

1 Demander, dans un Etat libre, des gens hardis dans la guerre et timides dans la paix, c'est vouloir des choses impossibles, et, pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un Etat qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas. Ce qu'on appelle union dans un corps politique est une chose très équivoque : la vraie est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général de la Société, comme des dissonances dans la musique concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un Etat où l'on ne croit voir que du trouble, c'est-à-dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet Univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres. Mais, dans l'accord du despotisme asiatique, c'est-à-dire de tout gouvernement qui n'est pas modéré, il y a toujours une division réelle : le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance, et, si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts, ensevelis les uns auprès des autres.

MONTESQUIEU

Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, chap IX

2 Il y a, dans chaque État, trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.

Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger ; et l'autre, simplement la puissance exécutrice de l'État.

La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.

Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté ; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement.

Il n'y a point encore de liberté, si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.

Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. Dans la plupart des royaumes de l'Europe, le gouvernement est modéré ; parce que le prince, qui a les deux premiers pouvoirs, laisse à ses sujets l'exercice du troisième. Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis sur la tête du sultan, il règne un affreux despotisme.

MONTESQUIEU

De l'esprit des lois, XI, 4 (1748)

3 Comme dans les démocraties le peuple paraît à peu près faire ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements, et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple. Mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même (1) ce pouvoir. (1) « Tout de même » signifie ici : « de la même façon », « également ».

MONTESQUIEU

L'Esprit des Lois (1748) Livre XI, chapitres 2 et 3



Liberté - arc de triomphe

4 Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, et cette seule condition, sans équivalent, sans échange

n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ?

ROUSSEAU
Du Contrat social

On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un État libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir. (...) Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance ; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction ; car comme qu'on s'y prenne tout gêne dans l'exécution d'une volonté désordonnée.

Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les républiques au pouvoir des magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois : ils en sont les ministres non les arbitres, ils doivent les garder non les enfreindre. Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain.

Vous avez des lois bonnes et sages, soit en elles-mêmes, soit par cela seul que ce sont des lois. Toute condition imposée à chacun par tous ne peut être onéreuse à personne, et la pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître ; car tout maître a des préférences, et la loi n'en a jamais.

ROUSSEAU
Lettres sur la montagne, Lettre 8.

Liberté des anciens

Celle-ci consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté toute entière, à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les comptes, les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout le peuple,

à les mettre en accusation, à les condamner ou à les absoudre ; mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient comme compatible avec cette liberté collective l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. Vous ne trouvez chez eux presque aucune des jouissances que nous venons de voir faisant partie de la liberté chez les modernes. Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion. La faculté de choisir son culte, faculté que nous regardons comme l'un de nos droits les plus précieux, aurait paru aux anciens un crime et un sacrilège. Dans les choses qui nous semblent les plus utiles, l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus ;

Terpandre ne peut chez les Spartiates ajouter une corde à sa lyre sans que les éphores ne s'offensent. Dans les relations les plus domestiques, l'autorité intervient encore. Le jeune Lacédémonien ne peut visiter librement sa nouvelle épouse. A Rome, les censeurs portent un œil scrutateur dans l'intérieur des familles. Les lois règlent les mœurs, et comme les mœurs tiennent à tout, il n'y a rien que les lois ne règlent. Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous les rapports privés.

Liberté des modernes

C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer, de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours ou ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du Gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération.

CONSTANT (BENJAMIN)
Liberté des anciens, liberté des modernes, 1819

Partout retentissent des appels à la « liberté ». Mais sent-on et sait-on ce que signifie une liberté donnée, octroyée ? On ne reconnaît pas que toute liberté est, dans la pleine acception du mot, essentiellement — un auto-affranchissement, c'est-à-dire que je ne puis avoir qu'autant de liberté que m'en crée mon individualité.

Les moutons seront bien avancés que personne ne rogne leur franc-parler ! Ils en restent au bêlement. Donnez à celui qui, au fond du cœur, est mahométan, juif ou chrétien la permission de dire ce qui lui passe par la tête : il bêlera comme avant. Mais si certains vous ravissent la liberté de parler et d'écouter, c'est qu'ils voient très nettement leur avantage actuel, car vous pourriez peut-être bien être tentés de dire ou d'entendre quelque chose qui ébrècherait le crédit de ces « certains ».

S'ils vous donnent cependant la liberté, ce ne sont que des fripons qui donnent plus qu'ils n'ont. Ils ne vous donnent rien de ce qui leur appartient, mais bien une marchandise volée ; ils vous donnent votre propre liberté, la liberté que vous auriez pu prendre vous-mêmes, et s'ils vous la donnent, ce n'est que pour que vous ne la preniez pas et pour que vous ne demandiez pas, par-dessus le marché, des comptes aux voleurs. Rusés comme ils le sont, ils savent bien qu'une liberté qui se donne (ou qui s'octroie) n'est pas la liberté et que seule la liberté qu'on prend, celle des égoïstes, vogue à pleines voiles. Une liberté reçue en cadeau cargue ses voiles dès que la tempête s'élève — ou que le vent tombe ; elle doit toujours être poussée par une brise douce et modérée.

Ceci nous montre la différence entre l'affranchissement et l'émancipation. Quiconque aujourd'hui « appartient à l'opposition » réclame à cor et à cri l'« émancipation ». Les princes doivent proclamer leurs peuples « majeurs », c'est-à-dire les émanciper ! Si par votre façon de vous comporter vous êtes majeurs, vous n'avez que faire d'être émancipés ; si vous n'êtes pas majeurs, vous n'êtes pas dignes de l'émancipation, et ce n'est pas elle qui hâtera votre maturité. Les Grecs majeurs chassèrent leurs tyrans et le fils majeur se détache de son père ; si les Grecs avaient attendu que leurs tyrans leur fissent la grâce de les mettre hors tutelle, ils auraient pu attendre longtemps ; le père dont le fils ne veut pas devenir majeur le jette, s'il est sensé, à la porte de chez lui, et l'imbécile n'a que ce qu'il mérite.

Celui à qui on a accordé la liberté n'est qu'un esclave affranchi, un libertinus, un chien qui traîne un bout de chaîne ; c'est un serf vêtu en homme libre comme l'âne sous la peau du lion. Des Juifs qu'on a émancipés n'en valent pas plus pour cela, ils sont simplement soulagés en tant que Juifs ; il faut toutefois reconnaître que celui qui allège leur sort est plus qu'un Chrétien religieux, car ce dernier ne pourrait le faire sans conséquence. Mais, émancipé ou non, un Juif reste un Juif ; celui qui ne s'affranchit pas lui-même n'est qu'un — émancipé. L'État protestant a eu beau libérer (émanciper) les Catholiques ; comme ils ne s'affranchissent pas eux-mêmes, ils restent des — Catholiques.

STIRNER

L'unique et sa propriété I La propriété

8

(...) lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit

trouver dans cette affectation, est une des raisons qui y portent.

LEIBNIZ

Essais de théodicée, I § 45

9

Gide ne sait pas ce que c'est qu'une situation ; il agit par simple caprice. Pour nous, au contraire, l'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé, il engage par son choix l'humanité entière, et il ne peut pas éviter de choisir : ou bien il restera chaste, ou il se mariera sans avoir d'enfants, ou il se mariera et aura des enfants ; de toute façon quoi qu'il fasse, il est impossible qu'il ne prenne pas une responsabilité totale en face de ce problème. Sans doute, il choisit sans se référer à des valeurs préétablies, mais il est injuste de le taxer de caprice.

SARTRE

L'existentialisme est un humanisme

10

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 apparaître 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 métaphysiques, IV, §9



L'âne de Buridan

11 C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim : mais, dans le fond, la question est sur l'impossible ; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre ; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situées des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre. Et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre ; quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

LEIBNIZ

Essais de Théodicée, 1710, Première partie, § 49,
GF-Flammarion, 1969, p. 131.

12 L'homme est libre ; sans quoi conseils, exhortations, préceptes, interdictions, récompenses et châti-
ments seraient vains. Pour mettre en évidence cette liberté, il faut remarquer que certains êtres agissent sans jugement, comme par exemple, la pierre qui tombe ; il en est ainsi de tous les êtres privés du pouvoir de connaître. D'autres agissent d'après une appréciation mais qui n'est pas libre ; par exemple, les animaux ; en voyant le loup, la brebis saisit par un discernement naturel mais non libre, qu'il faut fuir ; en effet, ce discernement est l'expression d'un instinct naturel et non d'une opération synthétique. Il en est de même pour tout discernement chez les animaux. Mais l'homme agit par jugement, car c'est par le pouvoir de connaître qu'il estime devoir fuir ou poursuivre une chose. Et puisqu'un tel jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel, mais un acte de synthèse qui procède de la raison, l'homme agit par un jugement libre qui le rend capable de diversifier son action. En effet, à l'égard de ce qui est contingent, la raison peut faire des choix opposés.

Or, les actions particulières sont en un sens contingentes, aussi le jugement rationnel peut les apprécier

diversement et n'est pas déterminé par un point de vue unique. Par conséquent, il est nécessaire que l'homme soit doué du libre-arbitre du fait même qu'il est doué de raison.

SAINT-THOMAS
Somme théologique

13 § 37. *Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.*

Au contraire, la volonté étant, de sa nature, très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien : car, tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice ; de même on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger.

§ 39. *Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.*

Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. (...)

DESCARTES
Principes de la philosophie I (1644)

14 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. (...) Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité.

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. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée.

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 mou-

voir. 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 à Schuller

15 Est-ce qu'on délibère sur toutes choses, autrement dit est-ce que toute chose est objet de délibération, ou bien y a-t-il certaines choses dont il n'y a pas de délibération? Nous devons sans doute appeler un objet de délibération non pas ce sur quoi délibérerait un imbécile, ou un fou, mais sur ce qui peut délibérer un homme sain d'esprit. Or, sur les entités éternelles il n'y a jamais de délibération : par exemple, l'ordre du Monde ou l'incommensurabilité de la diagonale avec le coté du carré. Il n'y a pas davantage de délibération sur les choses qui sont en mouvement mais se produisent de la même façon, soit par nécessité, soit par nature, soit par quelque autre cause : tels sont, par exemple, les solstices, et le lever des astres. Il n'existe pas non plus de délibération sur les choses qui arrivent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, par exemple les sécheresses et les pluies, ni sur les choses qui arrivent par fortune, par exemple, la découverte d'un trésor. Bien plus : la délibération ne porte même pas sur toutes les affaires humaines sans exception : ainsi, aucun Lacédémonien ne délibère sur la meilleure forme de gouvernement pour les Scythes. C'est qu'en effet, rien de tout ce que nous venons d'énumérer ne pourrait être produit par nous. Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser : et ces choses-là sont, en fait, tout ce qui reste, car on met communément au rang des causes, nature, nécessité et fortune, et on y ajoute intellect et toute action dépendant de l'homme. Et chaque classe d'hommes délibère sur les choses qu'ils peuvent réaliser par eux-mêmes.

ARISTOTE
Ethique à Nicomaque, Livre I, chap. 5

De plus, les actes soudains sont, comme nous le disons, exécutés volontairement, mais non de choix délibéré. 3. D'autre part, ceux qui identifient ce choix avec le désir, avec l'ardeur de la sensibilité, avec la volonté

de la fin ou avec l'opinion ne semblent pas s'exprimer correctement. Car le choix n'a rien de commun avec les êtres dépourvus de raison, capables cependant de désir et de mouvements du cœur. 4. En effet, qui n'est pas maître de soi est capable de désirer, non d'agir par libre choix ; en revanche, qui est maître de soi agit par choix délibéré et non sous l'impulsion du désir. 5. De plus le désir, s'oppose aux calculs du choix, tandis qu'un désir ne s'oppose pas à un désir. Le désir est lié au plaisir et à la peine ; le choix ne dépend ni de la peine ni de l'agréable. 6. Le choix est encore moins une impulsion du cœur, car les actes venus du cœur, visiblement, ne sont pas inspirés par ce choix raisonné. 7. Ce n'est pas le moins du monde, non plus, un acte de volonté, bien qu'il en paraisse fort rapproché. En effet, le choix ne vise pas l'impossible et dire que celui-ci est l'objet d'un choix serait pure insanité. Or on peut vouloir l'impossible, comme de ne jamais mourir. 8. De plus la volonté concerne également ce que ne pourrait jamais réaliser l'agent lui-même, par exemple la victoire pour un acteur ou pour un athlète. Or personne ne prend une décision réfléchie pour des actes analogues ; on ne le fait que pour les actes possibles à réaliser par soi-même. 9. Ajoutons encore que la volonté concerne surtout le but, et le choix les moyens de l'atteindre : par exemple, nous voulons la santé, mais nous portons notre choix sur les moyens de la conserver. Nous disons que nous voulons le bonheur. Mais dire que nous choisissons d'être heureux, c'est ne pas être en accord avec les faits ; en un mot, le choix s'exerce, semble-t-il, sur ce qui dépend de nous (71). 10. Le choix délibéré ne saurait être non plus une opinion. Car l'opinion, semble-t-il, embrasse toutes choses, aussi bien celles qui sont éternelles et impossibles que celles qui dépendent de nous. En outre, les opinions sont réparties en vraies et en fausses, et non pas en honnêtes et en vicieuses, alors que le choix a trait plutôt au mal et au bien qu'à la vérité et à l'erreur. 11. En général donc, personne ne dit que le choix s'identifie avec l'opinion ; nous disons bien : avec aucune opinion. Car c'est le libre choix du bien et du mal qui décide de notre nature morale, mais non la qualité de nos opinions. 12. Nous choisissons de rechercher ou de fuir telle chose, ou de nous comporter de telle ou telle manière, tandis que nous exprimons notre opinion sur la nature d'une chose, son utilité, son emploi. Il ne s'agit pas du tout d'opinion dans l'acte de rechercher ou d'éviter. 13. On loue le choix parce qu'il s'accorde plutôt avec les circonstances qu'avec la réalité, et l'opinion pour son accord avec la vérité. Enfin nous choisissons ce que nous savons être le bien, tandis que nos opinions portent sur des choses que nous ne connaissons pas avec précision. 14. De plus, semble-t-il, les gens qui exercent le mieux leur choix réfléchi ne sont pas ceux qui font preuve des meilleures opinions. Quelques-uns ont une opinion plus juste, mais, en raison de leur perversité, ne font pas pour agir le choix qu'il faudrait. 15. Quant à la question de savoir si l'opinion précède ou suit le choix, elle n'importe pas. Car ce n'est pas l'objet de

notre examen qui vise à déterminer si le choix s'identifie avec l'opinion. 16. Qu'est-ce donc que ce choix et quelle est sa nature, puisque ce n'est rien de ce que nous venons d'envisager ? De l'avis commun, c'est un acte volontaire, mais tout acte volontaire n'est pas exécuté en vertu du libre choix. 17. Ne serait-ce pas ce qui a été l'objet d'une délibération préalable ? En effet, ce choix s'accompagne de raison et de réflexion.

ARISTOTE

Ethique à Nicomaque III, 2

17 Lorsque dans l'esprit humain les appétits, les aversions, les espoirs ; les craintes, concernant une seule et même chose, s'élèvent alternativement ; que diverses conséquences bonnes ou mauvaises ; de l'accomplissement ou de l'omission de la chose proposée se présentent successivement dans nos pensées : de sorte que nous ressentons pour elle tantôt de l'appétit et tantôt de l'aversion ; tantôt l'espoir d'être capable de l'accomplir, tantôt le désespoir, ou la crainte, à l'idée de l'entreprendre : la somme totale des désirs, aversion, espoir ; et craintes, poursuivis jusqu'à ce que la chose soit accomplie, ou jugée impossible, est ce que nous appelons DÉLIBÉRATION. (...)

On appelle cela délibération parce que c'est le fait de mettre fin à la liberté que nous avons d'accomplir ou d'omettre conformément à notre appétit ou à notre aversion.

Cette succession alternée d'appétits, d'aversion ;, d'espoir ; et de craintes n'existe pas moins chez les autres créatures vivantes que dans l'homme : les bêtes délibèrent donc, elles aussi (...).

Dans la délibération, le dernier appétit ou la dernière aversion, qui se trouve en contact immédiat avec l'action ou son omission, et ce qu'on appelle la volonté : c'est l'acte (non la faculté) de vouloir. La définition que les Ecoles donnent communément de la volonté, que c'est un appétit rationnel, n'est pas bonne : car s'il en était ainsi, il ne pourrait pas y avoir d'acte volontaire contraire à la raison. Un acte volontaire est en effet celui qui procède de la volonté et rien d'autre. Mais si, au lieu d'appétit rationnel, on disait appétit résultant d'une délibération antécédente, alors la définition ne diffère en rien de celle que j'ai donnée. La volonté est donc l'appétit qui intervient le dernier au cours de la délibération. Et quoiqu'on dise, dans la conversation courante, qu'un homme a eu la volonté de faire une chose que néanmoins il s'est abstenu de faire, cela n'est cependant à proprement parler qu'une inclination, chose qui ne rend volontaire aucune action, puisque l'action ne dépend pas d'elle, mais de la dernière inclination, du dernier appétit.

HOBBS

Léviathan Livre 1, Chap VI Chapitre 6 : Des commencements intérieurs des mouvements volontaires, couramment appelés passions ; et des paroles par lesquelles ils sont exprimés.

18

Je remarque que nos choix sont toujours faits. Nous délibérons après avoir choisi, parce que nous choisissons avant de savoir. Soit un métier : comment le choisit-on ? Avant de le connaître. Où je vois premièrement une alerte négligence, et une sorte d'ivresse de se tromper, comme on dit quelquefois pour les mariages. Mais j'y vois bien aussi une condition naturelle, puisqu'on ne connaît bien un métier qu'après l'avoir fait longtemps. Bref, notre volonté s'attache toujours, si raisonnable qu'elle soit, à sauver ce qu'elle peut d'un choix qui ne fut guère raisonnable. Ainsi nos choix sont toujours derrière nous. Comme le pilote, qui s'arrange du vent et de la vague, après qu'il a choisi de partir. Mais disons aussi que presque tous nous n'ouvrons point le paquet quand nous pourrions. Toujours est-il que chacun autour de nous accuse le destin d'un choix que lui-même a fait. A qui ne pourrions-nous pas dire : « C'est toi qui l'a voulu », ou bien, selon l'esprit de Platon : « C'était dans ton paquet » ?

ALAIN

Idées

19

La délibération volontaire est toujours truquée. Comment, en effet, apprécier des motifs et des mobiles auxquels précisément je confère leur valeur avant toute délibération et par le choix que je fais de moi-même ? L'illusion ici vient de ce qu'on s'efforce de prendre les motifs et les mobiles pour des choses entièrement transcendantes, que je soupèserais comme des poids et qui possèderaient un poids comme une propriété permanente. Cependant que, d'autre part, on veut y voir des contenus de conscience ; ce qui est contradictoire. En fait, motifs et mobiles n'ont que le poids que mon projet, c'est-à-dire la libre production de la fin et de l'acte connu à réaliser, leur confère. Quand je délibère, les jeux sont faits. Et si je dois en venir à délibérer, c'est simplement parce qu'il entre dans mon projet originel de me rendre compte des mobiles par la délibération plutôt que par telle ou telle autre forme de découverte (par la passion, par exemple, ou tout simplement par l'action, qui révèle l'ensemble organisé des motifs et des fins comme mon langage m'apprend ma pensée). Il y a donc un choix de la délibération comme procédé qui m'annoncera ce que je projette, et par suite ce que je suis. Et le choix de la délibération est organisé avec l'ensemble mobiles-motifs et fin par la spontanéité libre. Quand la volonté intervient, la décision est prise et elle n'a d'autre valeur que celle d'une annonciatrice.

SARTRE

L'Être et le Néant, collection Tel, éd. Gallimard, pp. 505-506

20

L'être ne saurait engendrer que l'être et, si l'homme est englobé dans ce processus de génération, il ne sortira de lui que de l'être. S'il doit pouvoir interroger sur ce processus, c'est-à-dire le mettre en question, il faut

5 qu'il puisse le tenir sous sa vue comme un ensemble, c'est-à-dire se mettre lui-même en dehors de l'être et du même coup affaiblir la structure d'être de l'être. Toutefois il n'est pas donné à la « réalité humaine » d'anéantir, même provisoirement, la masse d'être qui est posée en face d'elle. Ce qu'elle peut modifier, c'est son rapport avec cet être. Pour elle, mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s'est retirée par-delà un néant. Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté.

SARTRE

L'Être et le néant, p. 61.

21 L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté c'est précisément le néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à se faire, au lieu d'être. Nous l'avons vu, pour la réalité-humaine, être c'est se choisir : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse recevoir ou accepter. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être : elle est l'être de l'homme, c'est à dire son néant d'être. Si l'on concevait d'abord l'homme comme un plein, il serait absurde de chercher en lui, par après, des moments ou des régions psychiques où il serait libre : autant chercher du vide dans un récipient qu'on a préalablement rempli jusqu'aux bords. L'homme ne serait être tantôt libre tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas.

SARTRE

22 Ainsi, au nom de cette volonté de liberté, impliquée par la liberté elle-même, je puis former des jugements sur ceux qui visent à se cacher la totale gratuité de leur existence, et sa totale liberté. Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai lâches ; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds. Mais lâches ou salauds ne peuvent être jugés que sur le plan de la stricte authenticité. Ainsi, bien que le contenu de la morale soit variable, une certaine forme de cette morale est universelle.

SARTRE

L'existentialisme est un humanisme, Nagel, 1970, p.84-85

23 Il faut (...) préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au

sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté » produit de circonstances historiques, politiques et morales, équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et philosophique de liberté, le seul que nous considérons ici, signifie « autonomie du choix. » Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation. Ainsi, ne dirons-nous pas qu'un captif est toujours libre de sortir de prison, ce qui serait absurde, ni non plus qu'il est libre de souhaiter l'élargissement, ce qui serait une lapalissade sans portée, mais qu'il est toujours libre de chercher à s'évader (ou à se faire libérer) - c'est-à-dire que, quelle que soit sa condition, il peut pro-jeter son évasion et s'apprendre à lui-même la valeur de son projet par un début d'action. Notre description de la liberté, ne distinguant pas entre le choisir et le faire, nous oblige à renoncer du coup à la distinction entre l'intention et l'acte. On ne saurait pas plus séparer l'intention de l'acte que la pensée du langage qui l'exprime et, comme il arrive que notre parole nous apprend notre pensée, ainsi nos actes nous apprennent nos intentions, c'est-à-dire nous permettent de les dégager, de les schématiser, et d'en faire des objets au lieu de nous borner à la vivre (...).

SARTRE

L'être et le néant, 1943

24 Dostoïevsky 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'existentialiste ne croit pas à la puissance de la passion. Il ne pensera jamais qu'une belle passion est un torrent dévastateur qui conduit fatalement l'homme à certains actes, et qui, par conséquent, est une excuse. Il pense que l'homme est responsable de sa passion.

25 L'existentialiste ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné,

sur terre, qui l'orientera ; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît. Il pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme.

SARTRE

L'existentialisme est un humanisme, Nagel, 1970

25

Ce qui m'arrive m'arrive par moi et je ne saurais ni m'en affecter ni me révolter ni m'y résigner. D'ailleurs, tout ce qui m'arrive est mien ; il faut entendre par là, tout d'abord, que je suis toujours à la hauteur de ce qui m'arrive, en tant qu'homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent pas d'état de choses inhumain il n'y a pas de situation inhumaine ; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je déciderai de l'inhumain ; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité. Mais la situation est mienne en outre parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même et tout ce qu'elle me présente est mien en ce que cela me représente et me symbolise. N'est-ce pas moi qui décide du coefficient d'adversité des choses et jusque de leur imprévisibilité en décidant de moi-même ? Ainsi n'y a-t-il pas d'accidents dans une vie ; un événement social qui éclate soudain et m'entraîne ne vient pas du dehors ; si je suis mobilisé dans une guerre, cette guerre est ma guerre, elle est à mon image et je la mérite. Je la mérite d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide ou la désertion ces possibles ultimes sont ceux qui doivent toujours nous être présents lorsqu'il s'agit d'envisager une situation. Faute de m'y être soustrait, je l'ai choisie ; ce peut être par veulerie, par lâcheté devant l'opinion publique, parce que je préfère certaines valeurs à celle du refus même de faire la guerre (l'estime de mes proches, l'honneur de ma famille, etc.). De toute façon, il s'agit d'un choix. Ce choix sera réitéré par la suite d'une façon continue jusqu'à la fin de la guerre ; il faut donc souscrire au mot de J. Romains « A la guerre, il n'y a pas de victimes innocentes. » Si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre. Sans doute, d'autres l'ont déclarée et l'on serait tenté, peut-être, de me considérer comme simple complice. Mais cette notion de complicité n'a qu'un sens juridique ; ici, elle ne tient pas ; car il a dépendu de moi que pour moi et par moi cette guerre n'existe pas et j'ai décidé qu'elle existe. Il n'y a eu aucune contrainte, car la contrainte ne saurait avoir aucune prise sur une liberté ; je n'ai eu aucune excuse, car, ainsi que nous l'avons dit et répété dans ce livre, le propre de la réalité-humaine, c'est qu'elle est sans excuse.

SARTRE

L'Être et le Néant, p 613

26

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, négativement, 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. Et ce mot semble recouvrir une image correcte : 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 sou mets à un régime systématique pour les reconquérir. En un mot ces possibilités ne sont donc pas supprimées mais remplacées par un choix d'attitudes possibles 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.

SARTRE

Cahiers pour une morale (1947-1948).

27

Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. Nous avons perdu tous nos droits et d'abord celui de parler ; on nous insultait en face chaque jour et il fallait nous taire ; on nous déportait en masse, comme travailleurs, comme Juifs, comme prisonniers politiques ; partout sur les murs, dans les journaux, sur l'écran, nous retrouvions cet immonde



Image du débarquement de Normandie

visage que nos oppresseurs voulaient nous donner de nous-mêmes : à cause de tout cela nous étions libres. Puisque le venin nazi se glissait jusque dans notre pensée, chaque pensée juste était une conquête ; puisqu'une police toute-puissante cherchait à nous contraindre au silence, chaque parole devenait précieuse comme une déclaration de principe ; puisque nous étions traqués, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement. Les circonstances souvent atroces de notre combat nous mettaient enfin à même de vivre, sans fard et sans voile, cette situation déchirée, insoutenable qu'on appelle la condition humaine. L'exil, la captivité, la mort surtout que l'on masque habilement dans les époques heureuses, nous en faisons les objets perpétuels de nos soucis, nous apprenions que ce ne sont pas des accidents évitables, ni même des menaces constantes mais extérieures : il fallait y voir notre lot, notre destin, la source profonde de notre réalité d'homme ; à chaque seconde nous vivions dans sa plénitude le sens de cette petite phrase banale : « Tous les hommes sont mortels. » Et le choix que chacun faisait de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mort, puisqu'il aurait toujours pu s'exprimer sous la forme « Plutôt la mort que... ». Et je ne parle pas ici de cette élite que furent les vrais Résistants, mais de tous les Français qui, à toute heure du jour et de la nuit, pendant quatre ans, ont dit non. La cruauté même de l'ennemi nous poussait jusqu'aux extrémités de notre condition en nous contraignant à nous poser ces questions qu'on élude dans la paix : tous ceux d'entre nous – et quel Français ne fut une fois ou l'autre dans ce cas ? – qui connaissaient quelques détails intéressants de la Résistance se demandaient avec angoisse : « Si on me torture, tiendrai-je le coup ? » Ainsi la question même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui-même. Car le secret d'un homme, ce n'est pas son complexe d'Œdipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort. À ceux qui eurent une activité clandestine, les circonstances de leur lutte apportait une expérience nouvelle : ils ne combattaient pas au grand jour, comme des soldats ; traqués dans la solitude, arrêtés dans la solitude, c'est dans le délaissement,

dans le dénuement le plus complet qu'ils résistaient aux tortures : seuls et nus devant des bourreaux bien rasés, bien nourris, bien vêtus qui se moquaient de leur chair misérable et à qui une conscience satisfaite, une puissance sociale démesurée donnaient toutes les apparences d'avoir raison. Pourtant, au plus profond de cette solitude, c'étaient les autres, tous les autres, tous les camarades de résistance qu'ils défendaient ; un seul mot suffisait pour provoquer dix, cent arrestations. Cette responsabilité totale dans la solitude totale, n'est-ce pas le dévoilement même de notre liberté ? Ce délaissement, cette solitude, ce risque énorme étaient les mêmes pour tous, pour les chefs et pour les hommes ; pour ceux qui portaient des messages dont ils ignoraient le contenu comme pour ceux qui décidaient de toute la résistance, une sanction unique : l'emprisonnement, la déportation, la mort. Il n'est pas d'armée au monde où l'on trouve pareille égalité de risques pour le soldat et le généralissime. Et c'est pourquoi la Résistance fut une démocratie véritable : pour le soldat comme pour le chef, même danger, même responsabilité, même absolue liberté dans la discipline. Ainsi, dans l'ombre et dans le sang, la plus forte des Républiques s'est constituée. Chacun de ses citoyens savait qu'il se devait à tous et qu'il ne pouvait compter que sur lui-même ; chacun d'eux réalisait, dans le délaissement le plus total, son rôle historique. Chacun d'eux, contre les oppresseurs, entreprenait d'être lui-même, irrémédiablement et en se choisissant lui-même dans sa liberté, choisissait la liberté de tous. Cette république sans institutions, sans armée, sans police, il fallait que chaque Français la conquière et l'affirme à chaque instant contre le nazisme. Nous voici à présent au bord d'une autre République : ne peut-on souhaiter qu'elle conserve au grand jour les austères vertus de la République du Silence et de la Nuit.

SARTRE

Situations III, Paris, Gallimard, 1949, pages 11-14