

## II

# LIBERTÉ ET EXISTENCE

---

## LA LIBERTÉ ET LE TEMPS

I. La philosophie naît de la déception engendrée par l'attitude naturelle : ce qui s'offre immédiatement à la conscience n'est pas toujours ce qui est valable, l'apparence ne se confond pas avec l'être, ni le plaisir avec le bonheur. D'où un effort pour atteindre ce qu'expriment des expressions plus ou moins métaphoriques comme : le profond, l'intérieur, l'essentiel.

L'interprétation correcte des événements du monde suppose l'étude de celui qui en est le témoin et qui, peut-être, participe aussi à leur production. La connaissance des choses renvoie à la connaissance de soi. Quand il cherche à s'atteindre par la réflexion, le philosophe contemporain, soutenu par une tradition déjà longue, n'a pas grand'peine à se distinguer du corps par lequel lui viennent les sensations et qui lui sert de moyen pour modifier les aspects du monde extérieur. Il lui est par contre plus difficile de se distinguer de sa « vie intérieure ». L'expression même, devenue classique, semble indiquer qu'il ne s'agit plus là des appartenances du moi, mais de son intimité. Ce défilé incessant d'images, cette vie sentimentale secrète qui échappe à la surveillance des autres, cet écoulement continu

des représentations auquel il lui semble participer, c'est là peut-être la réalité la plus certaine du moi. Sans sortir davantage de la vie intérieure d'autres croient découvrir leur moi dans la puissance qu'ils sentent derrière leurs décisions et leurs actes, dans une volonté sous-jacente aux représentations, qui se tend contre les obstacles, s'épanouit dans les triomphes et succombe parfois quand les choses sont les plus fortes.

Il nous semble pourtant que ce sont là encore des jeux de surface. Le moi véritable est plus intérieur et plus secret, au delà des complaisances esthétiques comme des tensions et des forces. A celui qui accepte les sacrifices nécessaires, il est permis, non de saisir comme une chose ou de vivre comme une émotion, mais de concevoir, dans une parfaite évidence, la réalité d'un « Je » soustrait au devenir et au temps et devant qui les choses naissent, passent et meurent. La philosophie accomplit son œuvre lorsqu'elle aide l'homme à prendre conscience de son éternité. Il comprend alors qu'il est d'une tout autre nature que les représentations qui lui étaient offertes ou, plus exactement, il sait qu'il n'est pas dans la nature et qu'il n'y a pas non plus de nature en lui. Il s'est rendu compte que ce qu'il tenait autrefois pour ses sentiments les plus intimes ne sont que des événements dans le monde. Il les fait choses sous son regard au lieu de se confondre avec eux. Quant à cet ensemble d'instincts, de dispositions et d'aptitudes qu'il appelait son caractère, c'est encore là une structure dans le monde, celle à travers laquelle toutes les autres lui sont données : c'est proprement sa situation.

Mais n'est-ce pas un fantôme né de notre imagination que ce « sujet transcendantal » décharné ? Ne provient-il pas d'une assimilation contestable et inconsciente de la connaissance à la vision ? Ou même n'a-t-il pas pour origine un simple mécanisme verbal ? Parce qu'on dit « je mange », on dit « je pense », et, parce qu'on *dit* « je », on croit que le « je » existe...

Il n'est pas ici dans nos intentions de justifier la réalité de l'Ego. Il y faudrait des démarches concrètes qui ne sont pas compatibles avec les conditions dans lesquelles doit se présenter

une communication. Nous voudrions seulement faire remarquer que ce qui déconcerte le plus dans cette conception du sujet et ce que la pensée moderne a le plus de peine à admettre, c'est son intemporalité. Toute action semble supposer le temps comme son cadre et la nature comme son objet. Si je suis hors du temps et hors de la nature, toute action ne va-t-elle pas me devenir impossible ? Et la liberté n'est-elle pas un pouvoir d'agir ?

Ces scrupules, à vrai dire, ne peuvent impressionner que ceux qui n'ont pas encore l'intuition de l'éternité intérieure. Pour s'apercevoir comme sujet, il faut précisément avoir dépassé le stade auquel l'action exerce ses prestiges. Il faut se concevoir comme extérieur à la nature, lié à elle d'ailleurs et sans indépendance ni suffisance véritable (ce que signifie précisément le mot de transcendantal). Mais la perte de la croyance à l'absolu du temps est plus inquiétante que celle de la croyance à l'absolu de la nature. Celle-ci n'est qu'un contenu. Celui-là est un cadre — ou du moins il passe pour tel. A-t-il pourtant la solidité qu'on lui prête ? Essayons de mettre en lumière quelques-uns de ses paradoxes.

II. A) Ce que semble nous dire notre conscience, lorsque nous l'interrogeons à propos du temps, c'est que le présent « existe », tandis que passé et avenir n'existent pas. Ici le sens commun — et beaucoup de philosophes — nous arrêtent et nous proposent une interprétation moins absolue : il ne faut pas dire que le passé n'est *pas*, mais qu'il n'est *plus*. Quant à l'avenir, il n'est *pas encore*. Le temps est fait de ces distinctions.

Il faut bien se pénétrer de la gravité d'une adhésion au temps ainsi entendu : elle n'implique rien moins que l'abandon du rationalisme. On qualifie le néant, on admet des modalités diverses du non-être : il y aurait, à côté du non-être pur et simple, le non-être du passé, actualisable par la mémoire et le non-être de l'avenir, actualisable par le jeu des causes ou l'exercice de la volonté. On introduit subrepticement des formes intermédiaires entre l'être et le néant, puisqu'on prête à celui-ci

des propriétés... Cette concession faite, il n'y a plus de raisons de se refuser à toutes les autres — précisément parce qu'il n'y a plus de raison...

B) Les paradoxes du temps se manifestent dans le temps personnel comme dans le temps historique — qui d'ailleurs s'impliquent réciproquement. Toute histoire, bien que faite de non-êtres, est susceptible de vérité. Mais si l'on fait une étude phénoménologique des procédés par lesquels on peut vérifier des propositions du type de « cela s'est passé » ou « cela a été », on constatera que le présent est l'unique lieu de ces vérifications. C'est dans le présent qu'on consulte les textes, qu'on compare les documents ou qu'on évoque les souvenirs. Le passé ne s'atteint jamais qu'au présent. Il est « ineffectuable » par essence. Il ne parvient à l'existence que pour mourir comme passé.

Si la forme même du passé fait qu'il répugne à l'existence, son contenu s'oppose aussi à ce qu'il puisse jamais revivre. Si, en effet, nous revivions le passé sans savoir que nous l'avons déjà vécu une première fois, nous le vivrions sans vraiment le revivre. Et si nous le revivions avec la conscience de la répétition, notre épreuve serait toute différente de la première qui avait au contraire le caractère de la nouveauté.

Ainsi tout effort pour élucider la signification du temps nous ramène au présent. Comme l'avait bien remarqué saint Augustin, la réalité du passé n'est que l'activité de la mémoire et celle de l'avenir tient dans notre attente. Il faut donc expliquer le temps par la mémoire et non la mémoire par le temps.

C) Il faut méditer sur tout ce qu'il y a d'étrange dans les êtres temporels, qu'ils se manifestent dans la conscience individuelle ou dans la pensée collective. Je puis évoquer « ma jeunesse », comme on parle, dans les livres, du « règne de Louis XIV » ou de « la guerre de Cent ans ». Il y a sans doute des relations précises — c'est-à-dire vérifiables — derrière ces mots, mais aucun être réel. Non seulement le règne de Louis XIV n'existe *pas*, puisqu'il n'existe *plus*, mais il désigne

des éléments impossibles : 1697 exclut 1661 aussi bien que 1715. Pourtant parler d'une période c'est toujours supposer qu'on se donne ensemble, pour déterminer une sorte de courbe idéale, deux ou plusieurs moments dont le sens est précisément de s'exclure.

On est trop porté à faire du temps et de l'espace deux fonctions ou deux milieux symétriques. Ils s'opposent plus qu'ils ne se ressemblent. Ainsi l'espace est implication d'existence : le recto de cette feuille que je vois pose dans l'existence le verso que je ne vois pas. Le temps est négation d'existence : le présent nie tout le reste et chaque instant, dès qu'il se pose, détruit tous les autres. Ce qui peut nous incliner encore à penser que le temps est un système de relations valant pour une pensée actuelle et non un être particulier ou un milieu dans lequel se situent les êtres.

D) Dira-t-on que supprimer toute réalité du temps serait faire évanouir la conscience en prétendant l'enfermer dans un présent sans épaisseur ? L'argument supposerait précisément ce qui est en question, à savoir la réalité du temps. Il consiste à imaginer un continu unidimensionnel — qui est précisément le temps — et à supposer qu'on y déplace une limite sans épaisseur, à laquelle on assimile le présent. Mais c'est vouloir faire sortir le présent du temps, ce qui va en sens inverse de l'expérience. Le présent est « épais » et c'est dans le présent que nous faisons l'expérience du devenir.

E) Il semble possible, au point où nous en sommes, d'apercevoir les raisons qui poussent l'homme à construire le mythe du temps. L'expérience fondamentale de la conscience est celle de l'insuffisance du donné. Ce que nous voyons, non seulement ne *nous* suffit pas (ce qui ne serait pas de grande conséquence), mais ne *se* suffit pas. Le donné renvoie toujours à quelque autre chose, qui le soutienne et lui donne un sens. Il y a deux manières de chercher à combler cette insuffisance. L'une est de rattacher le monde à son principe, l'autre consiste à dérouler

indéfiniment la série des apparences, en prolongeant le présent réel par le passé et par l'avenir. Dans cette nouvelle perspective, on rendra compte de l'homme par son histoire ou par son projet — ce qui est parfaitement équivalent et revient toujours à faire reposer l'être sur le non-être. Et l'on fixe l'homme dans le regret d'un paradis perdu ou dans une course après un bonheur qui recule à mesure, comme la carotte attachée au-dessus de la tête de l'âne...

On exprimerait la même idée en disant que tout l'effort de l'homme semble être de lutter contre la mort. Elle est la grande, l'unique ennemie, comme elle est l'absurdité définitive, celle qui annule toutes les significations. Et elle apparaît au cœur de l'expérience la plus banale comme dans les événements tragiques : ce pétale qui se détache de cette rose, cette fatigue que je sens dans mon bras, cette note qui tombe dans le silence, la douceur de ce regard qui fait place à l'indifférence — autant de signes légers mais pourtant sensibles de cet effritement de l'existence que l'homme refuse d'admettre. Il pense y échapper et se consoler du présent qui meurt en courant à l'avenir qu'il voit naître — ou, si son caractère en décide autrement, en s'enchantant de la croyance à la persistance du passé. Ce qui meurt ne serait pas vraiment détruit. Il serait seulement « devenu » du passé, restant réel sans être perçu, bien conservé dans la structure de notre système nerveux, ou dans la région mystérieuse des « souvenirs purs ».

La construction du temps apparaît ainsi comme le résultat d'une fuite devant le réel. Le temps n'est pas le symbole de l'éternité : il n'en est que la parodie.

III. Il semble qu'il y ait une entreprise philosophique à tenter, que la plupart des philosophes ont ébauchée, mais qui n'a pas été développée de manière systématique. Elle consisterait à rejeter délibérément toute croyance à la réalité du temps et à voir quelle figure prend le monde quand on le débarrasse de la mythologie qui l'encombre.

Ce n'est pas ce problème général que nous entendons traiter

ici. Nous nous demanderons seulement quel sens peut prendre la liberté dans une telle perspective.

A) Ce que la conception d'un moi éternel conduit à abandonner, c'est évidemment la croyance à une liberté « éparpillée », voulant tantôt ceci, tantôt cela. Notre vie n'est point une suite réelle de volitions indépendantes.

B) Mais, loin de s'évanouir, notre liberté acquiert au contraire sa véritable dimension : elle est absolue. Elle est, comme l'a bien vu Descartes, égale en Dieu et en l'homme et l'expression de « liberté partielle » est contradictoire. Ce que traduit cette dernière est la confusion de la liberté et de la puissance. Être libre n'est pas posséder une certaine force susceptible de s'ajouter aux sollicitations de la nature pour précipiter le déclenchement des actes, ou de s'y opposer, pour les neutraliser ou modifier leur direction. Et la liberté n'a pas à chercher quelque lacune ou quelque faille par laquelle elle pourrait s'introduire subrepticement dans la nature et changer l'ordre des causes.

C) Concentrée sur une option unique, par l'éternité même du Moi dont elle procède, la liberté exclut toute futilité. Elle ne consiste pas à choisir entre un crayon rouge ou un crayon bleu, entre une lecture ou une promenade, comme invitent à le croire certaines expositions de la liberté d'indifférence. Nous pensons, ici encore, que Descartes est bien fondé à dire que nous sommes d'autant plus libres que nous sommes moins indifférents. C'est que l'enjeu est le plus sérieux qu'on puisse concevoir — nous dirions le plus tragique si l'on n'avait abusé du terme. Ce que notre choix déterminera, c'est notre Destinée et pas seulement notre avenir. La liberté n'a pas de sens sur le plan physique. Elle apparaît au point où la Métaphysique et la Morale se rejoignent.

D) Notre liberté est toujours en acte. Il n'y a pas de passé qui nous enchaîne, il n'y en a pas non plus qui nous dispense jamais d'être libres. C'est dans le présent que le Moi éternel

prononce ses décisions, sans nourrir non plus le vain espoir qu'un moment « à venir » puisse racheter sa défaillance.

L'éternité du Moi ne fait donc pas de la vie humaine une sorte de partie ridicule parce qu'elle serait jouée d'avance. C'est la projection de la liberté sur le plan du temps qui donne naissance à de telles représentations. Ma vie est éternellement en train de se jouer ; rien n'est réglé « une fois pour toutes ».

E) Loin d'être un choix dans le temps, l'acte de ma liberté est un choix entre le temps et l'éternité, entre un effort moralement condamnable et métaphysiquement vain pour étaler dans un temps mythique un présent qui fond entre nos doigts — et le rattachement de notre propre insuffisance au Principe parfaitement suffisant. On pourrait symboliser l'option qui nous est demandée par l'opposition d'un étirement horizontal et d'une ascension verticale, au lieu d'utiliser l'image aberrante et habituelle de la bifurcation dans un même plan.

Nous pourrions dire aussi qu'il nous faut choisir entre l'abandon au temps et le consentement à l'Absolu.

F) Si une philosophie du moi éternel nous interdit toute paresse et toute complaisance en nous rappelant que notre liberté est toujours en acte, elle nous interdit aussi de considérer l'éternité comme un refuge, au sein duquel nous pourrions oublier les soucis et les bassesses du monde. Se refusant à chercher l'Acte au niveau des actions, elle se refuse à distinguer, au sein de la nature, des êtres purs et des instants privilégiés. C'est le présent concret qui s'offre dans son ensemble, et s'offre seul à mon jugement. Rien n'y est trop bas pour servir de matière à ma volonté. Il est chimérique de chercher à y séparer les actes accomplis par désir de ceux qu'inspirerait la volonté pure. Tous les actes sortent du désir, même celui d'écrire un livre sur l'impératif catégorique. Il nous faut élever le monde vers la justice en prenant des appétits comme matière première, à la manière du peintre qui fait de la beauté avec des terres et des boues et non avec de la lumière pure ou de bonnes intentions.



Sentir l'insuffisance du monde est tout autre chose que le mépriser ou le fuir. Consentir à l'Absolu c'est le servir en cherchant à promouvoir la Valeur dans le monde — c'est-à-dire dans le monde présent. L'ordre du devoir n'est pas de préparer une cité juste pour nos arrière-petits-enfants. Il est d'être justes nous-mêmes et tout de suite. Et ce qu'il y a d'angoissant dans la liberté est que nous ne savons jamais, ni du dehors ni par réflexion, quand nous sommes justes et quand nous ne le sommes pas. Du moins les choses paraissent-elles ainsi à un premier examen. Mais devant une conscience plus exigeante il apparaît que l'origine de l'angoisse est le sentiment que nous avons d'être certainement injustes. Nous n'avons jamais fait tout ce que nous pouvions : être tenté de le croire est une excellente raison d'en douter...

G) La philosophie que nous proposons est pourtant tout autre chose qu'une philosophie du désespoir. C'est quand nous pensons à notre absence de mérites que l'angoisse nous saisit. Mais le devoir n'est pas de chercher le mérite ; il est de chercher la Valeur. Et quand nous nous livrons à elle, quand nous faisons l'expérience de ce que René Le Senne appelle l'inspiration, la pensée des causes disparaît autant que la pensée des conséquences. L'éternité semble gonfler le présent et l'approcher de la plénitude.

De tels moments sont rares. Pourtant, lorsque mon présent toujours en transformation a vu l'abattement remplacer l'extase, quelque chose subsiste en moi qui n'est pas la vaine tension d'un souvenir, mais la certitude d'une présence, en dépit de tout ce qui la dissimule. Et lorsque le plaisir me quitte, lorsque mes forces me trahissent ou que la douleur m'étourdit, quelque chose, au plus profond de moi-même, m'assure pourtant que ma joie demeure.

Gaston BERGER (Marseille).