

LINÉAMENTS D'UNE INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ

Phénoménologiquement, l'existence de la liberté ne pose pas de problème. Que l'on considère en effet le témoignage de la conscience sur elle-même ou qu'on s'attache à dégager, par la description, la signification ontologique des comportements humains naturels, la conclusion est identique: le sens même de la structure que l'homme constitue et manifeste implique la liberté.

L'homme est l'être par qui la signification vient au monde. Non, assurément, qu'il crée les choses ou les fasse absolument être ce qu'elles sont; non, assurément, que l'homme « invente », en tout cas, ce qu'il lit dans les choses, comme le dessinateur « invente » les traits dont il couvre son carton. Mais le sens d'une réalité ne vient pleinement à éclosion, n'est pleinement lui-même que par la rencontre de cette réalité avec un être dont la « nature » est d'illuminer ce sens et de le dire, comme l'amour qui lie un couple, n'est tout à fait un amour que s'il est assumé et reconnu. Tel était pour Hölderlin, interprété par Heidegger, le destin du poète et la destination de la poésie, parole authentique. C'est aussi ce qu'il faut comprendre lorsque Heidegger dit de l'homme qu'il est *lumen naturale*.

Ceci implique dans le chef de l'homme une structure particulière dont il nous faut rappeler les traits essentiels.

Révéléateur du sens *de* l'étant, l'homme doit être immédiatement *auprès de* cet étant, sans se confondre pourtant avec lui. La mission qu'on vient de reconnaître à l'homme ne pourrait s'accomplir — or, elle s'accomplit du fait même que nous

existons — si l'homme était, soit cette conscience pure absolument séparée des choses et absolument immanente qu'imaginait l'idéalisme, soit un étant appelé à prendre et à tenir sa place parmi les choses *comme* une chose, soumis à leur interaction comme l'anneau d'une chaîne l'est à tous les autres anneaux. En d'autres termes, si l'homme est un être structurellement ouvert aux choses et qui ne peut se faire lui-même que dans son commerce avec le réel, il ne saurait cependant, sans manquer à sa propre nature, se réduire à être *simplement* un élément de ce réel. Cela signifie que l'étant humain possède à l'égard du réel une distance à la fois infinie et nulle. Que l'étant humain se trouve à distance nulle des choses veut dire que cet étant se caractérise par l'intentionnalité, qu'il est *de soi auprès* des choses et que, par exemple, il n'y a pas de raison de poser le problème de la connaissance en termes de représentations, de se demander si les contenus immanents que nous formons reproduisent ou non la réalité puisque, justement, il n'y a ni contenus immanents, ni *cogito* replié sur lui-même. Mais, en même temps, nous disons que l'homme se trouve aussi et toujours à une distance infinie de l'objet, qu'il peut se décrocher de lui à tout instant, le « néantiser » ou, ce qui revient au même, saisir l'étant *en tant* qu'étant. Que je puisse dire le sens des choses, suppose que je ne sois pas emporté ou ravi par elles comme l'animal par la proie qu'il poursuit, que je puisse toujours les *considérer* en me plaçant en retrait par rapport à elles : c'est ce qu'on exprime en disant que je saisis l'étant comme tel ou que je suis capable de laisser cet étant être ce qu'il est. Cette double relation à la réalité est exactement ce qu'entendait Malebranche, lorsqu'il écrivait que les choses peuvent toucher l'homme, mais ne le doivent toucher qu'avec respect.

On voit, sans doute, comment cette explicitation descriptive de la structure du *Dasein*, de l'homme, n'est autre qu'une définition de la liberté.

Au sens courant, on appelle libre un être échappant au déterminisme des successions spatio-temporelles. Cette défi-

inition, d'ailleurs négative, prête le flanc à la critique parce que la notion de succession spatio-temporelle reste équivoque. Il y a en effet plusieurs temps et plusieurs manières de se temporaliser, comme il y a plusieurs espaces et plusieurs manières de se spatialiser. Or si l'idée de liberté, telle qu'on l'entend ici, comporte assurément l'affranchissement du temps et de l'espace intra-mondains, est cet affranchissement même, il est moins certain qu'elle implique une atemporalité absolue. Au contraire, si l'atemporalité absolue n'est pas une catégorie humaine ou, si l'on préfère une autre terminologie, n'est pas un existential, la liberté elle-même demeure un mode de temporalisation. Il faut donc, si on la veut préciser, reprendre la définition courante et tâcher d'interpréter ce qu'elle vise exactement lorsqu'elle nomme libre un être soustrait au déterminisme des successions spatio-temporelles.

Considérons à cette fin la notion ordinaire de *causalité réelle*, celle que l'on a en vue lorsque, par exemple, on dit que le nuage est cause de la pluie. Elle signifie qu'on peut expliquer et donc comprendre la pluie en montrant que chacune de ses gouttes est précontentue dans la nuée, n'est que la continuation de la nuée sous une forme nouvelle. L'explication, si elle réussit pleinement, tend même à nous prouver qu'*en réalité*, il n'y a pas *vraiment* forme nouvelle. Toute explication causale, au sens où on l'entend lorsqu'il est question de « déterminisme causal », cherche à réduire le phénomène qui lui est soumis à une application des lois mécaniques du choc. Elle implique qu'*en dernière analyse* ce phénomène peut être adéquatement représenté par recours exclusif aux notions de particule identifiable (en principe), de masse, de vitesse et de trajectoire. Ceci réalisé, le comportement (si l'on ose ainsi dire) de n'importe quelle particule du système peut être prévu avec une exactitude en principe absolue. Le temps et l'espace intra-mondains sont tenus pour les coordonnées du système, c'est-à-dire pour des cadres vides dont la fonction est de permettre le repérage des mouvements corpusculaires sans les altérer.

Nous n'avons pas à montrer ici — car cela n'importe aucu-

nement à notre problématique — en quelle mesure ces conceptions sont désormais mises en cause ou rejetées par les sciences naturelles elles-mêmes. Nous voulions seulement montrer comment toute affirmation du déterminisme relativement à l'homme suppose une conception de ce genre, comment, au sens courant, toute affirmation de la liberté se borne ordinairement à nier ces vues pour défendre les thèses exactement contraires.

Mais notre véritable but, en développant cette interprétation, était avant tout de faire voir à quel point cette problématique est absolument étrangère à la vraie question, si toutefois on adhère, comme nous pensons qu'il est inévitable, au point de vue d'une philosophie phénoménologique.

En effet, si la condition de l'homme est de découvrir et d'établir des significations, l'idée que le déterminisme pourrait s'appliquer à l'homme devient simplement absurde.

Affirmer qu'ontologiquement l'homme est libre par définition et, encore, que la liberté est pour lui la condition de la vérité puisqu'un être non-libre ne pourrait dire ce que les choses sont, n'équivaut naturellement pas à résoudre tous les problèmes que l'existence de la liberté peut poser, ni même à nier que la liberté, relativement à l'homme, peut s'entendre en bien des manières. On pense pourtant que cette affirmation de principe permet seule de comprendre la portée exacte de ces difficultés ultérieures et le sens que l'idée de liberté devra revêtir lorsqu'on l'envisage dans les divers domaines de la philosophie et, notamment, sur le plan psychologique, moral, social, religieux.

Nous voudrions, très brièvement, parcourir quelques-uns des champs d'application de l'idée de liberté ainsi comprise.

Lorsque le psychologue affirme la liberté, il ne saurait naturellement songer à une liberté sans engagement, telle que l'homme serait en état de vouloir n'importe quoi à n'importe quel moment. L'homme fait partie du monde, sans quoi il ne pourrait l'explorer et la liberté ne saurait, sans se détruire elle-même, avoir pour objet ou pour fin de le retirer de ce monde. Psychologiquement, il n'y a donc de liberté que dans une

situation. Cette situation je ne l'ai pas créée et ne puis jamais la dominer absolument. Par conséquent, dès que j'essaie de me comprendre moi-même, de découvrir ou de constituer le sens de ce que je ressens ou de ma vie tout entière, il se fera *toujours* et *nécessairement* que ce sens sera relatif à la situation donnée, fût-ce pour la nier ou s'en évader. Rien ne montre plus clairement que la psychanalyse à quel point les comportements et les contenus psychiques apparemment les plus éloignés d'une certaine situation sont, en réalité, sur le mode de l'ignorance, une manière de les commenter et de les signifier. Il reste qu'à chaque fois la façon *propre* dont un individu particulier répond à la situation est une *invention* de lui-même, où il se révèle selon qu'il se fait. Dira-t-on que cette réponse libre est voulue et élue parmi d'autres qui eussent pu l'être et qu'ainsi les fables de l'hystérique sont *délibérées* ? Évidemment non. L'acte délibéré est une forme particulière de liberté dont l'instauration est aussi spontanée et aussi imprévisible que l'originalité de tous les autres actes. Il se différencie de ceux-ci en ce que je *reconnais* et *assume* la signification de moi-même qu'il établit, celle-ci me devenant ainsi *imputable*. En matière psychologique, la distinction fondamentale est donc celle de la liberté et de l'imputabilité. Celle-ci seule peut être qualifiée de manifestation *authentique* de celle-là.

Des considérations analogues peuvent être présentées en morale. Mais la distinction essentielle devient ici celle de la liberté et de la responsabilité. Un acte relève de la morale dès qu'il propose ou se propose une valeur prise en *tant que telle*, c'est-à-dire dès qu'il implique en fait un jugement de valeur sur les valeurs. En d'autres termes, le propre d'un acte à caractère moral est qu'il tend à affirmer quelque hiérarchie de valeurs. Nous dirons qu'un homme est responsable des actes — objectivement relatifs à l'ordre moral — qu'il pose, si je puis lui *demander compte* de la hiérarchie de valeurs qu'il énonce ou insinue, si cette hiérarchie lui est, au sens défini plus haut, imputable.

Enfin l'ordre social comporte lui aussi un sens particulier

de la liberté. Nous savons bien qu'une thèse qui affirme la liberté ontologique de l'homme sera toujours suspecte aux yeux de certains qui craignent d'y voir seulement une raison de nier la réalité de l'oppression et, ainsi, un moyen de l'entériner et de l'affermir. A regarder l'histoire, on ne saurait juger cette crainte chimérique. Il ne faut pas, pourtant, qu'elle se justifie ici.

Que l'homme soit libre, qu'en chacun de ses actes s'établisse un sens qui le rend unique, n'implique pas que ce sens soit celui qu'il préfère ou qui le rende plus pleinement homme. Je serai libre socialement lorsque la situation qui se propose à moi est, dans l'ordre considéré, telle que j'y puisse répondre non seulement librement (ce qui reste vrai de toute réponse humaine), mais en sorte que ma réponse permette d'impliquer que je me sente susceptible d'être reconnu comme homme par tous les hommes et que moi-même je les reconnaisse tels.

Alphonse DE WAELHENS (Louvain).