

FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ

I. La définition de l'acte libre me paraît présenter, pour la pensée contemporaine, d'insolubles difficultés. Maurice BLONDEL, en s'élevant, dans une de ses dernières études, contre les inconséquences de l'existentialisme athée, soulignait les insurmontables obstacles que soulève la dissociation de l'existence, de l'être et de la pensée. Dans un temps absurde — le temps du mauvais génie de Descartes — composé d'instantanés arbitrairement juxtaposés et sans lien intrinsèque qui les unisse, aucune liberté réelle ne peut se greffer sur une contingence radicale. L'existant est censé créer son essence — une essence sans profondeur et aussi illusoire que lui-même — par une série d'options totalement gratuites, et dont aucune n'est justifiable, sinon par le jeu vain de l'imagination. Bien plus, les discussions sur l'acte indéterminé et sur l'acte déterminé — le problème si souvent posé de savoir si l'acte libre est celui dont aucun motif ne suffit à rendre compte ou celui qui a été le plus longuement délibéré et mûri — n'offrent plus aucun sens intelligible. C'est après coup seulement que l'intelligence, cette mince pellicule apparue à la surface d'un être, en ses racines inintelligible et aveugle, éclaire les actes qui dépendent du flux incessant de nos désirs et de nos passions. On n'a pas suffisamment souligné l'influence qu'ont exercée Schopenhauer et, par son intermédiaire, les plus anciennes philosophies de l'Inde et du Thibet ¹,

¹ Surtout le lamaïsme, qui est un existentialisme radical.

sur l'existentialisme de Heidegger, de Jaspers, de Jean-Paul Sartre et de Camus. Pour Schopenhauer, le fond même de l'être est radicalement inintelligible ; c'est accidentellement, par une sorte de miracle, qu'il se réfléchit sur lui-même, s'éclaire et devient partiellement conscient de l'élan qui l'anime, du vouloir incessant, mais absurde qui le constitue¹. Mais l'existant d'Heidegger n'est pas même ce Vouloir-être qui s'obstine à créer des êtres éphémères vainement attachés à leur illusoire personnalité. Toujours prêt à basculer dans le Vide qui le guette, il ne peut assumer son existence et dominer son angoisse qu'en rassemblant, dans une intuition aussi mensongère que lui, les instants « mauvais » dont se compose sa vie. Nous sommes tous pareils à l'Étranger de Camus auquel on impute bien à tort le crime qu'il a commis. Le raisonnement par lequel ses juges s'efforceront de relier cet acte à des attitudes antérieures — par exemple à son comportement au moment de la mort de sa mère — est doublement contestable. D'abord, il rattache arbitrairement à des intentions fictives des conduites qui se sont succédé au hasard, les existants n'étant que ces feuilles jaunies que balaie en tous sens le vent d'automne. Ensuite il se réfère à des valeurs établies par une morale conformiste qui transforme en devoirs des habitudes dues à un dressage et liées à une certaine structure sociale. On peut, en fait, appeler indifféremment libre ou non libre l'acte qui émane, à tous instants, d'un existant sans consistance, variable au gré de ses impulsions et de ses caprices. Libre, cet acte l'est dans la mesure où il n'est pas explicable — toute explication étant en fait surajoutée et variable selon la perspective adoptée —. Non libre, il l'est également par l'absence totale de logique qu'il offre à une analyse objective, par son insertion dans l'instant fugitif, par le démenti que va lui infliger une attitude postérieure. Quoi qu'il en dise, cet existentialisme est proche de la position d'André Gide ; les personnages de ses romans sont frères de ce Lafcadio

¹ Il ne semble pas que Bergson soit parvenu à se dégager entièrement de cette position volontariste et anti-intellectualiste initiale.

des *Caves du Vatican* qui, irrité d'une réputation d'héroïsme due à une simple impulsion, veut se prouver qu'il est libre en obéissant à une impulsion contraire. L'acte qu'il accomplit se présente comme entièrement indifférent ; n'étant relié à rien d'antérieur et à aucun fond caractériel, il prétend n'avoir d'autre raison que lui-même. Toutefois la part de réflexion et de complication intellectuelle qui subsistait chez Gide, disparaît tout à fait dans l'activisme existentialiste : l'action y est admirée pour sa seule spontanéité et pour sa violence, et aussi parce qu'elle nous arrache à l'angoisse en nous immédiatisant dans le présent. Là donc où l'intelligence n'est plus qu'un épiphénomène, où la pensée cesse d'être enracinée dans l'être qu'elle constitue en l'éclairant, l'expression « acte libre » n'offre plus aucun sens intelligible. C'est ce qu'avait pressenti Descartes, quand se refusant à séparer la pensée et l'action, il affirmait que « l'acte le plus libre est aussi le plus déterminé », entendez : celui que pose la pensée en se référant à des valeurs qu'elle crée, mais qui la transcendent.

II. Mais sans doute faut-il aller plus loin encore. Kant avait parfaitement compris la nature de l'acte libre, quand il montrait l'enracinement de cet acte sur le plan nouménal. Selon lui, tant que nous considérons la succession des phénomènes dans le temps, nous n'apercevons que des événements qui se conditionnent rigoureusement. Tout effort pour atteindre la liberté s'avère alors illusoire ; tout effort pour la prouver tombe sous le coup de la troisième antinomie de la Dialectique transcendantale. Il en va tout autrement si nous passons de la raison pure à la raison pratique. Certes nous ne saisissons point ici directement l'acte libre, et la liberté demeure pour nous un inconnaissable. Plus exactement nous ne l'atteignons que sous un éclairage indirect. Mais, nous sentant obligés, nous ne pouvons pas, nous n'avons pas le droit de nier notre pouvoir d'option. De plus l'autonomie nous permet de préciser ce que nous devons entendre par liberté. Soumis à la raison à laquelle nous sommes tenus d'obéir, participant à cette raison de qui

nous tenons notre nature, nous ne faisons, en acceptant l'obligation, en nous rapprochant de l'exigence d'universalité qu'elle nous impose, au prix d'une vie militante, que nous réaliser nous-mêmes ; nous tentons de nous élever à un être-en-nous saisi par cet acte en sa plénitude. Ainsi la liberté n'est pas un concept purement négatif, elle est même plus qu'un postulat, puisque, sans elle, toutes les valeurs s'écrouleraient, notre vie devenant de ce fait inintelligible ¹, — puisque, d'autre part, elle reçoit quelque lumière de la notion si riche d'autonomie. Nous pouvons ainsi poser que l'acte qui, dans le temps, nous apparaît divisé et, pour ainsi dire, monnayé, relié par l'intervention de schèmes et de catégories à tous ceux qui le précèdent et le conditionnent, sans que puisse jamais apparaître un commencement absolu, est, hors du temps, une option qui nous définit par rapport aux Valeurs et qui fonde, sans que nous puissions toutefois en avoir connaissance, notre réalité ontologique.

Kant présentait ainsi une troisième dimension de l'existant, une profondeur temporelle, un au delà du temps dans lequel notre action morale nous engage et où nous nous qualifions comme des êtres pleinement autonomes.

III. C'est, je pense, à cette position kantienne qu'il conviendrait de revenir, mais pour l'approfondir tant par une analyse exhaustive de l'acte libre que par une exploration attentive du temps dont il faudrait retrouver la dualité. Tant que nous nous en tenons en effet à l'être-ici-maintenant, à l'existant défini — et épuisé — par ses apparentes relations spatiales et temporelles, dépendant des formes de l'intuition sensible, des catégories d'une raison qui lui reste extérieure et comme étrangère — et du conditionnement social —, l'acte libre n'est qu'un mensonge par lequel nous tentons de nous abuser sur notre consistance. En vain prétendra-t-on que nous sommes libres, puisque nous ne sommes pas liés à une essence antérieure à notre

¹ La croyance est ainsi pour Kant un certain mode de comprendre, mais en fonction des seules exigences de l'action morale.

existence, puisque nous pouvons nous créer à notre guise, et que nous sommes les maîtres absolus de nos engagements. Ces actes successifs ne sont que les fusées d'un feu d'artifice surgies dans la nuit où leurs traces vont aussitôt s'effacer. Encore les fusées jaillissent-elles en dessinant un plan qui les fait naître et se transformer dans un certain ordre. Tandis que l'existant obéit à ses caprices contradictoires dans un temps absurde.

Il en va tout autrement, si, derrière ce temps apparent, ce temps de la chute, existe un autre temps, parfaitement intelligible, dont celui que nous apercevons et où nous croyons vivre n'est que l'image déformée. Alors la croyance en notre responsabilité, que nous ne nions jamais que du bout des lèvres, pour écarter de nous le poids de nos engagements, le sentiment que nous avons de notre culpabilité — dont des études récentes ont montré le rôle qu'il joue jusque dans les maladies mentales — cessent d'être des illusions. L'option par laquelle nous choisissons de nous qualifier par des actes dont s'imposera à nous le déterminisme — comme le gel solidifie l'élan du jet d'eau — nous impose une structure. Dira-t-on que, par là, tout acte vraiment libre deviendra par la suite impossible ? Nullement, plus difficile seulement puisqu'il nous faudra vaincre les habitudes acquises, détruire en nous jusqu'en son fond l'homme-de-la-faute que nous aurons accepté d'être. L'angoisse d'un Pascal et d'un Kierkegaard, l'émouvant soliloque d'un saint Augustin nous prouvent combien il faut aller profondément en soi-même pour se découvrir et pour se recréer.

C'est donc au-dessous de l'apparence de l'existence qu'il faut chercher les racines de la véritable liberté. L'acte libre est celui par lequel, concurremment au déroulement de nos actes dans le temps, nous posons, hors de ce temps visible, mais dans le temps réel, où se joue notre destinée, l'acte par lequel nous construisons notre essence. Ce que nous appelons notre caractère n'est que l'image, réfractée à travers plusieurs prismes, de cette essence en perpétuelle gestation. Car rien n'est définitif, pas même le visage de notre dernier instant ; il n'est lui aussi qu'une apparence qui ne nous permet de saisir que très partiellement

l'élan figé par la mort qui nous lance hors de ce temps mauvais, dans le temps vrai où nous nous réaliserons pleinement.

Cette dualité du temps avait été pressentie par Pascal, aperçue par Kierkegaard. Le premier, dans son *Fragment sur l'esprit géométrique*, avait montré qu'au point de départ des mathématiques, nous trouvons des notions indéfinissables, et il avait, à cette occasion souligné l'ambiguïté de l'idée de temps. Kierkegaard, lui, distinguait l'instant mauvais, l'instant du plaisir, qui se dissout comme une bulle de savon, et l'instant réel où nous installe notre inquiétude quand nous l'approfondissons.

Notre vie semble s'écouler dans le temps du malin génie, la trame même de notre existence semble faite de ce tissu qui se pourrit et qui nous pourrit. Dans ce temps, nos actes se suivent, inconsistants et incertains, reliés après coup par le fil ténu dont se sert notre intelligence pour leur conférer une relative intelligibilité. Mais nous recevons notre être d'un autre temps dans lequel nous pouvons rassembler et unir les moments de notre durée. L'acte libre est celui qui nous installe dans ce temps réel ; par lui nous créons notre caractère intelligible, par delà les représentations multiples que les autres et nous-mêmes, quand nous nous dispersons dans l'instant mauvais, ont de notre apparence existentielle.

J. CHAIX-RUY (Alger).