

Obéir, est-ce renoncer à sa liberté ?

Proposition de correction

« Quand Socrate refuse de fuir, ce n'est pas qu'il reconnaisse le tribunal, c'est pour mieux le récuser. En fuyant, il deviendrait un ennemi d'Athènes, il rendrait la sentence vraie. En restant il a gagné, qu'on l'acquitte ou qu'on le condamne, soit qu'il prouve sa philosophie en la faisant accepter par ses juges, soit qu'il la prouve encore en acceptant la sentence. Aristote, soixante-seize ans plus tard, dira en s'exilant qu'il n'y a pas de raison de permettre aux Athéniens un nouveau crime de lèse-philosophie. Socrate se fait une autre idée de la philosophie : elle n'est pas comme une idole dont il serait le gardien, et qu'il devrait mettre en lieu sûr, elle est dans son rapport vivant avec Athènes, dans sa présence absente, dans son obéissance sans respect. Socrate a une manière d'obéir qui est une manière de résister, comme Aristote désobéit dans la bienséance et la dignité. Tout ce que fait Socrate est ordonné autour de ce principe secret qu'on s'irrite de ne pas saisir. Toujours coupable par excès ou par défaut, toujours plus simple et moins sommaire que les autres, plus docile et moins accommodant, il les met en état de malaise, il leur inflige cette offense impardonnable de les faire douter d'eux-mêmes. Dans la vie, à l'Assemblée du peuple, comme devant le tribunal, il est là, mais de telle manière que l'on ne peut rien sur lui. Pas d'éloquence, point de plaidoyer préparé, ce serait donner raison à la calomnie en entrant dans le jeu du respect. Mais pas non plus de défi, ce serait oublier qu'en un sens les autres ne peuvent guère le juger autrement qu'ils font. La même philosophie l'oblige à comparaître devant les juges et le fait différent d'eux, la même liberté qui l'engage parmi eux le retranche de leurs préjugés. Le même principe le rend universel et singulier [...] Il ne plaide pas pour lui-même, il plaide la cause d'une cité qui accepterait la philosophie. Il renverse les rôles et le leur dit : ce n'est pas moi que je défends, c'est vous. En fin de compte, la Cité est en lui, et ils sont les ennemis des lois, c'est eux qui sont jugés et c'est lui qui est juge. »

Maurice Merleau-Ponty – *Eloge de la philosophie*

La définition courante de la liberté veut qu'être libre, ce soit n'être entravé par rien, n'être gêné par rien, n'être empêché par rien. Obéir, c'est soumettre sa volonté à un ordre extérieur, et donc, semble-t-il, renoncer à être son propre maître. Si l'homme libre est celui qui a la capacité et la force de systématiquement refuser ce qui s'impose à lui, celui qui dit non et qui se retient d'acquiescer aux ordres, il semble bien que l'obéissance soit une hétéronomie. Après avoir présenté cette première définition de la liberté, nous en discuterons les limites, afin de montrer, dans un deuxième temps, que la volonté qui se construit dans l'opposition systématique n'incarne peut-être pas la forme la plus aboutie de la liberté. Nous essayerons enfin, dans un troisième et dernier temps, de déterminer les conditions de possibilité de la conciliation entre liberté et obéissance.

Pour être libre, il faudrait réussir à surmonter les empêchements et s'affranchir de tout ce qui entrave la libre expression de la volonté. L'homme libre serait en ce sens celui dont la volonté ne rencontre aucun obstacle, celui qui peut ce qu'il veut, qui n'est contraint par rien et qui constitue son indépendance dans l'opposition. Cet homme est celui que décrit Calliclès dans le *Gorgias* de Platon. Selon Calliclès est vraiment heureux celui qui peut satisfaire tous ses désirs : même si sa volonté est démesurée, il doit pouvoir la contenir. Est heureux l'intempérant qui a la force de ses excès : « *voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent. (...) La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant.* ».

Comme le remarque Calliclès, l'incontinence et la liberté doivent être soutenues par la force pour pouvoir s'exprimer pleinement : autrement dit, ne dépendre de personne suppose une force de caractère peu commune et une vigilance ininterrompue : il faut être très puissant pour être parfaitement indépendant. On pourrait considérer alors que cette nécessité constante de lutter contre l'adversité pour maintenir la liberté est à ce point importante qu'elle occupe l'esprit de celui qui se veut libre. Dès lors, si être maître de soi c'est lutter et perdre ses forces dans cette lutte, on peut se demander si l'on n'a pas affaire alors à une autre forme d'hétéronomie. En effet, la volonté dépend alors de son objet : lorsque celui-ci occupe l'esprit au point de l'obnubiler, le premier peut finir par diriger et prendre l'emprise sur le second. Dès lors la passion et les modalités de son assouvissement finissent par maîtriser l'esprit qui croyait être son propre maître. Définir la liberté comme puissance d'opposition, c'est donc la faire dépendre de ce à quoi elle s'oppose et dans cette mesure inféoder l'indépendance à ce qu'elle refuse.

L'homme libre est son propre maître. Mais être son propre maître n'est peut-être pas tant soumettre tout à sa volonté que faire en sorte de n'avoir rien ou presque à soumettre à sa volonté. La liberté serait alors l'exercice restrictif de la volonté sur elle-même ; la volonté libre serait celle qui veut le moins possible : en ce sens, être libre, ce n'est pas pouvoir ce qu'on veut mais vouloir ce qu'on peut, non pas dire non à tout par principe mais davantage tâcher de n'avoir presque plus rien à refuser. Cette restriction du champ d'exercice de la volonté est ce à quoi nous invite Epictète. En distinguant les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas, Epictète nous invite à ne vouloir que ce qui dépend de nous : c'est, selon lui, la condition du bonheur. Lorsqu'on ne veut pas ce qui dépend de la chance, du hasard, des autres ou du destin, on est libre, c'est-à-dire indépendant. En revanche, lorsque l'on refuse systématiquement tout ce qui s'oppose à sa volonté, on prend le risque d'être malheureux, puisqu'il est évidemment absurde de dire non à la maladie, à la mort et à tout ce qui relève de la nécessité.

Une telle liberté faite d'acquiescement nécessaire suppose une ascèse et un travail de la volonté sur elle-même : c'est un travail difficile, remarque Epictète, mais au fur et à mesure de l'exercice l'ascèse se fait moins sentir. Le *Manuel d'Epictète* présente, à cet égard, les conseils de sagesse du philosophe. Epictète le boiteux établit, comme le remarque cet ouvrage rédigé par un de ses disciples, que notre liberté ne peut être entamée par rien à moins qu'elle le veuille bien. Être libre équivaut à pouvoir vouloir sans entrave. Toutes les entraves extérieures ne peuvent rien contre la citadelle intérieure qu'est notre volonté. Epictète prend ainsi l'exemple de la maladie. Celle-ci affecte notre corps, mais non pas notre volonté. Cet exemple montre bien que pour Epictète, nous ne sommes pas notre corps, mais nous sommes à l'intérieur de lui : ce qui nous constitue en propre, c'est notre volonté et celle-ci est désincarnée. L'homme est alors considéré comme un empire dans un empire. Ce qui arrive à notre corps ne dépend pas de nous : ainsi, même ce qui est le plus proche de notre volonté, notre corps, ne peut faire obstacle au déploiement de la liberté de notre volonté.

Par des exercices constants la volonté peut s'affermir et l'apprenti philosophe cheminer vers la sérénité. Pour se faire, il faut que chaque épreuve soit l'occasion pour la volonté de connaître ses limites. A chaque fois que nous voulons, à chaque fois que le monde nous présente des occasions de vouloir, il faut que notre volonté examine si elle peut légitimement vouloir. Plusieurs exemples sont envisagés dans le *Manuel d'Epictète* où la volonté peut exercer sa constance. Lorsque nous rencontrons « *un beau garçon ou une belle fille* », notre âme peut être séduite, émue, mise en mouvement, autrement dit

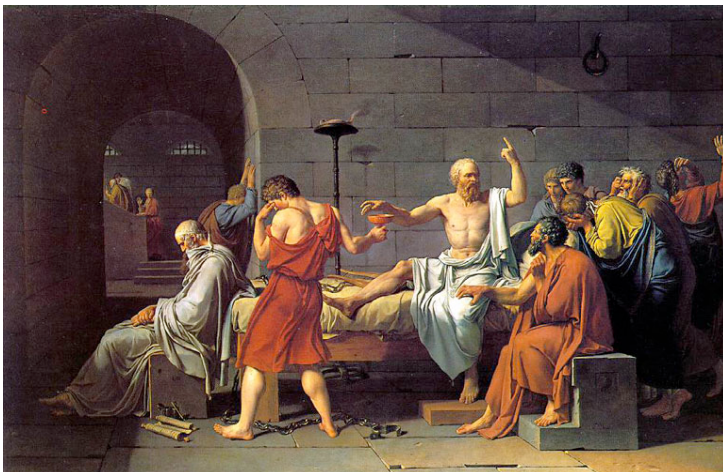
affectée par une chose qui ne dépend pas de nous. Cette émotion n'est pas nécessairement désagréable et le désir amoureux ne nous rend pas nécessairement malheureux. Néanmoins, cet événement doit être l'occasion pour la volonté d'exercer sa fermeté, car il ne saurait être question que nous nous laissions aller à dépendre des choses qui ne dépendent pas de nous, même si ces choses ont un sourire aguichant. A la limite, la dépendance heureuse est plus à craindre que la dépendance malheureuse dans la mesure où elle nous fait moins souffrir. Néanmoins, toute dépendance est à éviter, et toute prison est à fuir, que le géolier soit revêché ou plaisant.

La constance est difficile face à un objet séduisant. Mais elle l'est peut-être d'autant plus face à un objet repoussant. Ainsi, si on doit réaliser « *un travail épuisant* », on sera fort tenté de baisser les bras et de déclarer ses forces dépassées et sa constance entamée. Or, quelle que soit la nature de l'objet, il faut garder sa volonté ferme. C'est pourquoi « *l'endurance* », c'est-à-dire l'habitude de l'effort, doit permettre de faire face à une épreuve pénible. Si l'habitude a été prise de résister aux événements agréables, la volonté saura d'autant mieux résister aux événements pénibles. Cette endurance se transformera en « *patience* » face aux « *insultes* ». Une telle liberté n'est plus dépendante de ce qui entoure ou affecte l'individu. On comprend bien que le chemin vers la sagesse et la maîtrise de soi est progressif : c'est grâce à « *l'habitude* » que la volonté peut petit à petit s'affermir et l'âme trouver la tranquillité : « *Et ainsi tu t'habitueras à ne pas te laisser surprendre par les idées que tu te fais des choses.* ». A force de connaître mieux la nature des choses et à force d'exercer la fermeté de sa volonté, l'âme acquiert un contrôle de plus en plus grand d'elle-même.

Mais à mesure que l'âme est capable de distinguer entre ce qui dépend de la volonté et ce qui n'en dépend pas, elle se doit d'acquiescer à ce qui lui semble bon. A cet égard, la volonté est d'autant mieux libre qu'elle est éclairée par un entendement lucide. En ce sens, on peut distinguer deux sortes de liberté : une liberté qui se refuse à tout et jouit de son seul pouvoir d'opposition, et une liberté qui acquiesce aux choses que l'esprit sait être bonnes. Telle est la distinction que pose Descartes, dans la quatrième des *Méditations métaphysiques*, entre liberté d'indifférence et liberté morale. Il pose ainsi cette distinction : la liberté de la volonté, dit-il, « *consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose; ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de 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.* ». Autrement dit, il ne suffit pas de pouvoir dire non, encore faut-il savoir pourquoi on refuse et être capable d'acquiescer pour de bonnes raisons.

Il apparaît dès lors que la liberté est une notion à la fois métaphysique et morale : le libre arbitre, qui est la capacité de dire non, est l'aptitude à la liberté, mais être libre n'est pas seulement être capable de dire non. La véritable liberté est alors autonomie, c'est-à-dire aptitude à acquiescer à ce que l'on a choisi, capacité de dire oui aux lois que l'on considère comme bonnes. En ce sens, l'homme est par essence capable de dire non, mais ne parvient au plein exercice de sa volonté qu'au prix d'un exercice intellectuel à visée morale. Le pur refus s'épuise dans le vain exercice de lui-même et la plus haute figure de la liberté réside dans le consentement à un ordre idéal, celui du monde des valeurs que nous posons comme absolument bonnes. L'homme n'est pas seulement un empire dans un empire, mais un être capable de dire oui à ce qu'il considère comme valable.

Même si le refus est un signe de liberté, il n'empêche qu'il ne suffit pas à la définir. Celui qui est libre est capable de s'opposer à ce qui heurte sa raison mais est en même temps capable d'obéir à ce qu'elle lui commande. En ce sens, la liberté véritable est celle qu'éclaire et guide l'entendement. Etre libre n'est pas seulement dire non, mais être capable d'autonomie. Lorsque la volonté, à force d'exercice, parvient à s'épurer elle-même et à ne plus vouloir rien qui puisse l'entraver, elle parvient à être tout à fait libre, mais elle ne peut gagner ce pari d'ascèse qu'avec l'aide de l'entendement, dans la lucidité rationnelle et non pas seulement dans le refus aveugle et buté. La liberté est donc non seulement une résistance mais aussi un acquiescement : « *L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.* », disait Rousseau.



« justice », d'une « légalité », etc., devait se dissiper devant cette considération que toute relation est un rapport de force, une lutte de puissance à

« Combien n'a-t-on pas vanté chez Socrate le scrupule de probité qui lui fit repousser le conseil de s'enfuir de son cachot ! Ce fut de sa part une pure folie de donner aux Athéniens le droit de le condamner. Aussi n'a-t-il été traité que comme il le méritait ; pourquoi se laissa-t-il entraîner par les Athéniens à engager la lutte sur le terrain où ils s'étaient placés ? Pourquoi ne pas rompre avec eux ? S'il avait su, s'il avait pu savoir ce qu'il était, il n'eût reconnu à de tels juges aucune autorité, aucun droit. S'il fut faible, ce fut précisément en ne fuyant pas, en gardant cette illusion qu'il avait encore quelque chose de commun avec les Athéniens, et en s'imaginant n'être qu'un membre, un simple membre de ce peuple. Il était bien plutôt ce peuple même en personne, et seul il pouvait être son juge. Il n'y avait point de juge au-dessus de lui : n'avait-il pas d'ailleurs prononcé la sentence ? Il s'était, lui, jugé digne du Prytanée. Il aurait dû s'en tenir là, et n'ayant prononcé contre lui aucune sentence de mort, il aurait dû mépriser celle des Athéniens et s'enfuir. Mais il se subordonna, et accepta le Peuple pour juge : il se sentait petit devant la majesté du Peuple. S'incliner comme devant un « droit » devant la force qu'il n'aurait dû reconnaître qu'en y succombant, c'était se trahir soi-même, et c'était de la vertu. La légende attribue les mêmes scrupules au Christ, qui dit-on, ne voulut pas se servir de sa puissance sur les légions célestes. Luther fut plus sage ; il eut raison de se faire délivrer un sauf-conduit en bonne forme avant de se hasarder à la diète de Worms, et Socrate aurait dû savoir que les Athéniens n'étaient que ses ennemis et que lui seul était son juge. L'illusion d'une