L'homme ne fait pas exception au déterminisme naturel.

Cependant n'avons-nous pas le sentiment de cette liberté en quelques occasions, où nous faisons des choix qui nous engagent totalement ? Comme nous l'avons déjà étudié, c'est la conception que défend Descartes dans les Principes de la philosophie : « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons ». La liberté de la volonté est quelque chose que l'on sent, dans une sorte d'expérience intérieure qui ne peut mentir : vouloir quelque chose, c'est sentir en même temps qu'on aurait aussi bien pu vouloir autre chose, mais que ce choix est bien celui que le désir ou la raison veulent.

Sur ce point Spinoza répond à Descartes que même sa volonté a été déterminée à prendre telle ou telle décision. Selon sa thèse, l'impression de liberté que nous éprouvons parfois si intensément, serait une illusion, une simple impression due à un point de vue subjectif, non rationnel...

Approfondissons le texte :

Première partie : Spinoza donne une définition de la liberté : est libre la chose qui agit d'elle-même, « par la seule nécessité de sa nature » dit Spinoza. Par conséquent la liberté apparaît donc comme la conformité entre ce que nous sommes (notre nature) et ce que nous faisons (nos actes) : *l'acte libre est celui qui exprime le mieux notre nature.*

Deuxième partie : Spinoza propose un exemple simple : une pierre qu'on lance. Son mouvement (principe d'inertie) répond-il à un libre choix ? Réponse dans la troisième phrase : « cette permanence de la pierre dans son mouvement est une contrainte ». Mais pourquoi n'est-ce pas un acte libre ? Ce n'est pas parce que la pierre ne pense pas ou qu'elle n'a pas de volonté, car même si on supposait une conscience à cette pierre, elle n'en subirait pas moins la loi de la chute des corps. La liberté ne consiste donc pas dans un libre choix, une libre décision, un « libre décret » (décret = décision), puisque tout choix, toute décision se font d'après certaines raisons ou d'après certaines causes. La liberté ne consiste pas à suspendre la relation cause effet (dans ce cas, rien ne se produirait, l'homme ne pourrait pas faire un seul geste), pas plus que la liberté n'est le contraire de la nécessité : elle est en fait une « libre nécessité », c'est-à-dire une nécessité interne. L'esclave qui obéit au maître obéit à une nécessité externe. Le citoyen qui obéit à la loi répond à une nécessité interne, il est libre (cf. la dernière partie de nos cours « Droit et liberté »).

Troisième partie : Cependant, dans l'exemple de la pierre qui tombe, si par ignorance de la loi de la chute des corps elle se croit libre, est-ce à dire que connaissant cette loi elle le deviendrait ?

Certes, la connaissance de cette loi physique lui a fait perdre son illusion, mais est-elle pour autant libre ?

Est-ce être libre que de se savoir le jouet des causes extérieures, le pur produit d'un mécanisme ? La liberté consiste-t-elle à se savoir esclave ? Il faut distinguer la contrainte qui est une nécessité externe, de la nécessité interne, autonome et éclairée (liberté qui se donne elle-même la loi dont elle comprend la nécessité), comme dans l'exemple du citoyen qui comprend le bien fondé de cette loi à laquelle il doit obéir).

Quatrième partie : Le libre arbitre est un préjugé. Leurs choix sont déterminés par des causes antérieures. C'est par ignorance qu'ils se croient libres. « Les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les

déterminent ». Spinoza donne ensuite trois autres exemples :

- « un enfant croit désirer librement le lait » : Il est déterminé (il a faim, donc il doit manger), mais il va croire que c'est par une libre décision qu'il veut du lait.
- « un jeune homme irrité veut vouloir se venger » : ici Spinoza donne l'exemple d'une passion négative (la colère) comme un cas général. On est d'accord pour dire que ce jeune homme « ne se contrôle plus », et Spinoza semble dire que c'est le cas tout le temps. Nous sommes tous comme ce jeune homme irrité.
- « un ivrogne croit dire par une libre décision ce qu'ensuite il aurait voulu taire » : cet exemple également a une valeur générale. Lorsque cet homme est ivre, il croit pourtant parler librement et dire ce qu'il veut. Plus tard, redevenu sobre, il regrette ses paroles, reconnaît avoir parlé sous l'emprise de la boisson. Pourtant, au moment où il était ivre, il n'avait pas l'impression de l'être et croyait dire ce qu'il voulait dire... Comment sait-il que, maintenant, sobre, ce qu'il dit, soit dit librement ? Le regret comme le repentir n'est-il pas la preuve qu'il aurait pu faire autrement ? S'il était totalement déterminé comment pourrait-il avoir quelque regret ? Cet enfermement est caractéristique de la passion.

Ce que nous apprend cet exemple, c'est que si, comme le prétend Spinoza, *l'homme est déterminé jusque dans sa volonté*, alors, logiquement, il ne devrait jamais s'en rendre compte. En effet, nous voyons que nous ne sommes pas libres au fait que quelque chose semble s'opposer à notre volonté (sentiment de résistance). Mais si cette volonté aussi est déterminée, comment le saurions-nous ?

Un exemple de **Leibniz** (fin 17^e siècle) nous éclairera : « si un homme est enfermé avec la femme qu'il aime dans une pièce, comment saura-t-il qu'il est enfermé ? Il n'est pas libre (puisqu'il est enfermé), mais rien ne peut le lui apprendre (il n'aura jamais l'idée d'essayer de sortir, puisqu'il est avec la femme qu'il aime). Mais comment reconnaître le préjugé qui commande à notre désir ? Si la porte reste close et que cet homme reste toujours amoureux, alors il pourra toujours se croire libre d'être là avec celle qu'il aime ».

Critiques et objections à la thèse de Spinoza

La critique spinoziste de la croyance commune à la liberté ne revient-elle pas à un fatalisme ?

On a pu voir dans ce déterminisme un fatalisme subtil. Le fatalisme consiste à croire qu'il faut se résigner à l'inaction, en raison de l'impuissance humaine face à la puissance de la nature.

Si l'homme est totalement déterminé jusque dans sa volonté, comment peut-il s'en rendre compte ? Nous pouvons comprendre que nous ne sommes pas libres lorsque quelque chose s'oppose à nous à la manière d'une résistance, mais si cette volonté est elle-même déterminée, comment s'en rendre compte ? Avons-nous toujours la possibilité de nous rendre compte que nous sommes déterminés en telle situation, si notre volonté l'est aussi ? Ne sommes-nous pas, dans cette perspective, à nous soumettre à notre nature sans même en connaître les raisons exactes et sans pouvoir volontairement y changer quelque chose ? Cette soumission est le propre du fatalisme (le « fatum »).

Ainsi la connaissance de nos déterminations nous oblige-t-elle à reconnaître qu'il faut accepter notre situation et condition ? En effet cette reconnaissance nous conduit à accepter, soit c'est la sélection naturelle et les lois naturelles qui sont à l'origine de nos actions, soit c'est la société (un certain conditionnement social), qui en a besoin et l'a donc perpétré en l'homme par habitude (« le fait social » chez **Durkheim**). Cette reconnaissance de ce qui nous détermine n'aboutit-elle pas à un renoncement, à une résignation et au bout du compte au fatalisme ?

Cependant ne faut-il pas distinguer fatalisme et déterminisme ? Prenons en exemple Œdipe (« Œdipe Roi » de **Sophocle**). Quoi qu'il fasse, quels que soient ses actes et gestes antécédents, il tuera son père et épousera sa mère. En d'autres termes, dans le fatalisme, dans le destin, c'est l'événement qui est nécessaire, qui ne peut pas ne pas arriver. Dans le déterminisme, ce qui est nécessaire, c'est le rapport entre telles conditions et tel événement. Par conséquent, si l'on change les conditions données, on aura un autre événement ; c'est ce que fait l'homme en luttant contre une épidémie : il change les conditions qui permettent son développement et s'il y parvient, l'épidémie cessera, car il ne s'agit pas d'un destin.

En bref, le fatalisme et le destin s'opposent au déterminisme par le caractère inéluctable de leur déroulement. C'est pourquoi, **Jean-Paul Sartre** a pu écrire avec justesse que « ce n'est pas le déterminisme, c'est le fatalisme qui est

l'envers de la liberté », car comme l'a bien vu **Leibniz** (« *Théodicée* ») « la liaison des causes et des effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever ». C'est à ce sujet que Leibniz rappelle ce que les anciens appelaient « raison paresseuse », ce comportement qui fait du déterminisme un fatalisme et réduisait toute action aux choses futiles :

« Les hommes presque de tout temps ont été troublés par un sophisme que les anciens appelaient la raison paresseuse, parce qu'il allait à ne rien faire ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que les plaisirs présents. Car, disait-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera quoi que je puisse faire ». Tout au contraire, l'idée du déterminisme ne s'oppose pas nécessairement à l'existence de la liberté : selon une métaphore d'**Alain** (1868-1951), on pourrait dire que le déterminisme est à la liberté ce que l'eau est au nageur ».

Approfondissement

Un texte d'**Alain** (1868- 1951)

« Tout choix est fait. Ici la nature nous devance, et jusque dans les moindres choses ; car, lorsque j'écris, je ne choisis point les mots, mais plutôt je continue ce qui est commencé, attentif à délivrer le mouvement de nature, ce qui est plutôt sauver que changer. Ainsi je ne m'use point à choisir ; ce serait vouloir hors de moi ; mais par fidélité je fais que le choix, quel qu'il soit, soit bon. De même je ne choisis pas de penser ceci ou cela ; le métier y pourvoit, ou le livre, ou l'objet, et en même temps l'humeur, réplique du petit monde au grand. Mais aussi il n'est point de pensée qui ne grandisse par la fidélité, comme il n'est point de pensée qui ne sèche pas le regret d'une autre. Ce sont des exemples d'écrivain. Revenons au commun métier d'homme. Nul ne choisit d'aimer, ni qui il aimera ; la nature fait le choix. Mais il n'y a point d'amour au monde qui grandisse sans fidélité ; il n'y a point d'amour qui ne périsse par l'idée funeste que le choix n'était point le meilleur. Je dis bien plus ; l'idée que le choix était le meilleur peut tromper encore, si l'on ne se jette tout à soutenir le choix. Il n'y a pas de bonheur au monde si l'on attend au lieu de faire, et ce qui plaît sans peine ne plaît pas longtemps. Faire ce qu'on veut, ce n'est qu'une ombre. Être ce qu'on veut, ombre encore. Mais il faut vouloir ce qu'on fait. Il n'est pas un métier qui ne fasse regretter de l'avoir choisi, car lorsqu'on le choisissait on le voyait autre ; aussi le monde humain est rempli de plaintes. N'employez point la volonté à bien choisir, mais à faire que tout choix soit bon ».

Alain, « Idées »

COMMENTAIRE :

Nous pouvons partir de cette forte idée de **Descartes** : « L'irrésolution est le plus grand des maux ». Souvenez-vous de cet exemple déjà cité, de ces voyageurs égarés dans une forêt qui se perdront certainement s'ils rebroussement perpétuellement leur chemin, alors qu'ils n'en sortiront à un moment donné, que s'ils suivent en ligne droite le chemin choisi. Ainsi ces voyageurs pourraient se plaindre de leur sort, accuser la malchance et perdre leur temps à gémir sur leur sort. C'est ainsi que les hommes disent souvent : « Si j'avais su... », « Si j'avais eu plus de chance... », comme si le cours des choses s'était acharné à contrarier de leurs choix initiaux. Alain pense que nous prenons les choses à l'envers, car en fait selon lui, la liberté ce n'est pas la capacité à faire des choix, mais elle réside dans cette capacité à s'approprier ce qui se présente à nous.

La première phrase du texte est surprenante : « Tout choix est fait ». En fait lorsque je choisis quelque chose, je crois choisir entre différents partis, mais en fait, je ne fais qu'entériner une tendance qui est déjà en moi. Cette tendance vient de mes expériences passées ou de ma nature. Comme le dit Alain « La nature nous devance » et le plus souvent sans en avoir conscience. Il ne peut pas y avoir une absence de mobiles, même si notre acte est sans motif. (l'acte gratuit). Rien dans le monde n'est sans cause. C'est le sens même de ce déterminisme universel (la nature) sur lequel s'appuient que les sciences modernes.

À propos de l'exemple de l'écrivain cité dans le texte, nous retrouvons déjà l'analyse de Descartes concernant les poètes, qui selon lui, ne trouveraient pas les vers s'ils ne les avaient pas déjà lus quelque part. En somme nous ne cherchons pas véritablement un mot, les mots se présentent et nous les trouvons, car nous savons ce que l'on cherche. Pour paraphraser la célèbre formule de Picasso, « je ne cherche pas, je trouve », on pourrait dire « je ne cherche pas mes mots, je les trouve ».

La conscience n'est pas un espace que l'on remplirait, mais bien déjà dans le monde, comme le disait **Husserl**, « toute conscience est conscience de quelque chose ». Sans ce quelque chose la conscience disparaîtrait et la pensée aussi. De la même manière, l'amour nous porte vers l'être aimé et c'est le fait naturel de nos sentiments de s'imposer à nous, et comme le dit Alain « nul ne choisit d'aimer, ni qui il aimera ».

Ainsi la liberté, celle qui est action, qui agit dans le monde, qui s'inscrit dans la réalité, consiste bien à choisir, mais dans un sens particulier que l'auteur s'attache à spécifier. Quel est le sens de ce choix ?

Pour Alain, le choix ne procède pas d'une sélection (sélection illusoire, car une tendance est déjà première). Choisir n'est pas sélectionner, mais élire. Les choix ne sont que des suggestions qu'il faut ensuite accepter et les accomplir. C'est en cela qu'il faut être très attentif et mettre de l'ordre dans ce qui se présente. Les choses peuvent se présenter par l'intermédiaire de nos sentiments, de nos perceptions, nos représentations. Il ne faut pas se laisser submerger. En somme le sens du verbe « choisir », ce n'est pas dès l'abord avoir telle préférence, mais savoir apprécier cette direction, celle qui se présente et même la vouloir, sans même la comparer avec autre chose. Choisir n'est pas comparer, mais valoriser. Ce n'est pas hésiter devant ce que l'on préfère (comme l'âne de Buridan), mais élire, comme dans l'amour. L'être aimé n'est pas le fait d'une sélection, mais il est un élu inconditionnel.

Au bout du compte, pour Alain il n'y a pas un monde différent qui ailleurs se présenterait à notre liberté. Ma liberté est dans la valorisation que je porte à mes engagements, aux êtres que j'aime, au métier que je fais. Je m'approprie mon existence, je la fais mienne. C'est comme un métier dont le choix n'est pas au début, mais c'est au bout du chemin accompli par mon travail, mon assiduité et ma passion que je m'approprie ce métier, qu'il devient le mien et que je fais librement (« Le voyageur ne connaît son chemin et lui-même que dans son ombre » **Nietzsche**). La valeur de mon engagement n'est donc pas dans la chose, mais en ce que je l'ai faite mienne par mon appropriation assidue. Il ne s'agit pas d'une volonté qui projetterait des plans sur la comète, désirs imaginaires, mais qui agit sur des choses qui se présentent réellement et sur lequel s'exercera ma volonté. La thèse d'Alain est en ce sens proche de celle de **Nietzsche** qui pense que la seule conduite possible ne consiste plus qu'à devenir ce que l'on est, qu'il est vain d'éprouver un ressentiment à l'égard de la nature : d'où cet aphorisme bien connu : « *deviens ce que tu es* ». Il faudrait pratiquer cet « amour du destin » (« amor fati ») dont Nietzsche nous dit dans « le Gai Savoir » (& 276) qu'il consiste à « apprendre toujours davantage à voir le beau dans la nécessité des choses ». En somme pour Nietzsche, la liberté n'est rien d'autre que cet effort pour « ne rien vouloir d'autre que ce qui est ».

La liberté ne s'oppose pas au déterminisme, celui-ci est selon la belle métaphore d'Alain, comme l'eau pour le nageur.

Les limites de cette thèse :

Premièrement, si en agissant, en choisissant je me sens libre, pourquoi ce témoignage de ma conscience devrait-il être trompeur ? Ce déterminisme peut-il être compris comme un mécanisme ? (Cinquième cours : Les neurosciences et la question de la liberté).

Deuxièmement, sommes nous fatalement condamnés à accepter les circonstances, quelles qu'elles soient ? N'est-ce pas nier les inégalités de conditions, les inégalités sociales pour faire accepter par les plus démunis leur misère, en soutenant que l'essentiel n'est pas d'être miséreux ou pas, mais de vouloir sa condition telle qu'elle est ?

Que cette éthique puisse être forte, nous concernant dans le jeu de nos choix existentiels propres, peut-on toutefois la tenir pour juste devant des miséreux, des personnes souffrants réellement ? N'y a-t-il pas des circonstances qui ont entraîné des personnes dans des situations qu'ils ne peuvent pas accepter. Promouvoir un certain stoïcisme pour les miséreux, n'est-ce pas pure hypocrisie ? N'est-ce pas révoltant ?

Nous verrons que la liberté est tout entière dans un combat contre ce qui s'y oppose, les injustices, les exploitations et les aliénations de toutes sortes.

Troisièmement, il y a aussi les échecs véritables dus à de mauvais choix, auxquels il vaut mieux renoncer pour faire d'autres choix qui correspondent mieux à une nouvelle situation, à de nouveaux projets, pour ne pas s'enfoncer dans une situation déplorable. Il en va ainsi du divorce entre des couples qui n'ont pas d'autre issue raisonnable que de se séparer. De même nous pouvons faire d'autre choix professionnel lorsque l'expérience nous apprend que nous n'étions pas faits pour ce travail ou bien parce que nous avons suivi d'autres formations plus conformes à nos capacités ou à nos souhaits.

Pour revenir sur cette idée que nos choix sont déjà faits, car ils sont faits en relation avec un certain passé, que nous avons peut-être oublié, mais qui reste agissant dans nos choix, je vais vous lire ce texte de **Platon** qui nous montre comment chacun accuse le destin d'un choix que lui-même a fait.

Voir aussi ce texte de **Platon** sur le mythe d'Er (« République » LX)

« Et d'abord un hiérophante les rangea en ordre; puis, prenant sur les genoux de Lachésis des sorts et des modèles de vie, il monta sur une estrade élevée et parla ainsi :« Déclaration de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Âmes éphémères (770) vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est **617e** vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. La vertu n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit, Dieu n'est point responsable » (...)

Le spectacle des âmes choisissant leur condition, ajoutait Er, valait la peine d'être vu, car il était pitoyable, ridicule et étrange. En effet, c'était d'après les habitudes de la vie précédente que, la plupart du temps, elles faisaient leur choix. Il avait vu, disait-il, l'âme qui fut un jour celle d'Orphée choisir la vie d'un cygne, parce que, en haine du sexe qui lui avait donné la mort, elle ne voulait point naître d'une femme; il avait vu l'âme de Thamyras choisir la vie d'un rossignol, un cygne échanger sa condition contre celle de l'homme, et d'autres animaux chanteurs faire de même: L'âme appelée la vingtième à choisit prit la vie d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui ne voulait plus renaître à l'état d'homme, n'ayant pas oublié le jugement des armes. La suivante était l'âme d'Agamemnon; ayant elle aussi en aversion le genre humain, à cause de ses malheurs passés, elle troqua sa condition contre celle d'un aigle. Appelée parmi celles qui avaient obtenu un rang moyen, l'âme d'Atalante, considérant les grands honneurs rendus aux athlètes, ne put passer outre et les choisit. Ensuite il vit l'âme d'Epéos, fils de Panopée, passer à la condition de femme industrielle, et loin, dans les derniers rangs, celle du bouffon Thersite revêtir la forme d'un singe. **Enfin l'âme d'Ulysse, à qui le sort avait fixé le dernier rang, s'avança pour choisir; dépouillée de son ambition par le souvenir de ses fatigues passées, elle tourna longtemps à la recherche de la condition tranquille d'un homme privé; avec peine elle en trouva une qui gisait dans un coin, dédaignée par les autres; et quand elle l'aperçut, elle dit qu'elle n'eût point agi autrement si le sort l'avait appelée la première, et, joyeuse, elle la choisit.** Les animaux, pareillement, passaient à la condition humaine ou à celle d'autres animaux, les injustes dans les espèces féroces, les justes dans les espèces apprivoisées; il se faisait ainsi des mélanges de toutes sortes ».

- Il fait souligner que tous, arguant que le sort (jeté par « les filles de la Nécessité ») leur est favorable, et sans sagesse aucune, choisissent dans la précipitation des destinées apparemment merveilleuses, mais qui dans

le « paquet » se révélaient catastrophiques. Ce qui laisse entendre que ce n'est pas le sort (la chance) qui compte, mais la prudence qui nous fait choisir ce qui nous convient vraiment.

- C'est ainsi que l'âme de celui « qui avait tiré (le sort) de choisir le premier, fit son choix en allant droit à la plus grande tyrannie, et que tant par manque de sagesse que par cupidité, il n'examina pas suffisamment toutes choses avant de faire son choix, et ne s'aperçut pas qu'y était incluse la destinée consistant à manger ses propres enfants, et d'autres désastres ». Ou bien l'âme de cette femme délaissée par les hommes choisit la vie d'une belle courtisane, mais qui dans sa précipitation, ne vit pas qu'elle mourra jeune dans la débauche et la maladie.
- Seule l'âme exercée à cette prudence dans tous ses choix peut échapper à ces maléfices (pour **Platon** c'est proprement la vertu de l'enseignement philosophique).

Troisième cours



Kant ou l'exigence morale de la liberté

Critique et objection que l'on peut adresser à la thèse de **Spinoza** :

*Problème que soulève la thèse de Spinoza : Si elle prend bien acte du fait que, contrairement à ce que soutenait **Descartes**, la conscience n'est pas synonyme de connaissance, mais bien plus souvent synonyme d'illusion, elle ignore un des aspects de notre expérience de la liberté ; en l'occurrence, elle ne peut rendre compte de notre expérience morale. Elle semble même, comme on va le voir, à nier toute moralité, ou à déclarer vaine la morale.*

C'est ce que **Nietzsche** a compris en pensant que la morale n'est plus qu'un ressentiment à l'égard de la nature et comme nous l'avons souligné dans le cours précédent, la seule conduite possible selon Nietzsche, ne consiste plus qu'à devenir ce que l'on est (« deviens ce que tu es »).

Deux objections possibles :

- Premièrement, peut-on réduire la morale à n'être qu'un sentiment moral, à n'être qu'un ressentiment ?
- Deuxièmement, le remord n'indique-t-il pas qu'un autre choix et qu'une autre action furent possibles ?

a) Le remords

Pour bien comprendre le sens et la vertu du remords, il faut distinguer *le regret* et *le remord* : le regret est lié au désir. Nous regrettons un plaisir passé, mais comme le retour du passé est illusoire, le regret produit la déception et la tristesse.

Tandis que le remords s'oppose au regret dans la mesure où il tente d'effacer quelque chose de ce passé, sinon le passé lui-même. Le remords est douloureux, car il indique notre impuissance à effacer ce qui a été. Notre volonté a été contrariée par des désirs coupables. Nous souffrons d'avoir été vaincus par des désirs aveugles, immodérés et vains. En soi il n'a pas de vertu morale, car c'est un sentiment (nous verrons que l'exigence morale est une exigence de raison et non un sentiment) et comme tel il peut s'éteindre (le vicieux endurci ne sent pas le remord... Le nazi Klaus Barbie à son procès (1987) n'éprouva ni regret ni remords.

Cependant le remords indique qu'il y a en nous, une exigence morale possible qui vient de ma propre raison et qui me dit ce que j'aurai du faire. *En somme le remords est un sentiment, bien réel, qui indique que le déterminisme n'est pas une frontière imperméable, puisque je me dis alors que j'aurais dû (et*

donc pu) agir autrement que je l'ai fait ?

b) Liberté et responsabilité

Si nous ne sommes pas absolument libres, il semble que nous ne soyons plus responsables, ou du moins, pas entièrement responsables.

Responsabilité : capacité du sujet à rendre compte de ses choix, non par des déterminations pulsionnelles, mais rationnelles. Sujet responsable : synonyme d'imputable. À qui on peut imputer une faute.

N'est-elle pas un des composants nécessaires de la liberté ? Par conséquent, si on enlève l'une, on enlève l'autre !

Conséquences :

1- Abolition de la justice et du droit

Plus de prisons, plus de punitions puisque nous ne sommes pas entièrement libres de nos choix.

« Si un homme est conduit, par les lois de la nature, à faire ce qu'il fait, nous ne pouvons ni l'en approuver ni le blâmer, pas davantage que nous ne pouvons reprocher à une montre d'être en avance ou en retard. »

Camus, « Réflexions sur la peine capitale »

2- Abolition de la morale

Si nous ne sommes pas libres, quel sens pour la loi morale, qui n'a de loi que le nom (ce n'est pas une loi au sens de loi physique en tout cas) : une loi morale ne nécessite pas, mais fait appel à notre capacité à choisir entre le bien et le mal. Un animal ne se donne pas de lois morales ! De même la loi morale ne consiste pas à suivre aveuglément par pur conformisme les valeurs ambiantes de l'époque, mais bien à se demander ce que je dois faire de telle manière que tous les hommes de bonne volonté pourraient le faire dans cette même condition (film « le conformiste » de Bertolucci jeune bourgeois fasciste). C'est un acte qui exige d'être totalement autonome, c'est-à-dire de me donner à moi-même une loi qui doit être universelle. Cette exigence morale doit également se rendre indépendante de tout sentiment même altruiste. Ce n'est pas parce que j'aime cette personne que je la respecte. Je dois rendre justice même au pire « salaud » que la terre a enfanté.

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

Kant, « Critique de la raison pratique »

Commentaire :

Dans l' « Idée d'une histoire universelle », Kant définit l'homme comme « un être fini et raisonnable ». En tant qu'être fini, c'est-à-dire comme être de la nature, l'homme a des désirs et des passions. Par son désir, « l'homme est la mesure de toute chose ». Une chose est bonne pour lui, non pas parce qu'elle serait bonne en soi, mais par ce qu'il l'a désiré. C'est grâce à ses désirs et à ses passions qu'il a développé ses qualités techniques et pragmatiques (le libéralisme économique est en cela le fait de la nature). Comme il le dit : « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale et qu'il ne participe à aucun autre bonheur ou à aucune autre perfection que ceux qu'il s'est créés lui-même, libre de l'instinct, par sa raison propre ».

L'homme est un être autonome, c'est-à-dire capable de se donner sa propre loi. Ce point de départ est essentiel pour comprendre le sens de cette exigence morale. L'animal qui suit mécaniquement ce que lui a donné la nature (son instinct), ne peut prétendre à aucune action morale. Le lion n'épargne pas la gazelle par sentiment moral, ni même par pitié, mais seulement parce qu'il n'a plus faim.

Premièrement toute activité humaine se définit par la fin qu'elle se propose, c'est-à-dire par le résultat qu'elle cherche à atteindre.

Deuxièmement les moyens ne nous sont pas donnés par avance dans les circonstances où nous devons agir. Ainsi nous nous posons la question

suiuante : que dois-je faire ?

Cette question est commandée par le désir d'une certaine fin. Qu'est-ce que je dois faire pour... qu'est-ce que je dois faire si...

Envisageons la réponse : si je me pose la question qu'est-ce que je dois faire pour réparer ma voiture ? C'est dans les lois de la mécanique que je trouve la réponse. Qu'elle est la sanction ? Ce qui sanctionne un acte ce sont ces conséquences.

Si je suis la règle, c'est la réussite. Si je ne suis pas la règle, c'est l'échec. L'échec n'est pas une faute. C'est parce que l'on n'a pas utilisé les bons moyens. Notez qu'il est quelquefois difficile de suivre les règles. Que dois-je faire pour être heureux en amour ? Que dois- faire pour être heureux ? Il n'y a pas ou guère de recettes pour le bonheur et pour l'amour.

Arrêtons-nous là et revenons à cette idée où l'on disait que la question « que devons-nous faire ? » était commandée par le désir d'une certaine fin. Quelle est la nature de la valeur visée ? C'est l'utile. Pour Platon comme pour Aristote, est dit utile quelque chose faite non pour elle-même, mais en vue d'une autre. Par exemple : me promener pour me promener. Ou me promener pour me garder en bonne santé.

Donc les choses faites non pour elles-mêmes, mais pour quelque chose d'autre sont dites utiles et parce qu'elles sont jugées bonnes.

« Tout art et toute recherche méthodique, de même que toute action et tout choix, paraissent généralement poursuivre quelque bien » dit Aristote (E.N. L.1 Ch.1).

Qu'est-ce qui fait qu'on juge une chose bonne ? C'est qu'on la désire. Donc la question qu'est-ce que je dois faire présuppose le désir. C'est parce que je le désire que cet objet est posé comme bon ou utile.

Toutefois il y a des cas, où dans la recherche du plaisir, c'est l'utile qui est contesté. Où la recherche de l'utile est neutralisée.

Supposons, que vous soyez très pauvre, dans la misère, c'est-à- dire dans l'incapacité de conserver votre existence, et que la Police vous offre une très grosse somme d'argent pour que vous dénonciez quelqu'un à la justice que vous savez cependant être innocent.

*Vous vous posez la question : que dois-je faire ? Vous hésitez. Il y a **une hésitation**. Elle suffit.*

On peut tenter des explications : cette hésitation est peut-être le reflet de notre éducation. Mais cette même éducation (chrétienne par exemple) on peut la rencontrer dans des cas où, devant une autorité légitime, il faut désobéir ou obéir. Exemple du soldat : Le soldat doit obéir aux ordres d'un chef. Mais à un ordre de torturer, il peut hésiter.

Nous hésitons, mais nous ne savons pas très bien les raisons de cette hésitation. Dira-t-on, cette hésitation traduit tout simplement un calcul : il est de mon intérêt de ne pas porter un faux témoignage, car cela me nuira à l'avenir. Réponse qui ne vaut pas si je pense que c'est ma vie qui maintenant est en jeu. Ou bien, on me menace et il s'agit de sauver ma vie. Mais où est la force ? Est-ce céder à la menace, en me disant que je suis trop faible et que je dois accepter ? Ou bien est-ce refuser la menace ?

Ces hésitations manifestent une exigence insoupçonnée.

Cela qu'on me propose, est-ce que je peux le vouloir ? Non pas le vouloir pour... mais est-ce que je dois le vouloir tout court ?

Cette question ne porte ni sur la fin ni sur les moyens, mais sur cette exigence : puis-je être d'accord avec moi-même ?

Notez que dans cette question, je suis délaissé par les poteaux indicateurs que sont les préceptes sociaux et mon désir. Il faut obéir aux institutions ! Certes, mais les mêmes valeurs qui m'enjoignent d'obéir aux institutions de mon pays, m'interdisent de faire un faux témoignage.

Il faut bien que quelque chose soit voulu pour soi-même. Les techniques répondent bien à la question que dois-je faire pour, mais à la question que dois-je faire tout court. Ce n'est pas l'expérience de ce qui est, mais de ce qui doit être. Quoi ? Nous ne le savons pas encore. Nous ne le savons pas encore, mais nous ressentons, une exigence de l'intérieur. Ce n'est pas une hésitation due à une quelconque règle morale, car aucune ne me donne satisfaction. Les valeurs morales inculquées par l'éducation me laissent souvent en plan, comme dans le cas du conflit d'obéissance.

Ce que feraient les autres ? Mais cela ne règle pas mon problème. Il s'agit de moi, de moi seul, tout seul. Si je suis aveuglément les valeurs morales ambiantes, ma conduite n'a aucune valeur, car elle est purement automatique.

J'adhère par routine. C'est là, nous le verrons, que porte la critique de Nietzsche. L'homme de bien, bon père, bon employé, bon citoyen...sa conduite a-t-elle une valeur morale ? Non, car c'est seulement un bon fonctionnement, il est conforme. C'est un conformiste. C'est une morale d'esclave dira Nietzsche.

Qu'est-ce qu'il faut donc, pour que l'on juge ce qui a valeur morale ?

Il faut être libre !

Il faut être libre pour juger les valeurs ; puis-je vouloir cela ? Cette exigence n'est ni par intérêt ni par éducation. C'est l'exigence non d'obéir, mais d'être moi.

Nature de cette exigence : Lorsque je me pose la question « qu'est-ce que je dois faire ? » cette exigence ne m'apporte aucune indication, aucune fin concrète.

L'exigence morale est-ce faire le bien ? Qu'est-ce que faire le bien ???

Exemple : Supposons que vous héritiez d'une mine d'or au Pérou, mais que des enfants y sont exploités. Que faut-il faire ? Refuser ou prendre en charge le problème et se battre pour faire changer la situation ? Il ne suffit pas d'avoir les mains pures...

Le bien n'est pas quelque chose de concret ni de réservé à un domaine propre. L'exigence morale s'étend sur toute la vie. Qu'est-ce qu'elle demande ? Non le bien ! Elle demande : est-ce que tu peux le vouloir ?

Cette exigence a déplacé les objets du désir du vouloir sur le vouloir lui-même. En effet, la valeur morale ne réside pas à son conformé, à telle ou telle valeur, mais c'est l'esprit dans lequel on l'a accompli.

Cela s'appelle l'intention.

Kant précise : « Lorsqu'il s'agit de la valeur morale, l'essentiel n'est pas dans les actions que l'on voit, mais dans les principes internes que l'on ne voit pas » (« Fondements de la métaphysique des mœurs »)

C'est dans ce que je fais que je dois avoir une certaine intention qui va conférer une valeur morale à mon acte et non la conformité à la loi morale. L'intention ne naît pas du désir, mais veut exclusivement le vouloir. Le vouloir est une instance qui juge le désir. Quant je veux, cela veut dire que je donne mon adhésion à ce que je fais.

Par conséquent, tout homme de bonne volonté, dira Kant, dont la volonté n'est déterminée que par le devoir, en voulant ce qu'il fait, confère à ce qu'il fait une valeur universelle. Ce que je fais est l'expression d'une loi (ce qui lui donne une valeur universelle).

Qu'est-ce qu'une loi ? La loi c'est ce qui est valable pour tous les cas, donc elle universelle et nécessaire. Distinguons cependant la loi physique et la loi morale.

La loi physique porte sur ce qui est. La loi morale porte sur ce qui doit être.

Vouloir ce que je fais, de telle façon que tout homme de bonne volonté dirait cela doit être fait de toute nécessité, c'est-à-dire élevé à la hauteur d'une loi que j'introduis moi-même dans mon action.

Ainsi donc, lorsque nous sommes délaissés par les valeurs habituelles (repères moraux, éducatifs ou religieux), nous sommes mis en présence de notre vouloir propre. Ainsi quand je veux vraiment, je veux ce que ferait tout homme de bonne volonté.

C'est le sens du premier impératif catégorique :

***Première maxime de Kant* : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».**
(F.M.M.)

Il ne s'agit pas de s'aligner sur la conduite habituelle des hommes, il s'agit non de s'aligner au fait, mais de commander au fait. C'est un vouloir libre qui commande au désir, c'est un vouloir raisonnable. La liberté et la raison sont les deux principales exigences de la raison, tant dans la connaissance que dans la conduite. « L'exigence morale est un fait de la raison », dit Kant. Ce qui fonde la morale, c'est la présence en nous d'une exigence de ne pas s'aligner sur les faits, mais de commander les faits et de juger les désirs. Par les désirs, nous sommes empiriques, dit Kant, mais la présence en nous de l'exigence morale témoigne qu'il y a en nous une autre instance par laquelle nous échappons aux données empiriques, mais par laquelle nous commandons aux données empiriques.

L'homme est un être fini et raisonnable. Fini, car c'est un être sensible comme tous les êtres sensibles (animaux), mais c'est aussi un être capable de raison, c'est-à-dire capable d'agir pour d'autres raisons que pour ses seuls désirs, et contre les données empiriques, que sont les valeurs ambiantes, ou les opinions

générales.

À ce propos, précisons que cette exigence morale que nous découvrons au cœur de notre vouloir ne s'explique ni par notre appartenance à une nature sensible (comme le sont les animaux) ni à une dépendance métaphysique (découverte en dieu). C'est un commandement qui n'implique aucune dépendance à l'égard d'une réalité étrangère. Parce qu'il est tout entier raisonnable, par définition, dieu ne connaît pas cette exigence morale. Parce qu'il est tout entier naturel, l'animal n'a aucun souci de moralité. Il faut être libre pour éprouver cette exigence. Cette loi à laquelle il faut obéir, ce n'est ni la loi de la nature ni celle de dieu, car ce n'est pas notre vouloir.

« Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose ».

Ainsi nous sommes, dit Kant, des êtres autonomes. J'accède à la loi morale lorsque je suis autonome : abandonnant les sentiments moraux : l'indignation, la mauvaise conscience, toutes les valeurs qui viennent du dehors, les tabous, la peur de mal faire, la pitié, la culpabilité... Nous pouvons dire que l'exigence morale chez Kant est une exigence interne à la volonté, sans référence aux valeurs morales.

Paradoxalement, c'est une morale sans valeur morale.

Pour juger de la valeur de cette exigence morale dans une situation concrète, prenons le cas du **racisme**.

Certains sociologues prétendent que nous deviendrions, au-delà d'un certain seuil de tolérance, racistes. L'idée de seuil est simple, elle présuppose qu'au-delà d'un certain pourcentage d'étrangers (d'immigrés) dans une commune, une cité, une école, interviennent des mécanismes de rejet de la part de la population autochtone, des difficultés de cohabitation, du racisme. En admettant même que cela soit vrai (scientifiquement prouvé). C'est réduire l'homme à ce qu'il a d'empirique et d'oublier cette autre instance qui dans l'homme échappe à ces données empiriques et qui leur commande. Le commandement moral quelque soit la situation sociale, exige qu'il ne faut pas être raciste, en pensée et en acte. Nous ne pouvons pas nier la réalité complexe de la vie en communauté, dans toute sa diversité, et les conflits qu'elle génère, mais je peux toujours dépasser la particularité de mes désirs, de mes sentiments, pour mesurer mes actions, pour me demander si elles ont une valeur universelle. Le « vivre ensemble » dont on parle tant aujourd'hui est à ce prix. Le respect est

une exigence de raison libre de tout désir, qui suppose des négociations, des discussions. Ce n'est pas un simple principe abstrait. Le respect exige sa réalité, son effectivité.

Bien que singulier, mon acte devient universel. Par le respect véritable que j'impose à ma conduite, à l'égard de toute personne, quel que soit son origine, son âge ou son sexe, bien que singulier, mon acte devient universel.

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».

Cette action puis-je la vouloir ? C'est-à-dire la vouloir à la face du monde, sans restriction cela que l'on a choisi ? Ai-je à me demander ce que serait l'attitude générale des hommes ? En admettant même que les hommes sont en général racistes, c'est une généralité de fait, elle s'impose du dehors, ce n'est donc pas une loi pour ma volonté libre.

Par exemple : Les utilitaristes pensent que chaque homme quel qu'il soit, défends dans tout ce qu'il fait son intérêt personnel. Ainsi vont-ils accepter cette loi pour en tirer une harmonie possible. Que peut-on leur répondre ?

L'universalité, on ne peut pas la trouver dans les faits.

Prenons l'exemple de la chute des corps. Peut-on fonder une loi sur quelques faits ? À supposer que l'on puisse faire une infinité d'expériences, aurait-on une loi ? Non, car il faut la comprendre. C'est par un raisonnement purement mathématique et donc abstrait que Galilée établira la loi de la chute des corps (ou le mouvement de la Terre). Même si par ailleurs il fera quelques expériences. Les faits particuliers ne nous donnent pas l'universalité. L'universalité ne dépend pas de l'expérience, mais de la raison, qui elle seule est capable de conceptualiser. Même si l'on observe quelques régularités dans les actions humaines, on ne peut pas tirer une universalité. Donc l'exigence d'universalité de notre vouloir c'est l'exigence d'agir selon la loi de la raison que nous imposons à notre nature.

Supposons que tous les hommes recherchent leur intérêt particulier (comme le pensent les utilitaristes), il n'en faut pas moins rechercher ce que me dicte ma raison.

C'est une exigence qui commande impérativement, sans s'occuper des conséquences nuisibles ou hostiles. Il ne faut pas se laisser intimider par l'expérience. Comme dans le cas du racisme, je n'ai pas à être intimidé par les

faits.

Nous découvrons en nous le surgissement d'un principe de détermination qui juge le monde. **C'est un principe de liberté.**

Remarques sur les concepts de liberté, l'autonomie et l'indépendance

L'indépendance signifie que le sujet peut tout faire sans se soucier des autres, il ne subit aucune contrainte sociale et politique :

- soit il est indéfiniment isolé.
- soit il dispose sur les autres d'un pouvoir absolu (le maître ne peut être absolument indépendant que si l'esclave est totalement dépendant).

L'autonomie est la capacité pour le sujet à se donner ou à accepter de plein gré des lois et des normes de la pensée et de l'action.

Chez Kant l'autonomie est le caractère de la volonté en tant qu'elle se soumet librement à la loi morale édictée par la raison pure pratique, par respect pour cette loi et à l'exclusion de tout autre mobile.

La valeur critique de l'autonomie

Chez Kant, l'autonomie est un combat de tous les jours, puisqu'il ne s'agit pas de nier en nous nos désirs (ne pas nous mortifier), mais de les relativiser au profit de notre volonté et de nos décisions.

C'est en effet un combat puisque cette visée de l'autonomie est à la fois libération et exaltation de la liberté. Il faut se battre en effet pour rechercher en nous même ce qui nous aliène : c'est une morale de la responsabilité.

Cependant, quel est cet homme de pure volonté, capable de s'exclure de tout autre mobile, sans désir ni passion, sans pitié sans sentiment, sans émotion qui agit par pure volonté raisonnable ? Y a-t-il sur terre un homme libre de cette trempe ?

L'autonomie n'est donc moins un principe que le chemin qui mène à elle-même. La liberté ne se négocie pas : on apprend à être libre par l'usage de sa volonté. L'autonomie se prouve en s'éprouvant. C'est en cela que l'autonomie n'est ni indépendance ni dépendance. On ne peut pas réduire cette autonomie du sujet à une longue chaîne de déterminismes. L'exigence morale ne se

comprend pas à partir de la connaissance de notre psychologie ou de celle d'autrui, ni même dans la connaissance des déterminismes socioéconomiques. *Je n'ai nul besoin de connaître autrui pour le respecter.*

Cette exigence morale ou ce que Kant appelle la loi morale, semble ignorer l'altérité des personnes. Ai-je besoin de saisir l'altérité de l'autre pour le respecter ? Le respect ne vient-il pas de cette altérité propre, que le « visage » d'autrui semble commander tout en implorant ?

Précisons cette notion de « visage » : chez **Emmanuel Levinas** (1906-1995) le « visage » est le signe d'une transcendance qui se refuse à l'identification et à toute prise de possession ; il est le signe de ce qui nous échappe et en tant que tel il est appel à un respect. Le « visage » révélerait l'exigence éthique. La loi morale s'incarnerait dans le « visage » d'autrui. J'aurai en quelque sorte la « révélation » de la loi morale, le « tu ne tueras pas » dans la présence immédiate du « visage » d'autrui.

Personnellement je pense qu'il s'agit d'une mystique liée à notre sensibilité (un affect originaire, une émotion immédiate...). Le visage a chez Levinas cette valeur *épiphanique* (notion chrétienne) d'apparition et de révélation, c'est-à-dire la manifestation d'une réalité cachée. C'est une vision magico-religieuse qui n'est pas la manifestation d'une volonté. Alors que la loi morale exige tout au contraire, une volonté autonome et constante dans l'action.

Faut-il fonder l'exigence morale sur cette seule appréhension de l'altérité propre d'autrui ? Ai-je besoin de cet appel implorant de l'autre dans sa détresse pour susciter le respect moral et me porter à son secours ? Qu'est-ce qui est au cœur de cette exigence morale : est-ce un sentiment de pitié devant la souffrance d'autrui ? Aucune souffrance ne suffit à susciter le respect moral, car d'un point de vue moral, il ne faut pas respecter ce que l'autre « est » ou prétend être, mais ce qu'il doit et peut être moralement, c'est-à-dire un être libre capable de moralité. C'est pour ça qu'il faut faire justice au pire des criminels et non pas l'écraser comme une bête dangereuse, car il est capable lui aussi de moralité. Rendre justice à autrui ce n'est pas en avoir pitié, c'est seulement lui reconnaître son humanité. Je veux bien reconnaître la vulnérabilité d'autrui comme la mienne, mais en elle-même, cette vulnérabilité ne fonde pas une exigence morale. *Ce n'est pas la reconnaissance de sa vulnérabilité qui m'impose le respect d'autrui, mais le seul fait d'être une liberté capable de moralité.*

Quatrième cours



Jean-Paul SARTRE (1905- 1980)

Sartre : L'expérience tragique de la liberté.

Une illustration : « Les mouches » de Sartre

Conclusion : La liberté, angoisse ou libre joie ?

SARTRE : L'expérience tragique de la liberté

A- La liberté comme délaissement

« Dostoïevski avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis." C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est *délaissé*, parce qu'il ne trouve ni en lui ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. [...] L'existentialisme [...] pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme ».

Jean-Paul SARTRE, « L'existentialisme est un humanisme »(1970)

Dans ce texte Sartre aborde la question de la condition humaine en explicitant ce qu'on appelle l'existentialisme : être homme c'est être libre, responsable et condamné à cette condition. Pour montrer ceci il part simplement d'une formule de Dostoïevski : « Si dieu n'existe pas tout est permis ». Ce qui caractérise la phrase de l'écrivain russe, c'est qu'elle relie les possibles infinis de l'homme à la "disparition" ou à la "mort" de l'être absolu. En d'autres termes, la mort de Dieu, loin d'apporter à l'homme seulement du "négatif", lui fournit du "positif", des "possibles" et lui ouvre le chemin d'une infinie liberté.

Dire que l'homme est délaissé c'est affirmer que rien n'est alors déterminé d'avance, l'homme se retrouve dans une complète solitude face à lui-même et aux autres. C'est ce que Sartre va aborder à travers une critique de la notion de nature humaine reprenant alors une formule célèbre qui se trouve également dans « l'Existentialisme est un humanisme » et qui dit que l'existence précède l'essence. Dire que l'homme n'est pas déterminé par avance, c'est dire qu'il est

toujours libre et toujours responsable même si cette liberté peut être parfois un fardeau. D'où cette formule consistant à dire que l'homme est « condamné à être libre ». Même la passion n'est pas une excuse. Je suis toujours la cause de mes actes. C'est l'homme qui donne un sens à sa vie et qui en est toujours responsable.

Une thèse générale : l'homme est complètement responsable de lui-même (il est « sans excuses »), totalement et inéluctablement liberté (il est « **condamné à être libre** »).

Approfondissement :

a) En l'homme, « *l'existence précède l'essence* », c'est-à-dire que l'homme est ce qu'il se fait : il n'est pas déterminé par une « nature humaine » immuable. Traditionnellement l'on considère qu'il existe une "essence" ou une "nature humaine", c'est-à-dire un ensemble de propriétés spécifiques fixes et universelles, qui définissent "l'homme en soi", et que cette essence se réalise dans les existences individuelles qu'elle précède donc d'une certaine manière, de même que, lorsque nous inventons un objet, l'essence de cet objet existe (dans notre esprit) avant que n'existe l'objet lui-même dans la réalité. En postulant que Dieu n'existe pas, on ne peut pas concevoir une essence humaine avant que l'homme n'existe. Sartre renverse l'analyse traditionnelle et pose que l'homme est d'abord une existence et qu'il n'est que ce qu'il a voulu être.

b) Dieu n'existe pas : il n'existe donc pas de principe transcendant susceptible de guider l'homme en lui dictant des valeurs, et donc sur lequel l'homme pourrait se décharger de sa responsabilité, de sa liberté.

Par conséquent, ce qui caractérise la liberté selon Sartre, c'est ce délaissement à l'égard de tout ce qui pourrait à l'avance désigner la route à suivre, même si j'ai d'évidentes raisons de suivre les unes ou les autres voies qui se présentent à moi.

Un exemple caractéristique :

« Pour vous donner un exemple qui permette de mieux comprendre le délaissement, je citerai le cas d'un de mes élèves qui est venu me trouver dans les circonstances suivantes : son père était brouillé avec sa mère, et d'ailleurs inclinait à collaborer, son frère aîné avait été tué dans l'offensive allemande de 1940, et ce jeune homme, avec des sentiments un peu primitifs, mais généreux, désirait le venger. Sa mère vivait seule avec lui, très affligée par la demi-trahison

de son père et par la mort de son fils aîné, et ne trouvait de consolation qu'en lui. Ce jeune homme avait le choix, à ce moment-là, entre partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises Libres — c'est-à-dire, abandonner sa mère — ou demeurer auprès de sa mère, et l'aider à vivre. (...) Par conséquent, il se trouvait en face de deux types d'action très différents : une concrète, immédiate, mais ne s'adressant qu'à un individu; ou bien une action qui s'adressait à un ensemble infiniment plus vaste, une collectivité nationale, mais qui était par là même ambiguë, et qui pouvait être interrompue en route. Et, en même temps, il hésitait entre deux types de morale. D'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable. Il fallait choisir entre les deux. Qui pouvait l'aider à choisir? La doctrine chrétienne? Non. La doctrine chrétienne dit : soyez charitable, aimez votre prochain, sacrifiez-vous à autrui, choisissez la voie la plus rude, etc., etc. Mais quelle est la voie la plus rude ? Qui doit-on aimer comme son frère, le combattant ou la mère? Quelle est l'utilité la plus grande, celle, vague, de combattre dans un ensemble, ou celle, précise, d'aider un être précis à vivre? Qui peut en décider *a priori* ? Personne. Aucune morale inscrite ne peut le dire. La morale kantienne dit : ne traitez jamais les autres comme moyen, mais comme fin. Très bien; si je demeure auprès de ma mère, je la traiterai comme fin et non comme moyen, mais de ce fait même, je risque de traiter comme moyen ceux qui combattent autour de moi; et réciproquement si je vais rejoindre ceux qui combattent je les traiterai comme fin, et de ce fait je risque de traiter ma mère comme moyen.

Si les valeurs sont vagues, et si elles sont toujours trop vastes pour le cas précis et concret que nous considérons, il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts. C'est ce que ce jeune homme a essayé de faire; et quand je l'ai vu, il disait : au fond, ce qui compte, c'est le sentiment; je devrais choisir ce qui me pousse vraiment dans une certaine direction. Si je sens que j'aime assez ma mère pour lui sacrifier tout le reste — mon désir de vengeance, mon désir d'action, mon désir d'aventures — je reste auprès d'elle. Si, au contraire, je sens que mon amour pour ma mère n'est pas suffisant, je pars. Mais comment déterminer la valeur d'un sentiment? Qu'est-ce qui faisait la valeur de son sentiment pour sa mère? Précisément le fait qu'il restait pour elle. Je puis dire : j'aime assez tel ami pour lui sacrifier telle somme d'argent; je ne puis le dire que si je l'ai fait. Je puis dire : j'aime assez ma mère pour rester auprès d'elle, si je suis resté auprès d'elle. Je ne puis déterminer la valeur de cette affection que si, précisément, j'ai fait un acte qui l'entérine et qui la définit ».

Sartre, « L'existentialisme est un humanisme » (1970)

Toutefois, n'y a-t-il pas des situations où l'on est prisonnier d'évènements nous concernant si profondément, que nous ne pouvons plus être libres ?

Que se passe-t-il à propos des déterminations écrasantes comme la maladie par exemple ?

« Me voilà tuberculeux par exemple. Ici apparaît la malédiction. Cette maladie qui m'infecte, m'affaiblit, me change, limite brusquement mes possibilités et mes horizons. J'étais acteur ou sportif, je ne puis plus l'être. Ainsi, *néativement*, je suis déchargé de toute responsabilité touchant ces possibilités que le cours du monde vient de m'ôter. C'est ce que le langage populaire nomme être *diminué* [...] J'étais un bouquet de possibilité, on ôte quelques fleurs, le bouquet reste dans le vase, diminué, réduit à quelques éléments. Mais en réalité il n'en est rien. Cette image est mécanique. La situation nouvelle quoique venue *du dehors* doit être vécue c'est-à-dire assumée dans un dépassement. Il est vrai de dire qu'on m'ôte des possibilités, mais il est vrai aussi que j'y renonce ou que je m'y cramponne ou que je ne veux pas voir qu'elles me sont ôtées ou que je me soumetts à un régime systématique pour les reconquérir. En un mot ces possibilités ne sont donc pas supprimées, mais remplacées par un choix d'attitudes possible envers la disparition de ces possibilités. Et d'autre part, surgissent avec mon état nouveau des possibilités nouvelles possibilités à l'égard de ma maladie (être bon ou mauvais malade). [...] Autrement dit la maladie est *une condition* à l'intérieur de laquelle l'homme est à nouveau libre et sans excuses. Il a à prendre la responsabilité de sa maladie. Reste qu'il n'a pas voulu cette maladie et qu'il doit à présent la vouloir. Ce qui n'est pas de lui, c'est la brusque suppression des possibilités. Ce qui est de lui, c'est l'invention immédiate d'un projet nouveau à travers cette suppression [...] *Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient de dehors, elle n'est pas de moi, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté, de la faire mienne, de la faire mon horizon, ma perspective, ma moralité... Je suis perpétuellement condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence de destructions que m'inflige l'extérieur.* Ainsi suis-je sans repos : toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus ».

Jean-Paul Sartre, « Cahiers pour une morale » (1983)

Comment rester libres alors que nous sommes malades ? Sartre pense que la maladie est uniquement une forme différente de la vie, qui s'impose à nous, qui nous impose d'avoir à faire des choix différents, mais qui ne supprime pas pour autant notre liberté. Aucune liberté ne s'exerce hors de contraintes particulières à telle ou telle situation.

Peut-on exercer sa liberté sans faire l'expérience en même temps de certaines contraintes ?

Ainsi la maladie est passage de l'état de normalité à un bouleversement qui semble « nous diminuer » si l'on suit le langage populaire. Cela devient donc une condamnation qui fait que je ne suis plus libre. Ce manque de liberté est vécu alors comme une frustration, car le malade n'est pas responsable de sa maladie, ce n'est pas « de sa faute », alors qu'elle lui enlève pourtant des possibilités.

La maladie certes est une situation nouvelle venue du dehors, c'est-à-dire qu'elle relève d'un déterminisme face auquel le malade réagit différemment à propos des possibilités qu'il se voit retirer. Il est contraint d'y renoncer et peut se sentir dépourvu, mais il peut aussi bien s'y cramponner ou même encore refuser de voir la réalité en face, ce qui peut être source de problème psychologique puisque son esprit n'est plus en accord avec la réalité. S'il a perdu des possibilités, il peut encore tenter de les reconquérir, ce qui peut évidemment être difficile. Ainsi, pour Sartre, le malade qui fait l'expérience de la maladie prend conscience de sa situation et fait toujours des suites de choix : il remplace des possibilités anciennes par de nouvelles. La maladie vécue comme une privation fait donc paradoxalement surgir des « possibilités nouvelles » qui nécessitent pour l'homme de faire de nouveaux choix donc qui nécessitent de trouver une nouvelle forme de liberté dans la maladie (à travers ou malgré elle). La maladie n'est qu'une « condition » dans laquelle nous trouvons une nouvelle liberté par des choix différents. Rien ne se trouve imposé à l'homme si ce n'est la maladie, car celle-ci n'est pas un choix en elle-même. Elle est seulement un cadre dans lequel l'homme peut à nouveau pratiquer sa liberté. Pour exercer sa liberté, il faut avant tout prendre la responsabilité de la maladie, c'est-à-dire qu'il est possible de l'accepter et d'accepter qu'elle fasse partie de nous parce que surgissent à travers elle des possibilités nouvelles. Si la liberté de l'homme est de se fixer des projets, par des choix, il faut donc simplement mettre en place de nouveaux projets et les assumer sachant qu'ils n'auraient peut-être pas été possibles en dehors du contexte de la maladie.

Le plus frappant dans le texte est l'idée que l'homme se retrouve alors « *totalelement déterminé et totalelement libre* », **oxymore** qui traduit le paradoxe de la liberté. Puisque la liberté consiste à faire des choix, on s'y retrouve en même temps confronté sans cesse à des situations déterminées qui s'imposent à nous, ce qui nous oblige à faire des choix. En outre, la liberté s'exerce dans un cadre de contraintes qui est sans cesse remodelé selon ce qui s'impose à nous : il faut savoir s'approprier ces déterminismes qui vont rediriger nos possibilités (« mon horizon, ma perspective, ma moralité ») desquelles découle cette liberté si personnelle, et même parfois douloureuse puisqu'elle est un exercice constant. Nous sommes toujours transformés, minés, laminés, ruinés » par la vie et toujours libres, ce qui suppose que sans cesse nous devons faire des choix qui sont propres à notre situation.

L'homme est donc condamné à être libre et il ressent ainsi sa liberté par la pression des déterminismes qu'il sent s'exercer sur lui. La liberté peut parfois être difficile à vivre puisqu'elle suppose un engagement de la part de l'homme dans une situation qu'il n'a pas choisi. C'est la raison pour laquelle Sartre dira que l'on a jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande ».

Ce qui fait dire à Sartre qu'aucune situation n'est en elle-même inacceptable. Mesurons l'importance de cette idée. L'esclavage n'est pas en soi inacceptable. L'esclavage est inacceptable pour Spartacus ou pour Toussaint Louverture, l'un se levant contre Rome, et l'autre contre Napoléon. Ils ont choisi de vivre, et aussi de mourir debout, plutôt que de vivre à genoux.

Je voudrais encore préciser cette distinction conceptuelle entre « situation » et « détermination » :

Une « situation » peut-être à la fois aussi bien naturelle que social-historique (tel corps, tel sexe, tel héritage génétique, telle famille, telle éducation et telle culture...) et sur ces données initiales, qu'elles soient biologiques ou culturelles ce sont des données initiales sur lesquelles ma liberté n'a aucune prise. Cependant, il ne faut pas confondre détermination et situation ; car ma liberté va s'exercer par rapport à cette situation. Souvenez-vous de l'exemple de Sartre portant sur une situation « me voilà tuberculeux par exemple. » On dit familièrement « je suis diminué ». Mais Sartre souligne que c'est une vision mécaniste et mes « possibilités ne sont pas supprimées, mais remplacées par un choix d'attitudes possible envers la disparition de ces possibilités ». Et Sartre ajoute, nous l'avons déjà lu : « Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient de dehors,

elle n'est pas de moi, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté, de la faire mienne, de la faire *mon* horizon, *ma* perspective, *ma* moralité ». On peut dire de la même manière que le prisonnier, soit acceptera passivement sa captivité, soit cherchera à s'évader.

Toutefois on peut être tenté de fuir cette liberté si angoissante : c'est **l'attitude de mauvaise foi**. Quel sens a cette mauvaise foi et en quoi consiste ce processus de mauvaise foi ?

Nous avons vu que ce qui caractérise la conscience, c'est d'être poussée vers une responsabilité totale, puisque la conscience ne peut pas se réfugier derrière un sujet constitué, un être déjà donné, une nature. D'où il découle que cette liberté de l'homme qui est toujours à faire, est désormais sans excuse, puisque rien ne s'impose d'en haut à elle, et qu'elle est la seule auteure des valeurs et du sens de son existence. D'où cette angoisse de la conscience qui est à tout moment, engagée dans un choix parfois très difficile et dont les conséquences ne peuvent pas toujours être connues à l'avance.

Exemple donné par Sartre, « L'Être et le néant » :

« Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite, si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent.

C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à un respect qui serait uniquement du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa personne, c'est-à-dire à sa liberté plénière, et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut en même temps que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer plus que comme une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne s'aperçoit pas qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante - une chose ».

Commentaire :

Nous comprenons bien, que cette jeune femme se veut la séduction même, par nature, une pure essence de séduction, sans avoir à faire un pas vers l'autre (« une jeune coquette »). Elle a foi en cette illusion, puisqu'elle va jusqu'à oublier sa main dans celle de son partenaire. Nous savons bien que l'on ne peut pas être séduisant par nature. On ne peut l'être que par le regard d'autrui. D'ailleurs, elle le sait bien, lorsque l'homme lui fait des compliments, elle les apprécie beaucoup, mais elle ne veut pas saisir ceux-ci comme une invitation, au flirt par exemple, mais comme une pure admiration. Cette illusion propre à la mauvaise foi repousse plus loin l'angoissante décision. Consentir au flirt, c'est s'engager, la retirer c'est rompre le charme de l'instant. Il ne lui reste plus qu'à ignorer son propre corps, « sa main inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante, une chose », dit Sartre. Une chose, un être en-soi, une pure essence. Mais nous comprenons bien que loin de s'éloigner de ce qui

l'angoisse, c'est-à-dire d'être engagé à choisir, à faire des choix, elle ne fait que se rapprocher de ce qu'elle veut fuir. *Pour fuir l'angoisse, la conscience doit se masquer efficacement à elle-même cette liberté angoissée qu'elle est. Mais ce faisant elle s'approche de son angoisse pour la fuir, ne pas la fuir pour la fuir.*

Ainsi il y a des hommes qui se construisent des masques de mauvaise foi en faisant tout pour y avoir foi. C'est le cas de ceux qui s'enferment dans des attitudes rigides du style du garçon de café, qui joue au garçon de café. Son comportement est redondant. Il cherche à se persuader lui-même qu'il se confond si parfaitement avec sa fonction qu'il est sa fonction. Or il n'est pas, par essence, garçon de café. Mais il veut échapper à cette contingence qui caractérise l'existence et ce n'est qu'en se confondant avec sa fonction qu'il pense y parvenir. Contradictoirement il finit par avoir foi en sa mauvaise foi. C'est le cas de toutes ces personnes qui se confondent avec leur fonction, comme le général qui joue au général, rigide jusqu'au sein même de sa famille ou de ses proches.

Je reviens sur cette thèse sartrienne fondamentale, qu'il n'y a pas de « nature humaine » et si pour l'existentialisme la destination de l'homme n'est pas inscrite a priori dans une essence, cela veut dire que l'homme est l'être qui fait exploser toutes les catégories dans lesquelles on prétendrait l'emprisonner. C'est ainsi que le « sexisme » ou le racisme prétend qu'il existe une essence de la femme, de l'Arabe, du Noir, du jaune, ou du Juif et que celle-ci définirait des caractères nécessaires déterminants commune à l' « espèce ».



ANNEXE :

Tout le monde aujourd'hui se souvient et comprend la forte pensée de **Simone de Beauvoir** lorsqu'elle dit « On ne naît pas femme on le devient ».

Toute la thèse de Simone de Beauvoir dans « Le deuxième sexe » tient dans cette idée: la femme est l'avenir de la femme. En quelque sorte il n'y pas de nature féminine. Pour Simone de Beauvoir, la seule échappatoire possible pour les femmes est de s'émanciper de ce conditionnement dans laquelle la société patriarcale les a cantonnées. Conditionnement qui comprend pour elle l'enfantement et l'ensemble des tâches domestiques que les hommes ont « confiées » aux femmes, naturellement, dans la suite logique de leur rôle, naturel, de mère. Il serait ainsi dans la nature de la femme d'avoir des enfants, de ne point participer à la vie publique...comme il serait selon les clichés du racisme, dans la nature « du Noir » d'être paresseux, « de l'Arabe » d'être fourbe, « du Juif d'aimer l'argent ».

Toutes les luttes des femmes dans les années 60 et 70 consistaient dans cette dénonciation d'un essentialisme féminin. Ce qui est aussi la même chose pour le masculin. C'est aussi la thèse d' **Élisabeth Badinter** dans « XY de l'identité masculine », le mouvement des femmes a fait voler en éclats toutes les idées traditionnelles sur virilité et féminité. Longtemps la masculinité a paru aller de soi. Chaque homme se devait de ressembler à un idéal bien campé dans la culture. Désormais, au contraire, les hommes sont amenés à s'interroger sur une identité que la formule chromosomique XY ne suffit pas à définir.

Mais il n'existe aucune « nature » humaine » et c'est en cela que l'homme est un être fondamentalement libre. Ce qui montre que ni l'histoire ni la nature (le psychisme ou le sexe) ne sauraient être tenues pour des « codes » déterminants. Certes l'homme est en situation, il a un sexe, une famille, une nation, une langue...mais il ne saurait se réduire à un déterminisme qui prétend que l'homme serait déterminé à son insu par des « essences » préalables à son existence.

C'est ce déterminisme que l'existentialisme rejette dans la religion, les interprétations dogmatiques du sociologisme ou du biologisme. L'existentialisme sartrien est une critique radicale des grandes figures de la métaphysique : la théologie et le matérialisme qui cherchent toujours la raison du comportement des hommes en dehors d'eux.

B- La liberté : conflit tragique. « Les mouches » (Folio 1979)

Nous allons commencer avec une réflexion sur le sens de cette liberté sartrienne, au travers d'une pièce de théâtre, écrite et jouée en 1943 par Dullin et son théâtre, sous l'occupation allemande.

Cette pièce: « **Les Mouches** » constitue en quelque sorte une parodie de tragédie grecque. Quel est le propos ?

Oreste, fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, a 20 ans et revient à Argos sa ville natale d'où il a été chassé à la suite de l'assassinat de son père par Égiste, l'amant de sa mère. Il fût recueilli par de riches bourgeois d'Athènes. « Il a lu tous les livres, sait que c'est chose variable que les mœurs des hommes », entraîné à « l'ironie sceptique », « jeune, riche et beau et avisé comme un vieillard, affranchi de toutes les servitudes et de toutes les croyances, sans famille, sans patrie, sans religion, sans métier, libre de tous les engagements et sachant qu'il ne faut jamais s'engager, un homme supérieur enfin... », comme le dit le précepteur d'Oreste. (**P.120** Gallimard Folio) ;

Mais il se rend compte que rien n'est à lui, qu'il n'est de nulle part et qu'enfin il n'est rien. (**P.120-121**)

Oreste se sent exclu: il veut conquérir sa place (**p.123-124**). Mais ce n'est encore qu'une simple façon de parler. Il semble décidé à partir. Electre (sa soeur), va surgir à point nommé. Elle n'accepte pas l'occupation étrangère. Il s'agit d'une allusion assez directe à la collaboration vichyssoise. Electre est venue à la rencontre de son propre rêve. Reste Jupiter, qui représente le conformisme social et la résignation à l'ordre établi. C'est l'ordre de la nature, comme justification de cet ordre moral.

Mais Jupiter a perdu tout pouvoir sur Oreste (**p.191...201**). « Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là... C'est aux autres hommes, à eux seuls, qu'il appartient de le laisser courir ou de l'étrangler. »

De plus Jupiter a gaffé en demandant à Oreste de se résigner et de partir. Oreste: « Alors... c'est ça le bien ? Filer doux. Tout doux. Dire toujours pardon et merci...C'est ça ? Le bien. Leur bien... »

Alors tout a changé: le monde s'est réorganisé autour d'Oreste. Il y a un chemin

qui est le sien. C'est le chemin d'un acte irréparable, par lequel Oreste, prenant sur lui tous les remords de la ville, acquerra enfin droit de cité dans Argos. Oreste tua l'usurpateur et tua sa propre mère. Cependant Electre, le désavouant se précipite dans le plus abject repentir. Après quoi Oreste s'adressera à son peuple, qui le cherchait pour le lapider, lui révéla qu'il venait de lui rendre la vie, et finalement, disparut à jamais.

Comment expliquer cette rupture qui est à proprement parler le tragique entre la première décision d'Oreste, celle d'accomplir un acte qui lui donnerait droit de cité dans Argos et sa seconde décision: celle de quitter Argos pour toujours ? Contre la démission de sa soeur, contre son choix de la culpabilité, Oreste proclame bien haut qu'il assume pleinement la responsabilité de son acte. **(p.208)**

Contre Jupiter qui n'est plus le maître dès lors qu'Oreste a pris conscience de sa liberté **(p.234)**

Désormais Oreste est condamné à la liberté. **(p.235)** Oreste est seul comme un lépreux, ce fils dénaturé, hors nature, contre nature. C'est là un thème très sartrien, celui de l'anti-physis comme définition du règne humain : l'homme ne peut parvenir à lui-même qu'au prix de se conquérir sur la nature, de nier en soi toute nature, de s'affirmer comme antinaturel. Pour Sartre, l'homme n'a pas à proprement parler de nature.

Certes l'homme est toujours en situation, il a un corps, un passé, des amis ou des ennemis, des obstacles devant lui, mais c'est lui qui confère à la situation un sens. Souvenez-vous de ce que nous disions: il n'y a pas de situation intolérable en soi, elle le devient parce qu'un projet de révolte lui a conféré ce sens.

« Nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande ». Plus la situation est tragique, plus urgent est le choix. Et ne pas choisir c'est encore choisir. Ainsi dans le théâtre de situation, « les héros sont des libertés prises au piège, comme nous tous. Quelles sont les issues ? Chaque personnage ne sera rien que le choix d'une issue et ne vaudra pas plus que l'issue choisie. En un sens, chaque situation est une souricière, des murs partout; je m'exprimais mal, il n'y a pas d'issue à choisir. Une issue, ça s'invente soi-même. L'homme est à inventer chaque jour. » Qu'est-ce que la littérature ?

Il n'y a pas d'issue à choisir, nous sommes condamnés à être libres, c'est ce que comprend Oreste quand il parle de son désespoir. C'est sa rupture tragique avec la Nature. Le désespoir est dans cet exil hors de la totalité enveloppante et protectrice, dans cette insaisissable distance soudainement introduite entre soi

et soi-même : un rien sépare Oreste de lui-même, mais ce rien c'est sa liberté.

(P.234)

(P.236) « La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir ». « Le destin que je porte est trop lourd pour ma jeunesse, il l'a brisé. »

Ainsi en s'arrachant hors du monde, Oreste se retrouve dans l'angoissante dérégulation de l'homme responsable. « Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement, il n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside dans cette découverte même ». (« L'Être et le Néant » P.642 NRF)

Être engagé dans le monde et cependant séparé de soi par toute l'épaisseur du monde voilà ce qui constitue le conflit tragique de la liberté. Encore une fois, ce conflit ne peut se résoudre que négativement. Les hommes d'Argos n'accéderont pas à cette conscience politique. Oreste éprouve à la fois le besoin de faire échapper son propre destin au sort commun, de n'agir qu'en fonction de soi, et celui de justifier ses actes pour le salut collectif. Mais ces deux projets sont violemment incompatibles. Il s'est choisi injustifiable. Sa liberté n'a pas de sens pour les hommes d'Argos. Oreste a choisi sa liberté contre celle d'Argos **(P.179)**. C'est le langage du viol. Il n'a pas vu que la prise de conscience est le fruit d'un travail qui doit s'accomplir patiemment dans l'histoire.

Ce caractère injustifiable de l'acte d'Oreste fait aussi penser à l'action révolutionnaire qui se situe toujours dans ce décalage entre la conscience politique des masses que le révolutionnaire veut déclencher, mais qui souvent échoue devant soit la lâcheté du peuple soit parce que les temps historiques ne sont pas venus.

Oreste se sert d'eux pour se sentir exister. Par son acte, il viole Argos et se met lui-même en situation d'être violé par le regard des gens d'Argos. **(P.244)**. Tout le piège est là : les violer pour les séduire à ce viol en retour et posséder leur vie en se donnant l'illusion d'être possédé par eux. Il vient de s'offrir une fête. Il devient un héros mythique pour échapper aux hommes réels. **(P.244-245)**.

La liberté d'Oreste est une liberté pour soi et qui considère comme inessentielle son existence pour autrui : son acte s'y est changé en geste et son auteur en acteur et les autres hommes en spectateurs. C'est bien une liberté radicale qui s'incarne dans un acte, mais reste inconditionnée par une méconnaissance des conditions concrètes de l'action.

On peut aussi penser à cette pièce de **Camus** « Les justes » où l'action révolutionnaire posait bien la question de son sens, de sa valeur morale et de son efficacité. La pièce se passe en 1905 dans ces années révolutionnaires (de type anarchiste) qui comme toutes ces actions terroristes, posent la question du sens et de la valeur vraiment politiques de ce mouvement.

Quel sens donner à ces millions de morts de la révolution maoïste ou celle des Khmers rouges du Cambodge ?

Concluons sur cette question, avant d'aborder le problème qui reste à poser: celui de rapports de cette liberté avec l'histoire.

Nous avons vu avec Sartre comment la liberté est projet d'être, mais en n'étant pas cet être vers lequel nous tendons. La liberté n'est que la condamnation de la réalité humaine à ne jamais coïncider avec soi. En ce sens, notre liberté apparaît comme une sorte de fatale impuissance, voire même à un échec absolu et fait de nous, comme le dit Sartre à la fin de « L'Être et le Néant », « une grande passion inutile ».

*« Toute réalité humaine est une passion. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : **l'homme est une passion inutile** ».*

Sartre oppose d'ailleurs la passion de l'homme à celle du Christ ; par une initiative personnelle, ce dernier a réussi à modifier profondément le sens du monde et à prendre la place de Dieu. Or l'homme ne cesse de donner du sens au monde et à son existence, sans pour autant que ceux-ci en soient modifiés en profondeur, car ce qui caractérise l'existence, c'est sa contingence, ce qui ne l'empêche pas, néanmoins, d'en être responsable et de se battre sans fin comme Sisyphe selon **Camus** (« Le Mythe de Sisyphe » 1942), ce héros grec condamné par les dieux à pousser un rocher au sommet d'une montagne, d'où il retombe et inlassablement Sisyphe recommence. « Je vois cet homme redescendre d'un pas lourd, mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin » écrit Camus. Cependant, «Il faut imaginer Sisyphe heureux», ajoute-t-il. C'est ce qu'il nomme l'absurde. Toutefois il ajoute : « Si l'absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action ». Dans un

monde sans Dieu ni valeurs ultimes, l'homme est totalement libre et Camus donnera à cette liberté le sens de la révolte.

Tout le tragique de la liberté consiste bien pour l'homme, selon Sartre, à engager librement son existence, à « faire être la liberté; ainsi l'homme serait libre, mais comme une passion inutile ». Toutefois il faut reconnaître la valeur d'une telle conception de la liberté. Pour Sartre, la liberté n'est pas une donnée, il n'y a pas de liberté sans volonté de liberté. Ce n'est pas parce qu'il est écrit sur notre passeport, liberté, que nous sommes libres. La liberté est une conquête indéfinie. Comment pourrions-nous être libres si tous les hommes ne le sont pas ? C'est nous qui décidons si nous sommes libres ou pas. L'on voit bien que la liberté est donc avant tout une affaire éthique et politique. Comme la morale, la liberté est une de nos plus hautes exigences.

Cinquième cours



- Déconstruction contemporaine du libre arbitre (la question du déterminisme)
- Liberté et déterminisme : une antinomie de la raison.
- La liberté, conflit tragique : l'exemple de la tragédie grecque (« Œdipe Roi » de Sophocle).

1- Les déconstructions contemporaines du libre arbitre

La question de la liberté ne peut se penser aujourd'hui qu'en fonction de certains apports scientifiques. Ces apports scientifiques retirent-ils toute pertinence et toute fonction à cette représentation de la liberté telle qu'elle s'était exprimée dans l'idée de l'autonomie de la volonté ?

Je rappelle la définition du concept de « déterminisme » : en un sens épistémologique (philosophie des sciences) le déterminisme est un principe dans lequel à tout événement peuvent être assignées une ou plusieurs causes produisant toujours les mêmes effets. Il y a le déterminisme des sciences exactes, comme en physique et celui des sciences humaines. Cependant en microphysique on peut parler d'un indéterminisme physique à propos de phénomènes dont l'observation directe est impossible ou ne permet pas de prédire les effets rigoureux d'un ensemble de causes (relations d'incertitude d'Heisenberg).

Sur ce point, voir mon cours « La raison et le réel ».

En ce qui concerne les sciences humaines comme en histoire, il faut là aussi comprendre que les événements bien qu'ils ne sont pas sans cause, ne relèvent pas d'une stricte nécessité. Si l'histoire peut donner lieu à des analyses rationnelles, c'est toujours après coup, car l'action des hommes (libre et contingente) et surtout l'entrecroisement de celles-ci, est toujours contingente, et comme le dit **Hegel**, ce n'est, qu'à la fumée des batailles que l'on peut dire pourquoi tel événement dans sa relation avec tel autre rend compte d'une nécessité historique. Voir exemple de César :

« Mais je vais vous en donner un autre exemple qui illustre historiquement d'une manière parfaitement adéquate la synthèse de la détermination nécessaire et du but apparemment contingent. C'est César en danger de perdre la position à laquelle il s'était élevé — position qui si elle ne lui assurait pas encore la prédominance, le plaçait du moins au rang de ceux qui se trouvaient à la tête de l'État — et de succomber sous les coups de ses ennemis, lesquels pouvaient appuyer leurs desseins personnels sur la forme de la constitution et la force des apparences juridiques. César les a combattus poussé par le seul intérêt d'assurer sa position, son honneur, sa sécurité et les a vaincus. Or dans la mesure où ses ennemis étaient les maîtres des provinces de l'Empire romain, sa victoire sur eux fut en même temps une conquête de la totalité de l'empire : il devint ainsi, sans toucher à

la forme de la constitution, le maître individuel de l'État. Or le pouvoir unique à Rome que lui conféra l'accomplissement de son but de prime abord négatif, était en même temps en soi une détermination nécessaire dans l'histoire de Rome et dans l'histoire du monde : ce qui le guidait dans son œuvre n'était pas seulement son profit particulier, mais aussi un instinct qui a accompli ce que le temps réclamait. *Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières contiennent la substantialité que confère la volonté de l'Esprit du Monde. C'est bien ce contenu qui fait leur véritable force. Ce contenu se trouve aussi dans l'instinct collectif inconscient des hommes et dirige leurs forces les plus profondes. C'est pourquoi ils n'opposent aucune résistance conséquente au grand homme qui a identifié son intérêt personnel à l'accomplissement de ce but. Les peuples se rassemblent sous sa bannière : il leur montre et accomplit leur propre tendance immanente ».*

Hegel, « la Raison dans l'Histoire »

Commentaire

- Si l'on s'en tient à notre problème liberté / déterminisme, l'exemple de Hegel nous amène à voir comment une action historique d'un « grand homme » peut-être en même temps contingente puisque César, son action (traverser le Rubicon avec son armée) aurait pu échouer (action contingente), mais son caractère (sa passion) et les nécessités de l'histoire (la décadence de la République romaine) vont déterminer son action et la rendre nécessaire. *En somme ce qui relevait de sa libre volonté, s'est élevé au niveau d'une nécessité historique, d'où la synthèse entre la liberté et le déterminisme.*

Le problème majeur que nous traitons reste celui de la relation déterminisme et liberté. Nous avons déjà vu avec Spinoza, comme avec Hegel ou Sartre, que la liberté ne s'opposait pas au déterminisme, contrairement au fatalisme.

Cependant nous allons voir comment la pensée contemporaine (scientifique) va déconstruire cette notion de libre arbitre en lui opposant un déterminisme psychique, sociologique ou biologique.

A- La première déconstruction contemporaine à ce concept de libre arbitre est celle de l'*inconscient psychique*.

Chez **Freud** cette notion d'inconscient marque cette limite de notre psychisme qui échappe à notre conscience et qui s'exprime de façon pathologique (névroses, psychoses) ou non (rêves, actes manqués) comme malgré nous. Nous serions ainsi déterminés et notre libre volonté ne serait alors qu'une illusion.

Quelle est la nature de ce déterminisme psychique ?

Quel est le sens de ce principe de déterminisme psychique ? C'est une pensée unificatrice, qui est la condition première de l'explication d'un ensemble de phénomènes. Ce principe sous-tend les hypothèses particulières, que Freud établira dans sa pratique. (La pratique étant une sanction d'objectivité, de légitimité scientifique). C'est donc la base rationnelle des opérations théoriques.

Ce déterminisme, comme dans tous les autres domaines scientifiques, est la condition déterminante à l'apparition des phénomènes, et bien évidemment il s'oppose au hasard. Les symptômes ne sont aberrants qu'en apparence. Ils résultent en fait de lois générales. Toutefois, à l'opposé des théories physiques, le symptôme n'a pas qu'une seule cause, et même elles ne sont pas isolables, car la déformation de l'élément refoulé en substitut manifeste ce déterminisme. Plutôt que cause déterminante, Freud parle de déterminisme. Ce qui suppose une interprétation du sens. Il faut un décodage. Il n'y a pas de mécanisme du comportement. Comme nous le voyons dans ce que nous appelons le sens d'un rêve, Freud dit, « Ce sens n'est autre chose que l'intention qu'il sert et la place qu'il occupe dans la série psychique. Nous pourrions même dans la plupart de nos recherches, remplacer le mot « sens » par les mots « intention » ou « tendance ». Le sens dépend donc du contexte propre à l'individu et à son histoire, et ce réseau de connexion est pour l'essentiel inconscient. La tendance qui constitue le sens échappe à la conscience. Certains actes non intentionnels en apparence, « sont parfaitement motivés et déterminés par des raisons qui échappent à la conscience », dit Freud. Dire qu'un fait inconscient a une cause, c'est dire qu'il sert une intention inconsciente. Cette intention ne peut être isolée (comme pour un phénomène physique), elle ne peut être saisie que dans sa connexion aux désirs, à leurs représentations, et dans l'histoire propre d'un sujet.

C'est donc une détermination multiple, une surdétermination, dira Freud. Un exemple d'analyse d'un rêve : Une patiente de Freud rêve qu'elle a un dîner à préparer pour des invités le soir et qu'elle est empêchée de faire ses courses pour toutes sortes de raisons qui s'accumulent, de sorte qu'elle est obligée de renoncer au dîner. Cette patiente demande à Freud en quoi il pourrait s'agir d'un désir déguisé, puisque précisément dans le rêve, le désir (donner à dîner) est contrarié.

Freud fait parler sa patiente sur ce qui s'est passé la veille du rêve qui pourrait avoir un lien avec celui-ci. La veille, cette femme avait rencontré une amie dont elle est fort jalouse, car son mari en dit généralement beaucoup de bien. Heureusement pour elle, cette amie est filiforme, et le mari apprécie au contraire les formes rondes. Lors de cette rencontre, l'amie lui déclare qu'elle aimerait être reçue à dîner par elle, tant sa cuisine est excellente.

Freud déclare à sa patiente que le rêve accomplit le désir refoulé suivant : celui de ne pas recevoir cette amie à dîner, car si elle le faisait, elle contribuerait ainsi à arrondir ses formes par le fait de bien la nourrir, ce qui pourrait l'amener à être encore plus séduisante aux yeux de son mari !

Nous comprenons bien, que la grande différence entre le système cartésien et le système freudien, réside tout entier dans cette cassure que Freud opère, entre le sujet et le moi. Pour Descartes, le sujet est tout entier dans le je qui pense, « Je pense donc je suis », sujet absolu, qui n'a rien à voir avec un moi psychologique. Alors que pour Freud, ce n'est qu'illusoirement que le moi, le je conscient, s'identifie au sujet, alors qu'il n'est qu'une partie superficielle de ce sujet. Le moi n'est pas cette raison claire et transparente à soi. Le moi est constitué de toutes ces traces, de tous les vestiges des identifications passées. Le moi a ainsi incorporé de l'imaginaire, d'où la méconnaissance et les illusions qu'il entretient sur lui-même, et en particulier cette épreuve du libre arbitre dont on éprouve illusoirement la réalité.

B- Un déterminisme social.

La pensée marxiste (ou marxienne) et certains courants de la sociologie, que cette pensée a influencés (**Bourdieu**), définissent les faits sociaux comme déterminés par notre éducation, notre milieu social, et par un ensemble de forces collectives propre à chaque société et selon son époque.

Ainsi ce déterminisme social se présente sous la forme de conditionnements idéologiques, lesquels vont modeler nos comportements et peuvent devenir des idéologies. *Le concept d'idéologie est conçu comme un système d'idées, de représentations générales du monde. Mais ce système de pensée peut aussi devenir dogmatique et fonder un ensemble de convictions (de préjugés) de nature principalement morale, religieuse et politique.* Selon **Marx** ces idéologies expriment les intérêts réels ou imaginaires d'une classe ou d'un groupe social. La classe des exploités est conditionnée par un ensemble de valeurs dont la classe dominante se sert pour accroître sa domination sur les exploités. Marx a même suggéré que cette notion de libre arbitre est le produit d'une mystification idéologique qui pourrait faire croire que leur situation relève de leur choix.

Il s'agit en somme de l'expression d'un inconscient social qui fonctionnerait un peu comme l'inconscient psychique. Ainsi les comportements sociaux ne répondraient pas à des intentions réelles et conscientes, mais à des processus objectifs indépendants de notre volonté et de notre conscience. « Il faut considérer le fait social comme une chose » dit **Durkheim** (sociologue 1858-1917).

Il faut ajouter pour comprendre ce déterminisme social que ce processus de conditionnement idéologique passe par un contrôle d'État sur les appareils idéologiques comme le sont l'école, les médias. Notre conscience serait ainsi mystifiée en croyant être l'auteur de ce qu'elle se représente est en fait étrangère à elle-même. C'est ainsi que **Michel Foucault** dira, « où ça parle, l'homme n'existe plus ».

Foucault développera un travail d'archéologie du savoir, en dégagant « l'inconscient de la science » et dans son « L'Archéologie du savoir » il mène une enquête à la manière d'un Nietzsche avec sa « Généalogie de la morale » à savoir cherchant à débusquer le jeu de pouvoir ou les conditions sociales qui se trament derrière le discours scientifique (voir aussi « Histoire de la folie » où Foucault dévoile les rapports de force de la psychiatrie). Dépassant l'espace binaire de la lutte des classes de Marx pour ouvrir l'enquête plus large et plus profonde dans tous les rapports sociaux y

compris ceux de la science. Il dira « le pouvoir est partout », tout fait social est un composé de rapports de forces.

Bourdieu reprendra aussi cette perspective par cette notion d'« habitus » qui sont des « systèmes de dispositions durables » que produisent « les conditionnements associés à une classe particulière de condition d'existence ». C'est ainsi que dans son ouvrage majeur, « La distinction, une critique sociale du jugement », il prend pour exemple le jugement de goût. Il souligne que le choix esthétique, par exemple, la musique de Mozart ou celle de Johnny Hallyday, relève non de valeur esthétique, mais d'un jeu de distinction sociale (indépendant d'un quelconque jugement esthétique) relève en fait d'une lutte pour la différenciation sociale. Nos « habitus » (en sociologie, un *habitus* désigne une manière d'être, une allure générale, une tenue, une disposition d'esprit) à notre insu refoulent dans l'oubli l'histoire de leur acquisition. Ainsi nos choix esthétiques, même si nous restons conscients des raisons critiques de nos choix, n'en sont pas moins opacifiés par nos « habitus » sociaux, c'est-à-dire, par notre éducation, notre culture et notre position sociale et économique.

Critiques :

- N'y a-t-il pas dans cette vision sociologique quelque chose que l'on appelle le « sociologisme » qui d'une certaine manière est aussi critiquable que l'individualisme ?
- En effet, ce transfert de responsabilité des individus au « système » semble une négation de l'autonomie. Ne faut-il pas cependant, reconnaître qu'il n'y a de « faits sociaux » que dans la mesure où l'individu a la capacité de choisir entre plusieurs buts qu'il s'efforce d'atteindre par une combinaison des moyens dont il dispose ou qu'il peut se procurer.

Comme le dit le sociologue **François Bourricaud**, « Contre le sociologisme » « c'est ainsi que le point de vue de l'acteur est pertinent pour l'analyse des processus sociaux et que ceux-ci peuvent être adéquatement expliqués à partir de l'agrégation de préférence ou de choix individuels ». *C'est ainsi que l'on ne peut pas réduire l'action sociale à un mécanisme dont le finalisme deviendrait caricatural, au point où une telle vision sociologique serait apparentée à un « réalisme totalitaire ».*

Expliquons :

D'une part, n'y a-t-il pas de « faits sociaux » que dans la mesure où l'individu a la capacité de choisir entre plusieurs buts qu'il s'efforce d'atteindre par une combinaison des moyens dont il dispose ou qu'il peut se procurer ?

D'autre part, faut-il réduire l'individu à n'être qu'un automate qui choisissant telle voie, ne ferait en réalité que répondre aux intérêts de la classe dominante par l'effet « d'une sorte d'harmonie préétablie qui déterminerait la production d'individus dotés de « l'habitus » requis pour occuper la place qui leur est assignée dans la hiérarchie sociale » (Bourdieu) ?

- Nous allons prendre l'exemple de l'école :

Pour certains sociologues (Bourdieu, Boltansky, Baudelot, Establet) l'école procède par inculcation de « l'habitus requis », qui me fait croire que je choisis dans la hiérarchie sociale telle ou telle place qui en fait m'a été assignée pour le plus grand bénéfice des dominants.

Ainsi l'école est un instrument de domination qui inculque aux fils d'ouvriers l'idéologie de la « classe dominante ». Ça serait en quelque sorte la « ruse du système scolaire ».

*Cependant, ne peut-on pas renverser la situation et son sens et reconnaître que l'instauration de la filière professionnelle (primaire-professionnel ou secondaire professionnel) est aussi une brèche dans le mur de l'exploitation. Ne peut-on voir dans les formations scolaires (professionnelles et techniques) comme un pas en avant sur la voie de la libération, c'est-à-dire **la formation de l'esprit critique** ? C'est la raison pour laquelle au 19^e siècle (3^e République) les partisans de la droite réactionnaire opposés à l'école publique et laïque, voyaient dans cette formation de l'esprit critique le foyer de la contestation révolutionnaire. Par conséquent cette opposition réactionnaire tente d'affaiblir le processus d'émancipation intellectuelle et manuelle que constitue le pouvoir de l'école. L'école est en ce sens révolutionnaire !*

C- L'inconscient biologique la génétique des comportements ; l'apport des neurosciences.

La science qui va révolutionner nos représentations du psychisme fut

sans aucun doute vers les années 1960/70, la biologie cellulaire et plus particulièrement ce que l'on va appeler les neurosciences.

En 1970 paraît le célèbre ouvrage de **François Jacob** (prix Nobel 1965) « La logique du vivant » qui porte principalement sur la génétique cellulaire et décrit la reproduction en termes de transmission d'informations, de message codé. Ainsi l'organisme est apparu comme, je cite François Jacob, « la réalisation d'un programme prescrit par l'hérédité ». Chaque œuf contiendrait, je cite, « dans les chromosomes reçus de ses parents, tout son propre avenir, les étapes de son développement, la forme et les propriétés de l'être qui en émergera ».

Cependant il faut considérer que le biologique est en interdépendance avec le culturel et vice versa :

« L'interdépendance du biologique et du culturel est trop souvent sous-estimée, quand elle n'est pas purement et simplement niée, pour des raisons idéologiques et politiques. Au lieu de considérer ces deux facteurs comme complémentaires et indissolublement liés dans la formation de l'être humain, on cherche à les opposer. On veut voir dans l'hérédité et l'environnement deux forces antagonistes dont on cherche à chiffrer la part respective dans le comportement et les aptitudes de l'individu. Comme si, dans la genèse du comportement humain et ses perturbations, ces deux facteurs devaient s'exclure mutuellement.

Dans une série de débats sur l'école, sur la psychiatrie, sur la condition des sexes, on voit ainsi s'affronter deux positions extrêmes ; deux attitudes qui, pour prendre une analogie avec des machines à musique, considèrent le cerveau humain, soit comme une bande magnétique vierge, soit comme un disque de phonographe. Une bande magnétique reçoit du milieu les instructions pour enregistrer et éventuellement rejouer n'importe quel morceau de musique. Un disque, au contraire, ne peut, quel que soit le milieu, que jouer le morceau gravé dans ses sillons.

Les tenants de la bande magnétique sont souvent influencés par l'idéologie marxiste selon laquelle l'individu est entièrement façonné par sa classe sociale et son éducation. Pour eux les aptitudes mentales de l'être humain n'ont simplement rien à voir avec la biologie et l'hérédité. Tout y est nécessairement affaire de culture, de société, d'apprentissage, de conditionnement, renforcement et mode de production. Ainsi disparaissent

toute diversité, toute différence d'ordre héréditaire dans les aptitudes et talents des individus. Seules comptent les différences sociales et les différences d'éducation. La biologie et ses contraintes s'arrêtent devant le cerveau humain ! Sous cette forme extrême, cette attitude est simplement insoutenable. L'apprentissage n'est rien d'autre que la mise en œuvre d'un programme permettant d'acquérir certaines formes de connaissance. On ne peut construire une machine à apprendre sans inscrire dans son programme les conditions et les modalités de cet apprentissage. Une pierre n'apprend pas et des animaux différents apprennent des choses différentes. L'enfant passe par des étapes d'apprentissage bien définies. Et les données de la neurobiologie montrent que les circuits nerveux qui sous-tendent les capacités et aptitudes de l'être humain sont, pour une part au moins, biologiquement déterminés dès la naissance.

Tout aussi insoutenable apparaît l'attitude opposée, celle du disque de phonographe. Ce point de vue, qui se trouve souvent associé à une philosophie conservatrice, sous-tend des formes variées de fascisme et de racisme. Il attribue à l'hérédité de l'être humain la quasi-totalité de ses aptitudes mentales et nie pratiquement toute influence du milieu, ruinant ainsi tout espoir d'amélioration l'entraînement et l'apprentissage. Aussi longtemps que le monde apparaissait comme un produit de la création divine, la « nature humaine » n'était qu'un aspect de l'harmonie générale de l'univers. C'était Dieu qui avait conféré un ensemble de propriétés à l'humanité et avait fixé les règles gouvernant la conduite des affaires humaines selon une hiérarchie sociale, économique et politique bien précise. Une fois la création remplacée par l'évolution, il fallut bien que les défenseurs du *statu quo* en matière sociale trouvent un autre argument pour remplacer la volonté divine. Les contraintes de la biologie furent ainsi invoquées comme garantie scientifique imposant des limites au comportement humain. Car si les performances d'un individu ne font que refléter ses potentialités génétiques, les inégalités sociales découlent directement des inégalités biologiques. Il est alors inutile de songer même à changer la hiérarchie sociale ».

François Jacob, « le jeu des possibles »

Commentaire :

Nous comprenons alors comment les deux matérialismes, le « Tout-

acquis » des sciences humaines (milieu, éducation, histoire) et le « Tout-inné » du biologisme ou tout est joué depuis la naissance, se rencontrent.

François Jacob (médecin et biologiste français du 20e siècle) décrit l'affrontement de 2 positions extrêmes qui sont pour lui également insoutenables :

- les partisans de la « cire vierge », qui soutiennent qu'au point de vue psychologique et intellectuel tout est affaire de culture, de société, d'apprentissage et de conditionnement.
- Les partisans de la « fatalité génétique » qui attribuent à l'hérédité la quasi-totalité des aptitudes mentales et des talents de l'individu et nient pratiquement toute influence du milieu et par la même toute possibilité sérieuse d'amélioration par l'entraînement ou l'apprentissage.

François Jacob opte pour « l'interdépendance étroite des déterminants biologiques et des déterminants sociaux ». Il considère qu'il y a influence réciproque, interaction constante entre le biologique et le culturel.

« Les données de la neurobiologie montrent que les circuits de notre système nerveux qui sous-tendent nos capacités et nos aptitudes sont, pour une part au moins, biologiquement déterminés dès la naissance. »

« Tout enfant normal possède à la naissance la capacité de grandir dans n'importe quelle communauté, de parler n'importe quelle langue, d'adopter n'importe quelle religion, n'importe quelle convention sociale. »

Le programme génétique ne ferait donc que mettre en place des « structures d'accueil » : possibilité de penser, de parler, de prendre conscience de soi... L'être humain est génétiquement programmé pour apprendre : « tout un éventail de possibilités est offert par la nature au moment de la naissance » ; si ces possibilités ne sont pas exploitées, elles demeurent à jamais des possibilités, des virtualités ; elles ne s'actualisent jamais. C'est l'influence du milieu qui permet à ces possibles de devenir ou non des réalités.

Victor de l'Aveyron, « l'enfant sauvage » (film de François Truffaut), est inculte, non éduqué, mais son programme génétique contient exactement les mêmes « structures d'accueil » que celui de n'importe quel autre enfant. Ses

possibilités sont seulement restées inexploitées. Cependant, la culture ne s'acquiert qu'au sein de la société à un âge où le cerveau est suffisamment malléable pour apprendre. Victor n'apprend pas plus de quelques centaines de mots malgré la pédagogie du docteur Itard.

2- Liberté et déterminisme : une antinomie de la raison.

Pour admettre que nous sommes libres, faut-il admettre deux sortes de causalité, une causalité "naturelle" et une causalité non naturelle, hors du déterminisme causal ? Et si oui, est-on alors mené à une contradiction ?

Une antinomie est une contradiction « apparente » entre deux lois, deux principes ou deux concepts. Je souligne « apparente », et seulement « apparente », car une contradiction suppose l'un ou l'autre et dans le cas de la liberté et du déterminisme, je dirais que c'est l'un et l'autre. C'est une antinomie.

Expliquons : l'homme est un être empirique comme être sensible appartenant à la nature. En tant que telle, sa conduite peut s'expliquer comme l'effet nécessaire de causes antécédentes. L'homme étant selon ce postulat soumis au déterminisme naturel. C'est selon ce postulat que se sont développées les sciences humaines (psychologie et sociologie) pour rendre intelligible la réalité humaine. Cependant, la psychologie freudienne repose sur la notion d'inconscient, mais il serait vain de faire de cet inconscient une « forme obscure » qui nous gouverne. Car si l'inconscient est le résultat de l'histoire du sujet, c'est le sujet et lui seul qui par le travail de l'« analyse » lors de la cure psychanalytique peut en ressaisir le sens et se l'approprier.

De fait il y a toujours possibilité pour le sujet de s'approprier ce qui était inconscient et le réinvestir consciemment.

Ajoutons que cette thèse est loin d'épuiser le sens de la réalité humaine. L'homme n'est pas un être de la nature comme un autre. Comme nous l'avons déjà vu, seul l'être humain est capable de moralité, c'est-à-dire de subordonner ses désirs à une exigence raisonnable, celle du devoir. Il peut comme nous l'avons vu avec **Kant** se rendre indépendant des inclinations naturelles. Il faut donc postuler que l'homme a la capacité de s'arracher au déterminisme naturel pour obéir à la raison morale sous la forme d'une loi

(d'un impératif catégorique chez Kant). L'homme est donc l'être conçu comme pouvant s'instituer cause première de sa conduite (nous avons vu qu'en dehors de ce postulat, l'homme serait reconnu irresponsable de ses actions et donc non justiciable).

Nous avons vu que la liberté est le postulat de la raison morale.

Mais en tant que postulat c'est indémontrable. Un postulat est une proposition indémontrée et indémontrable que la raison demande d'admettre parce qu'elle est la condition de possibilité de quelque chose. Dans la perspective de cette exigence morale du devoir, nous avons vu que le devoir exige, contre toutes les conditions sociales ou psychologiques défavorables, que je puisse agir conformément à la raison. Ainsi seul ce postulat de la liberté (autonomie) me rend responsable. Ce n'est pas une démonstration dogmatique comme celle de Descartes, car la liberté est supposée. C'est ma possibilité d'agir selon ma raison, selon l'exigence du devoir, qui me rend autonome. Le postulat de la liberté n'est pas l'énoncé d'un fait empirique, mais d'une exigence de raison. Ce n'est pas parce que tu es libre que tu dois, c'est parce que tu fais l'expérience de l'exigence morale que tu es libre.

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

KANT, *Critique de la raison pratique.*

Toutefois la question de la culpabilité au sein du devoir de justice est difficile, puisque la question de la responsabilité est toujours difficile à évaluer. Avons-nous toujours en notre âme et conscience la certitude de l'entière responsabilité d'un homme désigné coupable ?

L'autre terme de cette antinomie, le déterminisme, il est le postulat de la perspective scientifique et il est tout aussi indémontrable.

Le déterminisme avons-nous déjà dit consiste à poser que tout effet a une cause située dans la nature. Cette cause est nécessairement l'effet d'une autre cause, située elle aussi dans la nature, qui par conséquent, est à son tour l'effet d'une autre cause, et ainsi de suite à l'infini. Ce qui fait que le déterminisme est une pensée intenable : soit il arrête la chaîne des causalités en posant une cause première (Dieu, l'Histoire ou la Nature comme chez Spinoza), mais au moment même où on veut enfin fonder le déterminisme, on le nie, puisque cette cause première, n'ayant pas de cause, l'enfreint à l'instant même où on la pose (puisque le déterminisme pose que toute cause a une cause, il ne peut que rejeter l'idée de cause première) ; soit on laisse ouverte la régression à l'infini, auquel cas l'effet n'est précisément jamais déterminé ni expliqué, puisqu'on ne peut pas considérer qu'une explication qui se perd dans l'infini soit vraiment une explication. L'explication déterministe exige une infinité de causes dont nous ne pouvons avoir l'expérience.

Le déterminisme s'avère donc paradoxalement tout aussi indémontrable, tout aussi impensable que son contraire, l'hypothèse d'une liberté de choix permettant d'inaugurer des séries d'actions dans le monde. C'est ce que dit Kant :

« Si l'on admet que dans tout ce qui se produit dans le monde il n'y a rien d'autre que des conséquences conformément aux lois de la nature, alors la causalité de la cause est toujours à son tour quelque chose qui se produit, et votre régression à des causes encore plus élevées et, partant, le prolongement de la série des conditions antérieures vont nécessairement à l'infini ».

Kant, « Critique de la Raison pure »

L'hypothèse du déterminisme matérialiste n'est pas plus rationnelle que l'hypothèse de la liberté. Mais il faut souligner que la liberté n'est pas incompatible avec un certain déterminisme comme nous l'avons vu avec Spinoza. D'un point de vue le déterminisme se comprend dans sa nécessité

scientifique, disons méthodologique, mais pas comme une vérité absolue ou vérité ontologique, c'est à-dire qui engloberait tout l'être en tant qu'être ». C'est ce que pense également l'épistémologue **Karl Popper** : « J'ai traité le déterminisme physique de cauchemar. C'est un cauchemar parce qu'il affirme que le monde entier, avec tout ce qu'il contient est un gigantesque automate, et que nous ne sommes rien d'autre que des petits rouages, ou des sous-automates dans le meilleur des cas. Il détruit ainsi, en particulier, l'idée de créativité ». (voir mon cours « La raison et le réel »)

D'un autre point de vue l'idée de liberté est tout aussi indémontrable, mais elle est nécessaire d'un point de vue éthique comme nous l'avons vu.

Il faut donc reconnaître que les concepts de liberté et de déterminisme sont liés sous la forme d'une antinomie.

3 –La liberté conflit tragique, l'exemple de la tragédie grecque (« Œdipe Roi » de Sophocle).



« Œdipe » de Francis Bacon (1909- 1992)

Œdipe roi est une tragédie grecque de **Sophocle**, représentée entre 430 et 420 av. J.-C. Elle met en scène la découverte par Œdipe de son terrible destin. Alors qu'il a accédé au trône de Thèbes après avoir triomphé de l'énigme du Sphinx, l'enquête qu'il mène afin de découvrir la cause de la

peste envoyée par Apollon sur la ville le conduit à découvrir que le responsable de l'épidémie n'est autre que lui-même : il est coupable à la fois de parricide et d'inceste, car il a, sans le savoir, tué son père, Laïos, et épousé sa mère, Jocaste.

La sortie du chœur (l' « exodos ») commence avec l'arrivée d'un serviteur qui raconte à tous le dénouement. La reine Jocaste s'est pendue dans le palais. Œdipe, arrivé trop tard pour empêcher le suicide, s'est crevé les yeux pour ne plus voir la lumière du jour. Œdipe revient alors sur scène, désormais aveugle. Il se lamente sur son sort horrible, puis demande à Créon de le bannir. Créon, ayant pris conseil auprès de l'oracle d'Apollon, bannit en effet Œdipe, mais lui permet de parler une dernière fois avec ses deux filles, Antigone et Ismène, nées de son inceste. Le coryphée clôt la pièce en affirmant la puissance du destin.

Œdipe n'est-il qu'un homme écrasé sous le joug de la nécessité ? Ou bien, se choisissant lui-même, ne donne-t-il pas au contraire un sens, une âme au poids de son existence ?

1- L'engagement civique

Assumer son engagement de Roi c'est déjà éprouver sa responsabilité civique. C'est lui Œdipe, qui choisit la lourde charge que lui offrait le peuple de Thèbes et c'est à lui encore que s'adresse son peuple pour le sauver du terrible fléau (la peste). ET comme le dit **Jacqueline de Romilly** : « C'est pour sauver Thèbes du fléau qu'Œdipe commence à agir. C'est au nom de ce salut de Thèbes qu'il insistera d'un bout à l'autre pour obtenir la vérité. Et cette noblesse civique rend son désastre plus émouvant. Il va prendre sur ses épaules tout le poids de cette ville et qui l'écrasera, nous le savons, par son propre souci de vérité. Comme le dit Œdipe, ajoutant aux modalités de l'enquête, prévoyant le châtement, il souhaite subir lui-même : » les malédictions que mes imprécations viennent d'appeler à l'instant ». En bon souverain , Œdipe veut le bien de son peuple, ce choix l'honore, même si nous le savons déjà dès le début, Œdipe se faisant, démarre la terrible machine qui va le broyer.

2- Œdipe et son châtement

Certes les dieux ont façonné le destin d'Œdipe et lui-même dans l'Exode le reconnaît : « O mon destin, où m'as-tu précipité ? », mais il cherche à comprendre. Pourquoi ces malheurs ? Il est prêt à les porter : « Mes malheurs aucun autre mortel que moi ne saurait les porter ». Son destin il le fait sien et ne songe nullement à incriminer les dieux pour sa faute. Les dieux peuvent tout, sauf dénier son choix, hautement proclamé, d'être le seul responsable et en s'aveuglant, Œdipe a reconquis aussi sa grandeur en face des dieux. Mis en présence d'un destin aveugle, il s'est volontairement aveuglé, posant ainsi un acte libre qu'aucun dieu n'exigeait de lui : « C'est Apollon qui m'a infligé ces maux (...), mais nulle autre main que la mienne ne m'a frappé » (Exode). Œdipe, non pas du tout passivement, mais de toute la profondeur de son vouloir, adhère avec violence au monde qui lui est fait. Son énergie est, en cet acte, singulière, effrayante, aussi farouche en vérité que l'hostilité du monde à son égard. Maintenant qu'il a perdu la vue, le regard de son âme est ouvert.

Conclusion : Comme le dit de Romilly : « la fatalité grecque n'efface pas ma responsabilité humaine comme le mot, en français, pourrait le suggérer ». En effet, le destin n'est en sorte que le poids aveugle de toute existence humaine. Peut-on même l'appeler nécessité ? Les filles de la Nécessité dans le mythe d'Er que rapporte Platon (dans un texte que nous avons déjà commenté) ne font que distribuer le sort (simples numéros d'ordre) aux âmes qui choisissent elles-mêmes les vies qu'elles désirent. Les dieux ne sont pas responsables dira Platon, même si ces âmes choisissent leur nouvelle vie en fonction de leur vie précédente dont elles n'ont pourtant pas le souvenir.

De fait, loin de parler de nécessité au sens d'une Raison supérieure agissant à ma place, il s'agirait plutôt comme l'appelle Sartre d'une *facticité* de l'existence : « la facticité, c'est-à-dire le fait que les choses sont là simplement comme elles sont, sans nécessité ni possibilité d'être autrement et que je suis parmi elles ». Cette facticité de l'existence comme pur fait est au contraire contingente et sans raison. Être né, là ou ailleurs, homme ou femme, avec tel ou tel corps, tout cela en tant qu'existence singulière concrète n'est que pour être dépassée, transcendée par nos choix, nos actes (subir ou refuser de choisir étant encore un choix). La liberté trouve sa racine dans cette absence de fondement ou de justification de l'existence (contingence et facticité).@

La tragédie d'Oedipe nous rappelle que l'homme, même dans l'aveuglement d'une situation extrême, reste la source de tout sens et de toute valeur et cela constitue sa liberté. Mais au bout du compte il n'y a de liberté que tragique.

« La tragédie est le miroir de la Fatalité. Il ne m'a pas semblé impossible d'écrire une tragédie de la liberté, puisque le « Fatum » antique n'est que la liberté retournée. Oreste est libre pour le crime et par-delà le crime : je l'ai montré en proie à la liberté comme Oedipe est en proie à son destin. Il se débat sous cette poigne de fer, mais il faudra bien qu'il tue pour finir, et qu'il charge son meurtre sur ses épaules et qu'il passe sur l'autre rive. Car la liberté n'est pas je ne sais quel pouvoir abstrait de survoler la condition humaine : c'est l'engagement le plus absurde et le plus inexorable. Oreste poursuit son chemin, injustifiable, sans excuses, sans recours, seul. Comme un héros. Comme n'importe qui ».

Sartre, « Pour un théâtre de situation »

Sixième cours



Delacroix, « la liberté guidant le peuple » 1830

La liberté comme loi et comme droit

Hannah Arendt écrit dans « la crise de la culture » (ch. Qu'est-ce que la liberté ?) :

« Soulever la question : qu'est-ce que la liberté, semble une entreprise désespérée. Tout se passe comme si des contradictions et des antinomies sans âge attendaient ici l'esprit pour le jeter dans des dilemmes logiquement insolubles, de sorte que, selon le parti adopté, il devient impossible de concevoir la liberté ou son contraire, que de former la notion d'un cercle carré. Sous sa forme la plus simple, la difficulté peut être résumée comme la contradiction entre notre conscience qui nous dit que nous sommes libres et par conséquent responsables, et notre expérience quotidienne dans le monde extérieur où nous nous orientons d'après le principe de causalité.

Dans toutes les choses pratiques et spécialement dans les choses politiques, nous tenons la liberté humaine pour une vérité qui va de soi, et c'est sur cet axiome que les lois reposent dans les communautés humaines, que les décisions sont prises, que les jugements sont rendus ».

Ce que dit Hannah Arendt se comprend bien à la suite de ce que nous avons vu à propos de cette antinomie entre la liberté telle qu'elle apparaît à notre conscience et qui fait de nous des êtres responsables (capable de moralité) et l'expérience quotidienne qui suit dans l'action, le seul chemin rationnel, celui du déterminisme causal.

Cependant, il y a un domaine « où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique ». Tout le problème de la politique tient sur cette question de la liberté, sans laquelle dit Arendt, « la vie politique serait sans elle dépourvue de sens ». C'est dans cette réalité sociale, dans ce commerce avec les autres que nous prenons conscience de notre liberté : « sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition ».

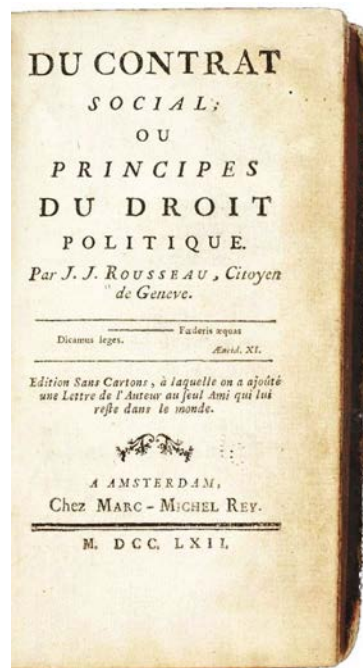
Notre réflexion sur « la liberté comme loi et comme droit » est l'espace où la liberté et la politique coïncident.

Cependant Hannah Arendt qui a connu le totalitarisme, relève cette méfiance à l'égard de la politique s'il s'agit d'assurer la liberté. Nous verrons par la suite comment la politique peut, soit nier la liberté humaine, en considérant que les hommes ne sont jamais souverains, soit considérer la

liberté que d'un seul homme ou d'un seul groupe.

Nous allons voir comment **Jean-Jacques Rousseau** élabore une théorie du droit et de la loi, dérivés directement de la volonté générale et de la liberté propre à tous les citoyens d'un État.

Nous allons développer cette thèse en nous appuyant évidemment sur ce grand texte de philosophie politique qu'est : « *Du Contrat social ou principes du droit politique* » publié en 1762.



Le droit exprime le point où la liberté est parvenue à sa prise de conscience d'elle-même.

Le droit antique exprime la liberté comme un privilège réel, mais pour quelques-uns ; le droit moderne la définit universellement, mais par sa limite négative :

« Q u o i ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, & la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le Citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence ; j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité ».

Le droit, généralement considéré, est « la limitation de ma liberté ou de mon libre arbitre, de telle sorte qu'ils puissent s'accorder avec le libre arbitre de chacun d'après des lois universelles ».

Le droit définit une limite :

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

Rousseau, « Du contrat social », Livre I Chap. 8

Dans la philosophie du contrat social, la liberté naturelle est totalement aliénée à la volonté sociale.

« Les clauses du contrat social, bien entendues, se réduisent à une seule : à savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté ».

" Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. "

Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

« Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ».

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

Dans le contrat social, les relations de dépendance sont abstraites et universelles, « car chacun se donnant à tous ne se donne à personne ».

Ainsi dans le contrat social, la totalité de l'aliénation garantit au contraire l'égalité et la réciprocité des conditions.

La volonté individuelle n'est donc limitée par aucune volonté particulière, mais seulement par la « volonté générale ». Cette volonté est celle du corps social dans son ensemble et s'exprime par la loi. Mais ce corps social « n'est formé que des particuliers qui le composent ».

La volonté générale n'est faite que de la somme des volontés particulières.

« Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale ».

La volonté générale c'est la volonté majoritaire, car celle-ci ne regarde qu'à « l'intérêt commun », alors que la volonté de tous n'est que la somme des volontés particulières et ne « regarde qu'à l'intérêt privé ». (Exemple du menu d'un repas décidé au sein d'une famille...)

Mais la volonté majoritaire étant composée elle aussi de l'addition des volontés particulières comme la volonté de tous, il faut expliquer pourquoi on peut lui attribuer la capacité d'exprimer un intérêt commun.

La volonté de tous devient une volonté générale du simple fait que l'on ne tient pas compte des volontés minoritaires. Celles-ci sont omises dans le résultat bien que, comme volonté particulière, elles soient indispensables à son obtention ; la volonté générale en effet ne peut-être dégagée que si les volontés sont isolées dans leur particularité.

« Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre des petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne ».

(Suffisamment informé et instruit !)

La nécessité de ne compter que des volontés individuelles conduit à la condamnation des partis, qui fragmentent la volonté générale et empêchent qu'elle ne résulte correctement de l'addition des volontés particulières. En effet, les volontés minoritaires à l'intérieur de chaque parti disparaissent dans sa volonté générale, et ne peuvent donc plus entrer en ligne de compte pour le calcul de la volonté générale de l'État.

« Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres et particulière par rapport à l'État ; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique ; alors il n'y a plus de volonté générale, & l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. (...)

Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui (...) Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point ».

Pourtant cette opinion particulière, dont la particularité est si jalousement préservée avant et pendant la consultation, doit s'abimer dans la volonté générale même si elle était en opposition avec elle.

« Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ? Je réponds que la question est mal posée. Le Citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelque-une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du

peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. *Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre ».*

Dans la consultation on ne demande pas à chacun son intérêt propre, afin de dégager statistiquement l'intérêt du plus grand nombre, mais on demande à chacun « son avis » sur l'intérêt général.

Et quand la majorité contraint la minorité, c'est pour la forcer à être libre.

Pour la théorie rousseauiste, le criminel est un ennemi public.

« Quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi »

« L a p e i n e de mort infligée aux criminels peut être envisagée à peu près sous le même point de vue : c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie on ne songe qu'à la garantir, et il n'est pas à présumer qu'aucun des contractants ne prémédite alors de se faire pendre.

D ' a i l l e u r s tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme Citoyen que comme ennemi ».

Mais faisant du malfaiteur un ennemi politique, elle fait tout aussi bien de l'adversaire politique un traître et confond pêle-mêle opposants politiques, criminels ou simples minorités dans la même répression sommaire.

Cette théorie rabaisse la justice au niveau du simple assassinant et le droit social à la violence, à la sauvagerie naturelle qui est contraire au contrat social.

Il faut ajouter également une contradiction : si le coupable est un ennemi, il n'est plus membre de l'État. Quel droit la société a donc sur lui ?

Si c'est un ennemi vaincu, le tuer ne réside pas de l'état de guerre, lequel ne tue les ennemis qu'en tant qu'ils ont les armes à la main.

« La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens ».

On voit donc que le conflit d'un État avec un individu n'est pas un état de guerre et que le criminel est autre chose qu'un ennemi.

Le « Contrat Social » ne peut donc fonder de façon cohérente la constitution de la volonté générale à partir de la volonté particulière, puisque la volonté générale n'est au fond qu'une opinion générale, et comme telle *elle ne prend pas en compte la réalité substantielle de la société*.

De même le droit de répression de la volonté sur la volonté minoritaire peut produire le pire des régimes politiques, puisqu'elle confond l'opposant politique avec un malfaiteur.

Il faut souligner un point essentiel qui rend difficile la valeur de la volonté majoritaire comme étant la volonté générale, puisque les volontés minoritaires ne rentrent plus en ligne de compte pour le calcul de la volonté générale. Pourtant cette volonté particulière, préservée avant et pendant le scrutin, indispensable à la vie démocratique, doit reconnaître la volonté majoritaire comme la seule volonté générale. Nous verrons que le problème de la substantialité de la volonté générale peut trouver une issue en favorisant le scrutin proportionnel, bien que celui-ci ait aussi des inconvénients (voir l'instabilité du système italien très proportionnel, contre un panachage scrutin majoritaire et proportionnel version française).

L'autre difficulté qu'offre le contrat social réside dans ce passage du pouvoir législatif de la volonté générale vers le pouvoir exécutif. En effet la volonté générale ne peut porter sur un objet particulier, puisque dans la volonté générale « tout le peuple statue sur tout le peuple » et c'est la raison pour laquelle un tel acte peut devenir une loi.

« J' ai déjà dit qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier. En effet cet objet particulier est dans l'État ou hors de l'État. S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par

rapport à lui ; et si cet objet est dans l'État, il en fait partie : Alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout moins cette même partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste il n'y a plus de tout, mais deux parties inégales ; d'où il suit que la volonté de l'une n'est point non plus générale par rapport à l'autre ».

Mais quand il faut agir, il faut se prononcer sur des hommes et des faits particuliers.

La volonté générale doit donc déléguer le pouvoir exécutif. C'est pourquoi le pouvoir exécutif apparaît comme le seul représentant légitime de la volonté générale. Mais cette légitimité ne peut-être durablement conservée. Le pouvoir exécutif n'est rien d'autre que la volonté particulière du gouvernement et de son chef et comme tel il s'oppose, en tant que volonté particulière, à la volonté générale. Par nature, le pouvoir exécutif connaît une tendance à l'illégitimité. À la fois, légitimé par la volonté générale (volonté majoritaire) le pouvoir exécutif a tendance à être une volonté particulière contre les hommes et les faits particuliers (les partis d'oppositions).

C'est ce que Rousseau note dans le livre III chapitre X : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résistent à celle du Prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain (le peuple souverain) et rompe le traité Social. C'est là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps de l'homme ».

Contradiction fâcheuse, car la révolte légitime contre les usurpateurs du pouvoir peut donner prétexte aux tentatives des factieux (le mécontentement des Algériens a fait naître le « putsch » des généraux à Alger en avril 1961).

« I l e s t vrai que ces changements sont toujours dangereux, et qu'il ne faut jamais toucher au Gouvernement établi que lors qu'il devient incompatible avec le bien public ; mais cette circonspection est une maxime de politique et non pas une règle de droit, et l'État n'est pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs, que l'autorité militaire à ses généraux ».

Dans la réalité, est légitimée la faction qui prend le pouvoir même avec l'appui de la majorité, qui n'est autre qu'une volonté moyenne que représente souvent la dite majorité silencieuse, laquelle est prête à donner son adhésion à tout pouvoir qu'elle peut sentir suffisamment autoritaire (la prise de pouvoir d'Hitler en 1933).

Ce sont les indécis qui font souvent la décision.

C'est donc là une autre contradiction du contrat social puisqu'en fait le gouvernement n'est jamais qu'une faction au pouvoir. C'est la raison pour laquelle les gouvernements totalitaires sont paradoxalement issus de scrutins dits démocratiques.

Ce pouvoir issu des urnes fait valoir sa légitimité en dénonçant la conjuration des factions, lesquelles dénoncent la tyrannie du pouvoir et s'opposent à lui et finissent par le renverser (Robespierre, Hitler, Staline).

Nous voyons bien les difficultés propres au contrat social, dont le problème majeur de faire passer la volonté particulière à la volonté générale.

Comme tous les théoriciens du contrat social, Rousseau ne parvient pas à résoudre de manière satisfaisante le passage de « l'arbitraire des individus » à la « volonté générale normativement construite ». En d'autres termes, Rousseau ne parvient pas à expliquer comment il est possible de parvenir à une association de citoyens se gouvernant eux-mêmes à partir d'individus isolés mus par leur intérêt particulier.

Ce « passage » ne peut en réalité, selon **Jürgen Habermas**, être convenablement expliqué que grâce au « *principe de discussion* ».

Pour Jürgen Habermas, souveraineté populaire et droit individuel ne vont pas l'un sans l'autre et il est absurde des les opposer, car ils se conditionnent l'un l'autre. Habermas substitue aux deux doctrines rivales l'idée d'une *démocratie délibérative* : la participation de tous à la discussion publique garantirait ainsi la liberté individuelle autant que l'inclusion au sein du corps politique. La résolution du conflit passerait donc par l'instauration d'une procédure démocratique adéquate.

Rousseau est un homme du 18^e siècle et ne pouvait comprendre ce que serait une *démocratie délibérative*. C'est la raison pour laquelle, il ne trouve pas d'issue au problème : le passage de la volonté particulière dans la

volonté générale, pour quelle devienne universelle dans la loi, passe par un pouvoir exécutif qui tend contradictoirement à s'opposer à la volonté générale, étant lui-même particulier.

Toutefois, le pouvoir est bien une volonté universelle effective, mais comme libre arbitre. Tout pouvoir contient de l'arbitraire et cette arbitraire c'est ce que l'on nomme la « raison d'État ». La « raison d'État » est l'arbitraire de la volonté de l'État et non l'État de la raison, mais la « raison d'État ».

On retrouve la même contradiction avec le pouvoir administratif qui comme tel représente bien une volonté rationnelle et universelle, mais ce pouvoir tombe bien souvent dans la paperasserie bureaucratique et tatillonne.

Cependant on peut comprendre le sens et la légitimité de ce « dressage », auquel l'appareil d'État sous ses diverses formes (administratif, scolaire, militaire) soumet la volonté particulière, car elle prépare à la compréhension et à l'acceptation de l'universel, c'est-à-dire aux lois qui ne sont pas autre chose que des registres de nos volontés. En cela elles sont universelles, puisqu'elles produisent un effet de réciprocité et une réversibilité complets, où chacun peut reconnaître sa propre volonté dans celle de la loi et retrouver ses droits dans ses devoirs.

Pour ne pas se limiter à cette idée de dressage, parlons d'une éducation publique, d'une éducation civique, d'une instruction publique, ce qui me semble être essentiel pour former des citoyens. École et philosophie même combat. « L'ignorance est esclavage » Rousseau ; « Ose penser par toi-même » Kant

C'est ainsi que **Condorcet** a pensé en 1791 une école publique obligatoire (« Cinq mémoires sur l'instruction publique »).

« L'instruction publique est un devoir de la société à l'égard des citoyens. Vainement aurait-on déclaré que les hommes ont tous les mêmes droits ; vainement les lois auraient-elles respecté ce premier principe de l'éternelle justice, si l'inégalité dans les facultés morales empêchait le plus grand nombre de jouir de ces droits dans toute leur étendue ».

En effet, l'inégalité d'instruction est une des principales sources de

tyrannie.

« Plus les hommes sont disposés par éducation à raisonner juste, à saisir les vérités qu'on leur présente, à rejeter les erreurs dont on veut les rendre victimes, plus aussi une nation qui verrait ainsi les lumières s'accroître de plus en plus, et se répandre sur un plus grand nombre d'individus, doit espérer d'obtenir et de conserver de bonnes lois, une administration sage et une constitution vraiment libre.

C'est donc encore un devoir de la société que d'offrir à tous les moyens d'acquérir les connaissances auxquelles la force de leur intelligence et le temps qu'ils peuvent employer à s'instruire leur permettent d'atteindre. *Il en résultera sans doute une différence plus grande en faveur de ceux qui ont plus de talent naturel, et à qui une fortune indépendante laisse la liberté de consacrer plus d'années à l'étude ; mais si cette inégalité ne soumet pas un homme à un autre, si elle offre un appui au plus faible, sans lui donner un maître, elle n'est ni un mal ni une injustice ; et, certes, ce serait un amour de l'égalité bien funeste que celui qui craindrait d'étendre la classe des hommes éclairés et d'y augmenter les lumières. (...)*

« Mais aujourd'hui qu'il est reconnu que la vérité seule peut être la base d'une prospérité durable, et que les lumières croissant sans cesse ne permettent plus à l'erreur de se flatter d'un empire éternel, le but de l'éducation ne peut plus être de consacrer les opinions établies, mais, au contraire, de les soumettre à l'examen libre de générations successives, toujours de plus en plus éclairées ».

Condorcet, « Cinq mémoires sur l'instruction publique » (1791)

Un exemple : Aux & 32 et 39 de la "Théorie de la justice » de **John Rawls**, "le concept de liberté", j'ai trouvé un bon exemple, avec la théorie de l'instruction publique de Condorcet, dans laquelle il envisage une inégalité des niveaux d'instruction par l'école, mais cette inégalité resterait compatible selon lui, avec l'intérêt de tous, parce qu'elle profite à tous (compétence au service de tous) ou "principe de différence" selon John Rawls « si la liberté est moins étendue, le citoyen représentatif doit y trouver en fin de compte un gain pour sa liberté".

Dans mon exemple, ces inégalités diminuent-elles pour autant la liberté ? En effet nous pouvons considérer qu'un moindre savoir diminue la liberté (ignorance et aliénation), cependant l'instruction élémentaire permet à

tous, d'une part la possibilité d'une formation continue (Institut municipal, UATL...) et d'autre part suffisamment de capacité de jugement pour reconnaître l'intérêt commun et reconnaître la loi comme sa loi comme le montre le « Contrat social ». Ce n'est pas une égalité, mais une équité.

Toutefois, l'ascension d'une méritocratie scolaire produit bien une « égalisation » des libertés ? En effet, l'école qui favorise les plus doués, tient-elle compte du contexte social d'où sont issus les enfants ? C'est ainsi que l'entrée aux grandes écoles semble réservée aux enfants des familles les plus favorisées et que la réussite de leurs enfants, n'est pas exclusivement le fait de leur qualité individuelle, mais d'un héritage culturel favorable.

Enfin, il ne faut pas oublier que l'instruction détournée du principe du libre examen dans l'esprit de Condorcet), peut devenir un « dressage » qui, comme l'a montré l'exemple de l'Allemagne nazie, a fait la bonne conscience de la masse silencieuse, au nom du sens du devoir accompli imposé par l'État, et a conduit à servir les intérêts les plus criminels que l'histoire a connus.

Autres contradictions dans l'élaboration du contrat social :

- La médiation nécessaire dans un grand État qui exige le recours à des députés ou des représentants. Rousseau refuse cette médiation parce qu'il y voit une confiscation ou aliénation de souveraineté (même s'il faut reconnaître qu'une délégation de souveraineté est indispensable dans un grand État afin d'informer et d'instruire pour une bonne délibération.

« L a S o u v e r a i n e t é ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde ».

- Enfin, la liberté politique n'est pas réelle sans la justice économique.

« Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire : elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop ». (Note de Rousseau)

La solution de Rousseau réside dans une égalisation de la propriété, mais dans ces conditions, que devient la liberté ? La liberté n'est pas moins illusoire dans la médiocrité générale que dans l'inégalité des fortunes. L'histoire récente nous montre comment la socialisation de la propriété non seulement rentre en conflit avec la liberté individuelle, mais écrase toute ambition et donc toute créativité pour la collectivité.

Cela me fait penser à la thèse de **David Hume**, contemporain et ami de Rousseau qui voyait dans cette égalité parfaite une illusion pernicieuse :

"Les historiens et même le bon sens, peuvent nous faire connaître que, pour séduisantes que puissent paraître ces idées d'égalité parfaite, elles sont au fond impraticables et si elles ne l'étaient pas elles seraient extrêmement pernicieuses pour la société humaine. Rendez les possessions aussi égales que possible: les degrés différents de l'art, du soin, du travail des hommes rompent immédiatement cette égalité. Ou alors, si vous restreignez ces vertus, vous réduisez la société à la plus extrême indigence, et au lieu de prévenir le besoin et la mendicité chez quelques-uns, vous les rendez inévitables à la communauté entière. La plus rigoureuse inquisition est également nécessaire, pour déceler toute inégalité dès qu'elle apparaît, ainsi que la juridiction la plus sévère, pour la punir et la rectifier. Mais outre que tant d'autorité doit bientôt dégénérer en tyrannie, et être exercée avec une grande partialité, qui peut bien en être investi dans une situation telle que celle ici supposée?"

David Hume, « Enquête sur les principes de la morale ».

- « Les degrés de l'art, du soin, du travail » sont variables selon les individus
- Abolir ces vertus propres à chacun (punir l'ambition, traquer tout désir d'innovation, étouffer ceux qui sortent du rang...) « le meilleur des

Nous savons que pour Rousseau la démocratie n'est pensable qu'à petite échelle. Nous pensons évidemment à ces petits cantons suisses dont Rousseau était citoyen. Démocratie directe, sans médiation, sans parti politique et originellement communautariste, vivant comme une grande famille dans leur montagne. Au-delà de cette situation particulière, Rousseau disait que la démocratie était faite pour un peuple de dieux.

Conclusion :

Nous avons vu que toutes les médiations que doit parcourir la liberté pour devenir dans le droit liberté universelle comportent négations et contradictions.

Au bout du compte, nous devons admettre que la liberté prend des formes diverses aussi bien comme conscience individuelle, que dans l'histoire des sociétés. Il en résulte autant de formes de droit, droit de la conscience individuelle, droit de la famille, droit de la société économique, droit de l'État...il est donc inévitable que ces droits rentrent en conflit les uns contre les autres.

Un exemple de contradiction dans l'histoire moderne : la loi Le Chapelier

Le Chapelier (1754-1794) élu député du tiers état, il fut un des fondateurs du club breton, ancêtre du club des Jacobins, Le Chapelier fut un de ceux qui réclamèrent la transformation des biens du clergé en biens nationaux et se consacrèrent à la préparation des lois les plus importantes.

« Il doit sans doute être permis à tous les citoyens de s'assembler ; mais il ne doit pas être permis aux citoyens de certaines professions de s'assembler pour leurs prétendus intérêts communs ; il n'y a plus de corporation dans l'État ; il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu, et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation. »

La loi s'inspire du « *Contrat social* » de Jean-Jacques Rousseau, dont Le Chapelier reprend des passages entiers dans son exposé.

Cette loi est l'exemple même de cette ruse de l'histoire puisqu'elle veut réaliser la liberté des ouvriers en abolissant les corporations, lesquelles étaient des sociétés fermées et organisées de telle manière de ne laisser aucune initiative libérale, autant des maîtres que des compagnons. *Cependant c'étaient de puissants corps intermédiaires, organisés et protecteurs* (voir les règles strictes du compagnonnage). Les corporations appartiennent à l'esprit féodal. Dans les villes, le système féodal de liens de vassal à suzerain a son parallèle avec le lien personnel entre apprentis, compagnons et maîtres des diverses corporations d'artisans et de commerçants.

Cependant la loi le Chapelier du 14 juin 1791 abolissant les corporations, livre pieds et mains liées les ouvriers au capital, c'est-à-dire aux manufactures dans lesquelles l'ouvrier, certes libre de se faire embaucher ou non, de changer de région, mais qui n'a en réalité pas d'autre choix que d'aliéner tout son savoir-faire d'artisan en devenant une simple force de production sans savoir, sans protection, sans association ni syndicat, et donc sans liberté.

Pour le philosophe **Karl Marx**, cette loi interdisant aux ouvriers de se regrouper, est un véritable « coup d'État des bourgeois ».

C'est pourquoi face à cette aliénation du savoir-faire il faut aujourd'hui retrouver du savoir-faire (formation qualifiante). Le problème n'est pas celui du rapport capital/travail (jamais les rémunérations n'ont été aussi élevées aujourd'hui depuis l'aube de l'histoire, ni la protection sociale, mais c'est le problème de la qualification qui doit être toujours révolutionnaire (Marx reconnaissait le caractère révolutionnaire de l'industrie américaine).

SEPTIÈME COURS



LIBÉRALISME ET LIBERTÉ

Plan : Introduction

- 1- La pensée libérale sous l'impulsion des « Lumières »
 - a- Les droits naturels
 - b- Les aspects sociaux, politiques et économiques du libéralisme
- 2- Le libéralisme contemporain
 - Ambitions et contradictions

Conclusion

INTRODUCTION

J'ai voulu proposer un septième cours pour faire suite aux cours précédents, en prenant conscience que cette notion de libéralisme occupe une place essentielle dans son rapport avec la liberté, non seulement sur le plan économique et politique où on le cantonne bien souvent, mais aussi sur le plan philosophique.

C'est en considérant cette étroite relation entre ces deux notions de liberté et de libéralisme que je vais analyser leurs intérêts philosophiques, politiques et moraux.

Nous prendrons comme définition provisoire la plus commune, celle proposée par Wikipédia : *Le **libéralisme** est une doctrine de philosophie politique qui affirme « la garantie des droits individuels contre l'autorité arbitraire d'un gouvernement (en particulier par la séparation des pouvoirs) ou contre la pression des groupes particuliers (Églises, monopoles économiques, partis, syndicats) ».*

Voici **les différentes définitions** qui gravitent autour de cette notion de libéralisme (Libéral/libertaire ; libéral/libertin ; libertaire/libertarien ; libéral/républicain ; républicain/démocrate ; libéralisme/socialisme...) et nous remarquerons à l'occasion, les limites fluctuantes entre toutes ces notions et même, lorsqu'elles s'opposent par définition, comme libéralisme et socialisme, nous verrons qu'il y a des mariages possibles entre ce qu'elles définissent, sans compter les différentes acceptations en anglais ou en allemand, parfois opposées au sens du français.

1- Définition du **libéralisme**. Étymologie : du latin liberalis, généreux, noble, digne d'une personne libre. Historiquement, le libéralisme est une

doctrine politique, apparue au XIXe siècle, qui réclamait la liberté politique, religieuse, économique, etc., dans l'esprit des principes de 1789.

La philosophie libérale naît au XVIIIe siècle contre l'autorité exclusive du pouvoir monarchique (les privilèges du clergé et de la noblesse de l'ancien régime),

En matière politique, le **libéralisme** est, de nos jours, une attitude qui défend la démocratie politique et les libertés individuelles. (opposé : totalitarisme). En matière économique, le **libéralisme** est une doctrine qui défend la libre entreprise et la liberté du marché.

2- Le Parti **libertarien** (en anglais : *Libertarian Party*) est un parti politique américain fondé en 1971. Son programme est constitué d'éléments issus de la philosophie libertarienne, favorable à une législation minimale, au libre-échange et à des libertés individuelles fortes.

3- Le terme **libertaire** désigne les personnes, courants, mouvements, structures, organisations, etc., qui prônent une liberté absolue fondée sur la négation du principe d'autorité dans l'organisation sociale et le refus de toute contrainte découlant des institutions fondées sur ce principe.

Le terme libertaire est souvent un synonyme pour désigner l'anarchisme, courant de philosophie politique développé depuis le XIX^e siècle sur un ensemble de théories et de pratiques antiautoritaires et autogestionnaires.

La confusion entre **libertaire** et **libertarien** est fréquente (d'autant plus que le terme anglais **libertarian** a les deux sens), Les **libertariens** étant parfois qualifiés de "libéraux **libertaires**" pour les distinguer des libéraux classiques ou des libéraux conservateurs.

4- Le terme **libertin** comporte deux **acceptions** principales :

- dans sa version d'origine, le libertin est celui qui remet en cause les dogmes établis, c'est un **libre penseur** dans la mesure où il est affranchi, en particulier, de la métaphysique et de l'éthique religieuse;
- le sens qui prévaut de nos jours se réfère au *libertin de mœurs*, c'est-à-dire celui qui s'adonne aux plaisirs charnels avec une liberté qui dépasse les limites de la morale conventionnelle.

5- Un **républicain** est une personne qui souhaite instaurer une république ou qui défend ses valeurs. Le terme **républicain** peut désigner

plusieurs mouvements **politiques** différents : En Allemagne, Les **Républicains** - en allemand, « Die Republikaner » - est un parti nationaliste.

6- Un **démocrate** est partisan de la démocratie, des idées démocratiques ; il est politiquement et socialement du côté du peuple.

7- Le **socialisme** est un système économique qui prône la justice sociale et la répartition des richesses et de la production à l'État ou aux ouvriers. Ce système vise à réduire les inégalités sociales, et (à l'opposé du libéralisme ?), favorise l'intérêt général et non pas l'intérêt particulier.

Cette question du libéralisme est d'autant plus intéressante qu'elle procède de la nécessité d'y voir clair contre toutes ces opinions qui courent sur le libéralisme, celles qui ne jugent le libéralisme exclusivement comme un ultra libéralisme destructeur, dont on peut en effet voir sa forme actuelle sous cette financiarisation de l'économie mondialisée, et les opinions contraires, toutes aussi peu crédibles, sur le libéralisme naïf du « laisser-faire, laisser passer ».

Comment ce mot de libéralisme, originellement porteur de l'idée neuve d'une liberté propre aux modernes, (« De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes ») pour parler comme **Benjamin Constant** (1767- 1830) est-il devenu synonyme de capitalisme sauvage, de marchandisation généralisée, de mondialisation effrénée, de culte cynique des inégalités » ?

Nous prendrons acte aussi que le mot libéral dans le monde anglophone (« liberal ») signifie démocrate, c'est-à-dire à gauche de l'échiquier politique et c'est la raison pour laquelle les Anglo-saxons sont surpris par la désapprobation française du libéralisme. Comme le dit le grand écrivain **Vargas Llosa** (Péruvien né en 1936) : « La fascination des intellectuels pour l'étatisme vient autant de leur vocation d'assistés économiques...que de leur inculture économique » (« Le poisson dans l'eau »).

Nous verrons que les opinions antilibérales proviennent tout aussi bien de l'extrême droite que de l'extrême gauche et sur ce point le philosophe **Jean-François Revel**, qui avait aussi de l'humour, a dit : « Le grand phénomène dans l'antilibéralisme, c'est la convergence entre l'extrême droite et l'extrême gauche. Le Front national est antilibéral; il est contre la mondialisation (...) Quand il dit tous les journalistes sont vendus au pouvoir politique et le pouvoir politique est vendu au grand capital, c'est du Bourdieu ». La sociologie de Bourdieu fut en effet largement nourrie par le

marxisme (« déterminisme matérialiste, notions de classes et de capital... voir aussi « Sur la télévision » de Bourdieu).

N'oublions pas l'ennemi principal des fascistes, des nazis et des communistes, était déjà comme par hasard l'individualisme libéral !

Ne peut-on pas constater que ce consensus antilibéral de l'extrême droite et de l'extrême gauche manque totalement la réalité de la pensée libérale, et que dans ce constat des désordres économiques et du désarroi social, ces opinions se trompent d'adversaire ? Ne faut-il pas sortir des représentations idéologiques de cette notion de libéralisme ? En fait, comme le dit **Monique Canto-Sperber**, (« Les règles de la liberté ») « c'est du libéralisme que sont issues les formes pathologiques de l'ultralibéralisme d'aujourd'hui. Mais c'est du libéralisme aussi que viennent les meilleurs outils pour les combattre ». Nous verrons en effet comment un certain libéralisme permet de donner une expression réelle à la liberté et à l'émancipation des personnes, en portant sur les traits caractéristiques de la personne moderne, à savoir : le goût de l'initiative et du risque, la créativité et le sens de l'effort. Mais il faut également souligner que le libéralisme tourne le dos à ces utopies dangereuses qui pensèrent changer l'homme et imposer des formes de société prétendument jugées comme idéales ou meilleures. De même, *il n'y a pas de société sans diversité des intérêts et des opinions* et en cela, l'histoire nous a fait voir les terribles erreurs des systèmes totalitaires. (Voir le jeu constructif des désirs et des passions chez Rousseau et l'insociable sociabilité chez Kant).

Faut-il opposer en tout point socialisme et libéralisme ? Ne peut-on pas penser un socialisme devenu social-libéral ? En effet tout socialisme n'est pas opposé au libéralisme et peut-être très critique à l'idée d'une organisation sociale idéale. **Proudhon** (1809-1865) par exemple, critique l'idée d'une organisation sociale idéale : « de système, je n'en ai pas, je n'en veux pas, j'en repousse formellement la supposition. Le système de l'humanité ne sera connu qu'à la fin de l'humanité » (« Qu'est-ce que la propriété ? » 1840). Les utopies sont dangereuses et c'est aussi **Michel Rocard** qui demande « de ne pas être aveugle aux réalités à cause des abstractions de l'idéal » (discours du 24/10/81). Ne faut-il pas se tenir aux réalités sociales et aux contraintes économiques ? Ce réalisme n'est-il pas devenu la marque de notre actualité politique ? Nous verrons sur quelles bases le libéralisme se retrouve également chez tous les auteurs proches du socialisme libéral.

En effet, le socialisme libéral s'est opposé à toute perspective de socialisation des propriétés ou de collectivisation radicale des biens de production, comme le fit le communisme. Le socialisme libéral (influencé par le libéralisme de **John Stuart Mill** 1806-1873) défend la liberté d'expression et *définit la propriété socialement*. C'est un apparent paradoxe, mais nous verrons (par la suite) comment en réalité il se comprend à partir de cette idée de *la part sociale de la propriété* ?

Cependant la liberté ne doit-elle pas, pour être comprise comme une liberté réelle, effective, que si l'égalité est conçue avant tout comme égalité des libertés ou des possibles ? Nous verrons en deuxième partie la nuance importante entre *défendre les libertés égales et l'égalisation a priori des conditions*. Nous verrons pourquoi, en fait l'égalité est moins une donnée naturelle qu'un effet résultant de l'arrangement des possibilités d'action accordées à tous

Quelle est donc l'ambition de cette philosophie libérale ?

La liberté doit se comprendre à la fois comme idée libérale et comme idée sociale, c'est-à-dire favoriser en même temps le développement de la société tout entière et respecter l'autonomie de chacun, et en favorisant pour tous une formation intellectuelle et professionnelle (l'école pour tous et les concours ouverts à tous).

1- La pensée libérale sous l'impulsion des « Lumières »

Nous allons voir au travers des thèses de quelques philosophes du 17^e et 18^e siècle (filiation des « Lumières ») comment la pensée libérale a également pris corps autour de l'idée qu'il existe une sphère sociale distincte de l'État et de l'Église, ce qui accompagne l'idée de la séparation des pouvoirs.

De même nous soulignerons comment la pensée libérale a fait de la liberté de posséder, d'entreprendre et d'échanger la condition d'une réelle liberté.

Nous limiterons notre réflexion à quelques aspects de certains philosophes du 17^e, 18^e et 19^e siècle, à savoir : John Locke (1632-1704) ; Montesquieu (1689-1755) ; Adam Smith (1723-1790) ; Kant (1724-

1804) et Tocqueville (1805-1859) qui fait la transition entre les lumières et les auteurs contemporains.

John Locke (1632 – 1704)

« La liberté naturelle de l'homme, c'est de ne reconnaître sur terre aucun pouvoir qui lui soit supérieur, de n'être assujéti à la volonté de personne. La liberté de l'homme en société, c'est de n'être soumis qu'au seul pouvoir législatif établi d'un commun accord dans l'État et de ne reconnaître aucune autorité ni aucune loi en dehors de celle que crée ce pouvoir conformément à la mission qui lui est confiée. Il est clair, dès lors, que la monarchie absolue, considérée par certains comme le seul gouvernement au monde, est en fait incompatible avec la société civile. La grande fin pour laquelle les hommes entrent en société, c'est de jouir de leurs biens dans la paix et la sécurité. Or établir des lois dans cette société constitue le meilleur moyen pour réaliser cette fin. Par suite, dans les États, la première et fondamentale loi positive est celle qui établit le pouvoir législatif. Et aucun édit, quelle que soit sa forme ou la puissance qui l'appuie, n'a la force obligatoire d'une loi, s'il n'est approuvé par le pouvoir législatif, choisi et désigné par le peuple ».

- L'homme est un être libre, pourvu de droit naturel qu'aucun législateur n'a créé. C'est « un être unique et irremplaçable » et c'est aussi l'affirmation de la souveraineté de l'individu. Pour Locke l'individu est le seul maître de sa conduite.
- Les hommes sont naturellement propriétaires de leur domaine vital, de leurs biens comme ils ont en propriété leur liberté et tout ce qui permet de vivre. « La grande fin pour laquelle les hommes entrent en société, c'est de jouir de leurs biens dans la paix et la sécurité ».
- Locke reproche à l'État absolutiste de faire des hommes serviles, qui préfèrent se soumettre à une autorité qu'ils craignent seulement parce qu'elle les protège. En cela il s'oppose à Hobbes (« Léviathan » 1651) qui se méfie de cette liberté naturelle et voit l'homme comme un animal insociable que seul un pouvoir fort maintiendra en société.

« Il paraît évidemment, par tout ce qu'on vient de lire, que la *monarchie absolue*, qui semble être considérée par quelques-uns comme le seul gouvernement qui doive avoir lieu dans le monde, est, à vrai dire,

incompatible avec la *société civile*, et ne peut nullement être réputé une forme de *gouvernement civil* ».

Locke, « Deuxième traité du gouvernement civil »

- Le peuple délègue bien ses pouvoirs aux gouvernants, mais il conserve ses droits naturels. Le contrat repose sur le consentement libre de ceux qui pactisent : quel que soit le régime, le corps politique repose sur une volonté unique. La société civile n'est que le moyen pour l'homme de mieux assurer la protection de ses droits naturels. Ainsi, au droit qui va être créé par la société civile (droits positifs) vont venir s'ajouter les droits naturels, le droit positif n'étant qu'un moyen de protéger ces derniers.

APPROFONDISSEMENT :

- L'homme est un être courbe (Kant) ; peut-on le rendre droit ? C'est impossible, il n'existe qu'une approximation de rectitude.
- Les droits positifs, tels qu'ils sont institués historiquement dans les diverses sociétés ne sont que des conventions non objectives dépendant de cultures et traditions (voir clientèles et groupes de pression). Exemple : le « code noir » de l'esclavage.
- Le droit naturel c'est le droit selon la nature de la raison (pour corriger la nature). C'est une conception idéale du droit selon les exigences de la raison et de la morale (le droit tel qu'il devrait être. Le droit naturel devrait fonder le droit positif, mais il y a souvent confusion entre l'ordre du droit et l'ordre de la morale. Exemple du mariage arrangé : une jeune fille peut toujours dire qu'elle refuse ce mariage (au nom du droit naturel), mais en tant que ce droit (ou cette liberté) n'est pas juridiquement établi, institué, la jeune fille n'a aucun droit (le droit effectif est dans ce cas le droit coutumier, c'est-à-dire le droit positif).

- La philosophie politique de John Locke peut initier un libéralisme sur le plan politique, mais aussi un certain républicanisme en conformité avec sa philosophie morale. La loi civile doit définir les conditions du bonheur et du bien-être des citoyens.

Je ne vais pas m'étendre sur **Rousseau** (1712- 1778) qui fut sans doute le plus opposé à certaines conceptions des libéraux de son époque. Je prendrai exclusivement ce point capital concernant la propriété, comme il le fait dans le « Discours sur l'origine et les fondements des inégalités entre les hommes », contre le point de vue de Locke. S'il est proche de Locke quant à l'établissement du corps politique, il s'oppose à lui quant aux fondements de la propriété. En effet, si le travail est bien à l'origine de l'idée de propriété, il n'est pas à l'origine du droit de propriété. Pour Rousseau l'acte d'appropriation par le travail entre sous le registre de la force. Certes, vous travaillez dans ce champ commun, mais vous m'y expulsez en plantant un panneau « propriété privée ». Le droit pense Rousseau suppose une relation entre les hommes, alors que la propriété privée exclut les autres. Le travail selon Rousseau ne peut justifier la propriété privée.

Montesquieu (1689-1755)

« L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre à intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur les besoins mutuels.

Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.

L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres ».

Montesquieu, « *De l'esprit des lois* »

Ce « doux commerce » dont parle Montesquieu a un effet favorable sur la sociabilité en favorisant l'union entre les membres d'une même nation et entre les États. Si de nombreuses guerres ont aussi eut lieu pour des ambitions économiques, cependant si l'on prend l'exemple de l'Europe en paix que nous connaissons, elle s'est constituée sur un marché commun pacifique. Cette idée sera reprise par **Kant**. Mieux vaut la conquête des marchés que la conquête guerrière.

Emmanuel Kant (1724 – 1804) dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » définit les « Lumières » comme étant la « sortie de l'homme de sa minorité », c'est-à-dire oser penser par soi-même, se libérer de l'oppression religieuse, de l'obscurantisme, de l'enfermement corporatiste, de l'abrutissement de l'oppression sociale (médiatique), ce qui suppose une émancipation par le savoir. Voilà la valeur de la liberté, cette sortie de l'asservissement. Ce qui veut dire aussi que *la personne représente le premier sujet du social* (personne ne peut penser pour moi). En fait, la liberté c'est la faculté pour chaque personne singulière de se faire son propre jugement de manière autonome. Enfin ce concept d' « insociable-sociabilité » que Kant développe dans son « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique » peut-être pensé comme un principe libéral, qui appuyé sur le mécanisme des passions, produit naturellement une énergie qui profite au bien commun. Seulement ce jeu de la concurrence entre les individus ne sera bénéfique que dans le cadre d'une constitution civile parfaite.

Sans oublier le socle sur lequel repose toute sa philosophie, la liberté, et qui est aussi le principe qui gouverne les « Droits de l'Homme et du citoyen » :

« La liberté est l'autorisation de n'obéir à aucune autre loi extérieure que celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment » (Kant, note de la 2^e section de « La paix perpétuelle »)

De Kant, il faut également retenir cette notion d'autonomie qui désigne le fait que le sujet se détermine par ses propres lois, se distinguant de cette stricte indépendance, de cette liberté sans entrave qui ne peut pas faire l'objet d'une loi (morale ou politique). C'est cette liberté-autonomie que semble privilégier le libéralisme, car elle ne contredit ni l'individualisme ni la sociabilité économique.

Cet individualisme est cependant à distinguer de cet « individualisme hédoniste et consommateur contemporain » qui ne peut être que la cible du libéralisme, car ce qui est recherché c'est la possibilité du consensus, des procédures de production de la loi et qui fait de l'individu le sujet de la loi.

Adam Smith (1723-1790)

« En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté ; et en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par **une main invisible** à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. Il est vrai que cette belle passion n'est pas très commune parmi les marchands, et qu'il ne faudrait pas de longs discours pour les en guérir. »

Adam Smith, « Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations » (1776)

L' « Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations » est à la fois l'origine de la science économique et le texte fondateur du libéralisme économique.

Adam Smith défend la thèse du « laisser-faire », illustrée ici par la fameuse métaphore de « la main invisible » qui désigne la théorie selon laquelle l'ensemble des actions individuelles des acteurs économiques, guidées uniquement par l'intérêt personnel de chacun, contribuent à la richesse et au bien commun. Par le libre jeu de la concurrence, l'individu ne cherche que son propre gain, mais ce faisant il consolide l'industrie nationale (exemple des laboratoires de recherche, font du profit de leurs découvertes, mais qui ne profite que dans des domaines profitables (le paludisme tue des millions de personnes, mais pauvres et sans volonté de leur gouvernement).

Adam Smith est aussi un partisan de la liberté politique. Il défend les droits des citoyens et présente la loi comme un rempart contre l'arbitraire des volontés particulières. La révolution industrielle, puis le capitalisme trouveront chez lui les concepts et aussi les justifications qui continuent de susciter aujourd'hui les mêmes débats passionnés. Ainsi il donne beaucoup

plus de créance en matière économique aux individus conformément à leurs intérêts propres, qu'à l'État.

« Il est évident que chaque individu, là où il se trouve, est beaucoup plus à même qu'aucun homme d'État ou aucun législateur de discerner le genre d'activité que son capital peut soutenir dans son pays et dont le produit aura sans doute la plus grande valeur. L'homme d'État qui se risquerait à orienter les particuliers sur la manière dont ils devraient employer leurs capitaux se chargerait de préoccupations tout à fait inutiles; de plus, il s'arrogerait une autorité que l'on ne pourrait confier sans risque, non seulement à une seule personne, mais à aucun sénat ni à aucun conseil, et qui ne serait nulle part aussi dangereuse que dans les mains d'un homme assez fou ou présomptueux pour se croire capable de l'exercer ».

Voir par exemple l'échec des politiques planificatrices et dirigistes, en matière agricole particulièrement, des communismes (URSS et Chine)

Tocqueville (1805-1859)

Je vais me porter sur un seul point qui peut éclairer la position critique de Tocqueville devant la démocratie et qui par conséquent, en fait un libéral plus encore que ceux qui prétendent l'être. En effet dans « De la démocratie en Amérique » (1830), il perçoit ce que la démocratie moderne « Différente de la démocratie athénienne) fait peser sur la plus haute des libertés : la liberté de penser. La pensée suppose des échanges intellectuels, l'influence, l'action, le frottement des esprits les uns sur les autres. Or que se passe-t-il en démocratie de masse ?

« Quant à l'action que peut avoir l'intelligence d'un homme sur celle d'un autre, elle est nécessairement fort restreinte dans un pays où les citoyens, devenus à peu près pareils, se voient tous de fort près, et, n'apercevant dans aucun d'entre eux les signes d'une grandeur et d'une supériorité incontestable, sont sans cesse ramenés vers leur propre raison (*leur opinion*) comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité. Ce n'est pas seulement alors la confiance en tel homme qui est détruite, mais le goût d'en croire un homme quelconque sur parole. Chacun se renferme donc étroitement en soi-même et prétend de là juger le monde. (...)

« *Les Américains n'ont donc pas eu besoin de puiser leur méthode philosophique dans les livres, ils l'ont trouvée en eux-mêmes* ».

Il suffit de penser à l'actuel président des USA pour en être convaincus !

Ce qui devrait être le ferment de l'esprit critique (pluriel et critique) est devenu opinion massive, malléable et manipulable (**démagogie et populisme**).

Pour Tocqueville, l'individualisation des existences devrait normalement s'accompagner de la plus grande variété des choix personnels singuliers. Il faut donc redouter que l'avènement démocratique se traduise par le règne de « l'uniformité universelle », le conformisme passif et grégaire secrété par l'État tutélaire risque d'enfermer les individus dans de petites jouissances toutes semblables. En fait cette uniformité vide la liberté de son sens. (Baudrillard : « la société de consommation » ; Guy Debord : « la société du spectacle »).

De même pour Tocqueville, l'égalité est une jouissance qui remet en cause la liberté et inversement chaque fois que je fais usage de ma liberté, je remets en cause l'égalité. « Les hommes ne sauraient jouir de la liberté politique sans l'acheter par quelques sacrifices, et ils ne s'en emparent jamais qu'avec beaucoup d'efforts ». (...)

« À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe, diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde ».

C'est la raison pour laquelle la philosophie depuis Socrate (assassiné par le pouvoir) est fondamentalement paradoxale.

« Je ne connais pas de pays où il règne, en général, moins d'indépendance d'esprit et de véritable liberté de discussion qu'en Amérique ».

Mais Tocqueville n'est cependant pas un ultralibéral et sa vision se situe entre socialisme et libéralisme. Il n'est pas du côté de « la main invisible » de Adam Smith et défend la nécessité d'une régulation législative. Plus encore il redoute une « nouvelle aristocratie industrielle », indifférente à l'aliénation des ouvriers, n'ayant en vue que leur richesse personnelle. Pour lui, le meilleur remède à la misère est de favoriser l'apparition d' « associations industrielles d'ouvriers » et d'améliorer les Caisses d'épargne et en adoptant un salaire minimum (« Deuxième mémoire sur le paupérisme »). Ces idées ne sont pas sans faire penser aux « utopistes » comme **Saint Simon** (1760-1825) ou **Charles Fourier** (1772-1837) et ses Phalanstères.

2- Le libéralisme contemporain

Pour appuyer mes réflexions sur les problèmes que pose le libéralisme contemporain, j'en commencerai par un grand philosophe contemporain **John Rawls** (« Libéralisme politique » 1995) et je limiterai mon ambition à ce seul auteur et sur un seul point de sa philosophie portant sur deux notions : *équité et liberté* (analyse à suivre).

John Rawls (1921-2002) conçoit que les principes de la justice doivent combiner maximisation et distribution équitable de la liberté.

« Le problème du libéralisme politique peut se formuler de la manière suivante. Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles, bien que raisonnables ? En d'autres termes, comment est-il possible que des doctrines profondément opposées bien que raisonnables puissent coexister et toutes justifier la conception politique qui forme le socle d'un régime constitutionnel ? Quelles sont la structure et la teneur d'une conception politique capable d'obtenir le soutien d'un tel consensus par regroupement ? Telles sont certaines des questions auxquelles le libéralisme politique tente d'apporter une réponse ».

John Rawls, « Libéralisme politique »

Pour fonder cette société, **Rawls** fait appel à une « expérience en pensée », une situation théorique (une fiction) dite du « voile d'ignorance ».

Des sujets, vivant hors de la communauté, se décident de faire société. Quels principes gouverneront leur société ? Pour que ces principes soient justes pour tous les membres, il faut qu'ils ignorent leur situation future dans cette société (riche/pauvre, avec ou sans talent, en bonne ou mauvaise santé ...bref tout ce qui relève du hasard de la naissance ou autres conditions contingentes), ainsi ils feront en sorte que les plus défavorisés, qu'ils peuvent tous être, soit malgré tous dans la meilleure situation possible.

Le « voile d'ignorance » est donc cette expérience philosophique qui permet de fonder une société juste.

La question cruciale est dès lors la suivante : quel choix sera fait par des individus placés sous voile d'ignorance ? Plus précisément, à quel(s) critère(s) satisfera la société (définie par ses institutions et ses principes constitutifs) choisie par les individus ?

La majeure partie de l'ouvrage de Rawls est consacrée à fournir une réponse à cette question et à y apporter plusieurs arguments. On sait que Rawls aboutit à une réponse prenant la forme de deux principes :

« 1) Chaque membre de la société est détenteur du même socle de droits et de libertés basiques compatibles, socle dans lequel on trouve notamment un certain nombre de libertés politiques constitutives d'une société démocratique et constitutionnelle.

2) Les inégalités économiques et sociales doivent satisfaire à deux conditions : d'abord, elles doivent être attachées à des positions et des situations ouvertes à tous les membres de la société dans des conditions d'égalité d'opportunité ; ensuite, **elles doivent être telles qu'elles bénéficient essentiellement aux individus les plus désavantagés** ».

John Rawls, « Libéralisme politique »

Précisons :

- L'équité pour Aristote compense l'insuffisance de la loi, en raison de sa généralité. L'équité peut tempérer ou réviser la loi. L'équité est l'esprit de justice en tant qu'il peut s'opposer à la légalité même (« le fil à plomb ne reste pas rigide, mais doit épouser les formes de la pierre »).
- Le principe de la justice ce n'est pas l'égalité arithmétique : il faut trouver un point d'équilibre tel que certaines inégalités doivent être préférées à des inégalités plus grandes.

Dans sa "Théorie de la justice", Rawls veut fonder une morale sociale qui équilibre la liberté de chacun et la solidarité entre tous. Avec les libéraux et contre les utilitaristes, il refuse la soumission des individus au groupe, à la loi du plus grand nombre. Mais contre les libéraux, il soutient que la liberté individuelle ne dispense pas de s'occuper de ses concitoyens. En outre, Rawls ne se contente pas de déterminer ce qui est juste dans telle société donnée. Ainsi il veut établir les fondements de toute société qui cherche à être juste. Pour cela, Rawls énonce deux principes :

1. *Toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales égales qui soit compatible avec un ensemble de libertés pour tous.* Ce "principe de liberté" stipule qu'il faut augmenter le plus possible les libertés de chacun, la seule limite étant que la liberté d'une personne entraîne la perte de liberté de quelqu'un d'autre. Ce principe est essentiel, mais il ne peut suffire à faire une société juste, car en pratique, toutes les sociétés engendrent des inégalités. Pour Rawls, celles-ci sont même une bonne chose, à condition qu'elles favorisent l'**équité**. D'où le second principe.

2. *Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions : elles doivent être (a) au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société ; et (b) attachées à des fonctions et positions ouvertes à tous dans des conditions **d'égalité équitable** des chances.* Par ce "principe de différence", Rawls affirme que les inégalités doivent être au service des plus pauvres et que toutes les fonctions (poste de travail, fonction politique...) doivent être ouvertes à tous (à compétences égales).

Les individus peuvent choisir n'importe quel système, mais sans savoir quelle place ils y occuperont (« voile d'ignorance »), ils peuvent décider d'être tous rigoureusement égaux, mais peut-être entreront-ils dans la société avec un handicap physique, ou des conditions familiales défavorables... qui ne leur permettra pas de subvenir seuls à leurs besoins. Selon cette fiction méthodologique, Rawls soutient que chacun cherchera à se protéger du pire et voudra donc limiter la liberté individuelle par des règles favorisant la solidarité et l'aide aux moins avantagés. Soit précisément ce que Rawls propose avec les deux principes exposés précédemment.

Prenons un exemple :

Un chef d'entreprise souhaite engager un informaticien. Or, il se trouve que son fils est justement programmeur. Le patron peut-il engager son fils sans autre procédure ? Non, car il ne respecterait pas l'égalité des chances de tous. Pour être juste, il doit faire un appel d'offres et engager l'informaticien le plus compétent. Et si deux candidats sont aussi bons l'un que l'autre, le premier étant sans travail et le second ayant déjà un emploi ? L'employeur doit engager celui qui est le moins avantagé par la société, c'est-à-dire celui qui est chômeur.

Ces principes peuvent paraître très rigoristes (suppose une exigence morale sans faille), voire inapplicables en réalité. Ils paraissent aussi restreindre fortement la liberté de choix des individus. Pourquoi un patron n'aurait-il pas le droit d'engager son fils dans sa propre entreprise ?

Concernant la propriété, pour John Rawls elle figure comme une *liberté de base*, « le droit d'obtenir et de disposer de l'usage exclusif de la propriété personnelle. Le rôle de cette liberté est de procurer une base matérielle suffisante pour créer le sens de l'indépendance personnelle et celui du respect de soi, tous deux essentiels à l'exercice et au développement des facultés morales ».

En ce qui concerne ces « libertés de base » à savoir principalement la liberté de pensée, la liberté de conscience... John Rawls ajoute : « la liberté de mouvement et le libre choix de son occupation » ; « Les pouvoirs et les prérogatives des fonctions et des postes » : « Le revenu et la richesse, considérés au sens large comme des moyens généraux, munis d'une valeur d'échange (droit de propriété) » ; « Les bases sociales du respect de soi-même (exercer nos facultés morales et faire progresser nos buts et nos fins en ayant confiance en nous) ».

Cependant Rawls ajoute une limite morale à ce droit de propriété lorsqu'elle relève de « *certaines droits d'acquisition et d'héritage, ainsi que le droit de posséder des moyens de production et des ressources naturelles* ».

Cependant Rawls considère que les moyens de production privés sont légitimés par le fait qu'en réalité ce sont des investissements que l'on peut définir comme collectifs, puisqu'ils prennent en compte, par exemple, d'une part la formation du personnel qualifié et d'autre part, la coopération. En effet, la propriété d'une usine par exemple, suppose la coopération et l'association de tous dans la vie civile (les aides des municipalités ; la protection physique et morale de l'entreprise ; les aménagements de la région ; la part de l'État dans la formation...). *En fait la propriété peut être considérée comme un dû social qui contribue aussi aux fins de la société.*

C'est la raison pour laquelle il devient intolérable de voir des entreprises privées disparaître à l'étranger (délocaliser) en laissant sur le carreau ses employés et en oubliant les aides sociales publiques qui ont permis le développement de cette entreprise.

Il y a une autre piste de réflexion qui ne sera pas développée dans notre cours, mais qui pose bien le problème de la propriété des biens de production, c'est la notion de « **bien commun** » : « Le bien commun est une notion (théologique, philosophique, juridique et sociopolitique) qui désigne l'idée d'un bien patrimonial partagé par les membres d'une communauté, au sens spirituel et moral du mot « bien » aussi bien qu'au sens matériel et pratique (les biens) ». Définition de Wikipédia, qui en tant qu'encyclopédie réalisée par tous, est l'exemple même de bien commun. On peut y ajouter

tous les biens qui peuvent servir un intérêt plus large que celui d'un individu (par exemple internet qui de fait résulte de l'action de tous les internautes). Il ne s'agit pas d'étatisation de ces biens (dont on voit aujourd'hui, l'erreur économique), mais de biens rendus publics, de biens fruits d'une collaboration collective.

D'autres problèmes philosophiques (moraux et politiques) se posent également concernant l'application de ce libéralisme.

3- Ambitions et contradictions du libéralisme

En ce qui concerne cette liberté de posséder, qui est aussi au fondement du libéralisme, il faudra s'interroger pour savoir si les conditions sont réunies pour permettre à tous les citoyens de développer des moyens d'agir sur le plan économique et social, autant que ceux qui détiennent déjà la propriété des biens de production (une société de rentiers). Cette « régulation sociale » de la propriété peut-elle être, pour le moins, équitable et ne justifie-t-elle pas en certaines circonstances une expropriation par l'État de certains secteurs essentiels à l'intérêt social ? Ou bien, comme par exemple, le problème de l'édition des livres, n'est-il pas nécessaire pour favoriser l'élargissement intellectuel (livre difficile) de casser le jeu de la concurrence en fixant un prix unique, comme le fit la loi Lang en 1981 ?

Cette question pose évidemment le problème de l'héritage, pour le moins celui des biens de production. La limitation de la transmission des fortunes acquises (imposition sur les héritages) ne fait-elle pas partie des règles de base de toute justice sociale ? En effet, l'héritage empêche le libre jeu de la concurrence entre les individus de chaque génération. Comme le dit fort bien **Montesquieu** dans « L'esprit des lois » :

« Le commerce est la profession des gens égaux :
parmi les états despotiques, les plus misérables sont ceux
où le prince est marchand ».

En somme le « doux commerce » ne fonctionne bien qu'entre égaux, à savoir des hommes sans supériorité de naissance ou de fortune. Est-ce bien la situation réelle, en sachant que certaines fortunes par l'évasion fiscale restent invisibles ? Par contre, la décision des milliardaires comme Bill

Gates, fondateur de Microsoft et Marc Zuckerberg, le fondateur de Facebook, de léguer 99% de leur fortune à des fondations philanthropiques est, il me semble, remarquable d'humanité et d'équité.

Regardons aussi comment des domaines comme l'éducation, la santé, la diversité culturelle sont des conditions nécessaires pour résister à l'effroyable domination du marché ? Ces biens ne doivent-ils pas échapper au secteur marchand ? Prenons le cas de l'éducation secondaire et remarquons que les enfants des classes moyennes sont plus avantagés que ceux des classes défavorisées dans la réussite des études. Vouloir réaliser une « égalité d'opportunité » qui permettrait aux enfants d'ouvrier d'accéder à un enseignement de qualité (classes préparatoires aux grandes écoles) suppose un engagement fort et que des moyens concrets soient mis en œuvre pour réaliser cette « égalité d'opportunité ». Qui d'autre que l'État peut le faire ? Pendant une quarantaine d'années des années 1920 aux années 60, l'État français a diminué les inégalités en apportant des garanties sociales (Accords Matignon 1936) dans le domaine du travail, de l'école et de la santé publique. Certes seul l'État a le pouvoir et les moyens de le faire, mais a-t-il réussi à le faire depuis les « trente glorieuses » (1945-75) ?

En effet, l'« État providence » a-t-il réussi à endiguer la paupérisation d'une partie de la population ? Cette grande « massification » de l'école est une excellente chose si elle ne laisse pas sur le carreau 150 000 élèves par an sans aucune formation... Ne savons-nous pas que la possession du savoir est source d'inégalités et de privilèges considérables ? Que les inégalités puissent venir du talent et de l'action, c'est un fait, mais il est intolérable qu'elles puissent venir de la situation sociale de naissance et c'est ce qui lie en même temps liberté et justice. Peut-il y avoir de société libérale qui ne fasse sienne un idéal de justice et même d'égalité la plus grande possible ? (L'égalité absolue n'a pas de sens au regard de cette individualité caractéristique de la nature humaine). Toutefois ne faut-il pas remettre en cause les inégalités assises, non justifiées, enracinées dans des traditions sociales qui empêchent la partie la plus faible de la société de s'émanciper ?

Par contre, il faut aussi compenser socialement les accidents de la vie. En somme il faut favoriser une autonomie adossée à la solidarité. Toutefois il faut savoir maîtriser cette solidarité qui peut produire un effet pervers et comme le dit l'économiste **Élie Cohen** dans « Changer de modèle », « La

France est paradoxalement un pays où les impôts et les transferts sociaux sont parmi les plus élevés du monde et où, en même temps, la mobilité sociale et professionnelle est faible ». Paradoxalement cette « solidarité » produit une société des moins équitables d'Europe. Ne faut-il pas préférer l'égalité des opportunités et des accès ?

Enfin, il faut nous interroger pourquoi dès le début du 20^e siècle se sont effacé peu à peu de la tradition socialiste les apports libéraux et individualistes et c'est ainsi que c'est formé en France, l' « État providence ». En effet la grande misère ouvrière du 19^e siècle ne pouvait pas laisser sans réglementation le marché de l'emploi ni les conditions de travail inhumaines que vivaient les ouvriers de ce temps. Il fallut fermement réglementer les ambitions du capitalisme tel qu'il se développait dans ce siècle des grandes manufactures.

Cependant ne peut-on pas considérer cet « État providence » de n'être qu'un pis-aller ? En effet l'État providence est un moyen de venir en aide à ceux qui sont exclus par le système capitaliste. Pourquoi ne pas organiser dès le départ leur non-exclusion ? Pourquoi ne pas mettre en place des formations spécifiques adaptées (« écoles de la deuxième chance ») ? Pourquoi ne pas penser un système libéral qui d'emblée aurait en même temps que le souci économique, celui du bien collectif et d'insérer les préoccupations sociales dans la même logique ?

De même la question se pose aujourd'hui si ce qui était au départ un facteur de protection sociale (l'État providence) n'est pas devenu un facteur de sauvegarde des situations acquises, des avantages sociaux, qui laisse à l'écart ceux qui ne bénéficient pas des mêmes situations statutaires et corporatistes. (« La providence pour tous est devenue un guichet pour chacun » Yves Michaud). Je pense à des professions plus ou moins protégées, des groupes d'intérêts dont l'ambition n'est pas d'abord l'intérêt collectif, mais sont vouées à la défense des rentes de quelques-uns (certains statuts de fonctionnaires ou de certaines corporations juridiques et médicales). La défense d'avantages injustifiés, obtenus dans des contextes dépassés est aujourd'hui insoutenable. Ne faut-il pas admettre que *seule la concurrence permet de faire sauter les rentes de situation* ? L'égalité est indissolublement associée au principe de concurrence et comme le dit **Emmanuel Macron** : « Sans cela, la place est exclusivement réservée à ceux qui sont là depuis longtemps, s'entendent entre eux et s'arrangent. La concurrence protège de la connivence et permet la liberté, c'est essentiel » (« Révolution » p.88)

Cependant, ne faut-il pas nous demander si ce libre échange propre au libéralisme, ne conduit pas à faire de tous les autres biens des marchandises comme les autres ? Ce consumérisme généralisé en tout domaine ne réduit-il pas notre société à n'être qu'une « société de consommation » pour parler comme **Baudrillard** ? Cette augmentation des besoins correspond-elle à une plus grande liberté ? N'est pas une emprise sur les esprits au nom du profit ?

Ne faut-il pas s'émanciper de cette « insignifiance » comme le pense **Castoriadis** (« La montée de l'insignifiance ») ? Le règne du marché ne va-t-il pas avec celui des multinationales et des grandes banques, dont la puissance leur permet de s'exonérer des redevances fiscales ou pires encore en favorisant l'évasion fiscale ?

Le néo-libéralisme contemporain se nourrit d'une représentation idéalisée du capitalisme, qui se régulerait lui-même (« la main invisible » de Adam Smith), car le marché porterait en lui-même le principe régulateur des contradictions du capitalisme (**Friedrich Hayek**, 1899-1992). Ce que conteste le prix Nobel (2001) **Joseph Stiglitz** qui pense que « la vision d'Hayek, qui stipule que le marché fonctionne parfaitement seul et s'autorégule, était fautive ».

Ne faut-il pas au contraire reconnaître aujourd'hui les « défaillances du marché » comme nous l'avons subi récemment (la crise des « subprimes »), et qu'une intervention de l'État est requise (voir dans les domaines comme celui de la pollution et de la dégradation du milieu naturel). Ne faut-il pas également limiter le libre jeu du marché par la fixation des salaires ? Fixation sans laquelle seraient livrés pieds et mains liées, les employés aux employeurs ?

Sur un plan politique, on ne peut que constater qu'un ultralibéralisme s'est parfois accommodé de formes politiques non démocratiques. Le libéralisme est-il assimilable à l'ultralibéralisme ? Un libéralisme social et républicain est-il pensable ? Nous avons vu que le libéralisme plaide pour une restriction de l'État, mais dans quels domaines et pour quelles causes ? Prôner comme le fait l'ultralibéralisme, une limitation minimale de l'État, n'est-ce pas contradictoirement, consacrer le règne asservissant de la société contre l'individu ?

Tout au contraire le « libéralisme social » prétend à la réalisation des conditions dans lesquelles tout individu se développera lui-même, atteindra la potentialité complète de son énergie et de ses facultés, possédera sa vraie

liberté, c'est-à-dire une *liberté effective*. Si l'État doit apporter son assistance, c'est pour que chacun puisse avoir les moyens de participer à la concurrence ; l'assistance doit se définir en termes de capacités d'action, capable d'assurer une liberté effective et non pas en rente à vie comme cette idée de « salaire universel ». Être libre signifie avoir un minimum de capacités d'agir. De même si l'on ne veut pas vider la liberté de son sens, il faut comprendre la propriété des biens de production comme une réalité sociale avant d'être individuelle.

Quant aux problèmes que pose l'égalité, il faut penser en terme d'*égalité des libertés*, en pensant que toute conception égalisatrice a priori des conditions est intenable, contraire à la nature humaine. Cette égalité a priori supposerait une égalisation par la force du type « je ne veux voir qu'une seule tête » !

CONCLUSION

Nicolas Tenzer (« Faut-il sauver le libéralisme ? ») écrit ceci concernant cette difficile définition de la notion de libéralisme, montrant qu'il n'existe pas une unité de conception des penseurs du libéralisme :

« Le libéralisme en lui-même ne définit aucune finalité substantielle et se trouve sous la dépendance d'une idée générale des fins politiques qui la surplombe, quand bien même parmi ces fins, il y a la liberté et ses implications concrètes en termes, par exemple, d'éducation, de politique sociale et de gestion des affaires mondiales ».

En effet la notion de libéralisme ne définit en elle-même aucune finalité, mais elle croise les notions de liberté et de justice, lesquelles ne trouvent à leur tour de réalité substantielle que dans des projets de philosophie politiques dont l'histoire montre les évolutions et leurs contradictions.

C'est aussi la raison pour laquelle on ne peut confondre le libéralisme et le capitalisme qui lui ce définit exclusivement en termes économiques.

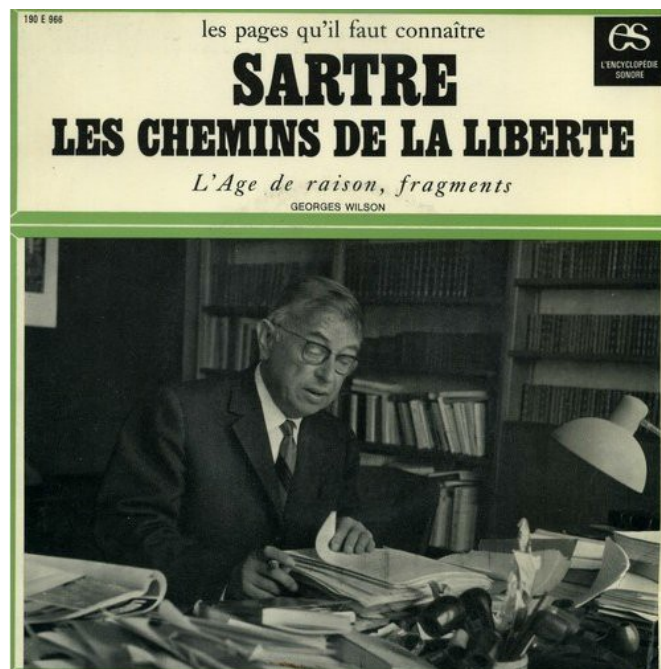
Ainsi il faut prendre en compte les difficultés que rencontre le libéralisme et le socialisme, principalement sur cette articulation liberté, égalité et justice. Mais aussi en prenant en compte les histoires sociales et politiques des

différents pays. C'est selon les conditions historiques de la société et de sa tradition de pensée politique, que l'on peut « choisir entre une démocratie de propriétaires et un régime socialiste libéral » comme le dit John Rawls (« La justice comme équité »).

Ainsi, les pays anglo-saxons vont s'orienter vers un libéralisme social (« une démocratie de propriétaires ») plus conforme à leur histoire. La France, pays de la Révolution de 1789, se situe entre socialisme et socialisme libéral ou libéralisme social.

Les idées libérales associées aux idées sociales forment aujourd'hui une offre politique majeure (Voir « Révolution » d'**Emmanuel Macron**). L'histoire nous dira si cette conciliation entre des idées libérales et idées sociales se sera produite à gauche, au centre, voire au centre droit ou « en même temps » à gauche et à droite...

CONCLUSION GÉNÉRALE



Je prendrai comme titre à ma conclusion pour les sept cours sur la liberté, le titre que choisit **Sartre** pour l'ensemble de ses trois romans parus en 1945 et 1949, « L'Âge de raison », « Le Sursis », « la Mort dans l'âme » :

« LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ »

- Être libre c'est vouloir se libérer (la liberté est un processus)
- Les maléfices de la liberté (« le fantôme de la liberté »)
- Éducation et liberté

Nous avons vu que la liberté est plus une exigence qu'une donnée. Même chez Descartes, la liberté ne se réalise que dans la vérité, que dans un acte de connaissance propre à la raison en sachant que la connaissance que nous avons du monde est plus une fable qu'un livre ouvert. L'ignorant ne saurait être libre, à moins de faire de la liberté une absurdité sans fondement ni raison.

La liberté est aussi le fondement à toute exigence morale : si l'acte moral repose non sur l'obéissance aveugle à des valeurs ambiantes, il faut être libre pour juger les valeurs. Cependant nous voyons bien que cette haute

exigence morale suppose des esprits forts, des volontés de fer et pour le commun des mortels la morale est affaire d'éducation pour ne pas dire de dressage, elle ordonne des comportements que la loi surveille de près, et souvent elle est le fait de sentiments comme la pitié. Rousseau disait que la pitié a fait plus pour l'humanité que toute la philosophie de Platon. Kant comprend que seule une éducation forte et bien comprise peut nous conduire vers cette exigence raisonnable. Cependant Kant voit bien que l'humanité est un « peuple de démons » et que seul le mouvement de la nature par cette « insociable sociabilité » est seule capable de contraindre (« accord pathologiquement extorqué ») l'homme à reconnaître la nécessité des lois et du respect de celles-ci. En fait, notre nature détermine des comportements, nos désirs et nos passions, qui se jouent les uns contre les autres et stimulent ainsi nos aptitudes. Rousseau avant Kant, reconnaissait que l'entendement humain doit beaucoup aux passions. En somme il y a dans la philosophie kantienne de l'histoire, une détermination finaliste de la nature humaine dans l'histoire (une téléologie) et produit le meilleur effet en faisant progresser l'humanité vers une plus grande justice et vers la paix. Cette finalité n'exclut pas la liberté, car l'homme a toujours cette aptitude à se conduire selon une exigence raisonnable et libre de toute passion.

Je voudrais également souligner un point important concernant *les libertés*. Nos contemporains aspirent particulièrement aux libertés, libertés privées accordées par la politique et l'économie (les possibilités pour telle partie de la population de se nourrir, de se distraire, de se déplacer, de voyager, d'investir, de se réunir...). Ils se contentent souvent de ces libertés et ne se soucient guère de la liberté. Dans « La chute », **Albert Camus** fait dire à un de ses personnages « J'ai appris moi aussi que j'avais peur de la liberté. Vive donc le maître, quel qu'il soit, pour remplacer la loi du ciel », et les hommes de se contenter par paresse et lâcheté comme le disait Kant de cette soumission aux valeurs ambiantes, aux opinions toutes faites plutôt qu'à cet effort pour penser par soi-même. Enfin si la liberté ne doit s'entendre qu'au pluriel, « les libertés », correspondant à une expansion des droits pour être libre, celle-ci n'est-elle pas devenue qu'un ensemble formel de droit pour certains, de posséder et de conquérir et devenir ces hyperconsommateurs aliénés à cette société de consommation.

Ainsi, derrière *ces libertés*, qui sont variables, multiples et diverses selon les cultures et les États (les Droits de l'Homme donnent une direction universelle à ces libertés), se cache LA LIBERTÉ.

LA LIBERTÉ est une notion complexe comme nous l'avons vu, mais un bien véritable lorsque nous en sommes privés. C'est ainsi qu'il faut comprendre la pensée de Sartre lorsqu'il « Je me suis vraiment senti libre que sous l'occupation ». C'est le point de vue des résistants : Lorsqu'ils s'interrogent sur leur propre liberté, en même temps qu'ils éprouvent leur asservissement, ils sont dépouillés de toutes les contraintes externes, même de leur identité : c'est le moment négatif à partir duquel ils disent « non » ! Être libre, c'est vouloir se libérer, c'est pouvoir dire « non ! ». C'est là un paradoxe étonnant : la liberté est chérie sous l'oppression, car elle se bat pour rétablir la liberté, puis une fois revenues les libertés, la liberté s'affaiblit, se dévitalise au profit de valeurs libérales politiques ou économiques.

Nous savons également que la liberté peut devenir non plus une exigence de raison, mais une simple caricature pour masquer les ambitions de régimes autoritaires voir totalitaires. Ce mot fut même le plus meurtrier des mots mensongers. Il a même figuré à l'entrée du camp d'Auschwitz (« Arbeit macht frei », « c'est le travail qui libère »).

Contradictoirement la liberté sert indifféremment à réveiller des consciences et à les asservir. Les chemins de la liberté sont semés d'embûches, et les progrès ne sont jamais assurés ni définitifs.

Nous pouvons prendre aussi l'exemple la politique française.

Les armées du Premier Empire en Espagne ont souillé les grandes valeurs républicaines, dont la principale : la liberté. C'est devant le drapeau français que les armées fusillaient la résistance espagnole en mai 1808.

Le grand peintre espagnol **Francisco de Goya** (qui finit ses jours à Bordeaux) a immortalisé ce massacre perpétré par l'armée française par son chef d'œuvre « *El tres de mayo de 1808 en Madrid* » toile peinte en 1814.

Ce tableau m'a fait penser au film de **Luis Buñuel** (réalisateur et scénariste mexicain, d'origine espagnole, né en 1900) « le fantôme de la liberté » réalisé en 1974 coécrit avec son partenaire Jean-Claude Carrière.

Lors de la scène de la fusillade en ouverture un homme crie : « Vivan las ca'enas ! [cadenas] », (« À bas la liberté ! », « Vivent les chaînes ! ») ; phrase historiquement prononcée au retour des Bourbons selon Luis Buñuel dans son autobiographie. En effet il est aussi attesté, que les populations

enthousiastes au retour du roi d'Espagne Ferdinand VII (succédant au frère de Napoléon : Joseph-Napoléon) crièrent "vive le roi absolument absolu ! vive les chaînes". Nous comprenons pourquoi ce titre « Le fantôme de la liberté ». Celui qui veut imposer les valeurs de la liberté, incarnée par la Révolution Française et son continuateur Bonaparte, ne propose que le fantôme de cette liberté. Le cri peu orthodoxe du fusillé subvertit cette valeur républicaine de liberté. Nous comprenons alors que, pour les résistants espagnols la liberté que veut représenter Napoléon est inacceptable et nous comprenons alors le paradoxal cri du fusillé : "À bas la liberté".



Indépendamment de ce jeu surréaliste que joue merveilleusement Buñuel dans son film « le fantôme de la liberté », nous pouvons bien repérer dans toutes les scènes de ce film ces caricatures de la liberté tant au point de vue morale que politique...

L'autre exemple majeur qui révèle cette contradiction de la République française qui a fait sien cet idéal de liberté, fut sans aucun doute ce moment de l'histoire de la Troisième république, *le temps de la colonisation*.

Mais je voudrai pour clore cette conclusion (ce qui n'est pas vraiment un achèvement) en venir sur un point capital, un axe essentiel à ce principe qui conduit tous nos espoirs : *L'École terre d'humanité, chemin de liberté*.

Éducation et liberté

On peut voir désormais comment l'instruction et l'éducation se rejoignent dans leur finalité la plus haute qui est de rendre libre. Éduquer c'est « élever », comme nous l'enseigne aussi l'étymologie. Certes « *educatio* » se

rapporte d'abord à l'élevage des animaux : élever signifie alors nourrir ou engraisser. Le rapport entre l'éleveur et l'animal élevé s'apparente alors à celui du maître et de l'esclave puisque, dans les deux cas, le second est un simple moyen au service des intérêts du premier. Au contraire, élever un enfant c'est le faire grandir, non pour l'utiliser, mais pour qu'il puisse se passer de ses éducateurs et *devenir autonome*, c'est-à-dire se donner à lui-même sa propre loi qui peut-être la loi de la volonté générale. C'est pourquoi l'éducation ne peut consister à donner à l'enfant des habitudes grâce auxquelles il serait adapté à des situations sociales prédéterminées.

L'homme, selon la fameuse formule de Kant, est le seul animal qui ait besoin d'éducation parce qu'il est le seul animal qui n'ait pas d'instinct, c'est-à-dire qui n'est pas déterminé par la seule nature à être ce qu'il est. L'homme a besoin d'éducation parce qu'il a besoin de sa propre raison et parce qu'il est seulement *raisonnable*, c'est-à-dire capable de raison : raison en puissance, non-raison pleinement actualisée. Éduquer consistera donc à faire passer cette puissance à l'acte.

L'École est le lieu du savoir, lieu de jugement raisonné et par là l'École ouvre à la liberté. « L'ignorance est esclavage » disait Rousseau. Or il faut du temps pour faire un esprit libre, capable de faire siennes les connaissances, de penser par lui-même, de penser en accord avec lui-même.

L'École est chemin de liberté. Elle est ce chemin par lequel l'esprit se libère de la tyrannie des opinions et des préjugés ; ce chemin qu'il trace, éclairé, guidé, moins étroitement guidé à mesure qu'il s'éclaire et s'instruit, pour s'orienter lui-même et affirmer son autonomie, c'est-à-dire capable de s'instruire lui-même. L'École ouvre donc le chemin du savoir pour qu'il trace lui-même le chemin de sa liberté, c'est-à-dire ce qui lui appartient depuis toujours : son propre pouvoir et la culture, « cette patrie non mortelle des hommes mortels » comme le dit Hannah Arendt.

L'École unit dans leur finalité propre qui est aussi sa finalité, l'humanité et la liberté. L'humanité a pour fin la liberté, l'homme est né pour être libre. Libres en droit par leur naissance, les hommes, surtout les plus démunis d'entre eux, risquent bien de ne jamais l'être en fait s'ils ne trouvent pas à l'école les moyens de rendre effective leur liberté.

Ainsi l'École est *institution*, elle est à la fois une institution, mais elle institue chacun pour devenir un citoyen autonome. Mais elle est aussi une

médiation entre l'enfant et l'adulte dans ce qu'il peut de mieux, entre chaque individu et l'ensemble des autres hommes dans leur identité et leurs différences pour que chaque homme devienne sujet et liberté. Elle est aussi *médiation* en tant qu'elle constitue le bien commun de notre humanité.

L'École est notre chemin de liberté ; elle est ce chemin difficile et réel, par lequel se réalise non sans mal, la liberté d'un peuple ; elle est pour chacun, la voie nécessaire d'une liberté en acte, c'est-à-dire, indépendante et autonome.

L'École qui instruit est le lieu où les esprits apprennent à se libérer de toutes les puissances et de toutes les contraintes en se soumettant librement à la seule puissance de la raison et à la seule contrainte de la vérité ; je dis l'École, mais aussi après l'École, par soi-même et avec des institutions comme l'Institut municipal ou l' « Université angevine du temps libre » à Angers.

Cependant nous ne pouvons pas ignorer les difficultés que rencontre l'école à savoir une dissension entre l'école, le milieu familial ou les conditions sociales de l'élève, qui est avant d'être un élève, un enfant d'une certaine famille, d'une certaine culture... Nous savons que l'école n'est pas la vie et doit se définir en rupture avec elle. Et nous savons aussi que la justice sociale relève moins de l'école que du politique. Réclamons un véritable projet politique pour l'école. Il n'y a rien de plus important pour notre société, pour notre république que l'école. Mais redéfinissons l'espace de l'école et celui de la vie. Certes l'école ne se soucie que de l'élève parmi d'autres élèves et ainsi l'aide à se libérer de ce qui l'emprisonnait dans des habitudes sociales et familiales particulières. Il faut évidemment une rupture, mais ne pas ignorer ce lien entre l'élève et l'enfant qu'il est aussi. L'École doit en même temps consacrer les exigences de ce qu'est un élève, mais aussi reconnaître ce qu'il est dans une certaine continuité sociale. Cette reconnaissance de cette réalité sociale n'exclut cependant pas l'idéal méritocratique, consacré par la notion d' « égalité des droits ».

Exemple : comment faire aimer Mozart à des élèves qui n'aiment que le rap ? Pour amener ces élèves vers une perfection plus grande ne faut-il pas reconnaître ce fait et en commencer par distinguer rap et rap, puis ouvrir et instruire leur écoute de la musique. L'enfant doit devenir élève, mais sans oublier les particularités de l'enfant. Mais ne faut-il pas en finir avec le

fatalisme des théories de Bourdieu et Passeron (« Les héritiers ») qui fige la conception de l'école en n'étant que l'outil d'une classe dominante qui se sert de l'école pour reproduire une classe dominée pour son intérêt capitaliste. Un certain sociologisme limite la critique de cette institution au prisme économique de la lutte des classes. Nous pouvons nous interroger sur la pertinence cette thèse sociologique au regard de la réussite scolaire des sociologues de talent, comme celles des sociologues Pierre Bourdieu ou Didier Éribon, issus tous les deux, de familles très défavorisées (Didier Éribon, « Retour à Reims », Édouard Louis, « En finir avec Eddy Bellegueule » ou Abd al Malik, « Allah bénis la France »). Quel chemin ont-ils suivi pour se sortir de l'écrasante pauvreté intellectuelle de leur famille ? L'École, toujours l'école pour ceux qui vont faire le choix de l'école (souvent inspirés par certains profs ou certaines disciplines captivantes).

Il est vrai que seulement 13% des boursiers rentrent dans les grandes écoles de la République, car pour y rentrer il faut être parisien, être scolarisé dans quelques « lycées de prestige », et être issu d'une famille aux revenus confortables. C'est totalement inégalitaire !

Deux commentaires : d'une part, il faut mettre en place des prépas encadrées pour les enfants de milieux modestes, doués pour les études (Il y a quelques ouvertures en ce sens). D'autre part l'École de la République n'a pas en priorité comme but de former des cadres supérieurs dont la nation a besoin. N'importe quelle dictature (Corée du Nord) est capable de former ces cadres. Ce que l'École de la République veut promouvoir, c'est l'instruction générale pour tous et une formation qualifiante pour tous (multiplication des filières, des bacs pros, bacs techniques et des passerelles pour rentrer dans le supérieur). Ce que l'École doit faire c'est de donner à chacun un socle suffisant pour développer ses propres ambitions, car nous ne sommes pas tous doués (ni le désir) pour faire de difficiles études supérieures, et nous avons tous des qualités différentes.

Cependant les chiffres du ministère sont inquiétants : **713 000** (nombre moyen annuel) jeunes terminant leur formation initiale (2008-2009-2010). **122 000** nombre moyen annuel de jeunes sortant sans diplôme du système éducatif (2008-2009-2010) dont **11,9 %** des sortants précoces parmi les 18-24ans.

Ce qui fait un vrai savoir c'est cette quête inépuisable de vérité. La vérité n'est-elle pas la valeur qui fonde toutes les autres ? Dissociée de l'idée de

vérité, de cette recherche inépuisable de la vérité, la culture n'est que le moyen que l'utilitarisme emploie pour asseoir son pouvoir. C'est ce que Socrate et Platon ont découvert en dénonçant les sophistes et leur pouvoir sur les jeunes esprits ambitieux. Le savoir que la raison organise, ce n'est pas quelques subtils éléments de culture qui font briller les esprits en société. C'est ainsi que des hommes cultivés ont pu devenir des tyrans ou des criminels. Je pense à ce personnage du fameux livre de Jonathan Littell, Maximilien Aue qui a participé aux massacres de masse comme officier SS, c'était un fin lettré, amateur de grandes musiques.

Il ne peut y avoir de société juste et fraternelle qu'avec des hommes libérés des préjugés et qui ne prétendent pas posséder la vérité, mais qui ont le souci de cette recherche de la vérité. *Liberté et vérité sont les deux seuls principes qui peuvent guider notre humanité et espérer son progrès.*