

## APERÇUS SUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA LIBERTÉ

C'est à propos du temps que j'ai été amenée à réfléchir sur la liberté, qui lui est indéfectiblement liée. En effet, le mot liberté ne peut avoir un sens satisfaisant quand il s'agit de Dieu, non plus que le mot nécessité. On peut dire tout aussi bien, avec Descartes, que Dieu est parfaitement libre, ou, avec Spinoza, qu'il est parfaitement nécessaire. Ces deux expressions contradictoires ont la même signification : Dieu omniprésent, omniscient, n'a pas à choisir dans le temps, Dieu *est*, Dieu ne devient pas.

Nous pourrions donc poser clairement le problème de la liberté si nous saisissons les points suivants : 1<sup>o</sup> Par rapport à la plénitude de l'être et à la perfection de la connaissance, la liberté est le propre d'un être imparfait qui, exilé de cette plénitude, doit connaître et faire son avenir. S'il avait une connaissance concrète et totale du Bien, il n'aurait pas à choisir, il *serait*. 2<sup>o</sup> Il ne peut être question de parler de liberté que pour un être intelligent, et en ce sens nous avons raison de la considérer comme une supériorité. Par rapport au déterminisme, la liberté est un principe de détermination intelligent. La pierre obéit à une loi qu'elle n'a pas choisie et qu'il n'est pas question qu'elle conçoive. La liberté, au contraire, marque l'imperfection d'un être appelé à la perfection.

Malgré sa nature ambiguë, on la fait intervenir pour expliquer nos actes ou leur enchaînement, comme on fait intervenir la causalité pour expliquer la chute des corps ou la forme d'une

vallée : « Pourquoi telle vallée est-elle en U ? Parce que c'est une vallée glaciaire. Pourquoi Adam a-t-il désobéi ? Il était libre. »

Mais, notons-le bien, lorsqu'on fait intervenir ainsi la liberté, c'est comme principe d'explication dans un monde objectivé où nous tentons de nous représenter nos actes et de reconstruire nos intentions. Elle intervient, si j'ose dire, comme bouche-trou mystérieux. Nous voudrions tenter de saisir l'expérience vécue, à laquelle se réfère, si elle a un sens, cette liberté ainsi conçue comme principe d'explication.

Or, comme nous pouvons percevoir *uno intuitu* une mélodie ou le mouvement d'une bête, nos actes peuvent s'épanouir parfois comme de pures spontanéités mélodiques. Il peut se présenter à nous une tâche évidente : soigner un enfant malade, sauver un homme qui se noie ou simplement tirer par le bras un inconnu qui allait se faire écraser. Il se peut même que, non seulement nous n'éprouvions aucune envie d'agir autrement, mais que nous n'en concevions même pas la possibilité. Entre l'acte à faire et l'acte fait, il n'y a aucune place pour la réflexion, sinon parfois pour une réflexion qui porte sur le choix des moyens. Nous sommes tout entier : cet enfant à soigner, cet homme à sauver. Il n'est point question de délibérer, hésiter, décider : toutes ces phases prétendues caractéristiques de l'activité volontaire perdent en l'occurrence toute possibilité d'application.

Lorsque, *a posteriori*, nous réfléchissons sur notre action, il nous est cependant facile de la reconstruire selon le schéma de la liberté de perfection : n'avons-nous pas obéi à la causalité du Bien, et sans hésitation, ce qui marque justement la perfection de la liberté ? Mais nous savons bien que notre reconstruction trahit ce que nous avons réellement vécu : nous n'avons pas pensé au Bien, nous n'avons pas eu conscience qu'il y avait en nous une puissance libre pour le reconnaître, nous n'avons même pas pensé notre acte, l'autre que nous sauvions et nous-même comme des objets distincts ; il est évident que si nos actes avaient toujours cette spontanéité et cette grâce, nous ne

nous interrogerions pas sur la liberté. Le mot même, comme lorsqu'il s'agit de Dieu, et toutes proportions gardées, tend à perdre son sens. Guidé par cette idée et la conception mélodique de l'Être qu'elle implique, nous allons tenter de comprendre les actes réfléchis que, selon l'expression de Kant, nous accomplissons « sous l'idée de notre liberté », et qui ne semblent pas, au premier abord du moins, pouvoir être assimilés à cette spontanéité supérieure. Considérons un acte du type schématisé par la situation de l'âne de Buridan : le suicide de Kiriloff, par exemple ou le choix d'une carrière. Je puis, lui aussi, le reconstruire, et tout aussi bien suivant le schème de la liberté de perfection que suivant celui du libre arbitre, soit que je fasse intervenir la liberté comme une force qui m'arrache à l'indécision, soit que je reconnaisse chez Kiriloff (comme chez l'âne) une raison supérieure, un motif déterminant : se prouver sa liberté, ne point se laisser mourir.

La possibilité même d'une double interprétation prouve précisément que toute réflexion trahit le vécu dans la mesure même où elle l'objective et fait de la liberté une causalité : force libre, ou détermination par le bien. Il est difficile d'échapper à cette trahison, car au moment même de la délibération, et dans la mesure où j'hésite, j'interprète mes actes et les objective : je puis m'irriter d'ignorer le motif le plus raisonnable, ou du mauvais fonctionnement d'un instrument qui devrait m'arracher, en éclairant un motif (Hume) ou par un acte arbitraire (Sartre), à une indécision prolongée ridicule ou dangereuse.

Mais, il ne faut point être dupe d'une telle représentation. La réalité vécue, que trahissent ces schémas, c'est une sorte de mûrissement de la décision qui se révèle tantôt brusquement, tantôt lentement à travers nos hésitations. Et si aucune de ces deux interprétations ne nous satisfait, c'est qu'elles heurtent deux certitudes intimes :

1<sup>o</sup> Notre décision ne résulte pas du triomphe automatique du motif le meilleur (pourquoi le Bien ne triompherait-il pas toujours ?). 2<sup>o</sup> Elle ne résulte pas non plus d'un choix arbitraire,

car elle n'est point absurde. Ce que nous tentons d'exprimer par les mots : décision libre est quelque chose d'inaccessible au concept, et c'est pourquoi les partisans du libre arbitre refusent d'en faire la détermination par le Bien et prétendent qu'il y a quelque chose en nous qui « consent » à la vérité après l'avoir découverte. Mais, ils ne peuvent répondre à la question : *Qui* consent ? parce que, précisément, une représentation de nos actes ne peut tenir compte de notre vie en tant que totalité. L'interprétation que nous nous donnons des débats de notre conscience en fait partie, certes, mais aussi l'être qui tente de se penser, les sentiments qu'il éprouve, les raisons qui l'ont amené à réfléchir. Allons au delà : dire que tout cela « fait partie » de la vie, c'est encore penser cet être et ces activités comme objets distincts, alors que c'est la réflexion qui, en les pensant, les sépare et les pose comme réalités distinctes. Notre pensée est unité même quand elle pense le multiple ; tout ce qui est distingué par elle est en vérité unité inobjectivable, précisément en tant qu'elle le vit et qu'elle le pense. C'est le sentiment de cet inobjectivable que nous tentons paradoxalement d'objectiver, lorsque nous pensons la liberté comme puissance d'un autre ordre que les motifs. En fait, elle est d'un autre ordre, non parce que distincte des motifs, mais parce qu'unité qui les comprend ou plutôt se divise *a posteriori* pour la réflexion, en motifs, attention, sujet qui choisit, etc...

Nous pouvons donc, avec Gabriel Marcel, dire que la liberté est un mystère, car notre liberté c'est nous-mêmes, le mystère fondamental de notre être. Nous en avons bien l'expérience, mais ce n'est pas l'expérience d'un *donné*, qui pourrait être pensé dans un monde objectivé comme une « chose » libre, une faculté ou une puissance. L'idée de liberté traduit le sentiment vécu de notre unité, unité qui échappe toujours à la pensée conceptuelle, car même si nous pouvions nous concevoir comme totalité, nous nous diviserions encore en totalité pensée et en sujet pensant. Aussi, de même que la cause ne réside dans aucun objet puisqu'elle est l'unité des objets, de même la liberté ne s'identifie à aucun motif.

Ainsi nos actes réfléchis nous semblent libres, dans la mesure où ils n'ont de sens que par rapport à la totalité de notre vie (passée, présente, et future), qu'ils incarnent et révèlent ; de même, en chaque note est présente la mélodie tout entière. Notre liberté sera donc ni plus ni moins raisonnable que notre être.

Tout ceci revient à dire que nous qualifions de libres les actes qui procèdent de l'être et non de notre passé comme l'affirme Bergson.

Cela implique, notons-le bien, que l'Être soit acte et qu'une idée éternelle de chaque être singulier préside à l'incarnation dans l'existence, comme une idée de la mélodie à sa durée temporelle. Cette idée n'est rien d'autre que la totalité qui apparaît absente par rapport à chaque acte, comme à chaque note, si on les pense isolément.

C'est une traduction verbale inadéquate de dire que telle mélodie hésite à se résoudre en mineur ou en majeur, car nous savons bien que cette hésitation fait partie de la mélodie, et sans elle la mélodie ne serait pas ce qu'elle est. De même, ce n'est pas parce que nous délibérons ou au contraire, parce que nous agissons spontanément, que nous sommes libres ; spontanéité et délibération sont simplement les modes suivant lesquels se manifeste notre être, son attitude devant la vie, donc notre liberté. De même, lorsque nous nous soumettons au motif le plus valable, nous ne pouvons pas dire que nous le rendons le meilleur en fixant notre attention sur lui, car on pourrait soutenir tout aussi bien le contraire : qu'il nous attire parce qu'il est le meilleur. En réalité cette attention à un motif représente dans un monde disloqué l'unité vécue de l'être, son attitude fondamentale. Notre liberté n'est point dans tel ou tel choix, mais dans l'ensemble de nos hésitations, de nos choix et de nos remords, dans l'ensemble de nos fautes et de notre conversion. Quand nous isolons arbitrairement un acte, cette totalité non donnée se manifeste cependant par le fait que nous concevons d'autres motifs que ceux qui nous déterminent ; et sans doute cette représentation n'est-elle point vaine, puisque

c'est parce que nous avons été capables de concevoir ces autres motifs, provisoirement laissés dans l'ombre, que nous aurons du remords ou du repentir, que peut-être nous nous convertirons. Kiriloff est libre en se tuant, car son suicide (et le désir qu'il a de prouver par là sa liberté) le caractérisent comme Kiriloff. Il serait tout aussi libre s'il se décidait au dernier moment à vivre, mais il ne serait plus Kiriloff, de même qu'une mélodie qui se terminerait en majeur au lieu de se résoudre en mineur ne serait plus la *même* mélodie.

Jeanne VIAL (Sorbiers, Loire).