

I

L'EXPÉRIENCE DE LA LIBERTÉ

LES SENTIMENTS DE LIBERTÉ

Le problème de la liberté est, en général, posé et résolu sur le plan réflexif : déterministes comme Spinoza ou Schopenhauer et défenseurs du libre arbitre comme Kant ou Lequier s'entendent pour reconnaître qu'il n'est pas une question de fait. La liberté ne se constate pas ; elle se démontre ou se réfute ; elle est objet de croyance, non de connaissance. Ce qui revient à disqualifier la conscience dans un débat, dont les inclusions intimes sont pourtant évidentes : car, à supposer que le fait de la liberté s'intègre dans une intuition générale du monde qui lui confère, tel le contingentisme d'E. Boutroux, une haute probabilité, aucune démonstration directe n'en est possible sans entrer dans le détail de la volition. De même, si une conception nécessaire ou une doctrine de la liberté trouve son expression parfaite sur le terrain de la spéculation pure, elle ne peut cependant se dispenser de rejoindre l'expérience humaine : l'appendice à la première partie de l'*Éthique* et certaines pages de l'*Examen critique de l'Analytique de la Raison pure pratique* répondent à ce besoin. Les données psychologiques, d'où la réflexion philosophique doit partir et auxquelles elle doit

revenir, servent de système de référence pour toute doctrine de la liberté ou du déterminisme.

Si le fait est méconnu, c'est que, de part et d'autre, existe un préjugé défavorable contre la psychologie. L'hostilité des déterministes, notamment de ceux qui fondent leur position sur la biologie ou l'histoire, est dirigée contre l'introspection : qu'attendre de celle-ci, si elle n'est que la méthode de l'illusion ? Les partisans du libre arbitre sont, de leur côté, pleins de méfiance pour une psychologie qu'ils estiment engagée ; en se posant comme science, elle postule que les états subjectifs obéissent à des lois nécessaires : que sert de la consulter quand on connaît à l'avance sa réponse ? Double suspicion, qui se dissimule sous un argument théorique : une psychologie, à qui son propos interdit de dépasser les apparences, est incompétente pour décider de l'existence d'un pouvoir qui, par nature, se situe hors du champ phénoménal.

La question vaut cependant d'être examinée : l'histoire de la psychologie est, à cet égard, instructive, puisque, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs¹, les échecs et les limites de ses explications, le renouvellement constant de ses concepts et de ses méthodes mesurent le champ de la liberté humaine. Mais il importe surtout de réviser les données et les analyses sur lesquelles s'exerce la critique philosophique, car l'ardeur polémique a souvent étouffé la curiosité. Les deux adversaires brandissent comme des armes les notions de « fiat », d'effort, de motif, de mobile et le dialogue passionné se poursuit indéfiniment à propos de faits, dont il est urgent d'apprécier l'exactitude et le sens.

L'objet de ce travail est de procéder à cette révision sur un point particulier. On sait la place qu'on donne dans la discussion au « sentiment vif interne » de la liberté ; en soi, le fait est banal et l'usage qu'on en fait dépend essentiellement de la signification qu'on lui donne. Si on l'interprète comme une

¹ R. LACROZE, *La psychologie devant le problème de la liberté*, in *Études de Métaphysique et de Morale*, 1944, pp. 171-179.

expérience métaphysique, comme la prise de conscience en soi-même d'une volonté inconditionnée, il faut dire, avec Descartes, que toute démonstration de la liberté est superflue, car elle ne peut rien ajouter à cette évidence. La position déterministe devient alors impensable, car, pour que la liberté fasse problème, elle doit être saisie subjectivement comme simple mode de l'apparaître et n'apporter, dans la conscience que nous en prenons, aucune preuve de sa réalité. Spinoza et Schopenhauer se placent dans cette perspective quand ils dénoncent l'intuition de la liberté comme illusion du sens intime. D'un autre côté cependant, si cette illusion était générale et constante, on ne concevrait pas qu'elle puisse être redressée, ni même remarquée comme telle, sinon peut-être sur le plan théorique. Le déterminisme, s'il veut emporter une conviction véritable, doit se placer dans la vie concrète et, par conséquent, confronter la croyance personnelle de l'individu en sa liberté avec une autre évidence intime, celle d'être prédisposé par son caractère, poussé par ses passions, mené par les événements. De toute manière, pour que l'alternative se pose et qu'un débat puisse valablement s'établir entre les deux thèses, il faut qu'elles se réfèrent, l'une et l'autre, non à *un* sentiment de *la* liberté, intuition métaphysique ou illusion universelle, mais à *des sentiments de liberté*, dont il faut préciser l'origine et la nature.

L'observation montre qu'il en existe deux. Le premier est *négatif* ; il n'exclut pas la conscience d'exister comme individu singulier, c'est-à-dire de posséder des qualités, des souvenirs, des opinions, de porter derrière soi un passé contraignant, mais il réside tout entier dans le refus du sujet de s'identifier avec ces déterminations concrètes par lesquelles il est ce qu'il est. Me sentir libre, c'est éprouver de la manière la plus vive que je ne suis pas uniquement, ni même principalement, cet être inséré dans l'histoire, situé dans l'espace et sans imprévu dont j'emprunte aux autres l'image pour pouvoir me représenter à moi-même. Or, pour me mettre ainsi en recul par rapport à tout ce que je suis, une démarche régressive de la pensée

est indispensable : si, par exemple, je refuse de me reconnaître dans une habitude, c'est que je puis me reporter mentalement au moment où je l'ai contractée et me retrouver tel que j'étais avant l'acte, qui en fut le germe. Il ne s'agit là, bien entendu, que d'une fiction, mais ce travail peut être renouvelé pour chacun des traits qui se sont incorporés à ma nature : telle manière familière de penser ou d'agir, telle émotion dominante, tel sentiment ou tel désir ne sont pas moi, puisque je puis, en imagination, être sans eux. Cette réduction pourra s'étendre à tous les caractères empiriques, qui constituent mon individualité : elle a pour effet de les reléguer dans une région extérieure et, pour ainsi dire, périphérique de la personnalité, de les faire apparaître comme toujours révocables. Je ne puis me chercher au delà du moi manifesté sans faire surgir, derrière les épreuves, les décisions, les actes qui m'ont marqué, qui ont fait de moi celui-ci et non un autre, l'image irréaliste d'un être encore indéterminé, pour lequel tout était possible car rien ne lui était arrivé.

Quand on analyse l'impression de contingence que laisse la décision prise, on voit clairement qu'elle consiste aussi dans le pouvoir qu'a l'imagination de se remettre en face de la situation qui l'a motivée et de reprendre indéfiniment, mais en des sens différents, l'acte par lequel j'ai mis fin à l'incertitude du vouloir. La croyance tenace de pouvoir faire ce qu'on veut n'enveloppe point, comme le dit Schopenhauer, une méconnaissance du principe de causalité ; elle repose, montre Bergson, sur la faculté que possède l'esprit de remonter le temps pour se replacer au carrefour de deux voies imaginaires. Ce passage de l'actuel au virtuel a pour conséquence de me redonner comme présent un choix déjà effectué et de me permettre de le répéter sans fin, sans cesser, par conséquent, d'en éprouver la contingence. J'ai le sentiment très net en agissant que je *pourrais* agir différemment : ce conditionnel signifie qu'en optant pour l'un des partis, j'entends aussi me réserver. Le « je pourrais faire autre chose que ce que je fais » est la revendication d'une volonté, qui refuse de se compromettre, de couper les ponts

derrière elle, attitude qui est possible à la seule condition qu'elle se ressaisisse dans son indétermination première au moment même où elle se connaît engagée. Si je persiste à affirmer ma liberté, alors que dans la pratique je ne peux jamais faire qu'une chose à la fois, vouloir ou ne pas vouloir, aimer ou haïr, combattre ou fuir, c'est qu'à tout moment mon imagination échappe à ce présent étroit, le remet en cause et se réfugie dans le néant de l'alternative.

Ce sentiment est mirage de la conscience rétrospective ; il s'offre sous le signe de la facilité et non de l'effort ; la liberté, dont il évoque le fantôme, n'est qu'un pouvoir perdu auquel on songe avec nostalgie, toutes les fois qu'on rêve à ce qu'aurait pu être son existence. Il y a de la puérilité dans la complaisance avec laquelle on se retire alors dans la conscience pure, non située, intemporelle qu'on imagine aux limites de la vie concrète. De cette dissolution du moi, de ce retour du réel au possible, Amiel a donné, dans son *Journal intime*, une excellente description : « L'âme, écrit-il, est rentrée en soi, retournée à l'indétermination, elle s'est *réimpliquée* au delà de sa propre vie ; elle remonte au sein de sa mère, redevient embryon divin. » (*Journal intime*, 31 août 1856.) En bref, cette liberté s'expérimente à la faveur de deux mouvements, dont l'un consiste à se séparer de tout ce qui, en soi, participe de l'être, de tout ce qui est propre à définir ce qui est, comme d'avoir une essence, une nature, des propriétés, et l'autre à s'apercevoir soi-même comme matière non informée, virtualité pure ou force vacante. Son faux semblant couvre la pire servitude de l'homme, celle de n'échapper à la détermination de l'être qu'en se niant lui-même.

C'est dans le cadre de cette *évasion imaginative* qu'il faut interpréter certaines conduites de libération : le nomadisme des « voyageurs traqués » que Montherlant décrit, errant de palace en palace, sans défaire leurs valises afin de se donner l'impression de pouvoir toujours être ailleurs¹, l'étrange oubli de ces

¹ H. DE MONTHERLANT, *Les voyageurs traqués*, Nouvelle Revue Française, 1^{er} janvier 1927.

hommes qui échappent aux regrets en effaçant sans cesse derrière eux les expériences vécues, la fantaisie de ceux qui se refusent à prendre la vie au sérieux, ne savent ni le jour ni l'heure, ne répondent point aux lettres et ne vont pas aux rendez-vous. Tous ont le souci de conserver à l'instant son originalité, son charme, sa puissance de décision. Mais pour assurer cette splendide indépendance, il ne suffit pas de rejeter les entraves extérieures, il faut surtout se défendre contre soi, car être tout d'une pièce, l'homme d'une idée, d'une passion, d'un amour, c'est encore être esclave. L'infidélité deviendra une tactique : on renoncera aux promesses, aux serments, à la logique de la conduite et des sentiments ; on réclamera le droit de changer, de se contredire, de réunir en soi les inconciliables : la liberté sera la course des contraires, l'épantodromie d'Héraclite. Une vie comme celle de Don Juan reçoit sa signification d'une telle volonté de ne point se laisser enfermer dans les formes anciennes de l'être. Que la sujétion la plus lourde consiste à être soi-même, à garder son rang, à maintenir son personnage, à avoir une famille, des biens, c'est ce qui explique l'impression de vacuité délicieuse qu'éprouvent quelquefois des exilés qui ont tout perdu et plus encore ces amnésiques, le Siegfried de Jean Giraudoux ou le « voyageur sans bagage » d'Anouilh, qui, ayant oublié qui ils sont, jouissent de la suprême liberté de se choisir un passé. Contingence totale qui est celle d'un rêve, dans lequel tout est possible, ou d'un jeu qui transforme l'action en dilettantisme, le savoir en scepticisme. Toutes ces évasions manifestent une même intention de se maintenir dans cet état d'innocence pure qui naît de la neutralité du vouloir et c'est pourquoi, malgré leur séduction, elles mènent finalement à l'angoisse.

Il est des doctrines philosophiques qui se réfèrent expressément à cette indétermination fictive de la volonté. Si Molina, par exemple, a formulé sa théorie de la *liberté d'indifférence* pour résoudre les difficultés particulières du problème de la grâce, il ne l'a pas inventée gratuitement, sans qu'elle corresponde en quelque façon à une expérience intérieure. Sa solution

consiste, on le sait, à placer la liberté non dans l'adhésion effective de la volonté, mais dans une certaine puissance d'élire ou de rejeter un parti et, mieux encore, de choisir un parti ou le parti opposé. L'indifférence dont il s'agit ne résulte ni d'une absence de motif, ni de l'égalité des motifs contraires ; elle est l'état d'une volonté qui demeure encore dans l'indécision et qui, n'étant ni engagée, ni inclinée, dispose de tous ses possibles. Cette liberté est précisément celle que nous avons décrite. C'est sur une intuition similaire que repose la thèse développée par J.-P. Sartre dans la quatrième partie de *l'Être et le Néant*. Les thèmes essentiels de cette philosophie, la distinction du pour-soi de la conscience non thétique et de l'en-soi des choses, le caractère infondé de déterminations qui ne dépendent chez l'homme que de leur être-tenu, la négation en lui de toute nature et de toute essence, ne sont que les multiples aspects du sentiment négatif de liberté, tel qu'il s'offre à la conscience. En dénonçant la facticité de l'en-soi pour-soi, en affirmant que l'homme est un projet vécu subjectivement au lieu d'être une pourriture ou un chou-fleur, Sartre cède seulement au mouvement qui reporte l'imagination au delà du *Dasein* vers l'indétermination du pour-soi. Comment s'étonner si cette liberté absolue, globale, monstrueuse, s'avère en définitive manquée à être, solitude, dérégulation ?

A la liberté de la négation s'oppose celle de l'affirmation de soi-même. Dans une nature déterminée, où rien ne commence et rien ne s'achève, une initiative absolue est impossible ; la perspective scientifique range l'homme comme un objet parmi les autres, soumis aux mêmes lois, simple lieu où s'entrecroisent des séries de causes physiques, biologiques et sociales. Le sentiment positif de liberté est la protestation subjective éveillée par une telle réduction ; il consiste dans le fait de s'apercevoir comme *moi*, c'est-à-dire de se mettre en relief par rapport à tous les autres existants, d'être spectateur et non spectacle, agent et non agi, connaissant et non connu. A ce titre, il est enveloppé dans la conscience de soi, par laquelle l'individu

se connaît comme terme privilégié, centre de référence, en un mot, comme sujet. Son fondement ontologique réside dans la séparation d'un donné régi par les lois sous lesquelles nous pensons l'univers et d'une raison législatrice, qui n'est pas liée par elles.

Mais cette liberté n'est pas seulement le fait de se mettre en dehors de la représentation ; elle est le propre d'une existence personnelle, dont chaque segment est une réponse expressive à une situation particulière. La liberté est sentie comme présence à soi : la vie intérieure est vécue comme une suite de démarches, dont chacune sert une intention ; nous nous mettons en chacune de nos pensées, de nos émotions et de nos actions et nous nous reconnaissons aussi en elles. La mémoire est moins la contemplation de ce qui a été que le mouvement de reprise par lequel la conscience se complète et dépasse le moi instantané.

Pas plus que le précédent, ce sentiment n'exclut l'existence en nous de dispositions innées ou acquises que nous qualifions de naturelles parce que le moi ne se retrouve pas en elles. C'est que la personnalisation des faits psychiques a des degrés : en un sens, mes habitudes, mes tendances, mes passions sont « moi » au même titre que ma pensée ou mon vouloir, elles font partie de la même synthèse personnelle ; j'ai néanmoins le sentiment de ne pas être vraiment moi-même quand je cède à la routine, à l'entraînement d'un caprice, à la force d'une impulsion. Comme l'a observé Maine de Biran, le moi se connaît actif ; dans l'effort, il s'identifie avec la force qui s'exerce. S'affirmer soi-même n'est pas suivre la nature, c'est la vaincre par la volonté.

S'il en est ainsi, c'est que, dans ce second cas, la liberté est placée dans l'être. « Être, dit M. Gilson, c'est être déterminé. L'existence concrète n'est que l'existence de ceci, de cela ; elle suppose l'acceptation d'une forme et la fixation que cette forme impose. »¹ Ce passage de la puissance à l'acte, nous

¹ E. GILSON, *Essai sur la vie intérieure*, Revue philos., 1920, I, p. 76.

croions le saisir dans la volonté conçue comme une option entre des possibles ; nous privilégions donc le mouvement par lequel l'être s'affirme en se déterminant. La vraie liberté nous paraît être celle qui s'expose et se risque pour se réaliser ; et nous la trouvons dans cette action exercée dans la ligne de plus grande résistance, dans cette manière difficile de vivre sa vie que nous appelons volonté. Mais pour qu'une telle action de la volonté soit possible, pour que l'homme s'affirme par l'effort et se nie comme nature, il faut qu'il se représente son existence comme l'accomplissement d'une vocation. Si le moi se sent libre dans la mesure où il lutte pour atteindre un but autre que celui vers lequel il tendait spontanément, c'est qu'il a conscience que la vérité de son être réside davantage dans l'idéal qu'il cherche à incarner que dans la réalité de ce qu'il est. La volonté libre sera donc celle qui agit par devoir et non par inclination sensible : s'affirmer libre n'est pour l'homme qu'une manière de se dépasser.

Ce second sentiment inspire des conduites qu'on pourrait appeler *d'élation*. D'abord celles qui tendent à assurer la lucidité du jugement ; croire par préjugé ou agir par opinion est le fait de l'hétéronomie. Être libre, c'est s'ériger en conscience indépendante de la nature et de l'histoire, c'est savoir pourquoi l'on doute et pourquoi l'on est certain ; d'où l'effort de ceux qui cherchent à s'affranchir par la discipline intellectuelle et par la culture. Viennent après les conduites orientées vers cette authenticité de l'action qu'est la maîtrise de soi. Celle-ci s'obtient en dissolvant les systèmes parasites, qui conduisent à la partialité du vouloir et à la décentralisation de l'activité en surmontant les divisions intimes, les conflits et les regrets. La volonté s'affirme dans l'acte de synthèse par lequel le sujet se ramasse et se met tout entier en chacune de ses décisions. Au même groupe appartiennent enfin les actes qui partent de la conviction qu'aucun effort sincère ne demeure inutile ; la foi fait reculer les limites d'une liberté qui trouve son expression la plus parfaite dans le don de soi et la mobilisation de l'énergie.

Cette intuition de la liberté est commune à un grand

nombre de philosophes et c'est chez eux qu'elle se formule avec le plus de clarté. La critique cartésienne de l'indifférence s'éclaire à la lumière de la distinction que nous avons faite : l'infinité du vouloir lui permet de s'étendre « au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement »¹ et la liberté est la propriété qu'il a, selon Descartes, de n'être enfermé dans aucune limite, ni contraint par aucune force extérieure². Dans l'indifférence, où un « défaut de connaissance » lui refuse l'occasion de s'exercer, ce pouvoir subsiste à l'état virtuel : ce pour quoi elle est « le plus bas degré de la liberté »³. La liberté vraie n'apparaît qu'avec la détermination de la volonté ; elle est donnée en acte comme adhésion consciente et délibérée. Il est à peine besoin de montrer que la philosophie kantienne se réfère à une expérience intérieure identique : l'homme accède à l'autonomie et à la moralité en s'élevant au-dessus des déterminations sensibles ; la liberté est le fait d'une volonté, qui se guide d'après des maximes au lieu d'être déterminée par des mobiles. Toutefois, soucieux de concilier la liberté, postulat de la raison pratique, avec la nécessité, loi de l'intelligibilité, Kant placera la première dans une causalité nouménale, par laquelle l'homme devient responsable, non seulement de ce qu'il fait, mais aussi de ce qu'il est. Malgré les apparences, Bergson ne se fait pas de la liberté une idée foncièrement différente ; sans doute, il a la préoccupation de la replacer dans la durée concrète, mais il insiste sur deux points. *La liberté est tension* : le déterminisme psychologique coïncide avec la détente dans laquelle le faisceau de la personnalité se dénoue ; dans l'action libre, on observe, au contraire, un bouillonnement, une tension croissante, qui contraignent nos sentiments, pensées, aspirations à se fondre ensemble. *La liberté est aussi invention* : contre un déterminisme qui dévalue le temps, Bergson défend l'originalité de la durée. Si l'action libre exige la solidarité du présent et du passé, elle n'en est pas moins, comme l'œuvre

¹ DESCARTES, *Principes*, I, 35.

² DESCARTES, *Méditations*, IV.

³ *Ibid.*

d'art ou la découverte scientifique, nouveauté radicale. La réalité humaine peut bien s'enliser dans une nature individuelle ou sociale, elle est, en son principe, activité spirituelle et la morale la plus haute est participation à cette liberté créatrice.

Poser, comme on le fait ordinairement, le problème de la nature réelle ou illusoire de ces sentiments de liberté est introduire les concepts de vérité et d'erreur dans un domaine où ils sont sans objet. Un sentiment se forme à la faveur d'un mouvement centrifuge par lequel un fait de la vie personnelle est intégré dans une intuition générale : en se faisant pitié, sympathie, mélancolie, une douleur singulièrement ressentie s'élargit et va rejoindre ailleurs d'autres souffrances. Ce passage de l'émotion au sentiment, du clos à l'ouvert, confère à la donnée affective une signification humaine, et c'est cette signification, qui est l'être du sentiment. Ce dernier n'est ni une dépendance de notre nature, ni une simple réponse à la situation : il constitue une invention contingente portant parfois, comme la charité ou le sentiment de la nature, une date dans l'histoire. Incarné dans une vie concrète, il se confond chez l'homme avec un mode d'existence, mais il dévoile aussi à sa conscience une structure possible du monde.

Les sentiments de liberté naissant d'une évasion imaginative ou d'un effort de volonté ne sont point, par conséquent, la prise de conscience d'une réalité qui existerait sans eux. Ce sont des manières de se constituer libre, celle d'un Montaigne fuyant le monde pour se retirer dans sa librairie et se reposer dans le doute ou celle de Kant cherchant l'affranchissement dans la voie de la raison et du labeur. De quels critères disposons-nous pour en juger le bien-fondé ? Ni l'évidence, ni le contrôle des faits ne peuvent être invoqués ici ; il ne peut s'agir que de les traduire en concepts clairs ou de leur opposer des sentiments contraires. De ce point de vue, toute philosophie de la liberté ou du déterminisme n'est que la mise en système d'une expérience intérieure, qui, prise en elle-même, échappe à toute critique.

Nous demeurerons sur le terrain descriptif en montrant que de tels sentiments se trouvent menacés à l'époque contemporaine. Dans un monde envahi par la réglementation, devenu exigeant et dur, ni le jeu, ni la fantaisie n'ont de place ; une liberté placée dans la subjectivité pure ne peut se maintenir dans une civilisation axée sur les réalités historiques et sociales. Une philosophie sans illusion, comme le marxisme, verra en elle l'effet de l'ignorance ou l'expression du hasard, qui régit les relations humaines dans une société où l'argent règne en maître.

Dans la pratique, cette vacance de l'esprit et du cœur, qui pour tant d'hommes représente la liberté, cède devant la masse des occupations. « *Être occupé à...* » conserve le sens noble d'un sacrifice consenti, d'une tâche acceptée, mais, dans d'innombrables circonstances de la vie, la servitude prend la forme dégradante du « *être occupé par...* », au sens militaire du terme. Plus insidieuse encore est l'aliénation représentée par le « *être occupé de...* », car l'erreur de Narcisse est à fond d'inquiétude : je ne m'occuperais ni de ma santé, ni de ma fortune, si je ne craignais qu'elles soient compromises. De toute manière, l'existence se rappelle à nous par de continuels soucis ; il n'y a plus moyen de s'évader quand la vie est cernée de périls et encombrée d'occupations dérisoires et absorbantes.

Enfin, un sentiment qui se joue sur le plan imaginaire, se défend mal devant les progrès de la science : la régression fictive, de l'actuel au virtuel, du moi manifeste au moi latent, sur laquelle il s'appuie est réalisée, en fait, par la psychanalyse. On en connaît les résultats : loin de placer le sujet en face de l'indéterminé, elle découvre derrière la motivation consciente la fatalité des complexes refoulés. Si certaines interprétations de Freud sont contestables, le fait paraît certain et il trouve aujourd'hui une confirmation dans le psycho-diagnostic de Rorschach, qui repose sur les lois du rêve éveillé, et dans la narco-analyse qui nous introduit dans le monde des impulsions et des angoisses. A l'arrière-fond de la personnalité, c'est une nécessité aveugle, et non la liberté, qu'on trouve.

Pareillement est remise en cause la toute-puissance de la volonté. Les expériences étonnantes réalisées durant la seconde guerre mondiale dans les chambres de torture, les camps de concentration et les antichambres de police, nous obligent à réviser nos opinions touchant le pouvoir de l'homme à s'affirmer lui-même. L'humiliante casuistique à laquelle tant d'hommes et de femmes parmi les plus courageux se sont livrés dans l'ombre de leurs cachots — que puis-je, à la rigueur, avouer ? que dois-je taire à tout prix ? où commence la trahison ? — prouve qu'il n'est pas de conscience qui ne puisse être pliée par la violence. Ceux qui ont résolu le débat en mettant fin à leurs jours savaient que la douleur, la privation de sommeil, la sous-alimentation, le froid, la fatigue, la misère, l'angoisse viennent à bout des plus fortes résistances. Dans ces conditions, qui peut se dire sûr de lui-même ? Les plus clairvoyants, les plus sincères s'avouent si vulnérables qu'ils n'osent plus promettre.

Il faut ajouter que, dans ce domaine, s'opère un déplacement insensible de valeurs. La question n'est plus de savoir si la conscience peut maintenir son indépendance, elle consiste à se demander si son effort même pour se constituer en « bonne volonté » n'est pas condamnable. L'homme est engagé dans l'histoire et ses actes doivent être jugés, non par référence à une conscience pure, mais objectivement. Sur ce terrain, les frontières du crime et de l'innocence deviennent incertaines ; un acte, une intention, une parole ne reçoivent toute leur signification qu'avec le recul du temps ; les événements qui surgissent ouvrent une nouvelle perspective sur le passé, dans laquelle on se découvrira peut-être coupable. De toute façon, le monde actuel rejette une liberté et une responsabilité reposant exclusivement sur l'affirmation de soi.

Le déclin des idées démocratiques, l'indifférence qu'on marque aujourd'hui pour un idéal auquel naguère des hommes ont sacrifié leur vie, la crise de la liberté qui sévit dans le monde, ne sont peut-être que les symptômes de la dissolution des états affectifs qui les soutenaient. On n'aime, on n'est prêt à défendre

qu'une liberté dont on éprouve la réalité dans le fond de son être. Il nous paraît vain toutefois de chercher à restaurer ce sens de la liberté ; les sentiments perdus à une époque de l'histoire ne reparaissent jamais : telle la peur des dieux, pour laquelle Épicure prescrivait encore des remèdes. Mais dans l'histoire de la civilisation, observe Bergson, l'apparition de nouveaux modes de sentir a plus d'importance que les inventions scientifiques ou techniques ; il est donc permis d'espérer que naîtront des sentiments de liberté autres que ceux que nous avons décrits ; peut-être sont-ils préfigurés par certaines conduites et déjà obscurément présents en nous.

Nous avons montré que l'homme se pose comme puissance ou volonté libres par opposition à une nature tenue pour invariable et contraignante ; ce mouvement réagit moins à une condition de fait qu'à un naturalisme qui attribue à l'homme la fixité d'une essence ou d'un système de déterminations causales. Il serait inutile si l'on reconnaissait à la nature humaine une plasticité, un caractère ouvert, qui la rendraient impropre à nous imposer une manière d'être. La psychologie la plus récente va dans ce sens : les notions statiques de sensation, image, concept, habitude ont été assouplies pour s'ajuster aux résultats de l'observation et les idées nouvelles de forme, structure, conduite, tendance, schème moteur correspondent à des rapports abstraits susceptibles de recevoir une infinité d'applications concrètes. Dès lors, l'effort volontaire, qui était artificiellement isolé dans la conception kantienne du devoir, peut rejoindre une nature, qui n'est plus pour lui un obstacle, mais un appui : le courage, par exemple, sera regardé comme une tension de l'être servie par des dispositions innées ou acquises, au lieu d'être tenu pour une violence faite à soi-même. De plus en plus, en particulier à la lumière des enseignements psychologiques de la dernière guerre, s'impose à nous la double certitude de n'être point liés à une nature, qui limiterait nos possibilités, et de ne pouvoir être sauvés par la seule grâce d'une volonté désincarnée.

L'homme prend ainsi conscience de sa profondeur et de sa

richesse ; il sait qu'il porte en lui des qualités qu'il lui appartient d'actualiser et de cultiver ; il sait aussi qu'il ne donne jamais sa mesure, qu'il ne va pas au bout de ses idées ou de ses rêves, bref, qu'il vaut mieux que ce qu'il fait. Les efforts généreux entrepris sur le plan social pour améliorer la condition humaine, le refus de s'incliner devant les faits ou de s'accommoder de certaines injustices partent de la même conviction. Cette foi dans la possibilité d'un progrès illimité, la certitude de ne pas se heurter à un plafond comme celui qui arrête l'animal, la conviction de n'être ni borné dans ses espérances, ni lié par les précédents, mais de pouvoir tout exiger de soi, ce *sentiment d'infini*, qui s'attache à l'idée d'homme, n'est-ce pas celui d'une liberté ?

René LACROZE (Bordeaux).