Centre d'action laïque

laïcité

# philosophie, morale et société

Textes édités par
Gilbert Hottois et Marcel Voisin

081
C 831
n°27

Tiré à part

UNIVERSITAS BRUXELLENSIS BIBLIOTHECA

Editions de l'Université de Bruxelles Institut de Philosophie et de Sciences morales de l'ULB

# LES FONDEMENTS CULTURELS DE LA LIBERTE

Dans le célèbre livre Z de la Métaphysique , Aristote dit que "l'objet éternel de toutes recherches présentes et passées, le problème toujours en suspens: qu'est-ce que l'être (ti to on )? revient à demander qu'est-ce que l'essence (ti è ousia) ? C'est cette essence, précise-t-il, dont les philosophes affirment les uns l'unité et les autres la pluralité, cette pluralité étant conçue tantôt comme limitée en nombre, et tantôt comme infinie " (1). Par ce texte, qui fascine souvent les philosophes, Aristote rapporte la question de l'être en général ( c'est-à-dire de " ce qui est" , quelle que soit cette chose qui est, l'étant) à la question de l'essence. Et l'on pourrait prolonger le raccourci historique qu'il nous propose, dans lequel il récupère d'un seul trait toute la pensée grecque, vers la suite de l'histoire de la pensée occidentale, en ajoutant : c'est cette essence également que certains philosophes et certains théologiens aussi bien païens que chrétiens, ont absolutisée ( en y réduisant toute chose à une seule forme d'essence, à une Essence suprême, Dieu) ou même tenté de réaménager et de surmonter par la notion de l'Un ou même par l'Ineffable ( en renvoyant finalement l'ontologie au second plan par rapport à l'hénologie); mais on pourrait ajouter aussi que c'est cette même essence que d'autres philosophes ont niée, ou du moins réduite à presque rien.

Imaginons maintenant que l'on puisse paraphraser Aristote dans le domaine de l'action. On dira : l'objet éternel de toutes recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que la moralité ? revient à se demander : qu'est-ce que la liberté ? C'est cette liberté , pourrions-nous ajouter, que certains philosophes considèrent comme possible grâce à l'indéterminisme des lois de la nature et que d'autres au contraire soumettent au déterminisme, alors que d'autres encore la projettent

---

(1) Méta., Z, 1, 1028b 2-7. Trad. J. Tricot

570937

dans un être suprême et transcendant, ou même la réduisent à presque rien.

Si nous nous sommes permis ce rapprochement un peu osé entre les données de la problématique de l'être et les questions parallèles, historiquement soulevées par la pensée occidentale, de la moralité et de la liberté, c'est pour faire voir, aussi clairement que possible, que le problème de la liberté et de la moralité est aussi complexe que celui de l'être, et que l'un et l'autre sont des problèmes fondamentalement métaphysiques. Le paradoxe peut-être de notre époque est que l'homme devient de plus en plus réticent à l'égard de la question de l'être, parce qu'il la considère comme une question métaphysique , alors qu'il ne cesse de discuter sur la question de la liberté, sans même s'apercevoir qu'elle n'est pas moins métaphysique. Or, dans la mesure où cette question se rapporte à une problématique métaphysique, elle entraîne dans son sillage toutes les difficultés propres aux questions métaphysiques. Nous voulons dire par là qu'essayer de démontrer la liberté ou de la définir d'une façon précise constitue une recherche éternelle, peut-être vaine, qui risque de fort nous conduire à des débats sans fin et pleins de pièges. Nous osons dire que, toutes proportions gardées, de même que le problème de l'être peut conduire, par une simplification logique, à la théologie, par l'exclusion tantôt de la multiplicité des êtres et tantôt par l'approfondissement de la question de l'être, de même aussi le problème de la moralité peut mener à l'idéologie, par l'exclusion tantôt du pluralisme dans l'action et tantôt de l'approfondissement de la question de la moralité. C'est pourquoi, en abordant ici le problème de la liberté, nous avons le sentiment d'effleurer une question abyssale et labyrinthique , une question redoutable, d'autant plus redoutable que nous venons pratiquement de nous condamner au silence, puisque notre exposé a posé comme prémisse l'impossibilité de démontrer cela même qu'il s'est proposé d'étudier. Pourtant, si nous nous permettons de persister dans notre projet, en dépit des

difficultés qu'il soulève, c'est parce que nous avons en même temps, le sentiment que toute réflexion philosophique n'est authentique que lorqu'elle est critique et se risque à affronter les difficultés, non pas nécessairement pour les résoudre mais surtout pour les éveiller et les assumer en tant que difficultés. Vivre au demeurant le confort des solutions et des réponses indubitables n'est pas toujours une bonne tâche pour la philosophie ; cette attitude convient mieux à une théologie ou même à une idéologie. Il s'agit là , en fait, d'une démarche craintive, qui, pour dissimuler l'angoisse des conséquences que peut entraîner le questionnement, se contente de la foi facile en quelque chose qui transcende la conscience, qui lui impose sa loi, ses règles de conduite, qui certes paraissent parfois utiles à l'homme qui cherche à atteindre une fin déterminée ou assumer un destin, mais qui sont philosophiquement précaires parce que non justifiées. La tâche de la philosophie concerne, à l'inverse, l'activité propre à la conscience : se voulant par principe critique, et quelque part aussi inutile, parce que désintéressée , elle prend des risques, et, de ce fait, transcende toute peur. Sa seule foi est sa foi dans la liberté et sa loi celle de la critique. De sorte qu'on peut se demander, en fin de compte, si la question de la liberté ne conduit pas à un paradoxe : alors en effet que tout porte à croire que son étude est d'entrée de jeu compromise, elle apparaît néanmoins, par un autre biais, comme la condition même du discours critique, dont la philosophie a été, dès l'origine, la seule détentrice authentique. Aristote, pour revenir à lui, disait quelque part, dans une formule remarquable, que nier la philosophie, c'est encore faire de la philosophie, ce qui justifie d'emblée celle-ci ( 2). On pourrait dire de même que nier la liberté, c'est déjà, dans l'acte même de sa négation, l'assumer, d'autant que cela ne peut se faire que par un acte critique, donc par un acte de liberté.

---

(2) Protreptique, fgt 2 (Ross. pp. 27-28).

Certes, il ne s'agit pas là d'une démonstration de la liberté ; cela n'en constitue pas moins une sorte de justification.

Il est certain que depuis toujours les philosophes ont été frappés par les difficultés qu'il y a d'éprouver la question de la liberté. Plus ils poussent la réflexion et approfondissent la question, plus ils paraissent rencontrer des déterminations inaperçues auparavant, toujours plus nombreuses, comme si elles étaient illimitées. Aussi n'est-ce pas un hasard si, prolongeant l'esprit en quelque sorte scientiste de certains scientifiques, des psychanalystes ont poussé la question du déterminisme de l'homme dans ses derniers retranchements. En fait, la conception d'un déterminisme des lois de la nature et même de l'homme ( dans son rapport avec lui-même ou avec la société) a toujours angoissé les tenants de la thèse de la liberté humaine. Déjà les épicuriens avaient imaginé une réalité indéterministe (par le biais de leur célèbre théorie du clinamen) pour sauvegarder cette liberté. Et à notre époque, certains ont cherché à fonder objectivement la contingence des lois de la nature, ne se rendant pas compte qu'ils pouvaient par là ruiner les conditions d'une science en fonction de critères éthiques. Aussi, est-il plus prudent, nous le verrons, de maintenir la spécificité de chacun de ces domaines.

Il est vrai que nous avons le vague sentiment d'être toujours déterminés, de subir des lois qui nous transcendent. Mais il n'est pas moins vrai que nous avons aussi le plus souvent l'impression de vouloir agir librement. Et comme l'indique Kant : " tous les hommes se conçoivent libres dans leur volonté. De là vient, précise-t-il, tous les jugements sur les actions telles qu'elles auraient dû être, bien qu'elles n'aient pas été telles" (3).

---

(3) Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1980, p. 139.

Cette précompréhension que nous avons du déterminisme et de la liberté, cette volonté d'agir librement, soulève sans cesse la question de la liberté, même si cette notion échappe à la définition ou à la démonstration, et même si, comme le croit Kant, elle n'est pas un concept d'expérience et ne saurait l'être de quelque façon que ce soit, dans la mesure où, dit-il, elle "subsiste toujours, bien que l'expérience montre le contraire de ce qui, dans la supposition de la liberté, en est nécessairement représenté comme la conséquence" (4). Mais à supposer que d'une part, le concept de liberté ne puisse être démontré et que, d'autre part, il ne soit pas même issu d'une expérience, on peut se demander comment cerner cette question de la liberté.

Il faut commencer par reconnaître qu'en tant que question essentiellement métaphysique, cette question n'est pas très différente de toutes celles que soulèvent des notions telles que "nature", "vie", " homme", etc. En effet, bien que ces notions demeurent en tant que telles sans réponse, les sciences qui les concernent (physique, biologie, médecine, etc...) opèrent d'une façon admirable. Kant l'a bien discerné, quand il souligne que la science est un fait, et par conséquent, qu'il faut l'envisager comme tel, pour chercher quelles en sont les conditions de possibilité. Et prolongeant ces réflexions, il établit, d'autre part, que la moralité est également un fait, même si l'on ne parvient pas à cerner la nature de la liberté, qui constitue, pour lui, la condition de toute moralité. La liberté se justifie par les conséquences morales de sa négation, de sorte que nier la liberté équivaut à nier toute forme de moralité. Même si la liberté prend chez Kant le statut d'une Idée et, en tant qu'Idée de la raison,

---

(4) Ibid.p. 144.

se soumet à toutes les incertitudes impliquées par la dialectique transcendantale, il faut reconnaître qu'aucune morale n'a jamais assumé avec autant de vigueur et de rigueur la dignité métaphysique de l'homme, la nécessité absolue de la liberté. Pourtant des difficultés subsistent : pour surmonter, par exemple, le "cercle vicieux" auquel pourrait conduire le rapport entre liberté et moralité - car il peut sembler que l'on ne prenne " pour principe l'idée de liberté qu'en vue de la loi morale, afin de conclure ensuite, en retour, celle-ci de la liberté "(5)-, Kant se voit contraint de revenir à une sorte de platonisme et de distinguer entre monde sensible ( soumis à des lois de la nature) et monde intelligible ( soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, et dont le statut est non empirique, c'est-à-dire fondé uniquement dans la raison) (6). La liberté se manifeste ainsi par une indépendance à l'égard des causes déterminantes du monde sensible, causes qui consacrent le règne de l'hétéronomie. Ce qui autorise Kant à dire que l'idée de liberté est inséparable du concept d'autonomie - auquel est lié " le principe universel de moralité, qui idéalement sert de fondement à toutes les actions des êtres raisonnables".(7). En fait, cette conception de la liberté est négative ; elle ne paraît positive qu'eu égard à la constatation que la liberté, en tant que détermination négative, est néanmoins liée à une faculté positive, et plus particulièrement à la volonté (8).

---

(5) Ibid. pp. 132 et 136. Sur cette question, voir A. PHILONENKO L'oeuvre de Kant, T.2 : Morale et politique, Paris, 1972, p. 141.
(6) Ibid. pp. 135, cf. Critique de la raison pratique, pp. 123-124
(7) Ibid. p. 136
(8) Ibid. p. 143

Cette positivité ne saurait cependant affirmer rien de plus positif , car, " si la raison voulait, dit Kant, encore tirer du monde intelligible un objet de la volonté,c'est-à-dire un mobile, elle dépasserait ses limites et elle se flatterait de connaître quelque chose dont elle ne sait rien" (9). A telle enseigne que le concept d'un monde intelligible n'apparaît en réalité que comme " un point de vue (Standpunkt) que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se penser elle-même comme pratique, ce qui ne serait pas possible si l'on ne doit pas lui dénier la conscience de lui-même comme intelligence, par conséquent comme cause rationnelle, et agissant par raison, c'est-à-dire libre dans son opération" (10). En d'autres termes, le concept d'un monde intelligible - que Kant comprend comme " le système total des êtres raisonnables comme chose en soi" (11) - est une sorte de présupposition nécessaire de la raison grâce à laquelle elle peut se penser elle-même comme raison pratique. Or, la liberté en tant qu'elle est une Idée , ne semble pas avoir d'autre statut : " la liberté, dit Kant, est une simple Idée, dont la réalité objective ne peut en aucune façon être mise en évidence d'après la loi de la nature, par suite dans aucune expérience possible, qui, en conséquence, par cela même qu'on ne peut jamais mettre sous elle un exemple, selon quelque analogie, ne peut jamais être comprise ni seulement aperçue.Elle ne vaut que comme une présupposition nécessaire de la raison dans un être qui croit avoir conscience d'une volonté, c'est-à-dire d'une faculté bien différente de la simple faculté de désirer"(12).

---

(9) Ibid.

(10)Ibid.pp. 143-144

(11)Ibid. p.144

(12)Ibid.

Prenant ainsi ces notions capitales de sa pensée, comme des présupposés nécessaires grâce auxquels il y a une raison pratique et une moralité, Kant souligne le caractère profondément problématique des notions de liberté et d'intelligible, comme il le fait d'ailleurs pour les Idées d'âme ou de Dieu. Philosophie critique, la philosophie de Kant touche à des questions philosophiquement primordiales, qui demeurent le plus souvent sans réponse. Mais le paradoxe de cette philosophie réside dans le fait de fonder, pour l'éthique, l'autonomie de la conscience tout en faisant appel à un ensemble de présuppositions nécessaires de la raison pour justifier cette autonomie. Sans nous attarder ici sur cette question fondamentale, qui ne se justifie que dans une philosophie transcendantale, il est néanmoins utile de souligner ce déplacement progressif vers des présuppositions nécessaires de la raison, qui prennent parfois le sens de postulats, sur lesquels s'appuie le caractère réellement problématique de cette philosophie. Car, comme l'indique Kant, " ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques mais des hypothèses dans un point de vue nécessairement pratique ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative en général ( au moyen de leur rapport à ce qui est pratique ) de réalité objective et les justifient comme des concepts dont elle ne pourrait même pas sans cela s'aventurer à affirmer la possibilité " (13).En jouant ainsi sur le caractère à la fois hypothétique et objectif des postulats, Kant, assure, pour son éthique, un statut particulier mais nécessaire, aux notions d'âme et de Dieu, sans

---

(13) Critique de la raison pratique , trad. F. PICAVET Paris, 1966, pp. 141-142

lesquelles cette éthique paraîtrait tronquée (14). Que la notion de liberté ne suffise pas à elle seule comme postulat, crée un embarras sur lequel nous ne pouvons pas nous étendre ici au risque de nous éloigner de notre sujet. Nous posons seulement cette aporie pour souligner que dans la suite de notre exposé, nous allons tenter de contourner cette difficulté kantienne, en nous demandant si l'on ne pourrait pas justifier la liberté autrement que métaphysiquement, et donc aussi indépendamment des Idées de l'âme ou de Dieu.

Pour simplifier notre argumentation, nous allons la circonscrire autour de deux propositions, la première étant de connotation kantienne, la seconde de caractère plus anthropologique. Ces propositions sont les suivantes :

1° La liberté est la condition de la moralité.

2° Toute forme de moralité n'implique cependant pas nécessairement la liberté.

Ces deux propositions nous permettront de constater, au fil de l'exposé, que seule une forme de moralité déterminée, celle qui affirme dans ses prémisses mêmes la liberté, peut produire les conditions d'une culture susceptible d'épanouir l'homme. Mais commençons par la première proposition, thématisée par Kant.

---

(14) " Ces postulats, dit Kant, sont ceux de l'immortalité et de liberté, considérée positivement ( comme causalité d'un être, en tant qu'il appartient au monde intelligible) et de l'existence de Dieu. Le premier découle de la condition pratiquement nécessaire d'une durée appropriée à l'accomplissement complet de la loi morale ; le second , de la supposition nécessaire de l'indépendance à l'égard du monde des sens et de la faculté de déterminer sa propre volonté, d'après la loi d'un monde intelligible, c'est-à-dire de la liberté ; le troisième , de la condition nécessaire de l'existence du souverain bien dans un tel monde intelligible, par la supposition du bien suprême indépendant de l'existence de Dieu".

Si cette proposition nous semble avoir quelque sens, ce n'est pas seulement parce que Kant l'a établie d'une façon intéressante, - encore que problématique puisqu'elle requiert l'affirmation du concept d'"un monde intelligible" - mais surtout parce qu'elle ne semble pas avoir été de soi dans l'histoire de la pensée, où la moralité est le plus souvent envisagée en dehors de la question de liberté. Les cultures autres que celles de l'Occident, ont toujours envisagé la moralité comme une fonction sociale essentielle, sans même jamais se préoccuper de la question de la liberté. Et certains philosophes de notre civilisation occidentale ont fait de même, quoique le problème de la liberté soit propre à leur culture. En réalité, il semble que la philosophie n'ait réellement débattu cette question qu'à partir de Platon et d'Aristote, même si, dès son origine, elle fait usage de cette liberté par son esprit foncièrement critique. Cependant, on trouve la première thématisation de cette idée dans un texte sans intention philosophique, même s'il pourrait être rapporté à la philosophie politique, à savoir l'oraison funèbre de Périclès, prononcée au début de la guerre du Péloponèse, en hiver 431. Ce texte , qui a été transcrit plus tard plus ou moins fidèlement par Thucydide, nous paraît d'un grand intérêt, car il ouvre la voie à une approche non métaphysique de la liberté. Mais laissons provisoirement entre parenthèses ce sujet et revenons immédiatement à l'analyse de la première proposition, en partant non pas d'un point de vue métaphysique, mais de la constatation que dans l'histoire de l'éthique la question de la moralité a précédé celle de la liberté.

Comme on le sait, le tournant décisif de la philosophie grecque est accompli par Socrate, qui déplace le centre d'intérêt des questions sur la nature vers les questions d'ordre plus éthique (15). Sa formule

---

(15) cf. ARISTOTE, De part. Anim. I,2, 642 à 24-31.

célèbre selon laquelle " nul ne fait le mal volontairement", résume bien le statut de l'éthique dans sa pensée : comme on ne fait le mal que par ignorance, par absence de connaissance, la vertu doit s'identifier avec une forme de savoir. Platon, inspiré par le pythagorisme, prolonge cette perspective intellectualiste de l'action, en considérant que par la science, l'âme se purifie, se détache en quelque sorte du corps, et prépare son salut , son immortalité. Et si l'on excepte deux ou trois de ses dialogues, son oeuvre s'occupe principalement du problème éthique, quand bien même elle traite de "physique" ou de " métaphysique". Au point qu'on peut se demander si ce n'est pas l'idée qu'il se fait de la moralité qui détermine en fait sa conception du réel et de la science. Il s'agit là d'une position idéologique qui va faire du chemin, puisqu'elle marque profondément le destin de l'Occident. C'est pourquoi l'apport à nos yeux le plus extraordinaire d'Aristote , dans l'histoire de la pensée, est d'avoir distingué radicalement le domaine de l'action (praxis) et le domaine du savoir, de la science (theôria). Se retrouvant ainsi en elle-même, dans sa spécificité, l'action ne cherche ni à être fondée par un savoir ni à fonder un savoir ; elle découvre son fondement dans la responsabilité. Aristote montre que l'objet de la science est la nécessité, ce qui ne saurait être autrement que ce qu'il est, alors que l'objet de l'action ( to prakton) est le contingent, c'est-à-dire ce qui peut être autrement qu'il est ( 16). Aussi, répondant à ses illustres prédécesseurs, montre-t-il, avec perspicacité, que le savoir ne détourne pas nécessairement l'homme de l'action mauvaise, non seulement parce que dans le domaine de l'action un savoir peut rester un voeu pieux, ne jamais s'actualiser, mais parce qu'on pourrait s'en servir pour accomplir le mal.

---

(16) cf. Eth. Nic. VI, 1/4.

Autrement dit, contrairement à Socrate et Platon, Aristote soutient qu'on peut bien faire le mal volontairement, par préméditation , ce qui assure d'emblée une responsabilité radicale à l'action humaine (17). Sans nous lancer ici dans l'exposé de l'éthique aristotélicienne, rappelons seulement qu'Aristote attribue une grande importance à la notion de choix (proairésis) qu'il comprend à travers l'association du caractère existentiel de l'homme (l'éthos) (18) et de la raison - association qu'il comprend, sur le plan de l'action bonne, comme une connexion entre vertu éthique et prudence ( aretè et phronesis) (19). Or, le caractère de l'homme, l'éthos, ne s'institue qu'au fil de l'action, grâce au temps et à l'éducation. Ce caractère assure, par son fondement existentiel, l'action de l'homme, plus exactement de l'homme adulte, c'est-à-dire de l'homme qui peut déjà trouver par sa raison les moyens d'accomplir une fin bonne ou mauvaise, et ceci à cause de la moralité de son caractère, selon que celui-ci a été épanoui selon la vertu ou le vice. Pour Aristote, l'homme agit et choisit en accordant, par sa volonté ( boulèsis) et sa raison (logos), son caractère acquis à sa spécificité ontologique - en tant qu'animal raisonnable. Dans le cas de l'action vertueuse, la raison opère selon une loi formelle qui consiste non pas en un savoir théorique mais à découvrir le moyen terme entre deux actions extrêmes, l'une par excès,

---

(17) Sur cette question, voir notre étude, " Le problème de la proairésis chez Aristote ". Annales de l'Institut de philosophie de l'U.L.B. , 1972, pp. 7-50

(18) D'où dérive, on le sait, le terme éthique.

(19) Voir notre article cité dans la note 17 ci-dessus.

l'autre par défaut. Or, si d'une part, la constitution du caractère existentiel de l'homme requiert l'éducation et, d'autre part, l'application de la raison dans le domaine de l'action fait appel à un savoir-faire, on comprend que la liberté, en tant qu'elle se veut en l'occurence comme la condition de la responsabilité et du choix, n'apparaît qu'après coup, à partir d'un certain âge, lorsque l'homme parvient à actualiser à la fois son caractère et son savoir-faire. Comme, d'autre part, ce caractère est formé par l'éducation, et comme ce savoir-faire implique l'adhésion à l'idée d'un excès et d'un défaut - idée qui en l'occurence est manifestement celle que la société se fait de l'excès et du défaut ( comme par exemple, de la témérité et de la lâcheté dans le cas du courage, ou de la débauche et de l'insensibilité dans le cas de la tempérance) -, cette sorte de liberté, pensée rétrospectivement, est liée principalement à certaines conditions culturelles. Si Aristote thématise de la sorte la notion de liberté, c'est parce que la culture grecque de son époque fait de l'homme libre et adulte un élément culturel éminent qu'elle oppose à l'esclave, au barbare, à l'enfant et même à la femme. L'homme libre est celui qui peut élire ou être élu, prendre des responsabilités dans son milieu social restreint et dans la vie publique. Par là, Aristote complète sa thèse selon laquelle les conditions de l'action ne sont pas le savoir mais l'éthos et la phronésis (prudence, raison pratique) ; ces conditions sont liées aux endoxa - considérations qui présentent une certaine valeur dans une culture donnée, en tant qu'elles sont celles des sages et des gens bien considérés (les endoxoi) (20). Bien sûr, fidèle à sa méthodologie, il éprouve dialectiquement ces considérations pour fonder principiellement son éthique, mais il n'en demeure pas moins qu'il ne prétend nullement établir en ce domaine des vérités

---

(20) Cf. Top.I,1, 100 b 21 ss.

comparables à celles de la science. (21). De sorte que même si son éthique s'institue philosophiquement, par une démarche propre à la recherche des principes, elle se laisse toujours ouverte à l'égard, d'une part, de l'idée qu'il se fait de l'homme et, d'autre part, de la culture propre à l'institution de la cité. A ce titre, on peut dire qu'il fonde sa conception de la liberté sur la culture et non d'une façon métaphysique. Pourtant, des éléments propres à sa pensée manifestent un autre point de vue, plus philosophique, - et jusqu'à un certain point de vue plus métaphysique.

En effet, en tant qu'il considère l'être humain comme un être fondamentalement raisonnable, il se permet d'inclure dans cette assertion l'essence critique de l'homme. D'après lui tout homme est capable de juger quelque chose, dans la mesure où tout le monde peut faire des critiques ; ce qui le prouve à ses yeux, c'est le fait que même les ignorants sont capables de critiquer, même s'ils le font sans méthode (22).

D'autre part, il va jusqu'à affirmer que " la nature a suffisamment doué les hommes pour le vrai et ils atteignent la plupart du temps à la vérité" (23). Cette double confiance que le philosophe grec témoigne pour la nature humaine est importante, non seulement parce qu 'elle va en partie fonder, dans sa Politique , la valeur du régime démocratique, mais aussi parce qu'elle ouvre une perspective intéressante pour l'institution d'une éthique non dogmatique, d'une éthique aussi qui ne cherche pas à

---

(21) Eth. Nic., I, 3, 1094 b 11 ss.

(22) Réf. Soph. 11, 172 a 23-32.

(23) Rhét. A, 1, 1355 a 15-18.

établir ses fondements à travers de présupposés nécessaires de la raison comme l'éthique kantienne. Les assises de l'éthique aristotélicienne ne se basent pas seulement sur un fait d'expérience ( la constatation que tout être humain est capable de critiquer), mais sur une donnée philosophique : si l'on tient compte en effet du fait que les prémisses de la dialectique ( selon Aristote) sont des endoxa ( des considérations ayant quelque valeur dans la discussion), il apparaît d'emblée que l'éthique peut trouver ses fondements dans la critique - condition de possibilité de toute démarche philosophique. En d'autres termes, comme l'essence de l'homme aristotélicien est fondamentalement liée à la possibilité de critiquer, et comme, d'autre part, l'endoxon est le lieu du discours critique, le point de départ et le fondement de la moralité est la liberté même qu'implique la démarche critique. Ce qui veut dire que, pour Aristote, la culture, grâce à laquelle aussi on agit habituellement, n'est pas une vérité en soi, mais seulement un faisceau de considérations qui présentent quelque valeur, mais qui peuvent être fondées philosophiquement ou modifiées parce que susceptibles d'être critiquées. Ainsi apparaissent paradoxalement dans cette pensée deux types de liberté : l'une,plus métaphysique, s'attache à l'essence de l'homme ( en tant que celui-ci est considéré comme un être essentiellement critique) , bien qu'elle soit - à la différence de celle de Kant - quelque part un objet d'expérience dans le sensible, le quotidien ; l'autre, plus anthropologique, qu'on acquiert par l'éducation, est plutôt tributaire de la culture. Ces deux formes de liberté s'unifient dans l'idée de responsabilité, puisque l'homme aristotélicien est responsable de son action dans la mesure où il aurait pu faire autre chose que ce qu'il fait, donc à la limite tant le bien que le mal. Sans dissimuler les difficultés que recèle cette conception de la moralité, fondée sur une conception à peine thématisée de la liberté, nous pensons qu'elle devrait être prolongée et approfondie

philosophiquement. Peut-être la démarche kantienne, repensée en dehors des prolongements qu'implique son concept d'intelligible, serait-elle utile pour cette tâche délicate. Une rencontre entre Aristote et Kant - deux philosophes qui comprennent autrement la notion même de critique - est sans doute une tâche nécessaire pour repenser le problème éthique.
Nous laissons ici la question ouverte, avec d'autant moins d'hésitation que nous nous sommes permis de dire, au départ de notre exposé, que la philosophie doit avoir surtout pour tâche d'éveiller des problèmes sans devoir toujours les résoudre.
Mais nous pouvons noter que la difficulté essentielle, dans cette rencontre éventuelle, est de penser dans quel sens le concept de "critique" - dans le sens aristotélicien et kantien - est lié à l'idée de liberté. Dans cette question se joue en fait le statut même de la notion de libre-examen qui semble unir, dans ses fondements, à la fois la liberté et la critique. Mais quoi qu'il en soit, la démarche d'Aristote qui lie, par sa conception de l'homme-responsable, l'idée de liberté à la culture, est bien le reflet de la civilisation grecque, qui, malgré ses défauts, avaient néanmoins montré qu'il peut exister une forme de culture où la liberté puisse jouer un rôle fondamental. Comme nous reviendrons dans la suite sur le sens de cette association entre culture et liberté, contentons-nous pour l'instant, de retenir cette position d'Aristote, qui paraît exceptionnelle dans le monde ancien, et sans doute dans la philosophie occidentale.

En effet, après lui, les nouvelles conditions culturelles établies par la civilisation héllénistique, où l'homme perd de plus en plus sa fonction de citoyen libre, vont faire en sorte que de nouveau, c'est l'association entre savoir et action qui devient la condition de la moralité. C'est ainsi que le stoïcisme et l'épicurisme font de l'éthique l'élément moteur du savoir et, à l'instar de Platon, produisent,

tous les deux, des physiques qui confirment leur conception de l'éthique. Les Stoïciens, par exemple, parce qu'ils valorisent le savoir, créent une conception du réel purement déterministe, où l'élément central est une Raison immanente, la Providence divine, ce qui les oblige à comprendre la liberté dans l'accord et l'adhésion au réel ontologique-anthropologique et cosmique. Au contraire, parce qu'ils prétendent sauver la notion de liberté, les Epicuriens transforment la physique déterministe de Démocrite en une physique indéterministe. Dans les deux cas le savoir du réel, d'un réel idéologiquement prédéterminé, vient au secours d'une éthique. Prolongeant cette démarche, que le néoplatonisme va repenser à sa façon, le Christianisme introduit sa propre "physique". où le cosmos et l'homme trouvent leur fondement dans une conception du divin, éclairé par les Ecritures. De nouveau, le réel ne prend de sens que par rapport à l'idée que l'on se fait de l'éthique, avec cet élément supplémentaire que le tout se découvre un fondement inébranlable dans des livres sacrés. Mais en détachant Dieu du réel, en le considérant comme un créateur transcendant et non mythique, le christianisme déplace la liberté vers le divin, laissant en partie l'homme dans sa précarité, comme une sorte d'instrument à la gloire de Dieu. C'est pourquoi les théologiens, à l'instar d'ailleurs de la plupart des gnostiques, seront confrontés à une difficulté de fond : faut-il accorder à l'homme une liberté plus ou moins absolue, par laquelle il devient responsable de son salut ou de sa damnation, ou, au contraire, faut-il lui assurer une liberté minimale, voire le moins de liberté possible pour éviter son détachement trop radical à l'égard de Dieu? Le péché originel, par lequel l'homme s'est détaché à l'origine de Dieu constitue en fait, l'horizon référentiel, de la valeur de ce dosage, sur lequel les théologiens n'ont en vérité jamais trouvé un terrain d'entente. Et, en dépit des analyses fondamentales de Kant, ces controverses ont influé, d'une façon

consciente ou inconsciente, sur les études modernes de la liberté. Le fait d'ailleurs qu'il existe plusieurs théories de la liberté n'est pas un argument contre cette constatation, puisque le christianisme lui-même a déjà fait le tour d'horizon de presque toutes les conceptions possibles de la liberté. Qu'il nous suffise , à ce propos, de constater que même les thèses déterministes de la prédestination ne sont pas univoques : entre St. Augustin (qui lui-même d'ailleurs semble avoir évolué), Denys l'Aréopagite, la Réforme et le jansénisme, il y a des nuances ; de sorte que l'idée de prédestination semble se déterminer en fonction de l'idée que l'on se fait à un moment donné tantôt de la nature du réel et tantôt de l'institution écclésiastique.
L'exemple de Denys, théologien inconnu du début du VIème siècle, longtemps considéré, à tort, comme le disciple de Paul, est un cas intéressant, que nous retiendrons parce qu'il éclaire assez bien notre sujet. L'intérêt de Denys ne vient pas seulement du fait que le christianisme s'est inspiré de sa théologie, au point que le moins néoplatonicien des théologiens de l'Eglise, St. Thomas d'Aquin, le cite environ 1.700 fois, ni même parce que paradoxalement il apparaît comme s'étant appuyé pendant des siècles sur des textes apocryphes, mais surtout parce que l'imposture du personnage est au service d'une idéologie : la vérité absolue et indiscutable de la Révélation, ainsi que la hiérarchie objective du réel. A telle enseigne que l'apparition des textes en question coïncide à la fois avec la fermeture en 529 de l'Ecole néoplatonicienne païenne d'Athènes et avec l'absolutisme de l'Etat byzantin sous Justinien, voire la consécration définitive de la hiérarchie absolue dans l'Eglise orientale. Axant tout sur un Absolu,- Dieu inconnaissable et indicible, absolument inaccessible à la raison et à l'intelligence humaines, mais qui cependant pénètre et régularise par l'intermédiaire d'une hiérarchie de symboles, la réalité et l'action des pouvoirs politiques et écclésiastiques-, l'idéologie byzantine confirmée dans les textes du Pseudo-

Denys, anéantit toute forme de liberté. Le texte de Denys indique clairement qu'avec celui qui n'accepte pas la Révélation il n'y a pas de discussion possible (24). Nous découvrons ici un exemple significatif de destruction de la liberté par la culture.

Ce que la culture archaïque, européenne ou extra-européenne, faisait et fait encore mythiquement et de façon inconsciente, la civilisation occidentale, parce qu'elle a pu maîtriser la raison, est parvenue à l'accomplir idéologiquement et de façon bien consciente. Les systèmes totalitaires du XXe siècle ont suffisamment confirmé cette constatation. Aussi nous semble-t-il inutile de nous y attarder davantage. Par conséquent, il apparaît de nouveau, mais au contraire de ce que nous avons constaté avec Aristote, que la culture peut s'associer à la liberté, mais cette fois-ci pour l'anéantir. Que l'homme par sa culture, parvienne à assumer ou à nier la liberté, voilà qui révèle, d'une certaine façon, qu'en lui-même, dans son être profond, il est libre. Le paradoxe de la liberté est de rendre possibles des alternatives dont l'un des termes peut être sa propre négation. Mais du même coup, on comprend que s'il existe plusieurs formes possibles de moralité, parmi lesquelles s'inscrit également celle qui croit devoir opérer en dehors ou contre la liberté, c'est parce que l'homme renferme en lui-même une liberté de création de valeurs qui se traduisent chaque fois sous le couvert de la moralité. Et c'est ici qu'apparaît toute l'importance de la position kantienne, qui partant de l'affirmation que la moralité est un fait, déduit, philosophiquement, que la moralité n'a de sens que si l'on suppose la liberté , même si celle-ci paraît impossible à

---

(24) Cf. Noms Divins, II,2, 640A. Voir R. ROQUES, L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris, 1954, p. 212.

démontrer. Mais les quelques éléments que nous venons de relever indiqueraient qu'il n'est pas impossible de concevoir la liberté autrement que comme un simple postulat de la raison, comme une Idée plus positive. Mais pour cela, il faudrait, en prolongeant Aristote et en tenant compte des données de l'histoire (données certes empiriques mais significatives), aller au-delà de cette proposition qui envisage la liberté comme condition de la moralité. Ce qui nous conduit à la seconde proposition retenue ci-dessus : toute forme de moralité n'implique pas nécessairement la liberté.

En effet, cette seconde proposition est presque un corollaire de la précédente, à condition de discerner que l'homme peut, par et à cause de sa liberté, nier la liberté pour établir un système de valeurs, où celle-ci ne puisse opérer. D'où il ressort que si l'on peut soutenir l'idée que toute forme de moralité n'est telle que parce qu'il y a - au point de vue métaphysique - de la liberté, il n'est pas moins vrai que toute forme de moralité n'implique pas nécessairement une moralité qui défend et promeut la liberté. C'est qu'en réalité il n'y a pas d'action pure qui pourrait prétendre assumer pleinement l'essence de la liberté. D'ailleurs, nous avons tous le sentiment d'être quelque part déterminés : nous savons que nous n'avons pas choisi notre naissance, notre constitution et notre aspect physique, notre milieu familial, social ou culturel. Bien plus, nous avons aussi le loisir de nous imaginer être déterminés par des lois psychiques ou cosmiques que nous ne discernons même pas. Il est certain que nous sommes déterminés et que notre action ne saurait jamais être une action pure. Mais il y a aussi dans ces déterminations beaucoup de contingences, puisque nous sommes, chacun de nous, toujours différents de tout autre chose. Sans aller jusqu'à vouloir sauver par là la liberté à travers le déterminisme social (25), on doit reconnaître que la forme d'unicité qui caractérise l'être humain peut renforcer l'idée d'une liberté indépendante de toute

approche métaphysique ( au sens kantien du terme). Du reste, cette forme d'unicité est en grande partie aussi tributaire des conditions de toute déterminité, parmi lesquelles notre éducation et le milieu culturel dans lequel nous nous épanouissons, jouent un rôle déterminant, même si elles auraient pu être objectivement tout autres. Par là même , on comprend que nous pouvons aussi bien avoir eu la chance de nous être épanouis dans un milieu culturel de liberté qu'à l'inverse avoir eu la malchance de survivre dans celui de la négation de toute liberté. On pourrait ici longuement discuter pour savoir si cette chance ou malchance, cet élément du hasard, est du côté du déterminisme ou de l'indéterminisme. Mais peu importe. On retiendra surtout que nous y rencontrons le cadre dans lequel se déploie la problématique aristotélicienne de l'éthos et de la moralité. De sorte qu'on peut dire qu'à un certain niveau la moralité est tributaire du type de culture dans laquelle nous nous façonnons. Ainsi, se laisse percevoir, du même coup, que si l'éducation est un élément décisif de la moralité, car, comme l'indique Kant, c'est en l'éducation que réside " le grand secret de la nature humaine" et c'est par l'éducation que l'homme devient homme (26), il faut toujours en même temps se souvenir que l'éducation est indissociable de la culture qu'elle véhicule, et qui la rend en partie possible. C'est ce qui explique également

---

(25) Comme le fait, non sans intérêt, G. GURVITCH Déterminismes sociaux et liberté humaine, Paris , 1963.

(26) Réflexions sur l'éducation, trad. A. PHILONENKO Paris, Vrin, p. 73

que les grands réformateurs, ceux qui prétendent modifier des cultures, portent leur attention sur l'éducation (27). En ce sens, l'éducation peut être au service d'une culture qui accepte la liberté aussi bien que d'une culture qui la nie ou l'ignore.

En conséquence , il apparaît que ce n'est pas n'importe quelle culture qui peut promouvoir une morale de la liberté, mais seulement celle qui assume dans ses prémisses mêmes la liberté. Une telle culture ne surgit pas du néant et ne se donne pas non plus nécessairement au terme d'une évolution historique. Hegel croyait un peu rapidement que la liberté se manifeste dans l'achèvement du développement historique. Beaucoup l'ont suivi. L'exemple de la Grèce ancienne montre que s'il est certain que la liberté s'acquiert et se conquiert, elle peut néanmoins se perdre plus vite que l'on ne se l'imagine. La tâche d'une morale laïque nous semble être celle de la promotion méthodique , et de la défense d'une culture de la liberté, dans laquelle l'homme apprend surtout à être responsable - responsable non seulement de ses actions mais aussi de sa liberté et de celle des autres. Cette responsabilité n'est pas une affaire de providence, transcendante ou immanente, mais une affaire de conscience et d'engagement. En tant qu'Idée qui se dérobe à la définition et à la démonstration, la liberté est aussi sans limites. C'est pourquoi seule une culture dont les prémisses l'impliquent par principe pourrait prétendre la rendre durable et en même temps toujours plus abondante.

---

(27) C'est le cas par exemple de Protagoras (cf. Platon, Protagoras, 325 c- 326 e ; voir notre étude " Action critique de la Philosophie dans le monde ancien ", Annales de l'Institut de Philosophie, 1979, pp. 7-17) et de Platon (en particulier dans République, V-VII).

Les conditions de réalisation de cette culture sont toujours celles qui ont épanoui nos sociétés démocratiques. Aussi, croyons-nous utile d'achever notre exposé en rappelant quelques points caractéristiques de l'oraison funèbre de Périclès, qui, nous semble-t-il, introduit, pour la première fois dans l'histoire de l'homme, des critères culturels pour l'édification de la liberté. Ce texte montre que l'on peut faire usage de la liberté, même si l'on ne sait pas exactement ce qu'elle est et même si l'on ne peut jamais la démontrer. D'autre part, ce texte a été énoncé dans des circonstances dramatiques, lors de la Guerre du Péloponnèse. Or, alors qu'on aurait pu s'attendre à l'évocation de slogans militaristes, on découvre, non sans quelque stupéfaction, l'éloge d'une culture de la liberté , par rapport à une culture de contrainte et d'asservissement.

Si l'un des aspects par lesquels se manifeste la liberté est, comme l'indique Kant, la soumission à la loi qu'on se donne, grâce à laquelle s'inscrit l'autonomie, on peut dire que le texte de Périclès affirme d'emblée sa connexion avec la problématique de la liberté ; " notre cité (institution politique) ne se propose pas pour modèle les lois d'autrui, et nous sommes nous-mêmes des exemples plutôt que des imitateurs. Pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, elle a été appelée "démocratie" (28). Partant de là, Périclès énonce un ensemble de critères qui justifient cette dénomination et, par elle, l'idée de l'esprit libre et démocratique. Il commence par indiquer que la loi

---

(28) THUCYDIDE, La guerre du Péloponnèse, II, 37, 1. Signalons que nous suivons ici l'édition de la collection Budé et la traduction de Jacqueline de ROMILLY que nous nous permettons parfois de retoucher légèrement.

établit une justice commutative ( elle " fait à tous pour leurs différends privés, la part égale") et une justice distributive (" pour les titres, si l'on se distingue en quelque domaine, ce qui nous fait accéder aux honneurs, ce n'est pas l'appartenance à une classe, mais le mérite"), tout en soulignant que "la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à la cité, en soit empêché par l'obscurité de sa situation" (29). Ces premiers éléments de caractère socio-économique, qui révèlent le souci d'une justice fondée sur l'équité, sont complétés par des considérations concernant l'attitude à l'égard de l'autre : "nous pratiquons la liberté non seulement dans notre conduite d'ordre politique, mais aussi pour tout ce qui peut provoquer une suspicion réciproque dans la vie quotidienne : nous n'avons pas en effet de colère envers notre prochain, s'il agit à sa fantaisie, et nous ne recourons pas à des vexations, qui même sans causer de dommages, se présentent au dehors comme blessantes "(30). Cette tolérance à l'égard de l'action et du comportement de l'autre, ainsi que ce respect de sa dignité, sont étendus, par Périclès, dans le domaine de la vie publique : " dans le domaine public , une crainte respectueuse nous retient avant tout de ne rien faire d'illégal, car nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois - surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, et à celles qui, sans être des lois écrites, comportent pour sanction une honte par accord tacite" (31). Respect et tolérance à l'égard de l'autre et crainte respectueuse à l'égard des choses de la cité forment

---

(29) Ibid.

(30) Ibid. 37,2

(31) Ibid. 37,3.

donc les conditions éthiques pour une vie privée et pour une vie publique, qui puissent sauvegarder une certaine harmonie démocratique. Tandis que les premiers éléments , retenus par Périclès, soulignent l'équité des lois à l'égard du citoyen, ce second groupe d'éléments révèle l'attitude que doit avoir chaque citoyen à l'égard de la cité ( ses concitoyens, ses dirigeants et les institutions). Pour soutenir ces conditions indispensables pour le fonctionnement d'une cité démocratique, Périclès les complète par des conditions matérielles (32) et par la pratique de l'ouverture vis-à-vis du monde extérieur (33). Or, il est intéressant de remarquer qu'il y trouve l'occasion d'indiquer la supériorité du système démocratique par rapport au système oligarchique des Spartiates, qui sont en l'occurence leurs ennemis : " nous nous distinguons, dit-il, de nos adversaires par la façon de nous préparer à la pratique de la guerre. Notre cité , en effet, est ouverte à tous, et il n'arrive jamais que, par des expulsions d'étrangers, nous interdisions à quiconque une étude ou un spectacle, qui, n'étant pas caché, puisse être vu d'un ennemi et lui être utile : car notre confiance se fonde peu sur les préparatifs et les stratagèmes, mais plutôt sur la vaillance que nous puisons en nous-mêmes dans nos actions.Et, pour l'éducation, contrairement à ces gens, qui établissent dès la jeunesse un entraînement pénible pour atteindre au courage, nous, avec notre vie sans contrainte , nous affrontons au moins aussi bien les dangers équivalents" (34). Ces considérations, qui rappellent, par certains traits, étrangement notre époque, indiquent bien qu'une éducation fondée sur la liberté, qui apprend à vivre sans contrainte et à puiser en nous-mêmes les ressources de l'action, suffit ample-

---

(32) Ibid, 38,1.

(33) Ibid. 38,2.

(34) Ibid. 39,1.

ment, plus que toute autre forme d'éducation, à réaliser des actions courageuses. Par là, Périclès montre bien que l'idée selon laquelle on doit réprimer la liberté pour réaliser quelque dessein "national" ne se justifie même pas. Mais du même coup, il nous révèle aussi que l'éducation qui vise, par principe, à la promotion de la liberté peut suppléer à tout manque, parce qu'elle est fondée sur l'autonomie de la conscience. D'ailleurs, l'homme politique grec se plaît à tirer toutes les conséquences de cette liberté : " au total, si c'est en nous laissant vivre plus qu'en nous entraînant aux épreuves, et avec un courage tenant moins aux lois qu'au caractère, que nous acceptons les dangers , il nous reste au moins un bénéfice : c'est, en évitant de souffrir à l'avance pour les épreuves à venir, de montrer, quand nous les abordons, tout autant d'audace que les gens continuellement à la peine - c'est là un trait par où notre cité mérite admiration" (35).
Evitant ainsi d'être soumis continuellement à la <u>même</u> peine, qui est celle que toute éducation contraignante impose, le citoyen d'une cité démocratique tire, précisément, par le temps qui lui est accordé, d'autres bénéfices : " nous cultivons, dit Périclès, le beau dans la simplicité et les choses philosophiques sans manquer de fermeté " (36) ; bien plus, " une même personne peut à la fois s'occuper de ses affaires et de celles de la cité ; et, quand les occupations diverses retiennent des gens différents, ils peuvent néanmoins juger des affaires publiques sans rien qui laisse à désirer. Seuls, en effet, nous considérons l'homme qui n'y prend aucune part comme citoyen non pas tranquille, mais inutile ; et, par nous-mêmes, nous jugeons ou raisonnons comme il faut sur les questions ; car la parole n'est pas à nos yeux un obstacle

---

(35) <u>Ibid</u>. 39,4

(36) <u>Ibid</u>. 40,1.

à l'action ; c'en est un, au contraire, de ne pas être d'abord éclairé par la parole avant d'aborder l'action à mener " (37). Ne pas axer tout sur l'activité militaire, mais promouvoir les arts, la philosophie et l'engagement politique , voilà quels sont, pour Périclès, les caractéristiques d'un régime démocratique. On retiendra en particulier cette conception de l'action, qui, à l'instar de celle que propose Aristote, ne cherche pas dans un savoir ses règles, mais dans le discours et la critique. Il s'agit là de la condition sine qua non du bon fonctionnement d'un régime démocratique, c'est-à-dire d'un régime où même l'ignorant (38) et le pauvre (39) puissent trouver leur lieu propre. De plus, il apparaît que, pour Périclès, le rôle fondamental de la démocratie est de promouvoir une culture ouverte, une culture d'épanouissement par la liberté. Il y a une sorte de générosité du régime démocratique, sans laquelle il ne saurait fonctionner, voire même subsister. Et cette générosité, l'homme politique athénien la retrouve, d'une façon très précise, sur le plan de l'action du citoyen : " pour la générosité, nous sommes à l'opposé du grand nombre ; ce ne sont pas les services qu'on nous rend, mais nos propres bienfaits, qui sont à l'origine de nos amitiés. Or, le bienfaiteur est un ami plus sûr : il veut par sa bienveillance envers son obligé, perpétuer la dette de reconnaissance ainsi créée. Celui qui est redevable, lui, a plus de mollesse ; il sait que sa générosité, au lieu de lui valoir de la reconnaissance, acquittera seulement une dette" ( 40). Ainsi donc l'action réellement démocratique est celle qui vise à la générosité en vue de la

---

(37) Ibid. 40,2.

(38) ARISTOTE, Réf. Soph., 11, 172 a 23 ss.

(39) THUCYDIDE , op. cit., II 37,1 et 40,1

(40) Ibid. 40,4.

générosité même, et en dehors d'une recherche de la réciprocité. Mais il y a plus fondamental encore : " seuls, nous aidons autrui, en suivant moins un calcul d'intérêt que la confiance propre à la liberté" (41). Par ces derniers mots, qui complètent la question de la générosité, Périclès souligne, d'une façon remarquable, le mobile véritable de l'attitude démocratique : ce n'est aucun intérêt mais la foi et la confiance à la liberté. Sans considérer que la description du Périclès de Thucydide est exhaustive, on peut néanmoins affirmer qu'elle circonscrit un ensemble de critères qui fondent culturellement la liberté, et en particulier une éducation propre à la liberté, qui trouvent leur point culminant dans cette dernière assertion relative au mobile véritable de l'action démocratique : cette action doit viser à se rendre utile à autrui non pas en vue de l'intérêt mais en vertu de la foi (pistis) et de la confiance (pistis) dans la liberté. Non seulement cette affirmation révèle, par l'idée que la responsabilité concerne également la liberté, le fondement ultime d'une culture de la liberté, mais laisse pointer le lieu d'un réaménagement possible d'une morale de la liberté du type kantien. Car, comme nous l'avons dit plus haut, le lieu le plus positif que Kant atteint, délibérément, est l'association de la volonté et de la liberté. En effet, cette liaison s'accomplit sans un objet réel pour la volonté, sans mobile précis, sans quoi, dit Kant, la raison " dépasserait ses limites et elle se flatterait de connaître quelque chose dont elle ne sait rien" (42). Or, la façon dont Périclès énonce ici la nécessité de la responsabilité, de la responsabilité de sa propre liberté et de celle des autres, indique qu'il serait possible de concevoir,

---

(41) Ibid. 40,5.

(42) Voir n. 9, ci-dessus. Nous soulignons.

en dehors de tout savoir, un mobile à la volonté ; la foi et la confiance à la liberté (43).

En guise de conclusion de cette esquisse sur les fondements culturels de la liberté, nous croyons devoir constater qu'une tentative de fonder philosophiquement une morale du libre-examen pourrait s'accomplir par un élargissement de la démarche kantienne ( que résume la première proposition retenue ci-dessus : la liberté est la condition de la moralité) vers le domaine du sensible, négligé par Kant, dont la pensée n'a pas suffisamment approfondi le problème socio-culturel de l'action - au reste difficilement concevable à son époque. Cet élargissement permet, par un retour aux textes, où se trouvent énoncées pour la première fois les conditions d'une cité démocratique et libre, d'entrevoir des limites à la démarche kantienne (résumées dans la seconde formule : toute forme de moralité n'implique pas nécessairement la liberté). Ces limites créent cependant une aporie, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en une autre circonstance : comment peut-on concilier une conception de la liberté qui n'a de sens que relativement au concept d'un monde "intelligible" avec celle qui, s'appuyant sur les fondements culturels, appartient plutôt au "monde sensible".

Lambros COULOUBARITSIS.

---

(43) Notons ici que l'idée de l'action, c'est-à-dire de l'action en dehors de tout savoir - qui constitue en quelque sorte le lieu de rencontre entre Périclès, Aristote et Kant -, nous paraît une condition importante pour pouvoir déjouer les prétentions oligarchiques de l'idéologie de la "compétence". Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question dans une étude plus spécialement consacrée au texte de Thucydide, dont il vient d'être question.