

Ce document présente un modèle possible de rédaction de la dissertation. Il reprend la réflexion proposée en cours. Les intitulés des parties ne sont pas à reproduire dans une dissertation manuscrite.

Sommes-nous libres de vouloir le bien ?

[Introduction]

Le procès et la condamnation de Socrate sont deux moments où la pensée et l'action coïncident jusque à la mort. L'existence de Socrate marque, dans l'histoire de la philosophie, le passage de la contemplation du cosmos à l'interrogation sur la conduite humaine dans la cité. A partir de ce moment la question n'est plus de savoir ce qui est, mais comment il faut vivre. C'est en ce sens que, nous, les héritiers de ce questionnement commencé par Socrate et ses amis athéniens, nous posons la question suivante : Sommes-nous libres de vouloir le bien ?

Le verbe 'vouloir' appelle deux lectures distinctes. Il désigne d'abord une inclination : on veut ce qui attire, ce qui plaît immédiatement. Il désigne aussi une détermination rationnelle de soi : on veut alors ce que l'on juge bon, indépendamment de l'attrait immédiat. Ces deux lectures ne se recouvrent pas, et le sort de la liberté en dépend directement. Si vouloir se réduit à désirer, la liberté se loge dans la satisfaction du désir immédiat. Si vouloir consiste, à l'inverse, à se déterminer rationnellement, la liberté prend la forme d'une maîtrise exercée sur ce même désir. Vouloir le bien suppose une double condition théorique et pratique : d'abord, connaître ce qu'est le bien, puis être capable de le vouloir réellement. La liberté intervient alors à deux niveaux, comme condition, car il faut être libre pour vouloir quoi que ce soit, et comme enjeu, puisque vouloir le bien pourrait déjà constituer un acte de liberté, ou au contraire n'en marquer que le point de départ.

Trois perspectives permettent de réfléchir à cette question. La tradition grecque nous enseigne que vouloir le bien revient à le connaître, dans le cadre d'une vie partagée dans la cité avec les autres. La modernité déplace cette exigence à l'intérieur du sujet : le bien devient une forme que la raison se donne à elle-même, indépendamment de toute appartenance particulière. Enfin, une perspective matérialiste renverse l'ordre des raisons : ce n'est plus la raison qui définit le bien, mais le désir, ou la force vitale, qui commande ce que nous appelons raison.

[I. Connaître le bien, c'est le vouloir]

Dans la cité grecque, le bien n'est pas affaire de goût individuel : il s'impose comme objet de connaissance, accessible à quiconque exerce correctement sa raison. Cette conception s'oppose à l'idée d'une préférence purement subjective, propre à chacun et sans vérité commune : le bien relève d'un ordre rationnel que la raison peut atteindre, au même titre que les vérités mathématiques ou cosmologiques. Vivre bien suppose donc de savoir ce qu'est le bien, avant même de pouvoir le vouloir véritablement. Agir mal révèle alors une méconnaissance de ce bien véritable : l'agent injuste croit servir son intérêt, sans percevoir l'erreur de jugement qui gouverne son choix. Vouloir le mal en toute clarté, en sachant qu'il s'agit du mal, reste dans cette perspective une impossibilité : la volonté se porte toujours vers ce qu'elle juge préférable, fût-ce à tort.

Ce primat de la connaissance conduit à une thèse radicale, déjà formulée par Socrate : nul ne fait le mal volontairement. Quiconque agit injustement le fait par erreur de jugement, jamais par un choix délibéré du mal en tant que mal : vouloir consciemment ce qui nuit à soi-même reviendrait à vouloir sa

propre perte, chose qu'aucune volonté ne peut faire tant qu'elle reste orientée vers ce qui lui paraît bon. L'injustice suppose une confusion entre le bien apparent, celui que procure la satisfaction immédiate d'un désir ou d'un intérêt, et le bien véritable, celui qui profite réellement à l'âme de l'agent. Cette confusion n'abolit pas la responsabilité : elle en déplace le lieu, de la volonté vers la connaissance, et fait de l'éducation philosophique la condition d'une conduite juste.

Deux scènes platoniciennes mettent cette thèse à l'épreuve, chacune dans un sens opposé. Le mythe de l'anneau de Gygès, rapporté au livre II de la *République*, imagine un homme affranchi de toute sanction et de tout regard social : devenu invisible, le berger Gygès choisit l'injustice, séduit la reine, tue le roi et s'empare du pouvoir. Ce choix, loin de démontrer une liberté pleinement exercée, révèle l'ignorance qui le gouverne : Gygès croit poursuivre son intérêt véritable, sans savoir que ce bien réside dans la justice de son âme plutôt que dans la possession du pouvoir. L'expérience de pensée démasque du même geste une croyance commune, celle selon laquelle seule la crainte du châtiment retiendrait les hommes de l'injustice ; si cette crainte disparaît, la question demeure de savoir ce qui, en l'absence de toute sanction, pourrait encore orienter la volonté vers le bien.

Le procès de Socrate répond, à l'inverse, à cette même question par l'exemple positif d'une volonté gouvernée par la connaissance du bien plutôt que par la crainte ou l'intérêt. Condamné par la cité, Socrate refuse de fuir alors qu'il en a l'occasion, comme le rapporte le *Criton* : il tient la cohérence entre sa pensée et son acte pour plus précieuse que la préservation de sa vie, même lorsque la loi qui condamne se trompe elle-même sur ce qu'elle punit. Platon en tire une conséquence radicale pour la liberté : être libre, ce n'est pas échapper à toute contrainte extérieure, c'est être gouverné intérieurement par la connaissance du bien.

L'exigence rationnelle ne s'arrête cependant pas à la connaissance d'une vérité abstraite, elle se prolonge en un accomplissement concret de la nature humaine, ce que les Grecs appelaient l'*eudaimonia*. Traduisible par bonheur, ce terme ne désigne ni un plaisir passager ni un état subjectif de contentement : il nomme l'accomplissement de la fonction propre de l'homme, qui consiste à vivre selon la raison au sein d'une vie partagée avec autrui. Un tel accomplissement ne se réduit pas à la connaissance seule d'une définition abstraite du bien : il requiert un apprentissage pratique, progressif, par lequel la volonté se forme et se stabilise.

Aristote développe cette exigence dans l'*Éthique à Nicomaque* (II-III). La vertu, y écrit-il, relève d'une disposition acquise par l'habitude plutôt que d'une idée abstraite : on ne devient pas courageux en sachant définir le courage, mais en accomplissant des actes courageux jusqu'à ce que cette disposition devienne stable. Le courage se situe entre deux excès, la lâcheté et la témérité, sans qu'aucune règle générale ne fixe à l'avance ce juste milieu : il dépend des circonstances et du jugement de celui qui agit. La liberté se loge dans cette capacité d'ajustement pratique, acquise par l'exercice plutôt que reçue par nature : vouloir le bien suppose, chez Aristote, un long travail de formation du caractère plutôt qu'une simple illumination théorique.

Cette formation progressive de la volonté trouve un prolongement encore plus rigoureux sur la distinction stricte entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Dépendent de nous nos jugements, nos désirs, nos choix intérieurs : tout ce que la raison gouverne directement. N'en dépendent pas le corps, la réputation, la richesse, la mort : tout ce qui reste soumis au hasard ou à la volonté d'autrui. La liberté consiste à n'attacher sa volonté qu'au premier domaine, en renonçant à faire dépendre son bonheur de ce qui échappe, par nature, à notre pouvoir.

Épictète formule cette hiérarchie avec une netteté programmatique dans le *Manuel* : un esclave peut rester libre intérieurement, tandis qu'un roi peut demeurer esclave de ses propres passions. Le bien commun, fondé sur une raison universelle, la *logos*, dépasse le cadre étroit de la polis pour englober

l'humanité entière : une première ouverture vers l'universel s'esquisse chez les Stoïciens, sans rompre encore avec l'ancrage dans une vie concrète et partagée.

La tradition grecque définit le bien par rapport à une communauté particulière : la polis pour Platon et pour Aristote, la communauté rationnelle élargie pour les Stoïciens. Dans les trois cas, ce bien reste attaché à une forme concrète de vie humaine, partagée avec autrui. Cette communauté de vie s'accompagne d'un primat de la connaissance théorique : connaître le bien, contempler son ordre rationnel, précède et commande la conduite pratique elle-même. Même la vertu, pourtant acquise par l'exercice, suppose une fin déjà connue vers laquelle l'habitude s'oriente.

[transition]

Si le bien s'impose comme un objet rationnel, accessible par la seule intelligence, comment expliquer qu'un agent parvienne à connaître le bien sans toujours le vouloir avec la même force ? La connaissance semble alors nécessaire sans être suffisante : orienter la volonté vers le bien exigerait autre chose qu'une simple contemplation de son ordre rationnel. Cette conception théorique du bien, attaché à une communauté particulière et au bien vivre ensemble, ne précise ce qui rendrait cette connaissance contraignante pour tout être raisonnable, quelle que soit son appartenance. Vouloir le bien suppose-t-il alors moins une connaissance à contempler qu'une loi que la raison, devenue pratique, se prescrirait à elle-même, indépendamment de tout objet préalablement connu ?

[II. Le bien est un impératif de la raison pratique]

Entre la pensée grecque et la philosophie moderne, un déplacement anthropologique s'opère : l'émergence du sujet comme instance intérieure de conscience et de responsabilité. Le bien s'y définit par un rapport intérieur que chacun entretient avec sa propre volonté, plutôt que par un ordre rationnel extérieur contemplé au sein d'une communauté partagée. Ce déplacement transforme le statut même de la faute : elle relève désormais d'un choix intérieur dont le sujet répond seul devant sa conscience, plutôt que d'une ignorance simplement à corriger par la connaissance. La liberté cesse d'être une propriété de la cité pour devenir une propriété du sujet lui-même.

Ce déplacement se marque d'abord par l'individualisation du jugement moral : le sujet devient seul juge de ses propres actes, indépendamment de toute reconnaissance extérieure. La faute se mesure désormais à l'aune d'une conscience intérieure, seule habilitée à distinguer le vrai du faux dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'action, plutôt qu'à celle d'un ordre commun visible à tous. Ce repli vers l'intériorité suppose un point d'appui suffisamment sûr pour fonder, à lui seul, toute certitude, y compris morale. Descartes fournit ce point d'appui en fondant, sur l'acte même de penser, la certitude première : *je pense, donc je suis*. Le sujet pensant devient le fondement de toute connaissance, et par extension de toute certitude morale, puisque nulle autorité extérieure, ni la tradition, ni l'opinion commune, ne peut désormais se substituer au jugement propre de la raison individuelle.

Ce fondement subjectif ne suffit cependant pas à garantir la validité universelle du jugement moral : rien n'empêche, en toute rigueur, deux consciences individuelles de juger différemment un même acte, chacune également certaine d'elle-même. Il faut alors qu'une exigence supplémentaire vienne discipliner cette intériorité, en soumettant chaque jugement particulier à une épreuve d'universalisation : est moralement valable ce que tout sujet raisonnable pourrait vouloir de la même manière, quelles que soient ses inclinations propres. Cette exigence trouve sa formulation la plus rigoureuse dans l'impératif catégorique kantien. Le bien moral y désigne une forme à respecter plutôt qu'un objet à atteindre : est bonne la volonté qui agit selon une maxime qu'elle peut vouloir ériger en

loi universelle, indépendamment de tout désir, de tout intérêt, de toute conséquence. Cette loi s'impose de façon inconditionnelle, sans égard pour les circonstances particulières de celui qui agit.

Une telle loi ne vaudrait cependant rien si elle venait de l'extérieur, imposée au sujet comme une contrainte étrangère à sa propre raison : elle perdrait alors le caractère moral qui la distingue d'une simple obéissance, intéressée ou craintive. Il faut donc que le sujet soit lui-même l'auteur de la loi qu'il suit, plutôt que son simple exécutant. Kant nomme autonomie cette capacité de se donner à soi-même sa propre loi, par opposition à l'hétéronomie, qui fait dépendre la volonté d'un mobile extérieur à la raison, qu'il s'agisse d'un désir, d'une crainte ou d'une autorité imposée. Rousseau avait déjà posé ce principe dans l'ordre politique, en définissant la liberté comme obéissance aux lois qu'on s'est soi-même données ; Kant le transpose dans l'ordre moral, faisant de la raison pratique son propre législateur.

Dans *Crime et châtiment* de Dostoïevski, le personnage de Raskolnikov offre, par contraste, l'exemple d'une volonté qui se croit autonome sans l'être réellement : persuadé de s'être donné à lui-même le droit de tuer, au nom d'un calcul qu'il juge supérieur à la loi commune, il obéit en réalité à un mobile étranger à la raison pratique, l'orgueil d'une théorie personnelle, et retombe dans une forme d'hétéronomie qu'il croyait avoir dépassée.

La volonté, dans cette perspective, se définit par une forme plutôt que par un objet à atteindre ou à contempler : elle est bonne dans la seule mesure où elle obéit à une loi qu'elle se prescrit à elle-même, en tant que raison pratique. Le déterminisme naturel, celui des désirs et des passions, cède alors devant cette loi, sans être aboli pour autant : vouloir le bien devient un acte par lequel la raison se détermine elle-même, plutôt que la connaissance d'un objet extérieur à atteindre.

[transition]

Cette forme si rigoureusement dégagée de tout contenu laisse cependant un vide à combler. Une loi purement formelle, valable pour tout être raisonnable indépendamment de ses désirs, de son corps, de ses conditions concrètes d'existence, peut-elle réellement déterminer une volonté qui, elle, reste toujours incarnée, traversée d'affects et de désirs particuliers ? La pureté même de cette exigence semble abstraire le sujet moral des conditions réelles à partir desquelles il veut effectivement quelque chose. Reste alors à se demander si le bien peut se définir par la seule forme d'une loi, ou s'il ne faudrait pas plutôt partir de ce qui, dans le sujet lui-même, détermine en amont tout vouloir : ses affects, ses désirs, la puissance qui le traverse.

[III. Connaître les causes qui nous poussent à désirer]

Vouloir suppose une origine que la conscience ne maîtrise pas toujours. Avant de se déterminer librement, une volonté est déjà traversée par des mouvements qu'elle n'a pas choisis : des sensations, des désirs, des forces qui l'animent sans qu'elle en soit l'auteure première. Se demander si l'on est libre de vouloir le bien revient alors à se demander si la volonté commande réellement ce qui la traverse, ou si elle n'en est, la plupart du temps, que l'expression consciente et tardive. Le bien lui-même change de statut dans cette perspective : il ne se contemple plus comme un objet extérieur à atteindre, ni ne se prescrit comme une forme pure indépendante de tout contenu ; il se laisse éprouver, dans le corps et dans l'affect, avant même d'être pensé.

Un premier ordre de détermination tient au corps lui-même, et au désir qui s'y enracine. Le corps n'est pas un instrument neutre au service d'une volonté qui le dirigerait de l'extérieur : il porte en lui des blessures, des tensions, des besoins qui orientent l'action avant que la conscience n'ait eu le temps de délibérer. Le désir, en ce sens, précède le jugement plutôt qu'il ne le suit : on ne désire pas d'abord

ce qu'on a jugé bon, on juge souvent bon ce que l'on désire déjà, sans en connaître la cause exacte. Cette antériorité du corps et du désir sur la délibération consciente ouvre la possibilité d'une détermination que la volonté ne perçoit pas elle-même : une part de ce qui nous fait vouloir échappe à la conscience qui croit vouloir librement, et se loge dans une région que l'on peut appeler, par extension, inconsciente, une région qui obéit à sa propre logique, largement inaccessible à l'introspection directe.

Ce corps blessé, ce désir qui précède la raison, trouvent une illustration exemplaire dans le geste de Judith. Le récit biblique rapporte qu'après avoir séduit puis décapité le général assyrien Holopherne, elle agit au nom du salut de son peuple assiégé ; le texte insiste cependant aussi sur l'humiliation et la menace que représentait, pour elle comme pour sa cité, la proximité charnelle de l'ennemi. La vengeance qui s'y joue ne procède pas d'abord d'un calcul rationnel sur le bien commun : elle répond à une blessure qui touche le corps et l'honneur avant de se justifier en langage moral. Le motif politique vient recouvrir, ou légitimer après coup, une détermination plus profonde, ancrée dans l'atteinte faite au corps et à ce qu'il représente.

Un second ordre de détermination ne se limite pas aux affects immédiats du corps car il concerne la force même qui anime tout vivant, bien au-delà de la conscience qu'il en a. Cette force ne vise pas d'abord la conservation ou le plaisir, mais l'accroissement de sa propre puissance : vouloir, à ce niveau, signifie moins chercher un bien déterminé que chercher à se déployer, à dominer, à créer. Les valeurs morales elles-mêmes, le bien, le mal, le devoir, l'altruisme, cessent alors de désigner des vérités éternelles pour devenir l'expression d'un certain état de cette force, tantôt ascendante, tantôt déclinante.

Nietzsche nomme cette force volonté de puissance et en fait le principe qui commande, en dernière instance, toute évaluation morale. La morale cesse d'être une loi universelle pour devenir un symptôme, révélateur du type de vie qui l'a produite. Le renversement de toutes les valeurs montre que les valeurs traditionnelles sont nées dans des contextes précis, notamment dans ce que Nietzsche nomme la morale des esclaves, qui retourne la faiblesse en vertu par ressentiment envers les forts. Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche pousse cette critique jusqu'à l'affirmation d'une volonté créatrice, capable de poser des valeurs nouvelles au-delà de celles héritées : le bien, dès lors, ne dérive plus de Dieu, de la raison ou de la nature, il se crée.

Reconnaître ces déterminations, corporelles ou dynamiques, ne condamne pas nécessairement à les subir simplement : une troisième voie consiste à faire de leur connaissance même le principe d'une liberté possible. Comprendre pourquoi l'on désire ce que l'on désire, ou ce qui, en nous, cherche à s'accroître, transforme une action subie en action comprise. Cette compréhension ne supprime pas la détermination : elle en modifie l'effet, en permettant d'orienter ce qui, sans elle, resterait aveugle.

Spinoza refuse la notion même de libre arbitre : tout événement a une cause, et la volonté n'échappe pas à cette nécessité, elle est elle-même causée. L'illusion du libre arbitre naît de ce que nous connaissons nos désirs sans en connaître les causes (*Éthique*, III, 9). La liberté spinoziste tient à cette connaissance des causes, qui modifie la puissance d'agir elle-même : les affects, la joie, la tristesse, le désir, augmentent ou diminuent cette puissance, appelée *conatus* ; les connaître revient à orienter la puissance d'agir plutôt qu'à s'en affranchir. Spinoza inverse au passage le rapport habituel entre le désir et le bien : nous ne désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, nous la jugeons bonne parce que nous la désirons. Le bien cesse d'être un objet donné que la volonté chercherait à atteindre ; il devient un jugement porté sur ce qui augmente notre puissance d'agir, relatif aux affects de chacun plutôt qu'universel.

La volonté ne peut ignorer la matière dont elle procède. Le corps, le désir et la force qui pousse à s'accroître constituent la condition même de la liberté, dès lors qu'ils sont connus plutôt que subis dans l'ignorance. Vouloir le bien en connaissance de cause revient à se reconnaître dans le corps et le désir plutôt qu'à s'en arracher.

[Conclusion]

La question posée en introduction a révélé, au fil de la réflexion, trois figures distinctes de la liberté, attachées à trois définitions différentes du bien. La tradition grecque situe la liberté dans l'orientation vers un bien inscrit dans la nature humaine et dans la vie commune de la cité : une orientation cultivée par l'habitude, jamais arbitraire. La morale moderne intériorise cette exigence et l'universalise : le bien devient l'exigence formelle de toute raison pratique, et la liberté prend le nom d'autonomie, indépendante des désirs et des inclinations. La tradition matérialiste renverse enfin l'ordre des raisons : ce n'est plus la raison qui définit le bien, mais le désir, ou la force vitale, qui détermine ce que nous appelons raison ; la liberté y devient lucidité, connaissance des causes qui nous déterminent, ou puissance de créer des valeurs inédites.

Nous sommes libres de vouloir le bien à condition de savoir ce que vouloir signifie, ce que le bien désigne, et ce qu'exige la liberté. Cette compréhension ne se donne jamais d'emblée : elle résulte d'un travail intellectuel, moral ou physiologique selon les traditions convoquées. Vouloir le bien librement ne constitue jamais un point de départ ; cela demeure une conquête toujours à reprendre. Reste ouverte la question de savoir si cette conquête individuelle suffit à fonder une vie commune juste, ou si elle appelle, au-delà de la conscience de chacun, une transformation des institutions et des lois qui organisent la cité.