

## PEUT-ON PARLER D'UNE LIBERTÉ INTÉRIEURE ?

Olivier VERDUN

Lycée franco-costaricien, San José (Costa Rica)

La notion de liberté intérieure semble d'abord renvoyer à une expérience commune et fruste de la pensée ou de la subjectivité qui, en son for intérieur, se conçoit comme indépendance, c'est-à-dire capacité de se déprendre des contraintes extérieures et d'agir en vertu d'une causalité purement interne au sujet. Ainsi la liberté intérieure désignerait-elle, en premier lieu, par opposition au monde des choses et des nécessités, cet espace intime que le sujet se donne ou découvre lorsqu'il croit tout bonnement faire ce qu'il veut. Ce qui apparaît, dès lors, dans l'idée ou l'expérience naïve de la liberté intérieure, c'est l'opposition tranchée entre le sujet et le monde, dans la mesure où l'adjectif « intérieur » évoque ce qui est au-dedans d'un être, ce qui se passe dans l'esprit et délimite une sphère d'intimité. Liberté toute spirituelle, en somme, interne au sujet, repliée sur elle-même, et qui passerait pour la liberté authentique.

Or, lorsque l'idée de liberté est convoquée, le concept d'action ou d'activité apparaît également et, avec lui, celui d'extériorité. Par liberté, il conviendrait d'entendre l'intervention transformatrice de l'agent dans le monde tentant de s'approprier et de façonner l'univers des choses. Il n'y aurait alors d'action et de liberté qu'extérieures, si l'action désigne la réalisation ou l'exécution d'un projet, c'est-à-dire l'objectivation, dans une réalité externe au sujet, de dispositions internes comme la volonté, l'intelligence, l'esprit, etc. L'extériorité en question ne s'identifierait plus uniquement avec le dehors, le monde ou l'objet dans lesquels le sujet pourrait se perdre ou s'aliéner, mais coïnciderait avec le mouvement de projection de soi vers les choses qui semble au fondement de la conscience créatrice et libre. Ici c'est la notion de liberté intérieure qui fait pâle figure et apparaît bien creuse, en ce qu'elle semble instaurer une coupure artificielle et stérile entre la volonté et l'action, la subjectivité et l'ordre phénoménal.

La question : « peut-on parler d'une liberté intérieure ? », nous invite alors à méditer ce paradoxe d'une liberté qui se donne simultanément à penser sur le mode de la clôture ou de la forclusion, où le sujet ne se pense et ne se vit que dans un mouvement de retrait par rapport à la réalité extérieure, et sur celui de l'ouverture ou de la transcendance, où le même sujet se fonde, se définit et se construit dans un contact dialectique avec ce qui n'est pas lui. Peut-on penser la « liberté intérieure » comme la

liberté par excellence, comme la liberté authentique ? La notion de liberté intérieure n'est-elle pas éminemment contradictoire ? Ne désigne-t-elle pas une liberté illusoire, abstraite, vide de tout contenu ? N'instaure-t-elle pas un dualisme caduc qui aurait comme vice rédhibitoire d'occulter l'essence de la liberté sur laquelle il s'agit précisément de s'interroger ?

La question posée porte donc sur la définition de la liberté authentique, la formule « peut-on parler » suggérant qu'il y aurait liberté et liberté. Nous nous demandons alors, à partir d'une évaluation de la conception stoïcienne de la liberté intérieure, si cette notion n'est pas au fondement de l'idée même de sagesse et si l'on peut parler d'une liberté intérieure à titre de liberté authentique, en évitant l'écueil du dualisme.

La question : « peut-on parler d'une liberté intérieure ? », nous demande d'abord de nous pencher sur la signification et l'origine de cette notion de liberté intérieure, avant d'en évaluer la valeur, c'est-à-dire la pertinence et la légitimité. La difficulté que nous allons tenter de cerner, dans cette première approche, concerne le sens de l'adjectif « intérieur » qui semble bien flou et qui introduit d'emblée une dualité entre une intériorité problématique et une extériorité consécutive. Sur quoi peut-on fonder une telle partition et, surtout, quelles figures revêt-elle exactement ?

Tournons-nous, en premier lieu, du côté des mots et de l'expérience commune. Le champ sémantique de l'intériorité fait apparaître, dans son sillage proche ou lointain, le dedans, l'intime, le profond, mais aussi tout ce qui a trait au psychique ou à l'esprit. L'extériorité, au contraire, suggère la dimension du dehors, de l'apparence, de la manifestation, mais aussi peut-être du physique et du superficiel. Ainsi, dans la notion d'intériorité, nous avons déjà l'évocation d'un lieu et, si l'on file plus avant la métaphore topographique, d'un espace au plus près de l'individu ou du sujet puisqu'il semble circonscrire un domaine protégé, presque fermé, clos sur lui-même.

L'intériorité, ce serait, en somme, tout ce qui relève de l'ordre intime et nécessairement fermé de la conscience, de l'esprit, de la subjectivité. Elle aurait partie liée avec l'idée d'identité, tandis que, dans l'évocation de ce qui est extérieur, on pense immédiatement à une réalité qui nous échappe, qui se donne sur le mode de l'étrangeté, de l'indiscrétion, voire de l'aliénation (être aliéné, c'est être étranger à, c'est-à-dire, d'une certaine façon, extérieur à).

Cette définition de l'intériorité semble correspondre tout à fait à la représentation spontanée que l'on se fait généralement de la liberté. La liberté évoque l'autonomie, l'indépendance, le choix, le pouvoir d'agir, de juger indépendamment de toute condition extérieure, en fonction de soi, c'est-à-dire de ses facultés ou de ses limites. Parler de liberté intérieure, en ce sens, c'est désigner, par opposition aux forces dissolvantes et impersonnelles de la dépendance, de la servitude, de l'esclavage, de la contrainte, de l'aliénation, cette capacité de se déprendre pour se reprendre, cette expérience troublante d'une volonté qui s'impose à l'ordre des choses pour mieux les façonner ou les dompter.

Dès lors, c'est d'une liberté extérieure qu'on ne pourrait pas véritablement parler, les deux termes ne faisant pas bon ménage et se contredisant en quelque sorte. Si l'extérieur renvoie à tout ce qui échappe au sujet et le limite – les choses, les nécessités, les contraintes de tout ordre –, comment parler d'une liberté extérieure sans tomber, du coup, dans une sorte de paralysie ?

Ainsi, lorsque la pensée commune, dans son expérience immédiate de la liberté, définit cette dernière comme une absence de contraintes, elle fait de l'intériorité

une sorte de limite absolue qui émancipe justement le sujet des contraintes et des nécessités extérieures, limite où se manifeste le pouvoir grisant de la volonté qui s'impose à l'ordre imposant des choses.

Cette notion de liberté intérieure est sous-tendue par une opposition radicale entre volonté et nécessité, sujet et objet. L'adjectif « libre », pris dans son acception commune, définit ce qui agit sans empêchement, de même que l'intérieur a trait à tout ce qui émane du sujet et de lui seul – ses désirs, ses passions, sa volonté. Une telle approche considère le sujet comme une entité autosuffisante, une monade solitaire et, par liberté, il convient alors d'entendre l'indépendance, l'absence de liens ou la possibilité permanente de se délier.

Lorsque Calliclès, dans *Gorgias* de Platon (491e-492d), définit la liberté comme poursuite frénétique du plaisir, renouvellement incessant des jouissances, élan du désir qui cherche sa satisfaction et dont l'accomplissement constitue le bonheur, il se fait le défenseur d'une liberté sans entraves consistant à faire ce que l'on veut, liberté qui doit ne rencontrer aucun obstacle et ne pas se heurter à la résistance d'autrui. Liberté donc purement intérieure qui exprime non point la soumission à une valeur transcendante et extérieure à l'individu (la tempérance socratique, par exemple), mais l'accomplissement de la nature profonde de l'individu sous la forme des désirs et des passions. La liberté intérieure que prône Calliclès est la liberté individualiste et égoïste de l'homme fort qui renvoie à une distinction fondamentale entre l'ordre naturel, censé incarner un modèle, et l'ordre conventionnel, celui de l'artifice des lois et des institutions sociales. Conception qui aboutit à une apologie de la tyrannie, puisque pour parler de liberté intérieure en ce sens-là, il faut neutraliser, fût-ce par la force, le mensonge ou la ruse, la contrainte extérieure que représente autrui.

Ici, la liberté extérieure désigne une liberté factice, illusoire, inauthentique, une soumission à la contrainte artificielle de la société, exprimant lâcheté et démission du sujet qui préfère sacrifier ses passions plutôt que d'avoir le courage de les assouvir. La liberté extérieure s'incarne donc dans la liberté politique, entendue comme obéissance aux lois rationnelles de la cité, et dans la liberté morale, conçue comme capacité à se maîtriser soi-même (la tempérance socratique). « Extérieur » veut dire apparent, superficiel, conventionnel, social, par opposition à « intérieur » qui renvoie à naturel, authentique, profond, caché. L'extérieur relève du fait, tandis que l'intérieur symbolise la norme. Parler de liberté intérieure, c'est donc établir une différence de nature entre l'individu et la société, la nature et la convention, le désir et la loi.

Mais s'agit-il vraiment de ce pouvoir inouï de la volonté dont nous étions partis? En réalité, une telle forme de liberté correspond plutôt à ce qu'on appelle la spontanéité. En effet, la volonté implique quelque chose de plus que la simple faculté d'agir sans contrainte extérieure. Dans l'idée que la liberté intérieure serait le pouvoir de faire ce qu'on veut, le vouloir peut recouvrir simplement le caprice ou la passion, c'est-à-dire la spontanéité irréfléchie de l'enfant ou de l'homme esclave de ses désirs. Et c'est bien, d'une certaine façon, ce que montre Socrate, dans l'argumentation croisée qu'il oppose à Calliclès. La liberté intérieure dont parle Calliclès ne peut pas être considérée comme l'essence même de la liberté, dans la mesure où il s'agit d'une liberté fruste, illusoire. L'homme du désir le plus fort n'est en définitive que l'esclave de son ambition et de ses passions. Dès lors, on ne peut sans doute pas parler de liberté intérieure au sens où Calliclès entend cette notion.

Or, nous enseigne Leibniz, une action, pour être libre, ne doit pas seulement être spontanée mais encore délibérée. Une nouvelle définition de la liberté intérieure

se dessine : non plus le pouvoir capricieux d'une volonté qui se croit tout permis, mais une activité réfléchie et maîtresse d'elle-même. Leibniz parle de la liberté de vouloir, c'est-à-dire de « la puissance de vouloir comme il faut » (*Nouveaux essais*, II, 21, 8). La liberté intérieure est celle qui traduit en actes les décisions de la volonté. Leibniz nous invite à opposer la liberté de la volonté à « l'imperfection ou à l'esclavage d'esprit » (ibid.). Cette dernière désigne une « contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions » (ibid.). Une telle contrainte interne est qualifiée par Leibniz de « coaction », en ce qu'elle figure une action qui accompagne celle de la volonté : action des instincts, des passions, des désirs, qui sont quelque chose d'intérieur, au sens de psychique, comme la volonté, mais qui appartiennent à une spontanéité irréfléchie.

Mais, poursuit Leibniz, la liberté intérieure, comme « puissance de vouloir comme il faut », est à entendre aussi en un deuxième sens. Il ne s'agit plus uniquement du rapport de la volonté aux mobiles sensibles, mais de la volonté « dans son rapport avec l'entendement » (ibid.). Serait libre une volonté qui choisirait ce que l'intelligence et la raison lui démontrent clairement être le meilleur parti. Une volonté libre est une volonté qui, dans sa délibération, choisit les déterminations rationnelles. On est donc loin de la liberté fruste et illusoire du début et l'intériorité, qui était censée incarner, dans une première approche, le sujet solitaire et authentique, signifie plutôt, dans cette nouvelle perspective, un propos narcissique de repli sur soi.

Pouvoir de délibérer, de choisir comme il faut, la liberté intérieure, dans sa dimension problématique, nous permet de formuler une tension permanente et récurrente dans l'histoire de la pensée humaine et qui, comme on le verra, est au cœur de l'idée même de sagesse. Cette tension incoercible, c'est celle du sujet ou de la conscience dans sa relation avec le monde phénoménal, que l'on nomme cette dualité matière-forme, nécessité-contingence, sujet-objet. L'idée d'une liberté intérieure se situe au carrefour d'une interrogation à la fois métaphysique et éthique où la question du même et de l'autre, de l'un et du multiple se pose dans l'horizon d'une réflexion sur la subjectivité et le bonheur.

En effet, les stoïciens sont sans doute les premiers philosophes à tenter de définir une liberté intérieure qui ne soit pas pure contingence, aveuglement à l'endroit de la causalité extérieure, mais capacité, pour un sujet souverain, affranchi des bornes étriquées du moi passionnel, de sculpter sa propre vie dans le sens de la vertu, de l'idéal moral et du bonheur. La difficulté que la pensée stoïcienne va soulever, et autour de laquelle roulera notre propos, est à chercher du côté d'un risque permanent de dualisme, c'est-à-dire finalement d'abstraction, où la liberté authentique du sujet se perdrait et serait résorbée dans une volonté creuse, vide, opposée en cela à l'ordre des choses, tapie dans les recoins de l'être. Si l'esclave dans ses fers peut très bien être libre intérieurement, tout en étant aliéné extérieurement, comment dès lors concevoir, sans tomber dans l'hypocrisie ou le cynisme, une liberté qui certes ne se donnerait pas sur le mode de la visibilité ou de la manifestation, mais qui pourrait très bien s'accommoder peu ou prou d'une absence de liberté sociale ou politique ? N'est-ce pas du coup instaurer une béance entre l'individu et le citoyen, le sujet et la société, et retomber dans un discours à la Calliclès ?

L'exemple de l'esclave suggère que l'on peut très bien être un homme libre, juridiquement ou politiquement parlant, et être esclave intérieurement de ses désirs ou de ses passions, de même qu'un esclave, privé par définition de la liberté civique, peut très bien, à l'instar d'Épictète, acquérir l'indépendance du sage qui le rend indifférent, c'est-à-dire libre, à l'égard des causes extérieures. L'esclavage pourrait symboliser la liberté extérieure, « extérieur » au sens de ce qui ressortit aux conditions

sociales, politiques ou juridiques. La liberté extérieure désignerait alors, non point une disposition autonome du sujet, mais un statut social et politique accordant à l'individu des droits et s'exerçant extérieurement, c'est-à-dire sur le plan de l'existence sociale. C'est sans doute cette définition-là de la liberté qui a prévalu historiquement.

Mais « extérieur » doit aussi être pris en un autre sens : ce qui ne dépend pas directement de l'individu, ne l'atteint pas dans son for intérieur et sa dignité, ne porte pas atteinte à son essence.

Ainsi, selon l'Épictète, l'action libre comporte-t-elle quatre aspects principaux : « Est libre celui qui veut comme il veut, qu'on ne peut ni contraindre, ni empêcher, ni forcer, dont les volontés sont sans obstacles, dont les désirs atteignent leur but, dont les aversions ne rencontrent pas l'objet détesté » (Épictète, *Entretiens*, IV, I, I).

D'abord est libre celui qui ne saurait être contraint d'agir ou de s'abstenir d'agir : il s'agit de se détacher, autant que faire se peut, de toutes les valeurs sur lesquelles autrui peut avoir prise. Le seul pouvoir que possède le tortionnaire, par exemple, réside dans l'art « d'acculer la victime à une situation telle qu'elle arrive à appréhender la perte des valeurs menacées par autrui comme un mal plus grand que l'action exigée d'elle » (Article « Liberté » dans *Le dictionnaire des notions philosophiques*, sous la direction d'Auroux). Ou, dit à la façon d'Épictète : « Qui est ton maître ? – Celui qui a en sa puissance ce que tu recherches et ce que tu veux éviter » (op. cit., II, 2, 26).

Le deuxième caractère de l'acte libre est l'indépendance qu'il faut considérer non point comme une absence illusoire de liens, qui scellerait l'agent à un aveuglement serf, mais comme la faculté de s'affranchir des valeurs dont la réalisation dépend d'autrui. Est libre, par conséquent, la personne qui « ne pose jamais un acte auquel elle n'a pas donné son accord intérieur » (*Dictionnaire des notions philosophiques*). En ce sens, il convient de disjoindre liberté et autonomie, et de prendre à nouveau la notion de liberté intérieure comme synonyme d'indépendance. On peut être libre tout en se trouvant aliéné. Dans le cas du disciple qui confie sa perfection morale entre les mains du maître, il y a liberté, dans la mesure où le disciple est intérieurement d'accord avec cette situation, mais absence de liberté extérieure, c'est-à-dire aliénation, puisque le disciple abdique son pouvoir de s'orienter dans la vie par ses propres moyens.

En une troisième acception, « est libre celui qui ne rencontre jamais d'obstacles dans la réalisation de ses fins » (ibid.). La liberté intérieure exige ici que le projet poursuivi par l'agent ne soit pas contrarié par des circonstances extérieures qui ne dépendent pas du pouvoir souverain du sujet. Il s'agit non pas de faire uniquement ce que bon nous semble, mais de mener à bien son œuvre, ce qui est le propre de l'action finalisée, par la force de la volonté défiant les puissances d'inertie et de dislocation (les passions, la peur de la liberté, le temps...).

Est libre, enfin, « celui qui ne rencontre jamais l'objet de ses aversions » (ibid.), qui ne saurait souffrir de la privation de choses auxquelles il est indifférent. Ici c'est la souveraineté du sujet et sa capacité de jugement qui sont en jeu, dans la mesure où l'homme libre n'est pas à la merci des événements extérieurs pour la réalisation de ses projets ; les circonstances apparaissent pour ce qu'elles sont : des choses qui ne dépendent pas de nous et qui, à ce titre, ne sont pas susceptibles de nous atteindre.

Tous ces éléments caractéristiques de l'action libre dessinent précisément un projet de maîtrise de soi. Qu'est-ce à dire alors, sinon que la liberté intérieure, pour un stoïcien, signifie une délimitation de notre sphère propre de liberté, « un îlot inex-

pugnable d'autonomie au centre du fleuve immense des événements, du destin » (Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 99-100) ? Faculté de juger et d'évaluer qui signe le pouvoir intarissable de notre volonté, la liberté intérieure des stoïciens consiste précisément en un acte d'évaluation, s'exprimant par un jugement ou une opinion, à propos de nos actes, désirs, actions. La force intérieure – morale et spirituelle – de l'individu en quête de liberté réside dans le fait que ses jugements et opinions proviennent de lui seul. Toute action suppose, en effet, un jugement sur la valeur accordée à l'objet d'une action ; ce jugement est une opinion, une valeur en quelque sorte, qui repose sur un acte intérieur d'adhésion ou de refus. Les stoïciens nomment cet acte d'adhésion ou de refus « assentiment ».

En somme, on peut parler d'une liberté intérieure comme d'une liberté authentique. Si tout est affaire de jugement, nos troubles ne viennent pas des choses en tant que telles mais de nos représentations des choses, de l'idée que nous nous en faisons, de sorte que la liberté réside bel et bien dans nos opinions. Dans un texte célèbre (*Manuel*, I, 1 et 2), Épictète invite l'homme, en quête de la liberté et du bonheur, à distinguer, à l'intérieur de son être, ce qui dépend de lui (sa raison, son pouvoir de juger, son « assentiment ») et ce qui ne dépend pas de lui (l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, son corps, sa sensibilité, ses passions). La seule chose qui dépende de nous est notre intention morale, le sens que nous donnons aux événements.

Que recouvre alors le terme de liberté intérieure ? Dans l'optique stoïcienne, l'idée d'une liberté extérieure, comme capacité à dominer ce qui ne dépend pas de nous, est proprement un non-sens, une contradiction dans les termes ; la liberté intérieure est synonyme d'indifférence à l'égard des causes extérieures et du destin, d'indépendance, d'invulnérabilité, de cohérence avec soi-même. L'indifférence en question n'est pas une sorte de froideur, d'apathie psychologique à l'endroit du monde extérieur. Elle participe plutôt d'une discipline du désir et de la nécessité interne : faire en sorte que nous ne désirions que le bien qui dépend de nous et que nous ne désirions jamais des choses dont nous pourrions être frustrés.

Et c'est précisément à cet endroit que la problématique métaphysique ou ontologique s'articule sur la préoccupation éthique, où une première figure du sujet souverain se dessine dans l'histoire de la pensée humaine.

La reconnaissance stoïcienne de la nécessité naturelle, la volonté de proposer une connaissance de la nature conçue comme un entrelacement de causes nécessaires, deviennent volonté de cette nécessité. Le précepte stoïcien selon lequel il faut suivre la nature se dédouble en deux préceptes : il convient en toutes choses de suivre volontairement le destin, savoir la nature ; et il convient aussi de suivre sa propre nature. Ce double précepte est rivé à une belle finalité, au cœur de l'exigence éthique : établir sa propre maîtrise sur sa vie, réaliser l'humanité de l'homme, de sorte que si l'on peut parler d'une liberté intérieure, c'est bien en vue d'un but ultime, le bonheur.

La notion de liberté intérieure apparaît ainsi comme une notion charnière, où la question du rapport entre la nécessité et la volonté renvoie tout droit au problème central de la causalité, qui est aussi celui de l'articulation entre la connaissance et l'action, et ce renvoi est l'indice d'une préoccupation éminemment morale.

On le voit notamment chez Descartes où la notion de liberté intérieure se mue en libre arbitre et où s'entrechoquent en quelque sorte des dimensions à la fois métaphysique, épistémologique, théologique et morale.

En effet, l'examen critique qu'instaure le doute, et qui définit la philosophie comme le déploiement d'une connaissance en première personne, l'objet de cette

connaissance étant le moi lui-même, est un acte de la liberté : il est l'affirmation de la possibilité de juger par soi-même, de rompre provisoirement avec une société et une culture entières. Cet acte de la liberté de juger repose sur une décision solitaire et sur un courage social. Ce geste gnoséologique, qui entend donner un fondement certain à l'ensemble du savoir, se double d'un geste existentiel : l'affirmation de la liberté de juger est par elle-même l'affirmation d'une liberté existentielle. Fonder la science sur la seule raison évidente, c'est en même temps fonder une vie autonome et cohérente.

À l'appui de cette analyse, les règles de la méthode que Descartes déploie dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, notamment la troisième maxime qui rend éloge au stoïcisme et qui définit comme liberté intérieure, l'autonomie et la maîtrise de la pensée. L'acte de la liberté se voit alors décrit dans la double perspective d'une maîtrise sur la nature (par le jugement vrai) et sur l'action (par la morale de l'autonomie et de la constance des désirs). En somme, avec la maîtrise de sa propre vie, il s'agit d'acquérir, par la science, la maîtrise de la nature, ce à quoi du reste les stoïciens ne pouvaient prétendre.

Que devient, avec Descartes, l'idée de liberté intérieure et en quoi cette notion nous autorise-t-elle à en parler, c'est-à-dire à la définir comme la liberté authentique ? La volonté est conçue comme infinie et elle est posée à la fois comme libre arbitre et comme faculté de vouloir. Comment, du coup, ne pas réitérer, dans cette définition neuve de la liberté intérieure, la définition liminaire d'une liberté comme absence de contraintes et simple spontanéité ? Comment ne pas réduire la liberté intérieure à une indétermination de la volonté qui pourrait être considérée soit comme un pouvoir d'agir sans motif (synonyme d'indifférence), soit comme pouvoir créateur auquel le déterminisme est inapplicable ?

Si la liberté dont parle Descartes est l'action sans contrainte, qui provient du pouvoir infini de la volonté, dans la réalité effective de cette action, il entre toutefois la considération des idées ou des buts proposés par l'entendement. Dès lors, l'action n'est pas l'exercice vide de la volonté, ni l'indifférence d'une volonté qui n'est déterminée par aucun motif capable de l'emporter dans un sens ou un autre. Une telle liberté d'indifférence, qui n'aurait pas d'autre justification qu'elle-même, et pourrait s'autoriser de « suivre le pire, tout en voyant le meilleur » (Descartes, *Lettre au Père Mesland*, 9 février 1645), est au contraire la marque d'une volonté faible, incapable de conformer ses actions à ses propres résolutions. Une liberté qui se déterminerait sans raison ne serait qu'absurde et contradictoire, de sorte que nous sommes d'autant plus libres que nous avons plus de raisons de nous déterminer.

Descartes choisit donc d'affirmer simultanément l'étendue infinie de la volonté – le libre arbitre – et la possibilité de l'action par l'intervention de la connaissance. Préoccupation donc à la fois métaphysique et morale où la question du rapport entre la volonté et la nécessité se double de la découverte d'un sujet universel et substantiel au fondement de la connaissance et de l'action. Et c'est ici peut-être que le libre arbitre cartésien donne une inflexion importante à l'approche stoïcienne de la liberté intérieure.

En effet, comme la liberté intérieure désigne un espace intime, spirituel, qui clôt la conscience sur elle-même, en la rendant presque inaccessible au regard des autres ou aux contraintes extérieures, le libre arbitre est cette capacité de choisir et de penser par soi-même après délibération rationnelle. Le libre arbitre autorise le choix, c'est-à-dire l'action, alors que la liberté intérieure semble interdire toutes décisions susceptibles d'avoir des conséquences dans la réalité. Il s'agit certes, dans les deux cas, d'obtenir une maîtrise du monde par la connaissance et l'action. Mais, dans l'optique de la liberté intérieure, il semble qu'une dichotomie soit instaurée entre le

sujet et le monde, coupure qui se vit et se pense au bénéfice du sujet évidemment. Dans le libre arbitre, au contraire, le sujet délibérerait pour mieux agir et penser dans le monde. D'un côté donc une sorte de posture de retrait par rapport au monde des choses et des hommes ; de l'autre un projet de connaissance et d'action dans le monde.

La distinction que nous venons d'opérer, qui suggère que l'on ne pourrait pas tant parler de liberté intérieure que de libre arbitre, nous amène à formuler une question de taille que nous aurons à examiner et à résoudre par la suite : si l'idée stoïcienne d'une liberté intérieure tend à faire du sujet la source de toute évaluation, comment ne pas rabattre une théorie de l'action sur une théorie de la connaissance ou de la représentation, et penser véritablement l'investissement de l'homme dans le monde ? Autrement dit, parler d'une liberté intérieure, n'est-ce pas s'interdire toute réflexion sur l'histoire et la politique ? Quel sens finalement pourrait bien avoir une pure liberté intérieure qui ne serait pas en même temps sociale, politique, voire historique ?

Il semble d'abord que la distinction stoïcienne, au cœur de l'idée de liberté intérieure, entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous », instaure une dichotomie entre l'homme rationnel, source de l'assentiment et du jugement, et l'homme passionnel, extérieur à la nature du précédent. Le dualisme s'installe ici en l'homme. D'autre part, la notion stoïcienne de liberté intérieure rend incompréhensible la relation entre la volonté et la nécessité extérieure ou le Destin : comment comprendre que l'homme, soumis au destin, ait le pouvoir de décréter que certains éléments de la nature lui sont étrangers ?

Comme l'a montré Hegel, dans *La phénoménologie de l'esprit* (IV, B « Liberté de la conscience de soi : Stoïcisme, Scepticisme et la Conscience malheureuse »), la liberté stoïcienne incarne une liberté abstraite, vide de contenu. Si la liberté intérieure désigne essentiellement la liberté de la pensée, du jugement, de la représentation, elle est détachement du monde extérieur, humain ou naturel. Liberté purement spirituelle, désincarnée, c'est-à-dire sans vie.

Ainsi, selon Hegel, la conception stoïcienne de la liberté intérieure, loin de définir la liberté authentique, incarne un résultat culturel dialectiquement produit par les contradictions de l'esclavage. Elle est une étape dans laquelle le mouvement de l'Esprit accède à la conscience de soi. Dans le contexte qui est celui de l'esclavage, la volonté de l'individu est conduite à prendre conscience de son efficacité et à renverser son propre esclavage en liberté intérieure, s'assurant ainsi la véritable maîtrise. La notion de liberté intérieure figurerait en quelque sorte une idéologie inventée pour justifier l'inaction stoïcienne.

Ce que pointe Hegel, dans la liberté intérieure des stoïciens, et qui s'avère capital pour notre propos, c'est l'opposition abstraite de la pensée et du monde, de la contemplation et de l'action.

Ce qui permet à Hegel de souligner que l'on ne peut pas parler de liberté purement intérieure, indépendamment des conditions réelles d'existence, précisément parce que l'homme est négativité, action, transformation du monde. La liberté intérieure est synonyme d'ennui, en ce sens que le stoïcien n'agit pas puisqu'il refuse d'intervenir dans le monde. *Intérieur* veut dire ici ce qui refuse de se manifester, de se réaliser dans la réalité, ce qui relève de l'inaction. Que serait, en effet, une liberté purement intérieure, non phénoménale, qui ne se donnerait aucunement sur le mode du paraître et qui, de ce fait, resterait à l'état d'une pure indétermination ? L'intériorité stoïcienne instaure une coupure ontologique entre l'extériorité du phénomène et

l'intériorité, alors que, dans la perspective hégélienne, le phénomène est précisément le mode d'apparition de l'être.

Avec Hegel, il semble que le dualisme soit évité et que l'on puisse penser une véritable liberté qui ne soit pas toute d'intériorité mais qui se donne à voir sur le mode de l'action et de l'ouverture au monde.

De même, la liberté n'ayant de sens véritable qu'en tant qu'action des individus dans le monde et dans l'histoire, on peut alors considérer la liberté extérieure, c'est-à-dire la liberté politique, comme l'authentique liberté. Ainsi, dans la philosophie politique des Lumières, la liberté véritable s'incarne-t-elle dans la volonté qui se déploie sous la forme du droit et de la loi. Dans le droit, la liberté n'est plus pensée comme pure intériorité mais parvient à la prise de conscience d'elle-même. Le citoyen, plutôt que le sage, devient alors la figure par excellence de l'homme libre puisque le citoyen est celui qui définit et fait vivre la liberté collective.

Ce faisant, la critique du stoïcisme au nom d'une liberté authentique qui serait avant tout extérieure, c'est-à-dire historique et politique, et dont la figure ultime serait précisément la liberté du citoyen, rebondit à l'endroit de la conception cartésienne du libre arbitre. Pas plus que de la liberté intérieure des stoïciens on ne peut parler du libre arbitre à titre de liberté authentique. La définition cartésienne de la liberté, qui nous semblait tout à l'heure éviter les difficultés du stoïcisme, n'est pas, loin s'en faut, exempte d'aporées. Alors que Descartes conçoit la liberté comme volonté infinie, Spinoza, dans *l'Éthique*, s'oppose à la fois à Descartes et aux stoïciens à travers sa critique radicale du volontarisme.

Si liberté intérieure il y a, en aucun cas cette dernière ne saurait désigner un pouvoir absolu de s'abstraire des déterminismes, de se retirer du monde ou de réprimer les passions. Dans l'appendice de la première partie de *l'Éthique*, Spinoza, à partir de sa doctrine du Dieu-Nature, montre que la liberté, lorsqu'elle est conçue comme indépendance ou libre arbitre, n'est qu'une conscience illusoire fondée sur l'ignorance des causes qui nous font agir, affirmation qui repose elle-même sur une ontologie dualiste. Pour définir correctement la liberté, il convient, dans un premier temps, d'opérer une critique du dualisme de l'âme et du corps qui est impliqué par l'affirmation du libre arbitre. Sans rentrer dans les détails de la perspective moniste et déterministe adoptée par Spinoza, la déconstruction du dualisme passe par une critique de la faculté de vouloir (*Éthique*, II, 48 et 49 notamment) et par la définition de cette dernière comme acte du Désir ou de l'appétit.

La volonté et l'entendement étant une seule et même chose, Spinoza va pouvoir souligner l'articulation étroite qui existe entre le plan ontologique et le plan éthique. L'éthique ne va plus consister en une exhortation à la pratique d'une vertu mortifère, qui serait définie en relation avec des valeurs transcendantes, mais en une recherche des voies permettant de réaliser une forme de vie qui soit une félicité. Et ce n'est qu'avec une critique serrée du libre arbitre qu'il est à nouveau loisible de définir la liberté dont le problème est posé d'une tout autre manière.

La question: « peut-on parler d'une liberté intérieure? » devient alors une question biaisée qui nous invite à pratiquer un dualisme stérile opposant l'intérieur et l'extérieur, la volonté et la nécessité, le sujet et le monde. En effet, le même Spinoza fonde l'accès à la liberté sur la connaissance rationnelle du Désir en chacun et de l'essence individuelle. La philosophie de la nécessité de la nature conduit à une nouvelle conception de la liberté comme autonomie, sagesse et joie, cette liberté s'achevant comme conscience d'une nécessité. La liberté authentique ne réside plus dans une liberté intérieure qui imposerait ses pures déterminations mais dans l'action auto-

me de celui qui agit par sa seule causalité. La liberté dont parle Spinoza est le passage de la passivité affective à l'activité d'un Désir devenu autonome et cette liberté consiste à accéder à la joie d'une façon permanente (*Éthique*, IV, 52).

Ici se réconcilient les deux formes de liberté qui apparaissent d'abord antagoniques et qui, en réalité, désignent les deux faces d'une même liberté, celle du sujet désirant, lequel, par l'autonomie et la réflexion, accède à une nouvelle existence. Cette satisfaction de soi ou satisfaction intérieure est un amour de soi qui n'est ni égoïsme ni narcissisme : « Le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres... » (*Éthique*, IV, 37). L'homme libre dont parle Spinoza est toujours pleinement lui-même, en même temps qu'il est ouvert à autrui et généreux. La générosité est une attitude de l'homme libre, du sage libéré des passions. La liberté est libération de la souffrance et de la dépendance et c'est précisément en cette libération que consiste notre libération. La liberté, comme maîtrise des affects et de l'existence, s'appuie donc, chez Spinoza, sur la conscience d'un déterminisme global.

Où l'on voit qu'il n'y a plus à opposer, à travers l'idée d'une liberté intérieure, le sujet et le monde. La liberté intérieure désigne toujours le pouvoir du sujet qui est à la source des significations du monde mais ce sujet, loin d'être replié sur lui-même et de se penser comme un « empire dans un empire », convertit la nécessité extérieure en autonomie. La liberté réflexive que décrit Spinoza concerne l'individu à la fois comme existence singulière et comme existence sociale, de sorte que l'éthique appelle elle-même une politique, c'est-à-dire une réflexion sur la meilleure forme de gouvernement. Et l'on peut alors penser que si la meilleure constitution serait celle qui offrirait le plus d'homogénéité entre l'individu et la société, un tel accord ne pourrait être réalisé que par la démocratie, comme l'explicite Spinoza.

La démocratie est, en effet, la reconnaissance du rôle fondateur du sujet libre. De même que le sujet est l'origine de sa propre vie, de même le citoyen est l'origine des institutions qui vont gérer sa vie sociale. La démocratie est sans doute le meilleur des régimes parce qu'elle défend la liberté des individus. La liberté est une condition nécessaire du bonheur. La possibilité du vrai bonheur apparaît donc indissociable de la question politique qui porte sur la bonne ou la meilleure organisation possible de la société. Et c'est précisément en cette notion de bonheur, comme souverain Bien, fin ultime de l'éthique, que l'on peut véritablement parler d'une liberté intérieure. L'intériorité en question n'est plus à opposer abstraitement à une liberté extérieure, la connaissance n'est plus à séparer de l'action. L'adjectif « intérieur » signifie maintenant « subjectif » et le citoyen, comme individu libéré, ne se distingue pas du sujet singulier et autosuffisant. La question métaphysique ou ontologique du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nécessité, de l'être et du phénomène conduit nécessairement au problème du bonheur et de la satisfaction dont la liberté d'un sujet réconcilié avec lui-même devient la condition sine qua non.

C'est ici la pensée hégélienne qui fait pâle figure, elle qui prétendait dépasser l'abstraction stoïcienne d'une liberté purement intérieure au nom d'une liberté authentique définie comme déploiement de l'Esprit dans le monde et l'histoire. La philosophie de Hegel fait de la raison le mouvement nécessaire de l'esprit ; l'histoire est certes le devenir de la liberté mais ce devenir est conçu comme nécessaire, la liberté authentique signifiant l'incarnation de l'Esprit dans la réalité objective de l'État et du droit. La notion hégélienne de « ruse de la raison » oppose les intentions conscientes des individus dans la vie politique et individuelle, et la signification globale du mouvement de l'histoire qui est ignorée des individus eux-mêmes. Comme la conscience de soi n'est jamais qu'un moment passager qui doit être intégré au mouve-

ment de la totalité, toute expérience subjective y est récusée, la liberté individuelle comme source d'actions contingentes est abolie. Et c'est sans doute l'existence même de l'individu qui est exclue.

Et cette réduction hégélienne de la liberté intérieure à une pure illusion ou abstraction, à un moment singulier et passager du mouvement de l'Esprit, manque sans conteste la fécondité de la notion stoïcienne de liberté intérieure et interdit, du coup, de concevoir l'idée même de sagesse.

Comme le montre Pierre Hadot dans *La citadelle intérieure*, la liberté intérieure des stoïciens, de Marc Aurèle notamment, ne se réduit pas à une théorie de la connaissance ou de la représentation, par opposition à une théorie de l'action. Certes, cette liberté intérieure est avant tout une discipline du désir dont la finalité est d'apporter à l'homme la sérénité intérieure par l'amour du Destin. Mais la doctrine stoïcienne est aussi une discipline de l'action qui « aura pour domaine les rapports avec les autres hommes, régis par les devoirs qu'imposent la nature et la raison humaines, qui sont identiques foncièrement à la Nature et la Raison universelles » (Pierre Hadot, op. cit., p. 201). Faire du bien à autrui, c'est se faire du bien à soi-même. Agir selon la Raison, c'est alors préférer l'intérêt commun, c'est agir conformément à la nature. La liberté intérieure telle que les stoïciens la définissent n'est donc pas fondée uniquement sur une philosophie de l'amour de soi. Il s'agit plutôt d'aimer le Tout, amour qui seul rend possible la cohérence avec soi-même, c'est-à-dire la liberté et le bonheur.

On aboutit alors à cette idée que l'on peut et doit parler de liberté intérieure, afin de penser l'idée même de sagesse, c'est-à-dire d'une existence singulière à la recherche du sens, de la plénitude, du bonheur. Et c'est précisément à cela que nous conduisent conjointement les démarches stoïcienne et spinoziste. L'idée de sagesse traduit, en effet, l'aspiration profonde de l'homme à la joie et au bonheur, à la maîtrise du mal et des passions, c'est-à-dire à la liberté. La sagesse se fonde sur une ontologie où le savoir de la nécessité introduit ordre et bien-être et constitue une forme d'action authentique ; la pensée devient une forme d'action et l'action une pensée, ce qui est la caractéristique de la philosophie en tant qu'amour de la sagesse. La sagesse est plutôt une éthique, un questionnement sur le sens à donner à notre existence, l'effort pour passer à une modalité neuve de l'existence et pour construire la liberté.

On peut donc bien parler d'une liberté intérieure, si l'on entend par cette expression, non pas une volonté creuse et solitaire se repliant sur elle-même et ignorant toute intervention dans le monde ou dans l'espace public, mais le mouvement par lequel un sujet tente de se hausser au niveau d'une existence signifiante et comblée par son propre pouvoir de réflexivité. Parler de liberté intérieure, c'est évoquer le pouvoir créateur du sujet (« intérieur » voulant désormais dire « subjectif ») qui, en constante relation avec le monde et les autres, constitue le sens du monde et les déterminations par lesquelles ce monde agit sur le sujet, se libérant ainsi des souffrances imaginaires. Le risque de dualisme est évacué puisque la volonté désirante n'est plus opposée au monde mais le réfléchit d'une manière neuve et significative. Du coup, le sujet n'est plus comme à distance du monde, l'individu n'est pas à opposer au citoyen, la liberté du sage n'est pas en contradiction avec celle du citoyen ou de l'homme de l'action, quelle que soit par ailleurs la scène sur laquelle se déploient les différentes figures possibles de l'action. La liberté intérieure renvoie à cette dimension fondamentale de la conscience humaine qui est aspiration à la liberté et au bonheur. Si la démocratie constitue la forme la plus parfaite de la liberté politique, elle est d'abord à chercher au cœur même de cette aspiration fondamentale qui est précisément celle du désir.