

La liberté intérieure

Collection « Le Bel Aujourd'hui »,
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

www.editions-hermann.fr

ISBN : 979 1 0370 0301 0

© 2020, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris.

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Claude Romano

LA LIBERTÉ INTÉRIEURE

UNE ESQUISSE

INTRODUCTION

Le terme de la langue grecque que l'on peut traduire par « liberté », *eleutheria*, est formé à partir du radical **leudh-* qui signifie « croître », « se développer », et il suggère l'idée d'une croissance non entravée qui parvient à son plein épanouissement. Cette même racine, qui a donné en allemand *die Leute*, les gens, contient également l'idée d'une appartenance à une souche ethnique ou à un peuple¹. La liberté est ainsi appréhendée au commencement de la pensée occidentale à la fois comme ce en quoi l'homme parvient à son accomplissement et comme le signe distinctif d'un peuple particulier, le peuple grec². On trouve encore la trace de cette étymologie dans quelques textes philosophiques, par exemple dans un passage du *Théétète* où Socrate compare les sophistes à des esclaves, c'est-à-dire, précise-t-il, à des êtres dont les « âmes rabougries (*smikroi*) » manquent à la fois de développement et de liberté³. La liberté ne fait qu'un avec la croissance

1. É. Benvéniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, tome I, p. 322.

2. Isocrate, dans son *Arkhidamos*, 16, 43, affirme que les Grecs « plaçaient dans la liberté leur véritable patrie (*patrida tèn eleutherian nomisantes*) ».

3. Platon, *Théétète* 173 a-b : « croissance, rectitude, liberté (*tèn auxèn kai to euthu te kai to eleutherion*), tout jeunes l'esclavage les leur enleva ». Voir aussi R. Muller, « Remarques sur la liberté grecque », *Dialogue*, 25, 1986, p. 421-447 et C. Romano, « Eleutheria », in B. Cassin, éd., *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil-Robert, 2004, p. 343-349.

(*auxé*) achevée qui aboutit à la posture droite (*to euthu*) et qui fait défaut à ces âmes courbes et recroquevillées sur elles-mêmes. En un mot, la liberté est ce qui parachève l'homme, portant à son accomplissement sa nature propre ; car, comme le souligne Aristote dans ses *Politiques*, « ce que chaque chose est une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous disons être la nature d'une chose⁴ ». L'*eleutheria* est le parachèvement même de la *phusis*.

En un sens, c'est avec cette signification de « libre » que voudraient renouer les réflexions qui suivent. Cela suppose de revenir en deçà d'un mouvement de fond qui traverse la pensée occidentale dans son ensemble et consiste à comprendre la liberté à partir de son concept *formel*, comme une capacité qui échoit indifféremment à tout homme et que celui-ci peut exercer, abstraction faite de sa nature propre et de ses inclinations particulières. Ce concept formel de liberté est exemplairement celui qui sous-tend les débats médiévaux sur la liberté de la volonté, et il est reformulé à l'aube de la pensée moderne par Molina : *Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit*⁵. La liberté est-elle ce pouvoir neutre et indifférencié de choix et d'action qui est octroyé à tout individu, et qu'il exerce identiquement avec tout autre, ou n'est-elle pas plutôt une capacité qui n'échoit qu'à lui seul d'accomplir son être propre dans ce qu'il

4. Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252 b 32-33 (trad. P. Pellegrin modifiée).

5. « On appelle "libre" l'agent qui, tous les réquisits de l'action étant posés, peut agir et ne pas agir, [puissance des contradictoires], ou bien agir d'une façon, tout en pouvant également agir de façon contraire [puissance des contraires] » (Luis de Molina, *Concordia*, I, 2, 3 ; trad. de J.-P. Anfray, in *Philosophie*, n° 82, 2004, p. 9).

a d'unique? Cette question servira de fil conducteur à l'essai que le lecteur s'apprête à découvrir. Mais cet essai sera consacré, en vérité, à un aspect plus particulier de l'idée de liberté. Être libre, en effet, ce n'est pas seulement pouvoir agir de manière non entravée, c'est aussi pouvoir vouloir et choisir de manière pleinement autonome, c'est-à-dire de telle manière que cette volonté et cette décision expriment l'être que nous sommes et manifestent un accord de cet être avec lui-même. Car nous pouvons très bien être à l'origine d'un désir tout en éprouvant ce désir comme une sorte de contrainte intérieure dans laquelle nous échouons à nous reconnaître, et qui, dans cette mesure, ne nous semble pas exprimer ce que nous souhaitons *vraiment* ou ce à quoi nous aspirons. Nous sommes alors le théâtre de désirs ou de volontés contradictoires, et nous nous éprouvons nous-mêmes en proie à l'ambivalence, au conflit intérieur, voulant et ne voulant pas à la fois. Cette situation, qui a été décrite avec éloquence par l'apôtre Paul puis par Augustin⁶, celle d'une volonté divisée contre elle-même et tout aussi incapable de vouloir que de ne pas vouloir, se situe à l'opposé de ce qu'on peut désigner sous le nom de « liberté intérieure », c'est-à-dire d'un accord avec soi-même qui se réalise sur le plan de nos volontés et de nos désirs eux-mêmes, éliminant en nous toute source de conflit. Comment comprendre un tel accord, sans lequel on ne peut probablement pas parler de liberté achevée, de liberté *pleine et entière*?

Historiquement, le premier auteur en Occident à avoir élaboré philosophiquement cette question – déjà

6. Paul, Rm VII, 9 et VII, 15 *sq*; Augustin *Confessions*, VIII, VIII, 20.

présente en filigrane dans un fragment d'Héraclite⁷ – est Platon. Et la postérité de la solution platonicienne est si considérable qu'on pourrait soutenir qu'elle fournit le modèle de la plupart des doctrines de l'autonomie qui vont suivre. Le principe de cette solution, qui se retrouve dans toutes les conceptions de l'autonomie que l'on pourrait qualifier de « hiérarchiques », est le suivant. Ces théories répondent au problème posé par le conflit intérieur en hiérarchisant nos états mentaux pour placer au sommet ceux avec lesquels nous avons tendance à nous identifier, c'est-à-dire ceux qui sont en affinité avec notre nature générique (exemplairement ceux qui sont rationnels ou procèdent de la réflexion), et en bas de l'échelle ceux dont nous avons tendance à nous dissocier parce que nous les tenons pour une expression moins fidèle de nous-mêmes (exemplairement nos états passionnels), l'accord avec soi résidant alors dans la subordination des seconds aux premiers. En d'autres termes, l'unité intérieure consiste dans la soumission des états ou des mouvements psychiques « inférieurs », des désirs et des impulsions qui nous apparentent au règne animal, à des forces spirituelles « supérieures » qui sont le propre de l'être humain, et qui ressortissent à sa raison ou à son intellect. C'est de ces conceptions hiérarchiques de l'autonomie, largement dominantes dans la pensée occidentale de Platon à Harry Frankfurt, que nous proposons ci-dessous une critique.

Pour mieux comprendre ce qui est en jeu dans de telles conceptions, il n'est peut-être pas superflu de s'arrêter à celle qui en fournit le premier modèle. Certes, dans les passages qu'il consacre à ces questions,

7. Héraclite, fr. 85 (DK) : « Il est difficile de combattre la colère (*thumos*), car elle l'emporte au prix de la vie » (trad. M. Conche, Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1986).

Platon use peu du vocabulaire de l'*eleutheria*, même si, comme on va le voir, ce lexique apparaît au moins dans quelques passages significatifs. C'est qu'en réalité, on ne trouve guère d'usage technique du mot *eleutheria* dans son œuvre, contrairement à ce qui se passe pour d'autres termes (*ousia*, *idea*, *metexis*, par exemple), et ce mot conserve dans ses dialogues son sens « populaire », lié à un contexte politique et social : la démocratie athénienne et la différence esclave / homme libre. Le point de départ de la réflexion platonicienne est une idée très répandue dans la culture grecque, celle de maîtrise de soi, d'*enkrateia*. Xénophon faisait de la maîtrise de soi la qualité principale de Socrate et la vertu que celui-ci enseignait à ses disciples comme la source de toutes les autres⁸. Mais le point de départ de Platon est surtout un passage du chant xx de l'*Odyssée* qu'il commente à deux reprises, dans le *Phédon* et au livre III de la *République*. Ulysse est revenu à Ithaque et a regagné son palais sous l'apparence d'un mendiant ; ayant eu déjà à endurer les railleries et les insultes des prétendants, il dort à même le sol dans la grande salle et, au cours de la nuit, dans un demi-sommeil, il entend les murmures et les rires des servantes qui se rendent dans les chambres des occupants des lieux pour s'y livrer au plaisir. Il en est révolté et peine à

8. Xénophon, *Mémoires*, IV, 5, 1. Socrate est présenté ici comme *nomizôn gar enkrateian huparkhein agathon einai tôi mellonti kalon ti praxein* : persuadé que la maîtrise de soi est un bien nécessaire à l'homme qui veut faire quelque chose de beau/bien (IV, 5, 1). « Comme il [*scil.* Socrate] considérait que la maîtrise de soi est un bien précieux pour celui qui veut accomplir une belle action, il laissait d'abord clairement voir à ses compagnons qu'il y était lui-même exercé plus que tous les autres hommes, puis, lorsqu'il s'entretenait avec ses compagnons, il les exerçait à la maîtrise de soi plus qu'à tout le reste » (trad. Louis-André Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2015).

contenir son envie de se jeter sur elles pour leur infliger le châtement qu'elles méritent :

« Comme une chienne, protégeant ses petits encor faibles,
aboie un inconnu et s'impatiente de combattre,
ainsi son cœur en lui grondait, indigné de ces crimes.
"Patience, mon cœur (*kradiê*) ! Tu supportas chiennerie pire
le jour que le Cyclope à l'âme emportée dévora
tes vaillants compagnons ; tu te contins jusqu'à ce que
ma ruse nous tirât de l'ancre où je pensais mourir."
Ainsi dit-il, interpellant son cœur dans sa poitrine ;
son âme, comme à l'ancre, demeura obstinément
patiente ; mais lui se retournait dans tous les sens⁹. »

Dans le *Phédon*, le commentaire que donne Socrate de ce célèbre passage est centré sur la distinction entre l'âme et le corps, et le fait que l'âme est quelque chose de trop « divin » pour se laisser guider par les affections du corps, en sorte que c'est elle, bien plutôt, qui doit exercer sa maîtrise sur ces dernières¹⁰. Dans la *République*, Platon affine considérablement son interprétation puisque désormais le conflit entre les mouvements du cœur (*thumos*) et la faculté maîtresse de l'âme devient interne à l'âme elle-même, il s'établit entre sa partie rationnelle, le *logistikon*, et sa partie désirante, laquelle comprend une faculté de désirer supérieure, le *thumos*, le cœur ou le courage, associé au sens du juste, et une faculté inférieure, les appétits qui relèvent de nos besoins et nous sont communs avec les animaux. Que veut dire alors l'expression « se maîtriser soi-même » ? Socrate relève aussitôt son caractère paradoxal, puisqu'une telle attitude suppose,

9. Homère, l'*Odyssée*, trad. de Ph. Jacottet, Paris, La Découverte, 2000, chant xx, v. 14-24.

10. Platon, *Phédon*, 94 e – 95 a.

semble-t-il, que le même individu puisse jouer à l'égard de lui-même deux fonctions opposées, celle de maître et celle de serviteur, qu'il soit plus fort que lui-même, mais aussi, dans le même temps, plus faible que lui-même¹¹. La solution à cette difficulté, affirme Socrate, consiste à déplacer le conflit à l'intérieur de l'âme et à le concevoir comme prenant place entre deux facultés de valeur très inégale : « Mais, dis-je, cette expression me semble vouloir dire que, dans le même homme, en ce qui touche à l'âme, il y a une partie qui est meilleure, une autre qui est pire, et que lorsque ce qui est meilleur par nature a emprise sur ce qui est pire, c'est ce qu'on appelle "être maître de soi"¹² ». Inversement, lorsque la partie inférieure de l'âme prend le pas sur la partie supérieure, la maîtrise de soi se transforme en dérèglement et indiscipline (*akolasia*)¹³. En un mot, quand, au sein de l'âme, chaque partie occupe la fonction qui lui est naturellement dévolue – de même qu'au sein de la Cité, les trois types de citoyens, philosophe-roi, gardiens et gens du peuple, remplissent le rôle qui leur est imparti – l'harmonie (*sumphônia*) règne dans cette âme et celle-ci peut être considérée comme agissant en accord avec elle-même. Dès que les fonctions inférieures usurpent la puissance qui revient aux supérieures, l'harmonie cède la place au chaos et l'état de santé (*hugieia*) à l'état de maladie¹⁴.

Un tel modèle de l'accord avec soi-même ne suppose pas seulement que l'on distingue différentes facultés ou « parties » dans l'âme humaine, et qu'on les tienne les unes pour naturellement supérieures, les autres pour

11. Platon, *République*, III, 430 e.

12. *République*, III, 431 a (trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, « Folio », 1993).

13. *Ibid.*, 431 b.

14. *Ibid.*, 591 b.

naturellement inférieures ; il ne repose pas non plus uniquement sur une personnification de ces facultés qui leur attribue des fonctions les unes à l'égard des autres, telles celles de commander ou d'obéir ; il suppose, en outre, ce qui est plus problématique encore, que l'on identifie une partie de l'âme – ou de « l'homme intérieur (*ho hentos anthôpos*) », comme l'appelle Platon – à l'homme tout entier. On peut ainsi comparer respectivement l'intellect (*noûs*) à l'homme lui-même, le *thumos*, le cœur / courage, à un lion, et la partie désirante de l'âme, qui provient de son union avec le corps et avec les besoins sensibles qui nous enchaînent à celui-ci, à un monstre polycéphale. Il s'ensuit que lorsque la partie proprement « humaine » en l'âme domine ses parties animales, l'âme se domine elle-même et l'homme agit en accord avec lui-même, tandis que lorsque les autres forces prennent le dessus, l'âme est vaincue par elle-même et sombre dans l'esclavage. Telle serait la signification du triomphe d'Ulysse sur lui-même, c'est-à-dire du triomphe de l'intellect en lui sur le *thumos*, lequel « se met en colère sans raisonner¹⁵ ». À l'inverse, l'état de disharmonie de l'âme dans lequel elle n'agit pas en accord avec elle-même est celui où sa partie supérieure lâche la bride aux instincts et se révèle « incapable de diriger les animaux qui sont en [elle]¹⁶ ».

Il faut remarquer au passage que, dans cette interprétation des célèbres vers d'Homère, Platon a tendance à réduire toute la complexité et l'ambivalence des images employées par le poète. Il ne faut pas méconnaître, en effet, l'ambiguïté qui sous-tend l'image de la chienne protégeant ses petits pour désigner la réaction du cœur (*kradiê*) d'Ulysse à l'injustice et à l'outrage.

15. *Ibid.*, IV, 441 b.

16. *Ibid.*, IX, 590 c.

Le chant xvii a mis en scène un célèbre épisode dans lequel, parvenant aux portes de son palais, Ulysse, qui n'est reconnu de personne sous les tristes haillons qui le dissimulent, est reconnu aussitôt par son vieux chien, Argo, avec lequel il a parcouru à la course toutes les collines de l'île dans sa jeunesse, et qui s'effondre aussitôt, mort, car son cœur a lâché à la joie de revoir son maître. Chien supérieur à l'homme, donc, au moins sous ce rapport, auquel ressemble la chienne à laquelle est comparé le *thumos*, elle aussi gratifiée d'un sens du juste puisqu'elle protège sa portée trop faible pour se défendre seule. Au clair-obscur des images homériques, à l'indécision qui s'y lit sur la frontière qui sépare l'homme de l'animal, se substitue chez Platon une démarcation univoque.

La liberté intérieure est par conséquent cette « harmonie intérieure à l'âme (*tês en têi psukhêi sumphônias*)¹⁷ » qui est indissociable de la justice régnant entre nos facultés, ou encore, de la bonne « constitution de la cité qui est en [nous]¹⁸ ». Ce primat conféré au *logistikôn* – et, dans d'autres passages, au *noûs* – suppose que cette faculté soit tout entière en notre pouvoir, qu'elle jouisse d'un pouvoir absolu sur elle-même et sur les autres parties de l'âme. Comme le précise la *République*, « la vertu de penser [...] ne perd jamais sa puissance (*tên dunamin oudepote apollusin*)¹⁹ », en sorte que, lorsqu'elle se laisse déborder par les appétits irrationnels, c'est encore elle qui leur concède ce

17. *Ibid.*, IX, 591 d.

18. *Ibid.*, IX, 591 e.

19. *Ibid.*, VII, 518 e. Dans le *Protagoras*, cette affirmation selon laquelle le *noûs* ne peut jamais être déchu de sa puissance correspond à l'affirmation selon laquelle c'est à la science du bien que revient toute force de commandement (352 b), en sorte que la sagesse (*phronêsis*) est « la plus grande des puissances humaines » (352 c).

pouvoir. Comme le rediront les *Lois*, l'intellect est maître à l'égard de tout le reste : « Le *noûs* ne saurait sans impiété être serviteur ou esclave de quoi que ce soit ; il doit être, au contraire, le maître universel (*pantôn arkhonta einai*), s'il est réellement vrai et libre (*eleutheros*) comme le veut sa nature²⁰ ». Car c'est bien de liberté, et pas seulement de justice, qu'il est question dans ces passages. Comparant l'éducation de la partie inférieure de l'âme par sa partie supérieure à celle des enfants, Socrate précise un peu plus loin dans la *République* : « C'est ce que vise aussi la direction que nous exerçons sur les enfants, le fait que nous ne les laissons pas être libres (*to mê ean eleutheros einai*) avant d'avoir installé en eux, comme dans une cité, un régime politique, d'avoir pris soin de ce qu'il y a de meilleur en eux avec ce qu'il y a de meilleur en nous, et d'avoir installé à notre place un gardien semblable à nous pour y exercer le pouvoir. C'est alors seulement que nous laissons l'homme aller librement²¹ ». Ainsi, dans l'*enkrateia* d'Ulysse ou de Socrate, « l'élément bestial se couche et se calme, tandis que l'élément calme est rendu libre²² » : telle est la condition de la liberté intérieure²³.

20. Platon, *Les Lois*, IX, 875 c – d.

21. *République*, IV, 590 e – 591 a.

22. *Ibid.*, 559 b.

23. Toutefois, il ne faudrait pas imaginer que la *République* présente un modèle de la liberté parfaitement unifié et cohérent. En 443 d, Socrate avance une image très différente de l'ordre qui doit régner entre les parties de l'âme dans laquelle chacune des trois parties doit éviter d'empiéter sur les autres et la justice consiste pour chacun de ces trois éléments à s'occuper de ses affaires : « que l'homme juste ne laisse aucun des éléments en lui s'occuper des affaires d'autrui, ni les races qui sont en son âme s'occuper de tout en empiétant les unes sur les affaires des autres ». Ici, l'aspect hiérarchique de l'autonomie s'estompe jusqu'à pratiquement disparaître.

La conception hiérarchique de l'autonomie peut ainsi être ramenée à six affirmations fondamentales qui se retrouveront bien au-delà de Platon : 1) la maîtrise sur soi équivaut à la maîtrise exercée par une faculté psychique supérieure sur des facultés qui lui sont hiérarchiquement subordonnées ; 2) l'homme peut légitimement s'identifier à cette faculté maîtresse en lui, et corrélativement, se dissocier des autres facultés, particulièrement de celles qui relèvent de sa vie affective ; 3) la partie équivaut ici au tout, puisque l'élément rationnel en l'homme est l'homme même, tandis que ses désirs inférieurs ne sont pas proprement humains ; 4) la partie supérieure de l'âme est ce en quoi réside notre liberté, ce qui implique qu'on attribue à cette partie un pouvoir absolu à la fois sur les autres parties et sur elle-même ; 5) une telle conception dénie à la sensibilité et à l'affectivité toute contribution à l'autonomie, elle conçoit cette dernière uniquement comme un pouvoir sur soi, une contrainte que l'on exerce sur ses propres inclinations ou tendances ; 6) enfin, ce modèle traite la question de l'autonomie comme ne faisant qu'un avec celle de la vertu ou de la justice : seule la vertu confère l'autonomie véritable ; ce modèle fait ainsi de la répression des désirs sensibles le prototype de la conduite vertueuse, et partant, de la liberté intérieure.

On pourrait soutenir qu'en dépit d'importantes variations historiques, relatives en particulier aux transformations du vocabulaire de la psychologie d'un auteur à l'autre – le remplacement du lexique platonicien et aristotélicien de l'intellection par celui de l'assentiment (*sunkatathesis*) ou du choix (*prohairesis*) par le stoïcisme, puis l'avènement d'un concept de volonté distinct de celui de désir, la *voluntas* définie comme désir rationnel par nature, qui conduit à concevoir cette faculté comme le lieu de l'autonomie par excellence –, la conception hiérarchique de l'autonomie s'impose en

Occident, et on la retrouve des stoïciens à Descartes, de Kant à Sartre et même à Frankfurt, en dépit de toutes les différences qui subsistent entre leurs doctrines. Ce modèle de l'autonomie est d'ailleurs transversal à l'opposition entre compatibilisme et incompatibilisme et il est présent, comme on va le voir, dans les deux conceptions. Qu'on en juge : pour les stoïciens, adeptes du compatibilisme, et en particulier pour Épictète, c'est la faculté hégémonique (*hegemonikon*), qui prend la place du *noûs* platonicien et qui, en donnant ou en refusant son assentiment, rend l'homme « affranchi de toute entrave et maître de lui-même (*akôlouton kai authexousion*)²⁴ », en sorte que même Zeus ne saurait le contraindre. L'assentiment donné par la raison est le fondement de notre pouvoir sur nous-même et de notre autonomie²⁵, laquelle se confond avec la maîtrise de nos affects. Pour Kant, partisan au contraire d'une position incompatibiliste, l'autonomie est affaire de subordination des penchants sensibles aux commandements inconditionnels de la raison pratique, c'est-à-dire de la volonté auto-législatrice, et la liberté véritable est à ce prix : « En quoi peut donc bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi²⁶ ? ». Même chez un auteur comme Sartre, lui aussi libertarien, qui se démarque des précédents en plaçant la liberté dans un choix accompli « par-delà tout motif et tout mobile » – choix irrationnel en ce sens qu'il se donne à lui-même ses motifs au lieu de se subordonner à des motifs préalables –, on retrouve l'idée que c'est

24. Épictète, *Entretiens*, IV, 1, 62.

25. *Ibid.*, IV, 1, 56.

26. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Ak IV, 447 ; trad. de V. Delbos in *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 316.

d'un tel choix absolu, pur atome d'initiative dont dispose le sujet, que découle son autonomie, et en vérité ses tendances affectives et sa « nature » elle-même. On retrouve, malgré toutes les différences entre ces doctrines, l'idée selon laquelle l'autonomie reposerait ultimement sur quelque chose comme un pouvoir absolu d'auto-détermination, dévolu à une faculté maîtresse, et auquel tous les autres penchants, désirs, aversions, etc., seraient subordonnés.

Le propos de l'essai qu'on va lire est justement de montrer les limites de ce genre de conception et de mettre en question certaines de ses prémisses centrales.

En premier lieu, il n'existe pas de faculté qui posséderait sur elle-même et sur les autres un pouvoir discrétionnaire, aucun atome pur d'initiative soustrait à toute contrainte par des raisons, et qui pourrait dès lors se subordonner nos autres désirs ou volontés. La liberté intérieure n'est pas à penser sur le modèle d'un pouvoir sur soi-même qui pourrait être dévolu à une faculté maîtresse. On n'est pas intérieurement libre lorsqu'une partie de soi commande à l'autre mais lorsque son choix prend en considération l'ensemble des motivations qui se font jour à la fois dans la situation et dans ses propres réactions affectives à cette dernière. En d'autres termes, le véritable gouvernement de soi est à penser en termes holistes, comme une fidélité à la totalité des mouvements qui nous guident, à notre propre complexité intérieure, et non en termes atomistes, comme un pouvoir soustrait à toute influence et qui pourrait se subordonner nos autres désirs et penchants. Il faut donc soutenir à la fois que nous ne disposons d'aucun atome de liberté absolue et que nous n'en avons pas moins la possibilité d'être autonomes. Tel est le paradoxe que nous voudrions ici défendre.

En second lieu, il faut rejeter l'identification de l'homme à l'une de ses facultés (sa raison, parfois son

intellect, dans d'autres cas sa volonté ou sa raison pratique), qui nous fait prendre notre jugement, par exemple, pour « nous-même », et nos émotions pour extrinsèques à nous-même, ou encore nos désirs de second ordre (désirs d'avoir certains désirs), dans la terminologie de Frankfurt, pour plus authentiquement « nôtres » que nos désirs de premier ordre. La liberté intérieure n'est pas du tout une affaire de hiérarchisation de nos états mentaux, en fonction de ceux auxquels nous nous identifions et de ceux dont nous nous dissocions. Une décision autonome est bien plutôt une décision qui reflète l'intégralité de ce que nous sommes, y compris nos réactions affectives, et qui est dans cette mesure pleinement expressive de nous-mêmes jusque dans les tensions et contradictions qui nous animent. Elle consiste à nous replacer, pour ainsi dire, au cœur de nos motivations en totalité. C'est pourquoi l'accord avec soi doit inclure la sensibilité et n'est possible qu'à cette condition. C'est ce qu'Aristote a suggéré en soulignant que l'éducation morale doit aller jusqu'à une réforme de notre sensibilité même, elle doit nous amener à éprouver de la joie et de l'aversion là où il convient²⁷. C'est aussi ce que suggère Augustin lorsqu'il avance que seul l'amour est susceptible de réunifier une volonté divisée contre elle-même : *Dilige, et quod vis fac*, « Aime, et fais ce que tu veux²⁸ ». Ce n'est pas le pouvoir sur soi qui est le sceau de la liberté pleine et entière, c'est la disparition du conflit, l'état de paix intérieure qui ne peut par principe être obtenu par un acte d'action sur soi ou de contrainte. L'accord avec soi, base de l'autonomie, est à cet égard ce que Jon Elster a

27. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 b 12.

28. Augustin d'Hippone, *Homélie sur la première épître de saint Jean*, VII, 8. Paris, Institut d'études augustiniennes, *Œuvres de saint Augustin*, tome 76, 2000, p. 305.

appelé un « *by-product* », un effet essentiellement secondaire, c'est-dire un état réfractaire à toute tentative pour l'amener à se produire directement. L'accord avec soi, le noyau le plus intime de notre liberté intérieure, est quelque chose qui est soustrait à tout contrôle direct, quelque chose que nous ne pouvons pas amener à se produire comme un effet de notre vouloir.

Enfin, une telle conception sépare entièrement la question de l'autonomie de celle de la moralité et de la justice. La question de savoir si nous voulons et agissons en accord avec les tendances profondes de notre être – si nous sommes intérieurement libres – et celle de savoir si nous sommes justes ne sont tout simplement pas la même question. Le principe qui préside à l'éthique n'est pas celui de l'autonomie mais de l'hétéronomie. L'éthique a pour fin de respecter autrui et de ne pas lui faire de tort, et il n'y a aucune raison, à cet égard, de refuser de la concevoir comme issue d'impératifs et de normes qui *s'imposent à nous* du fait de notre appartenance à une société ou à une collectivité. Inversement, le fait de confondre les exigences de l'éthique et celles de l'autonomie conduit inévitablement à fausser le rôle qui revient à la sensibilité dans nos existences. En faisant du cas où les émotions entrent en conflit avec nos principes moraux le cas paradigmatique pour penser l'éthique en général, cela conduit à placer la vie affective en position d'accusée en interdisant de voir en elle ce qu'elle est aussi souvent : l'auxiliaire de la vie bonne. En un mot, l'exigence d'autonomie, qui est une exigence envers nous-mêmes, est différente de l'exigence envers les autres qui caractérise la vie éthique, et il peut tout à fait arriver que nous soyons amenés à sacrifier la première à la seconde. Néanmoins, la question de l'autonomie, si elle ne recouvre pas celle de la vie bonne, n'en garde pas moins un lien – plus ténu – avec elle : les principes éthiques auxquels nous souscrivons

font en effet partie du système motivationnel qui est le nôtre et au centre duquel nos décisions existentielles doivent d'une certaine manière nous replacer.

Bien sûr, toutes ces affirmations gardent à ce stade quelque chose de programmatique et probablement d'énigmatique pour le lecteur. Nous espérons qu'elles deviendront plus intelligibles à la lecture de l'essai qui suit.