

## VI

# LIBERTÉ ET CHOIX

---

## VOLONTÉ ET LIBERTÉ

Le célèbre adage socratique : *nul n'est méchant volontairement*, a été regardé le plus souvent comme un paradoxe ; pour le Socrate platonicien, cependant, il a l'évidence d'un truisme. Sans doute, dans le *Protagoras*, Socrate entreprend-il d'en donner une démonstration : s'étant fait accorder qu'il n'est d'autre principe de choix que la distinction du plaisir et de la douleur, que nous ne nous abstenons d'un plaisir ou n'acceptons une douleur dans le présent que pour éviter des désagréments ou obtenir des compensations dans l'avenir, il conclut que nous ne pouvons faire autrement que de choisir le parti qui, tout bien pesé, se montre pour nous le plus avantageux. Il y a impossibilité physique, il n'est pas au pouvoir de la nature humaine, de prendre un parti différent. Si donc il est avéré que le discernement du bien et du mal ne peut avoir d'autre base que l'opposition purement sensible de l'agréable et du pénible, il s'ensuit que celui qui se décide pour le mal, qui choisit le parti où il y a moins d'agrément, ou plus de désagrément, celui-là n'agit de la sorte que parce qu'il a mal calculé. Il ne choisit pas le mal sciemment, mais seulement par ignorance ; la science qui

lui manque, et à quoi se ramène en cette hypothèse la vertu, c'est une science de la mesure concernant l'agrément et le désagrément, ce qu'on appellerait de nos jours une arithmétique morale<sup>1</sup>.

Il va sans dire qu'une telle démonstration n'a qu'une valeur *ad hominem* : celui qui ne connaît d'autres mobiles que sensibles, celui-là même, à moins que son horizon ne puisse s'étendre au delà de l'instant, doit souscrire à la thèse socratique que la vertu est science. Mais cette thèse a une signification plus large ; et l'adage socratique se présente avec une évidence immédiate, dès que l'on consent à l'entendre en un sens formel. Il signifie tout simplement alors que l'être pensant ne saurait agir contre son jugement, prendre un parti, si détestable qu'il soit au regard de l'opinion ou même de la raison, sans qu'il le juge, lui, préférable : bref, que la volonté ne saurait se décider autrement que *sub ratione boni*. C'est là sa nature d'activité éclairée, s'exerçant par le choix délibéré : *nul ne veut le mal*, c'est-à-dire que nul ne prend un parti en jugeant qu'il lui en reviendra du mal ; car, de toute évidence, nul ne veut être malheureux<sup>2</sup>.

Or cette considération, jusque-là toute formelle, n'implique pas que la délibération se réduise à une comparaison entre agréments et désagréments, entre avantages et inconvénients d'ordre sensible. Il en serait ainsi si le jugement de choix n'avait d'autre critère que le plaisir ou la peine. Mais telle est notre nature et notre condition que les calculs de l'arithmétique morale sont presque toujours décevants, que la pratique en est en outre stérilisante, et surtout que l'être pensant peut mettre son bonheur dans la conscience même de son affranchissement à l'égard des déterminations sensibles. Or, dès l'instant qu'est entrevu cet idéal d'autonomie, il intervient dans la délibération comme un élément susceptible de faire échec à tous les autres, mais cependant sans grandeur assignable, ce qui rend désormais la délibération irréductible au calcul. C'est lui encore qui fait la spécificité de la délibération morale, de la délibération pro-

<sup>1</sup> *Protagoras*, 353 c-358 d.

<sup>2</sup> *Ménon*, 77 c-78 b.

prement dite, appliquée à la direction générale de la conduite, à la détermination des fins, et la distingue de la délibération purement technique, simple choix des moyens. On a beau répéter en effet, à la suite d'Aristote, qu'on ne délibère pas sur les fins, mais seulement sur les moyens <sup>1</sup>, que la seule manière de prouver qu'un objet mérite d'être pris pour but par la volonté, c'est de faire voir qu'il est un moyen en vue d'une fin ultérieure supposée voulue ; si courantes qu'elles soient chez les philosophes contemporains qui nient, contre le platonisme et le kantisme, qu'il puisse y avoir une science des fins <sup>2</sup>, de telles assertions n'en méconnaissent pas moins le caractère spécifique de la délibération morale. Certes, tous les buts que nous pouvons nous proposer ne sont que des moyens en vue d'une fin plus haute ; la fin suprême de notre volonté est toujours au delà des objets où s'arrêtent nos choix particuliers ; il y a toujours une distance entre ce que nous voulons et ce que nous avons décidé ; voilà pourquoi les tyrans, qui font tout ce qu'il leur plaît, ne font peut-être pas exactement ce qu'ils veulent. Ce qu'ils veulent, c'est, comme tout homme, d'être heureux ; mais ils n'y réussissent pas toujours. Il n'y a donc pas nécessairement coïncidence entre la volonté et le bon plaisir <sup>3</sup> ; le rôle de la délibération morale, c'est d'obtenir, autant qu'il se peut, cette coïncidence entre l'idéal de la volonté et nos décisions particulières, de découvrir exactement ce que nous voulons, de déterminer l'objet de notre vouloir le plus profond, afin d'éclairer nos choix. On peut donc concéder à tel des adversaires de la science des fins qu'on ne saurait démontrer un *devoir* sans s'appuyer sur un *vouloir* préexistant <sup>4</sup> ; il n'en reste pas moins à la délibération morale ce caractère propre qu'elle est une réflexion critique appliquée aux fins mêmes de la conduite,

<sup>1</sup> *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 11.

<sup>2</sup> Cf. BELOT, *Études de morale positive*, 1<sup>re</sup> éd., pp. 53, 57 et pass. ; LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, pp. 10 et suiv. ; GOBLÔT, *Traité de Logique*, pp. 370-371 ; A. LALANDE, *La Raison et les Normes*, ch. VI.

<sup>3</sup> *Gorgias*, 466 d-468 e.

<sup>4</sup> BELOT, *Esquisse d'une morale positive*, § 3 bis, *op. cit.* p. 486.

et que le seul vouloir qu'elle présuppose, bien que rigoureusement orienté, demeure toutefois encore indéterminé dans son objet. Il n'est autre, en effet, que la volonté, essentielle à l'être pensant, d'atteindre son affranchissement spirituel ; et si son objet peut bien être caractérisé formellement, comme idéal d'autonomie, il appartient à la délibération d'en déterminer le contenu, de définir, dans la diversité des circonstances particulières, les conduites conformes à cet idéal, ou les plus propres à nous en rapprocher. Or c'est là l'œuvre d'une réflexion toute différente de celle qui recherche les moyens les mieux appropriés à réaliser une fin déjà déterminée.

Ainsi, il est bien vrai que nul ne choisit le mal sciemment, et cela non pas du fait que le bon choix consisterait seulement dans l'intérêt bien calculé, mais pour cette raison générale et formelle que nul ne saurait choisir que ce qu'il juge le meilleur, ce où il croit reconnaître l'objet de sa volonté essentielle de bonheur ; d'où il s'ensuit que choisir mal, c'est simplement se tromper sur l'objet de son vouloir le plus profond, ce qui équivaut à s'ignorer soi-même, à se méprendre sur les appétits et les ambitions que chacun tient de sa nature, à ne pas saisir en soi l'être raisonnable, épris d'affranchissement spirituel. Cette aspiration de l'être pensant, antérieure à tout choix particulier, constitue l'essence de la volonté et pour ainsi dire sa *nature* ; c'est elle que symbolise l'Érôs platonicien, et que les scolastiques désignaient par l'expression de *voluntas ut natura* ; elle doit être prise en considération si l'on veut comprendre comment est possible et en quoi consiste la liberté du choix.

C'est le mérite de Malebranche, héritier de la tradition platonicienne, transmise par saint Augustin et persistant dans le thomisme, que d'avoir abordé de ce biais l'étude de la liberté ; grâce à quoi il a pu donner de la délibération et du choix une analyse psychologique d'une netteté incomparable. La volonté est à ses yeux « *l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général* »<sup>1</sup>, cette aspiration

<sup>1</sup> *Recherche de la Vérité*, I, I, 2.

infinie qui fait que nous ne saurions nous contenter d'aucun bien particulier, ni d'un bonheur calculable. Une telle aspiration, constituant la nature de notre volonté, n'est pas libre ; c'est un amour naturel, un mouvement invincible ; il ne dépend pas de nous de vouloir être heureux ; mais il dépend de nous de choisir les objets où nous croyons trouver notre bonheur <sup>1</sup>.

La volonté, en effet, telle qu'elle vient d'être définie, ne se porte par elle-même à aucun objet déterminé. L'amour du bien en général est le principe de toutes nos inclinations, de tous nos amours particuliers ; mais pour qu'il détermine son mouvement vers un objet particulier, il faut que l'entendement le lui représente comme un bien ; alors la volonté se portera naturellement à l'aimer. Il s'ensuit donc que, pour Malebranche comme pour Socrate, *nul ne veut le mal sciemment* <sup>2</sup>, et que nos volitions sont rigoureusement déterminées par nos représentations : « Comme nous ne pouvons aimer que par l'amour du bien, nous nous déterminons toujours à ce qui nous paraît de meilleur, dans l'instant que nous nous déterminons. » <sup>3</sup>

Quelle peut être alors, dans ce déterminisme idéal, la place de notre liberté ? Elle ne peut s'exercer que sur les représentations qui déterminent la volonté vers des objets particuliers. Or ces représentations (le mot doit s'entendre en un sens large) sont ou des *idées* qui nous font connaître ces objets comme des biens, ou des *sentiments* qui nous les font goûter. « C'est la lumière et le sentiment qui déterminent positivement et naturellement l'amour. » <sup>4</sup> « Ainsi, dit à son fidèle le Verbe des *Méditations chrétiennes*, tu ne peux être le maître de ton amour

<sup>1</sup> Cf. *Réflexions sur la Prémotion physique*, XII, p. 390 a Genoude.

<sup>2</sup> Cf. *Traité de Morale*, I, III, 15 : « pour aimer le mal, il faut aimer le bien : car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien ». — C'est de quoi Aristote lui-même doit convenir : « Faut-il dire, demande-t-il (*Eth. Nic.* III, 4, 1113 a 23), qu'absolument et selon la vérité l'objet de la volonté, c'est le bien, mais pour chacun, ce qui paraît tel ? » La question est tranchée dans le sens de l'affirmative *De anima* III, 10, 433 a 27.

<sup>3</sup> *Entretiens sur la Métaphysique*, XII, 10.

<sup>4</sup> *Méditations chrétiennes*, VI, 20.

que tu ne le sois de tes sentiments, ou de tes lumières.»<sup>1</sup>

Or, si nous ne sommes pas en général maîtres de nos sentiments, des « mouvements indélébiles » que soulève en notre âme la présence du plaisir ou de la douleur, nous sommes par notre attention capables de faire surgir des idées, capables de *penser* à d'autres biens que ceux qui occupent à un moment donné notre esprit en se faisant *goûter*, et par là de diriger nos mouvements en accroissant nos lumières. Nous en sommes capables, à condition que nous le voulions. Or il dépend de nous de *vouloir penser* à d'autres biens, car notre volonté est par essence une aspiration infinie, qu'aucun bien particulier ne saurait remplir : nous pouvons toujours douter si le bien dont nous jouissons, qui pour le moment nous séduit, est capable de nous contenter ; et cela suffit pour que nous puissions suspendre notre consentement, poursuivre l'examen, prolonger la délibération, différer notre choix en attendant plus de lumière<sup>2</sup>.

Ainsi, le principe de notre liberté réside dans la disproportion entre l'aspiration infinie qui est l'essence de notre volonté et les biens particuliers qui se présentent sensiblement à nous. Si nous n'étions capables de penser à d'autres biens que ceux qui se font goûter de la sorte, nous serions assujettis aux impulsions de notre nature sensible, dominés par le déterminisme des intérêts, gouvernés par les calculs de l'arithmétique morale. Si nous pouvons nous en affranchir, c'est dans la mesure où nous appréhendons des valeurs, c'est-à-dire des biens qui nous attirent sans nous flatter, qui ne nous touchent qu'en raison de notre effort pour les atteindre ; pour qu'ils se fassent immédiatement goûter, il faudrait que nous fussions complètement affranchis de notre nature sensible ; leur attrait serait alors invincible ; notre volonté serait comblée ; l'indifférence et le choix seraient exclus dans la plénitude de l'affranchissement spirituel<sup>3</sup>. La liberté, si l'on entend par là le pouvoir

<sup>1</sup> *Méditations chrétiennes*. VI, 18.

<sup>2</sup> Cf. *Premier Éclaircissement sur la Recherche de la Vérité*.

<sup>3</sup> Cf. *Traité de la Nature et de la Grâce*, III, 9 ; 24-25 ; 32.

de choisir, n'est donc pas essentielle à la volonté ; l'autonomie de la volonté, que l'on appelle encore la liberté du sage, coïncide avec la pleine détermination rationnelle ; c'est dans l'antagonisme entre le déterminisme d'en bas, celui des impulsions sensibles, et la détermination d'en haut, suivant des valeurs rationnelles, que le choix trouve à s'exercer. Car c'est de l'effort de notre réflexion pour résister aux attraits sensibles et apercevoir des valeurs idéales que dépend le niveau où s'arrêtera notre consentement volontaire. Ainsi entendue, notre liberté n'est jamais parfaite ; dans sa perfection elle exclurait le choix ; mais hormis les moments de passion, où la capacité de notre esprit est à ce point occupée par le plaisir que nous ne pouvons penser à autre chose, elle n'est jamais nulle. La liberté apparaît ainsi liée à la faculté de penser, à la prise de conscience ; aussi l'être pensant n'en saurait-il être déstitué sans sa complaisance, et pour peu qu'il lui en reste, il garde la possibilité de l'accroître indéfiniment. Mais s'il en va de la sorte, c'est que par la pensée, par la conscience de soi, qui le détache des choses, il adhère avec l'infini de la Valeur et de l'Être.

Joseph MOREAU (Bordeaux).