

LA LIBERTÉ COMME VALEUR RELIGIEUSE

Il faut d'abord souligner la complexité du problème.

D'abord en quel sens peut-on parler, à propos de liberté, de valeur religieuse ? Est-ce en tant que cette liberté serait objet de religion ? Il peut y avoir en effet une religion de la liberté, c'est-à-dire un goût fervent, capable d'aller jusqu'au sacrifice, pour la liberté sous toutes ses formes. Alors le problème serait le suivant : à quelles conditions et dans quelle mesure peut-on donner à la liberté, sous une forme ou sous une autre, assez de valeur pour qu'elle soit capable de susciter un sentiment de nature vraiment religieuse, ou encore comme digne de le provoquer ?

Mais on peut aussi concevoir la liberté comme moyen ou comme condition pour développer la religion. Dans ce cas toute sa valeur résulterait de celle qu'on donne à la religion. Le problème serait donc de savoir ce que doit être une telle liberté, pour qu'elle puisse contribuer au développement religieux ; et l'on pourrait parler aussi bien d'accord que d'opposition : n'est-il pas arrivé que la liberté, spécialement sous forme de libre examen, est apparue comme contraire à la religion ?

Mais il ne faut pas perdre de vue — et cela encore complique le problème — qu'il ne s'agit pas seulement de deux réalités, la liberté et la religion : il s'agit surtout de ces deux notions en tant que valeurs réagissant l'une sur l'autre. En d'autres termes, ce n'est pas seulement d'une part : à quelles conditions la liberté a-t-elle assez de valeur pour être objet de religion ? mais encore :

quelle valeur la religion reçoit-elle du fait d'être une religion de la liberté ? Et d'autre part non seulement : que doit être la liberté pour contribuer à la vie religieuse ? mais encore : quand elle y contribue, quelle valeur en reçoit-elle ? Ainsi tantôt c'est la liberté qui valorise la religion, et tantôt c'est la religion qui valorise la liberté.

Or, si l'on examine ces deux cas, l'un comme l'autre, on se trouve très vite devant une sorte de contradiction ou d'impossibilité.

Si l'on pose la liberté comme la valeur de principe, telle que la religion vaut dans la mesure où elle la favorise, soit parce que la première est objet de la seconde, soit parce qu'elle en est le moyen, on arrive à cette conséquence que c'est le sujet de l'une et de l'autre, en tant que libre, qui est la valeur suprême, puisque, ou bien c'est sa liberté qu'il vise avant tout, ou bien sa religion ne vaut qu'en tant qu'elle le rend libre. Il se trouve ainsi posé comme un absolu et une telle religion n'est que la déification du moi ; autant dire qu'il n'y aurait plus de religion du tout : une telle valorisation de la liberté finirait par être mortelle à la religion.

Si au contraire on pose la religion comme la valeur de principe, tellement que la liberté prendrait sa valeur du fait de contribuer au développement religieux, la religion prenant la sienne ailleurs que dans le sujet, cette dernière apparaîtrait comme s'imposant du dehors et exigeant le sacrifice, tout au moins la subordination des valeurs propres au sujet à d'autres valeurs qui lui seraient extérieures. On arrive ainsi à ce que nombre de philosophes contemporains appellent une aliénation et il n'y aurait plus de vraie liberté : c'est la religion qui cette fois lui serait mortelle.

Peut-on sortir de ce dilemme ?

Pour nous en rendre compte, il faut voir quelle est exactement la conception de la liberté sous-jacente à cette manière de raisonner.

On la définit ordinairement comme étant l'absence de toute

contrainte : même la liberté psychologique est conçue comme la suppression de toute inhibition exercée par nos sentiments et tendances sur nos actes. Conception extrinsèque ou négative, ou encore, si l'on préfère, formelle et essentielle, par définition et détermination, distinguant la liberté de ce qui n'est pas elle.

Ne peut-il pas y avoir une conception existentielle ou positive, d'après sa nature ou sa finalité propre ? Alors elle apparaîtrait comme un principe d'action, plus exactement d'initiative et de création. Elle n'existe donc que si elle a une intentionnalité se dirigeant vers une réalité autre qu'elle-même : une liberté qui ne serait que disponibilité pure, qui ne voudrait qu'être libre, ne serait pas vraiment une liberté ; n'ayant aucune puissance de réalisation de quelque chose, elle ne pourrait davantage se réaliser elle-même. C'est dire qu'il ne peut y avoir de vraie liberté que là où il y a un amour, mais un amour authentique, visant tellement autre chose que soi qu'il n'existe que par cet amour et donc par le don de soi.

De même pour la religion, il convient de la définir par sa fin plutôt que par son essence. Celle-ci, c'est le lien établi avec des réalités supérieures ou surnaturelles, lien qui ne peut, ainsi compris, apparaître que comme une chaîne ou une aliénation. Si au contraire on la définit par sa fin ou son intentionnalité, on voit qu'il y a amour plutôt que lien, amour de certaines valeurs posées comme absolues, et cet amour est, non plus abdication ou abandon, mais don de soi, comme est tout amour authentique.

Il apparaît ainsi que religion et liberté, bien loin d'être mortelles l'une à l'autre, sont inséparables et vivent l'une par l'autre. Cette puissance d'initiative, pour être capable de créer vraiment, doit se diriger vers des buts supérieurs aux désirs et tendances individuelles, donc être entièrement libre de toute contrainte psychologique ou autre, de telle sorte que la visée des valeurs religieuses, en tant que telle, assure cette liberté. Le danger de subjectivisme semble écarté, puisque cette liberté n'existe que si elle est vraiment créatrice de réalités ; et le danger d'aliénation l'est aussi, puisque alors c'est par soi-même

et librement que l'on choisit les valeurs auxquelles on se consacre. Il n'y a même de liberté que religieuse, puisque c'est dans la volonté de création des valeurs les plus hautes que le dynamisme religieux est le plus fort et le plus libre ; et il n'y a de religion que libre, puisqu'on ne peut aimer, au sens le plus fort du mot, que librement.

Mais une difficulté assez subtile se présente. La liberté, disons-nous, est un moyen d'aimer : elle peut donc, et en certains cas elle doit être un objet d'amour, et elle l'a été en fait, comme il ne serait que trop facile de le montrer. Or il peut arriver qu'en aimant la liberté, on en fasse un moyen de jouissance, un « avoir », pour parler comme G. Marcel. Il y a alors cette différence d'avec la conception de la liberté dont nous venons de parler, que celle-ci n'était, si l'on peut dire, qu'une liberté-objet, c'est-à-dire un bien que l'on veut posséder, tandis qu'il s'agit maintenant d'une liberté-sujet, c'est-à-dire d'une activité qui se développe par elle-même ; mais elle se développe pour le plaisir de se développer et non pour ce qu'elle peut créer. Plus précisément encore, au lieu d'une revendication, il s'agit d'une action, mais d'une action qui se veut elle-même. Alors elle cesse d'être un développement pour redevenir une limite. De là toutes les équivoques qui peuvent fausser notre sens de la liberté, équivoques analogues à celles que l'on trouve dans les systèmes idéalistes, lorsqu'on passe de la pensée en tant que pensante à la pensée en tant que pensée ; ce n'est plus une liberté qui libère, mais une libération en tant que privilège établi. Ainsi la liberté de conscience devient le droit d'affirmer ses opinions, le libre examen celui de penser ce que l'on veut, au lieu d'être l'une et l'autre le devoir de penser par soi-même en pleine droiture de conscience. Nous en revenons à l'exaltation du moi, avec cette circonstance aggravante qu'elle se dissimule sous l'aspect d'une volonté d'action. C'est du reste lorsqu'il y a cette transformation et cette dissimulation que la liberté soulève toutes les difficultés qu'on lui a objectées.

La même équivoque peut se produire à propos de la religion :

elle aussi peut devenir un avoir : l'ensemble des avantages que l'on y trouve : sécurité morale, supériorité spirituelle, assurance sur la vie future, etc. Alors elle réclame la liberté comme un droit et elle trouve une menace contre cette liberté dans toute position qui diffère d'elle. Nous sommes ainsi en face du sectarisme, et là encore c'est une telle notion de la religion qui soulève toutes sortes de difficultés.

Donc la question se précise : dès lors que l'on donne au mot valeur, non plus le sens de valeur à posséder, mais celui de valeur à vouloir assez pour s'y consacrer, la religion est la réalisation la plus complète de la liberté, puisque l'amour des valeurs qu'elle représente part du fond personnel de l'âme ; et la liberté est le moyen le meilleur de cette réalisation, puisque les valeurs qui en sont l'objet sont des valeurs à réaliser. Mais il y a là une condition absolue, sans laquelle il n'y aurait plus que des contre-façons et de la liberté et de la religion.

Conclusion générale : Il en est de ces notions comme de toutes les belles choses qui sont sur terre : elles sont perpétuellement exposées au danger d'être faussées. De même qu'il y a de faux diamants qui ressemblent aux vrais, de même il y a de fausses libertés et de fausses religions, qui sont les unes et les autres de fausses valeurs, mais qui, si l'on n'y regarde de près, peuvent donner l'impression d'être vraies. Ce sont ces notions fausses qui créent les difficultés qu'on leur oppose : il suffirait pour résoudre celles-ci de leur substituer les notions vraies, c'est-à-dire plus précisément, de ne pas les laisser se contaminer. Car cette fausseté n'est pas seulement d'ordre conceptuel ou dialectique : ce n'est pas parce qu'on n'a pas assez étudié la liberté ou la religion qu'on les connaît mal, c'est parce qu'on les a mal pratiquées que le sentiment dont elles sont l'objet n'est ni vraiment libre, ni vraiment religieux. C'est donc en soi-même que la question se pose et au fond de soi qu'il faut la résoudre, en se faisant capable d'aimer et la liberté et la religion assez pour en produire une véritable et authentique réalisation.

Pierre GUÉRIN (Strasbourg).