SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE
GENÈVE, LAUSANNE, NEUCHATEL

LA LIBERTÉ

ACTES DU IVe CONGRÈS DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE

NEUCHATEL
13-16 SEPTEMBRE 1949

ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE, NEUCHATEL

LA LIBERTÉ

L'ÉDITION INTÉGRALE DES ACTES
DU IVE CONGRÈS DES SOCIÉTÉS DE
PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE
PARAITRA DANS LA COLLECTION
« ÊTRE ET PENSER »
ET EN CONSTITUERA LE 29E VOLUME

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE
GENÈVE, LAUSANNE, NEUCHATEL

LA LIBERTÉ

ACTES DU IVE CONGRÈS DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE

NEUCHATEL
13-16 SEPTEMBRE 1949

ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE, NEUCHATEL

TOUS DROITS RÉSERVÉS,
COPYRIGHT 1949 BY LES ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE,
BOUDRY, NEUCHATEL (SUISSE).

COMITÉ DE PATRONAGE

M. Max Petitpierre, conseiller fédéral, Chef du Département politique.
S. E. M. Henri Hoppenot, ambassadeur extraordinaire et ministre plénipotentiaire de France.
S. E. M. le vicomte de Lantesheere, envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire de Belgique.
MM. P.-E. Renaud, chargé d'affaires a. i. du Canada.
Jean Sturm, chargé d'affaires du Grand Duché de Luxembourg.

Albert Picot, conseiller d'État chargé du Département de l'Instruction publique de la République et Canton de Genève.
Pierre Oguey, conseiller d'État, Chef du Département de l'Instruction publique et des Cultes du Canton de Vaud.
Camille Brandt, conseiller d'État, Chef du Département de l'Instruction publique de la République et Canton de Neuchâtel.

Maurice Thévenaz, président du Conseil administratif de la Ville de Genève.
Pierre Graber, syndic de Lausanne.
Paul Rognon, président du Conseil communal de Neuchâtel.

Georges Tiercy, recteur de l'Université de Genève.
Florian Cosandey, recteur de l'Université de Lausanne.
Eddy Bauer, recteur de l'Université de Neuchâtel.

MEMBRES D'HONNEUR DU CONGRÈS

MM. Pierre Bovet, professeur honoraire de l'Université de Genève.
Samuel Gagnebin, professeur à l'Université de Neuchâtel.
Pierre Godet, professeur honoraire de l'Université de Neuchâtel.
Henri-L. Miéville, professeur honoraire de l'Université de Lausanne.
Arnold Reymond, professeur honoraire de l'Université de Lausanne.
Charles Werner, professeur à l'Université de Genève.

COMITÉ D'ORGANISATION DU CONGRÈS

Président : M. Henri Reverdin, président de la Société romande de philosophie, professeur à l'Université de Genève.

Secrétaire général : M. René Schaerer, président du groupe neuchâtelois de philosophie, professeur à l'Université de Neuchâtel.

Secrétaire : M. Félix Fiala, président de la Société suisse de logique et de philosophie des sciences, professeur à l'Université de Neuchâtel.

Trésorier : Me Albert Brauen, Dr en droit et notaire, Neuchâtel.

MM. † Perceval Frutiger, président du groupe genevois de philosophie, privat-docent à l'Université de Genève.

Georges Mottier, président du groupe genevois de philosophie, privat-docent à l'Université de Genève.

Maurice Gex, président du groupe vaudois de philosophie, chargé de cours à l'Université de Lausanne.

COMMISSION DES ACTES

MM. Pierre Thévenaz, directeur de la Collection « Être et Penser », professeur à l'Université de Lausanne.

Georges Mottier, Genève.

Philippe Muller, professeur à l'Université de Neuchâtel.

LISTE DES SOCIÉTÉS INVITÉES

Académie Canadienne Saint-Thomas d'Aquin.
Association Canadienne-Française pour l'avancement des Sciences.
Cercle Philosophique de Nancy.
Section Belge de la Société Internationale de Logique et de Philosophie des Sciences.
Section Française de la Société Internationale de Logique et de Philosophie des Sciences.
Section Suisse de la Société Internationale de Logique et Philosophie des Sciences.
Société Belge de Philosophie.
Société Française d'Esthétique.
Société de Philosophie des professeurs des Instituts catholiques de France.
Société d'Études Médiévales Albert le Grand (Montréal).
Société d'Études Philosophiques du Sud-Est.
Société Française de Philosophie.
Société Française de Psychologie.
Société Languedocienne de Philosophie.
Société Lyonnaise de Philosophie.
Société Méditerranéenne d'Études Philosophiques et Psycho-biologiques.
Société Philosophique de Bordeaux.
Société Philosophique de Fribourg.
Société Philosophique de Lille.
Société Philosophique de Louvain.
Société Philosophique de Montréal.
Société Philosophique de Québec.
Société Philosophique de Strasbourg.
Société Philosophique de l'Université Laval (Québec).
Société Philosophique du Var.
Société Thomiste de l'Université d'Ottawa.
Société Toulousaine de Philosophie.

LISTE DES DONATEURS

arrêtée au 5 septembre 1949.

L'État de Neuchâtel.
La Commune de Neuchâtel.

La Société académique neuchâteloise.
La Société académique vaudoise.
Les Facultés des Lettres, de Droit, de Médecine, de Théologie, des Sciences, des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève.
La Fondation du Fonds général de l'Université de Genève.
Les Facultés des Lettres, de Droit, de Médecine et de Théologie de l'Université de Lausanne.

L'Association pour le développement de Neuchâtel (ADEN).
L'Association des Sociétés de la Ville de Neuchâtel.
La Banque cantonale neuchâteloise.
La Brasserie Muller, Neuchâtel.
Les Câbleries et Tréfileries de Cossonay S. A. (Vaud).
La Caisse cantonale d'assurance populaire, Neuchâtel.
Chocolat Suchard S. A., Serrières (Neuchâtel).
Éd. Dubied & C^ie^ S. A., Neuchâtel.
Ébauches S. A., Neuchâtel.
Les Éditions de la Baconnière, Boudry.
Fabrique de montres Avia Degoumois & C^ie^ S. A., Neuchâtel.
Fabriques de tabacs réunies S. A., Serrières (Neuchâtel).
Imprimerie Paul Attinger S. A., Neuchâtel.
La Société des Câbles de Cortaillod (Neuchâtel).
MM. André Bonhôte, Neuchâtel.
Édouard Bordier, Genève.
Albert Brauen, Neuchâtel.
Roger de Cérenville, consul de Belgique, Lausanne.
Henri Détraz, Vevey.
Charles Gautier, Genève.
Robert JULLIARD, Genève.
Jean Larguier des Bancels, Lausanne.
Albert Lombard, Genève.
Hans Marti, Neuchâtel.
Le D^r^ Léon Picot, Lausanne.
William Rappard, Genève.
Charles Veillon, Lausanne.

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 nécessitaire 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 ailleurs[1], 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 irréelle 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 ailleurs[1], l'étrange oubli de ces

[1] H. DE MONTHERLANT, *Les voyageurs traqués*, Nouvelle Revue Française, 1er 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'énantiodromie 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'égale force 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 manque à être, solitude, déréliction ?

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.

croyons 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 parasitaires, 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 extérieure [2]. 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).

LA LIBERTÉ
ET LES INSTANTS PRIVILÉGIÉS

Baudelaire a évoqué dans les *Paradis artificiels* certains états de bonheur contemplatif, imprécis, inexplicables, rebelles à l'analyse et ressentis pourtant avec une ineffable intensité. De tels états peuvent être provoqués par l'usage des toxiques, mais ils ne font alors qu'imiter — et généralement de très loin — les instants de bonheur normalement vécus qui répondent à la notation baudelairienne et que nous appellerons des instants privilégiés.

Ils sont fugaces, parfois évanescents, toujours rares et, dès que le souvenir s'en estompe, se prêtent à la confusion avec d'autres instants de bonheur plus normal et même avec des voluptés ou des euphories assez vulgaires. Par contre, si le souvenir en est fidèlement conservé, le caractère exceptionnel et indéfinissable de l'émotion qu'ils contiennent garde sa singularité. Il est vrai que plus cette singularité s'accuse, plus elle apparaît malaisée à traduire en mots, à formuler en idées. Devrons-nous les contraindre à subir une analyse intellectuelle qui aurait tôt fait d'en méconnaître l'originalité et de les ramener à des états de conscience habituels ou devrons-nous les accepter tels qu'ils se donnent immédiatement à la conscience : subits, intenses, intraduisibles dans le langage ou, du moins, dans le langage familier ?

Une telle question pose en même temps une question de méthode. Les accepter dans leur spontanéité, c'est opter en leur faveur pour une connaissance intuitive plutôt qu'intellec-

tuelle. Leur confusion ou leur vague apparents ne proviendraient que d'une sorte de défaut de sympathie ingénue envers soi-même et envers autrui. Plus on rechercherait en soi ou dans des témoignages extérieurs les impressions, émotions, sentiments comparables à ceux de l'enfance, plus on s'apercevrait que des émerveillements qualifiés à tort de puérils se retrouvent dans l'âme adulte principalement dans le plaisir esthétique et dans les premiers élans de l'amour.

Ainsi, la présence, chez la plupart d'entre nous, de ces instants privilégiés, si l'on en veut faire la preuve, plaiderait en faveur de l'introspection bergsonienne usant de l'intuition plutôt que pour une recherche phénoménologique ou existentialiste des essences, lesquelles essences nous sembleraient, en général, aussi hypothétiques qu'arbitraires. Mais il importe de ne se point dissimuler les difficultés que révèle la discrimination des instants exceptionnels d'un bonheur lui-même exceptionnel. Les place-t-on à l'origine du sentiment esthétique ou du sentiment amoureux, que l'on constate aussitôt que les émotions proprement artistiques ou amoureuses ne prolongent pas sans une sorte de déviation l'émotion initiale qui les déclenche. L'instant privilégié, si l'on peut s'exprimer ainsi, porte en soi une sorte de message à la fois impérieux et énigmatique qui nous ordonne d'agir sans nous expliquer clairement les règles de notre action, c'est une illumination comparable à celle d'un éclair dans la nuit, assez intense pour désigner un but, trop brève pour nous y guider. Quel est ce but ? Avouons franchement que la seule étude psychologique des instants privilégiés à laquelle nous nous sommes, jusqu'ici, consacrés est incapable de le définir.

De le définir ; non pas peut-être d'entrevoir sa nature. Nous présentions de tels instants comme un émerveillement devant le monde soudainement transfiguré et c'est pourquoi de tels instants ne se conçoivent, tant bien que mal, que par un retour vers des souvenirs d'enfance. Mais l'on n'est émerveillé que devant ce qui apparaît comme nouveau. L'instant privi-

légié est donc essentiellement un instant de découverte, de révélation, d'invention. L'émotion qu'il contient est toujours une émotion créatrice. Le plaisir esthétique et le sentiment amoureux, s'ils sont des déviations de cette émotion initiale, gardent, pour ainsi dire, comme le reflet affaibli de leur provenance. Aimer un être humain, c'est se proposer de créer avec cet être une vie personnelle nouvelle ; jouir d'une œuvre d'art, c'est toujours en quelque manière l'imiter humblement. En tout cas, l'impression d'un monde nouveau, recréé, dont la vue nous invite à créer, à notre tour, chacun selon ses forces, se retrouve constamment en tout instant privilégié, que les suites en soient un simple changement de vie, une communion amoureuse ou la production d'un chef-d'œuvre.

En mettant l'accent sur l'impression de nouveauté ou de « transfiguration » qu'un tel instant impose, ne peut-on entrevoir sinon la fin précise de son message, du moins l'orientation générale des démarches intellectuelles qu'il commande ? Il y eut de tout temps et à travers les philosophies les plus diverses une opposition entre le sensible et l'intelligible, entre un donné sensoriel et une reconstruction intellectuelle du monde. Bref, le sensible nous masquerait soit un monde des idées, soit une identité abstraite de toutes choses (l'étendue et le mouvement par exemple), soit encore une chose en soi ou l'édification d'une extériorité apparente par le seul jeu de notre conscience. Nous ne mettons pas la durée bergsonienne parmi ces substrats idéaux de la réalité sensible, car elle n'est pas un substrat idéal, mais plutôt un attribut de l'univers découvert d'abord en nous-mêmes. En fait, c'est vers une orientation bergsonienne des méditations sur l'instant privilégié que nous entreverrions la solution possible des problèmes que leur survenue pose.

Il y aurait, en apparence, durant de tels instants, une déchirure du monde sensible nous laissant percevoir au delà un monde nouveau ou renouvelé. Mais l'obligation d'accoler ces deux épithètes laisse voir déjà que nous penserions « renouvellement » plutôt que « nouveauté ». Il n'y aurait pas, à proprement parler,

écran qui se déchire ou voile qui se soulève, mais simplement vision différente d'un objet qui ne change que parce qu'a changé la façon dont nous le contemplions. C'est-à-dire que l'instant privilégié marquerait, surtout au sein d'une perception utilitaire, la brusque intrusion d'une vision désintéressée, quelque chose comme l'éveil d'un artiste dans le technicien né que notre perception ordinaire nous condamnerait à être. Ce n'est qu'une simplification excessive d'une attitude mentale autrement difficile à décrire ; néanmoins, si l'on accepte la division bergsonienne du courant mental en deux directions opposées, celle de l'intelligence et celle de l'instinct, si de plus, on considère que l'intuition telle que Bergson la définit, prolongement et épanouissement de l'instinct, est à l'origine du sentiment esthétique, que l'art et la métaphysique procèdent du même élan, il sera permis d'envisager l'instant privilégié comme l'instant d'une vision contemplative du monde s'opposant à la vision quotidienne presque toujours utilitaire.

Dès lors, s'il y a transfiguration simultanée de ce monde et du sujet qui le contemple, c'est qu'une perception intuitive, durant le même instant, s'impose à l'introspection et à la connaissance des objets. Le monde, si l'on veut, reste le même ; il n'est plus vu de la même façon. Toutefois cette vision singulière ne caractérise pas encore nettement les instants que nous qualifions de privilégiés, précisément parce qu'elle caractérise tous les instants de contemplation esthétique ou philosophique. Durant l'instant privilégié, la vision désintéressée du monde incite à la création et, dans cette incitation, fait entrevoir quelque chose d'indéfinissable et cependant d'exemplaire, une sorte de modèle vague proposé à notre action. L'émotion que cet instant contient est, avons-nous dit, une émotion créatrice ; il faudrait ajouter que cette émotion créatrice s'accompagne d'une conscience particulière de notre liberté.

Conscience de liberté est trop dire : il faudrait d'abord parler d'un sentiment de libération éprouvé déjà dans la pratique de certains sports, dont témoignent volontiers les amateurs de ski et d'alpinisme. Mais ce n'est encore, pour ainsi

parler, qu'un sentiment de base, une grossière approximation d'un sentiment de libération autrement intense et puissant qui ne se développera que dans les instants de bonheur contemplatif. Il semble que l'esprit soit affranchi du corps, qu'il échappe totalement aux duretés de l'incarnation, qu'il découvre dans le monde perçu à ce moment et qui, objectivement, n'a subi aucun changement, un monde nouveau totalement affranchi des lois physiques, évadé du déterminisme universel.

Une telle façon de rendre l'émotion ressentie en cet instant — bien qu'elle soit l'expression la plus spontanée, la plus directe — ne peut évidemment se défendre contre une critique rationnelle. Pourtant, n'est-elle qu'une illusion ? Ne cache-t-elle pas plutôt l'intuition d'un état de conscience qui se traduit mal en termes intellectuels ?

Il n'y a pas suppression des lois physiques ou psychologiques, mais il y a suppression de l'empire abusif — abusif quoique habituel — que nous leur attribuons sur nos états de conscience. En ce cas, les instants privilégiés dont nous parlions et certains instants d'intoxication qui les simulent (ou au sens propre du mot, qui les rappellent) seraient moins une « évasion » hors du monde, que l'évasion hors d'un monde fictif superposé au monde réel par ce qu'on pourrait appeler des préjugés intellectuels.

Dans sa théorie de la liberté, ramenée essentiellement à une expérience du sens intime, Bergson prend grand soin de dissiper d'abord les théories qui offusquent les données immédiates de cette expérience : déterminisme physique, déterminisme psychologique, fausse interprétation du principe de la conservation de l'énergie, morcellement arbitraire de la conscience en motifs et en mobiles qui, la replaçant dans un espace imaginaire, la soumettraient à la nécessité qui règne dans l'étendue et sur le mouvement. Mais les diverses hypothèses qui selon Bergson, nous empêchent de percevoir intuitivement la maturation intérieure d'une imprévisible décision, sont aussi les hypothèses qui fondent non seulement la science théorique et appliquée, mais en outre notre plus modeste pratique quotidienne. L'affran-

chissement éprouvé durant l'instant privilégié consisterait donc avant tout à suspendre notre perception intéressée et à nous installer d'emblée dans la vue désintéressée de l'artiste et dans l'intuition du philosophe dont Bergson a montré la parenté. Avant toute expérience d'un acte libre, il serait commandé de libérer notre liberté : libération qu'ont pressentie certains existentialistes dans leur recherche de l'« authenticité », mais qui, selon nous, ne saurait s'obtenir d'une philosophie intellectualiste. Elle ne procédera, au contraire, que d'une extension du bergsonisme, c'est-à-dire d'un recours à une philosophie intuitive.

Gilbert MAIRE (Paris).

LE MALAISE DANS LA LIBERTÉ[1]

1. Personne ne conteste que, subjectivement, nous vivons et agissons « comme si » nous étions libres. Les opinions ne se partagent que plus tard, lorsqu'on cherche à définir le problème posé par cette expérience commune. Dans cette courte étude toutefois nous n'expliquerons le sentiment de liberté ni comme fondé, ni comme illusoire. Nous le prendrons pour un simple fait psychique et chercherons à en saisir les effets.

I. Douleur

2. C'est en fuite devant une liberté rencontrée que nous prenons conscience de la nôtre.

3. L'expérience de liberté est solitude.

4. Seuls avec nos besoins et aspirations, nous n'y trouvons pourtant pas l'appui d'une ferme réalité. Dans un mouvement souvent imperceptible, mais jamais arrêté, ils se transforment. Si bien que le désir accompli ne s'accorde avec le désir actuel que par surprise. Compter sur la constance de ces changements tendanciels ? Fallacieux espoir. Au moment même où l'on s'engage tout entier dans un projet, on sent proche et probable une mutation brusque de l'attente. Ou, plus exactement, on devine que l'expression actuelle de nos aspirations n'est qu'un essai provisoire et sans doute inadéquat d'en traduire la profonde réalité. Or, c'est justement à la mobilité tendancielle

[1] Pour certains paragraphes, une seule phrase permet de les évoquer. D'autres exigent un développement. De là l'aspect inégal de ce résumé.

que se rattache notre expérience de liberté. Tout désir immuable rend le sujet déterminé et prévisible. Les activités qu'il suscite, si elles ne peuvent tourner en routine, s'exercent comme des servitudes. Le sujet ne pressent donc sa liberté que dans un revirement possible de ses tendances. Il reste cependant vrai que ce changement, s'il introduit une rupture, pourrait mettre fin à notre présence.

5. La liberté présuppose des conflits *réels* et comporte donc une irrémédiable exigence d'objectivité.

6. Par ailleurs, des déterminismes physiques, psychiques et sociaux esquissent de séduisantes préfigurations de notre absence. Et ces possibilités de départ constituent encore un réel auquel le sujet libre doit rester sans cesse ouvert. La spontanéité personnelle n'est vécue que dans la conscience exacte des issues vers l'inexistence.

7. Objectivité à l'égard des choses, objectivité à l'égard des hommes. Voir l'être libre de l'autre, alors qu'il nous démasque.

8. Voir de même l'homme asservi, qui rend invraisemblable notre liberté.

II. Refus 9. Probabilité du refus d'être libre (refus d'existence).

10. Fuite dans l'infériorité. Mais la situation de la victime n'a rien de passif.

11. « Expliqué », le sentiment de liberté ne disparaît pas : il acquiert une actualité spécifique.

12. Toute preuve du déterminisme est manifestation de liberté.

13. Incertaine dans son affirmation, la liberté s'actualise donc dans sa négation. Si l'homme nous paraît libre, c'est bien plus souvent virtuellement que réellement. Mais au sujet de cette virtualité (dans le désir et plus encore dans le refus de la

rendre effective) se réalise à tout instant une libre décision. Comment alors y mettre fin sans, de ce fait même, la prolonger ?

14. Sera-ce en rejetant (par une « négation récusatrice ») non pas la liberté, mais le problème de la liberté ? Une notion purement verbale ne saurait en effet faire l'objet d'une recherche. Mais s'agit-il dans la liberté d'un mot qui ne signifie rien ou d'une chose pour laquelle il n'y a pas de mots ? Ici les doctrines témoignent d'une hésitation. Pour un Auguste Comte, le problème de la liberté appartient aux questions interdites, tandis que le « Wiener Kreis » n'y voit qu'une question oiseuse. En fait il y a équivoque. Le terme possède à la fois l'avantage et le défaut de ne rien dire. Le défaut parce qu'il est vide ; l'avantage puisqu'il nous permet de nier ce qu'il n'arrive pas à exprimer. Et, à cause de l'avantage de ses défauts, ce mot reste en vogue. On l'emploie justement parce qu'il ne sert pas. C'est du moins ce que l'on espère. Car en réalité les mots mal définis ont leur privilège : ils évoquent l'indicible. La « négation récusatrice » aboutit donc uniquement à nous rappeler notre expérience de liberté comme un concret sans témoins ; au lieu de nous libérer de la solitude, elle nous y enferme.

III. Artifice

15. Nier un état psychique, c'est en renforcer la présence.

16. L'affirmer, est-ce le rendre douteux ?

17. Caractère essentiellement pluraliste de la notion de liberté. Or, autant de réalités présentes au sujet libre, autant de possibilités de renchérir (soit par rupture, soit par identification) sur son autonomie. De là une double gamme d'issues vers l'inexistence.

18. Spiritualisme moniste, matérialisme dialectique, conceptions opposées, conclusions identiques : la liberté objective qui dévalorise notre expérience personnelle de liberté.

19. Même accord entre « réalistes » et « existentialistes » de la stricte observance.

20. En tant que techniques destinées à mettre fin à notre expérience de liberté, ces doctrines se trouvent sur un même plan avec d'autres conceptions d'un caractère beaucoup moins philosophique. Ce sont les « affirmations négatrices », centrées sur le conditionnement humain de l'existence libre : la personnalité d'autrui, le milieu social, enfin (et surtout) notre propre psychisme.

21. Signification identique de l'égoïsme et du « don de soi ».

22. De même, la fermeté de caractère et le refus de cohérence abandonnent tous deux la personne concrète au profit de la « personne totale ».

23. De cet ensemble des négations et affirmations négatrices se dégage une conclusion fondamentale : ce n'est que par un travail mental inconscient que le sujet peut mettre fin à son expérience de liberté. C'est pourquoi, surtout à notre époque, le refus d'existence personnelle s'opère par l'artifice de doctrines et programmes à double sens : favorables à la liberté (bien qu'en violent désaccord entre eux) dans leur contenu manifeste ; en fuite devant l'expérience de liberté (et par cela identiques) dans leur contenu latent. Mais de ce fait, affirmer que l'homme est libre devient chose profondément équivoque. Sera-ce une adhésion authentique ou un détour nécessaire vers le contraire ? De toute façon, les peines d'un effort de libre existence se trouvent encore accrues par le voisinage d'hommes qui proclament la liberté comme une certitude exempte de recherche et de douleur.

24. L'analyse psychologique et phénoménologique du sentiment de liberté que nous avons tentée conduit à un curieux renversement des perspectives. Habituellement, on se demande si le réel scientifique, métaphysique ou social permet des conduites autonomes. Nous avons au contraire pris pour terme de départ l'état psychique du sujet qui (à tort ou à raison) se sent libre. État d'inquiétude et d'instabilité qui suscite une profonde tendance à l'abdication. Or, cette tendance devient

le principe explicatif des réfutations et aussi de beaucoup de démonstrations de la liberté humaine. Au lieu d'établir l'existence libre en fonction de ce qui est, les descriptions du réel l'élaborent en réponse et le plus souvent par opposition à l'expérience subjective de liberté. Voir ainsi les doctrines philosophiques prendre forme de symptômes psychologiques nous cause, il est vrai, une certaine gêne. Mais c'est là encore un effet du malaise dans la liberté.

Georges HAHN (Toulouse).

LIBERTÉ, LIBERTÉ CHÉRIE !

Le problème mis à l'ordre du jour est si complexe ! La vie est tourmentée, dispersée. Elle ne favorise pas la méditation. Le temps consacré à celle-ci reste mesuré. Pris à court — et on l'est constamment de nos jours — je m'abandonne à quelques réflexions « naïves ».

Au terme « naïf » nous donnons facilement un sens péjoratif : propos candides, ingénus et un peu sots. La naïveté semble également avoir un côté positif. Elle procède du simple et du naturel.

« Liberté, liberté chérie ! »

Vox populi, vox Dei.

Que chérissons-nous, un mythe, une illusion, un mirage ? Chérir ne saurait nous induire en erreur, nous mener vers un irréel purement imaginaire.

Nous chérissons la liberté de tout notre être. Avec le qualificatif « chérie » elle fait un. Sans lui, elle ne peut exister. Par là elle prend corps à nos yeux.

C'est là, dirions-nous volontiers, une donnée immédiate de la conscience.

Tout ce qui rompt ce lien naturel, lui fait violence, n'est qu'abstraction.

Nous aspirons à la liberté encore plus que nous la chérissons. Elle est devant nous dans l'avenir, et nostalgique, vers elle va notre regard. Mais chérir et aspirer sur le plan spirituel veulent dire, au fond, la même chose.

Nous aspirons à la liberté comme nous aspirons à la paix. Nous les chérissons de la même manière. L'une et l'autre se

situent au delà des faits de la vie quotidienne. L'enseignement venant de ces faits repose sur le temps écoulé. Il n'a pas de prise sur l'avenir. La Paix est tout autre chose que la suspension momentanée du cliquetis d'armes ou que les traités de paix boiteuse signés dans les chancelleries. Elle se situe sur un autre plan. Il en va de même de la Liberté. Toutes deux échappent à l'étreinte du passé. Elles regardent l'avenir, cet avenir auquel, par delà la *matérialité* des faits, nous sommes appelés, cet avenir que nos aspirations profondément humaines créent et ouvrent, toujours à nouveau, tout grand devant nous.

Libre est le vol de l'oiseau. Libre est le vent. Ah ! je respire à nouveau librement. La voie est libre. La voie de la vie est à nouveau libre devant nous. Libre comme l'air. La liberté est essentiellement « aérienne », dirions-nous en empruntant ce terme à M. Bachelard. Elle est route aérienne. A cette route nous sommes appelés à accéder.

Mais jusqu'à la roue libre d'une bicyclette, et jusqu'au papier libre, non-timbré.

Légère comme le zéphyr, la liberté est impalpable. Entre nos mains, livrée aux instruments de nos mesures et de notre pensée discursive elle s'effrite, ou plus exactement, elle passe au travers. Cela ne fait que mettre en évidence sa vraie nature.

Aérienne, elle n'a pas à connaître, dans son dynamisme, l'alternative du oui et du non. Elle échappe aussi bien à l'affirmation qu'à la négation. La notion de libre arbitre opposé au déterminisme la fausse tout autant que celle du déterminisme lui-même. Elle ne comporte point l'idée de pouvoir faire tout ce qui vous plaît ou n'importe quoi, ni même peut-être, à ses origines premières, celle de choisir librement.

A première vue, rien en elle qui, en fait, rappelle des limites, ni, au pôle opposé, ce qui est illimité. Sur le plan pratique, d'elle-même elle reconnaît des excès. « Des paroles un peu trop libres », il eût été préférable de ne pas les prononcer. Elle n'abdique pas pour si peu. Et toujours à nouveau elle ouvre l'horizon de l'avenir devant nous.

L'obligation d'emprunter les passages cloutés ne la met

point en cause. C'est une obligation consentie librement. Il en existe d'autres.

Celui qui commet une action répréhensible serait-il déterminé, celui qui est appelé à la juger le serait tout autant. Rien de changé dès lors à la relation qui les lie l'un à l'autre, ni aux problèmes qu'elle comporte.

« Je suis libre de faire ce qui me plaît » (mais non ce que je dois), nous arrive-t-il de dire dans la vie courante. Cette expression sera souvent accompagnée d'un mouvement de mauvaise humeur à l'égard d'autrui. Elle traduira un caprice, une réaction d'opposition, un abus arbitraire de pouvoir, d'un avantage, d'une situation. Elle signifiera une rupture plus qu'un élan vers autrui. « Libre à vous de faire ce qu'il vous plaît » et, ce disant, je me détourne intérieurement de mon interlocuteur ; je n'ai pas réussi à établir un lien avec lui, j'abandonne la partie, je le laisse faire.

De la controverse entre le libre arbitre et le déterminisme, ce qu'il faut retenir, c'est la façon dont elle se pose devant notre pensée. Instinctivement nous donnons la priorité à la liberté : le problème du libre arbitre et non du déterminisme. En philosophie, il est plus important parfois de méditer sur la forme sous laquelle se pose le problème que de rechercher à tout prix, après avoir ramené le problème au rang d'une simple question, une réponse à ce qui, en dernier lieu, n'est peut-être qu'un pseudo-problème. L'âme est-elle immortelle, et non, est-elle mortelle ? Elle n'est peut-être ni l'un ni l'autre. Mais le fait même que le problème se pose devant nous sous forme de l'immortalité de l'âme peut être riche en enseignement, servir, sur le plan phénoménologique, de poteau indicateur. Il existe des phénomènes qui sont appelés, en regard des antithèses rationnelles, à rester éternellement « problématiques ». Ce qui compte alors, c'est la façon dont se pose le problème.

La liberté n'est peut-être primitivement liée ni à l'action ni au choix. Elle crée seulement un « climat » particulièrement propice que rien ne saurait surpasser. L'être humain y trouve son plein épanouissement. Il respire à pleins poumons, il se

sent libre comme l'air. A la faveur de ce climat, il prend conscience de sa destinée, de sa vraie vocation. Il naît ainsi à la vie, dans toute son ampleur. Il sait qu'il doit s'y chercher, qu'il doit peser la portée de ses actes. Non ces actes sont libres, mais vers la liberté ils doivent nous mener. Liberté, liberté chérie !

Le joug, la contrainte, l'oppression, l'hostilité, la haine, du dehors, — l'inhibition, l'angoisse, le remords, la lassitude, du dedans, viennent entraver la liberté. « Qu'on doit être libre quand on est débarrassé de ces idées », me disait encore hier une malade obsédée. « Une prison, dût-elle se confondre avec l'univers, nous est intolérable », écrivions-nous dans *Le Temps vécu.*

La volonté se forge au contact des obstacles, la liberté se révèle à elle-même au contact des contraintes.

Le langage connaît la locution « libre de... ». Libre de préjugés, libre de préoccupations mesquines, mais non — évidemment ! — de bonnes intentions.

Des entraves, il y en a partout. Il y en aura probablement toujours. Ce n'est point là une négation de la liberté. L'opposition n'est point linéaire. Elle comporte une différence de niveau. Contrainte ou inhibition pèsent sur nous ; elles barrent la route, nous saisissent à la gorge, nous imposent des limites, nous emprisonnent. Nous les vivons dans leur *matérialité.* La liberté reconquise, dans sa *spiritualité* impalpable, s'élève au-dessus. Aérienne, elle ouvre l'infini devant nous. La voie est libre.

Nous rejoignons par là ce que, dans *Le Temps vécu,* nous disions sur l'asymétrie foncière du Bien et du Mal. Et notre vie intérieure ne peut être assimilée à une simple succession, à un passage d'un état à un autre. Elle comporte à tout instant, en fonction du signe des phénomènes qui la dominent, « un mouvement oscillatoire ». Elle va d'un plan à un autre. Ces plans s'étagent de « bas » en « haut ». Et la vision du monde change entièrement en fonction du plan sous lequel on se trouve. Matérialité des contraintes, des entraves ; besoin foncier

de s'en libérer, aspiration vers la Liberté qui plane dans les sphères aériennes.

Ce n'est qu'une fois cette vision de la Liberté acquise que nous pouvons discuter des réalisations pratiques de la liberté et envisager même peut-être les modifications que subit *l'idée* que l'on se fait de la liberté, au cours de l'histoire. Ce ne sont là dans le meilleur des cas que des asymptotes. La Liberté procède de l'éternel.

Spirituelle, dynamique par essence, la liberté n'est vécue qu'*in statu nascendi* pour ainsi dire. En l'espace d'un instant, court comme l'éclair. Mais cela suffit amplement. La luminosité de l'éclair dissipe les ténèbres.

Les atroces années d'occupation et de nazisme ont bien été des *années*, et quelles années ! Après elles, avec quelle allégresse nous avons vécu les journées de la Libération. Des journées ? Des minutes ? Qui saurait le dire ? Un instant peut-être seulement. La dure réalité est venue si vite à nouveau exercer son emprise, dissiper nos naïves « illusions », nos chères illusions, nous tirer vers le bas. Ce court instant nous a permis pourtant de mesurer toute la portée de la « libération ».

Dans la liberté il n'y a jamais du tout fait. Elle n'a pas de durée mesurable. Elle s'acquiert toujours à nouveau. Être libre n'est rien, se libérer, devenir libre, aspirer à la liberté est tout.

La liberté s'élève au-dessus du commerce entre hommes, au-dessus du plan social comme au-dessus du plan psychologique au sens strict du terme. Elle est un bien commun, elle ressortit à la fondamentale solidarité humaine. Elle procède de la communion entre êtres humains et la crée. En elle la dignité humaine, bien suprême, trouve son fondement. Elle ne peut empiéter sur celle du voisin, tous étant appelés à y participer. Un homme libre peut, sur le plan matériel, susciter un mouvement d'envie, sur le plan spirituel il nous fait participer à sa liberté. Les artistes, les poètes, les penseurs, les savants non seulement enrichissent la vie de leurs œuvres, mais nous font encore participer à leur libre élan créateur. C'est là peut-être

avant tout la source du sentiment de gratitude humaine à leur égard. Lorsqu'un seul homme est enchaîné, aucun être humain n'est libre.

La pensée discursive se complaît dans de simples opérations arithmétiques. Elle arrive à supprimer la liberté et croit se trouver en face du déterminisme fondamental. Pour l'être humain, au cas où la liberté viendrait réellement à disparaître — ce que du reste il ne peut admettre — la vie deviendrait morne : il n'aurait plus rien à y chérir.

Liberté, liberté chérie ! Tu existes puisque nous sommes faits pour te chérir. Pour toi nous voulons vivre. Pour toi aussi nous sommes prêts à mourir.

Eugène MINKOWSKI (Paris).

L'ÉVIDENCE DYNAMIQUE DE LA LIBERTÉ ET SON INTENTIONNALITÉ

Des philosophes ne se réunissent pas en congrès pour discuter de manière purement technique sur la pure notion de liberté comme on discuterait, entre logiciens, sur la méthodologie des sciences. Ils n'arriveraient même pas à s'entendre sur la manière de poser la question ; définir la notion, ce serait avoir résolu le problème.

Ils ne se proposent pas davantage d'apporter un témoignage personnel : leur expérience, ou leur conception particulière de la liberté. Le plan où nous nous rencontrerons doit être, d'emblée, universel : celui de *la* liberté. Nous voici réunis pour y accéder moyennant l'aide des autres. Or, si nous admettons tous, en un certain sens, la liberté, nous ne sommes pourtant pas d'accord entre nous, et les thèses qui nous séparent ne souffrent pas de compromis. La vérité totale à laquelle elles prétendent dans la mesure où elles sont philosophiques, empêche de leur trouver aucun dénominateur commun.

L'aide mutuelle que nous nous devons et que nous venons chercher ici partira donc de notre désaccord.

Je me permettrai de commencer par opposer, jusqu'à la caricature, les catégories où nous nous rangeons. J'en discerne quatre :

1. La liberté, *pour les libres penseurs et pour les bien pensants* (que tous deux me pardonnent ce rapprochement) est respect mutuel de nos libertés « privées » ; elle ignore la solidarité des consciences morales.

2. La liberté, *pour les existentialistes*, affirme avec acuité les valeurs subjectives ; elle voudrait ne se nourrir que de soi-même et ne s'engage que pour mieux s'arracher au véritable réel et se refuser à lui.

3. La liberté *marxiste* est volonté efficace de libération sur le plan de l'histoire ; elle s'engage dans la réalité temporelle de la solidarité humaine, mais elle nie ou elle ignore l'ordre intérieur de la conscience.

4. La liberté *chrétienne*, enfin, prétend s'engager sur le plan de l'histoire et de la solidarité humaine, — affirmer les valeurs subjectives, — respecter la liberté d'autrui, — mais elle affirme par-dessus tout que ces valeurs restent inconciliables sans l'aveu d'une Transcendance absolue, sans le consentement au devoir qui assume tous les déterminismes dans la pleine spontanéité de la communion des consciences.

La dernière formule, qui est la nôtre, exprime ce que nous empruntons aux autres conceptions et ce que nous leur refusons.

Le refus donne à l'emprunt sa fécondité. Sans lui, pas d'emprunt loyal à la pensée d'autrui, mais l'hypocrisie secrète de l'éclectisme ou du concordisme. Seul le refus respecte la pensée à laquelle on s'oppose en empruntant. Mais il ne la respecte qu'à condition de la dépasser. Pour nier, en toute franchise vis-à-vis d'autrui et d'abord vis-à-vis de moi-même, la vérité du système marxiste, existentialiste ou libre penseur, je dois intégrer dans une saisie plus simple et plus profonde que la leur, toute la vérité explicite ou latente dans le marxisme, l'existentialisme ou la libre pensée.

Accomplir cet effort d'intégration, c'est franchir l'obstacle qui rend caduque la démonstration rationnelle de la liberté parce qu'elle l'arrête avant son achèvement. Cet obstacle, c'est le *divertissement*, l'excuse qu'on se donne pour s'arrêter et pour se dispenser de *penser actuellement, jusqu'au bout, ce qu'est la liberté.*

Divertissement que la discussion purement technique, soucieuse de confondre l'adversaire ou de l'éblouir.

Divertissement symétrique que la confidence particulière qui se substitue à la controverse et se croit un véritable témoignage.

Surmonter le divertissement, c'est penser *la* liberté, non pour pouvoir, à l'instant suivant, réfuter l'idée d'*autrui* ou émouvoir sa sensibilité, mais pour pouvoir, à cet instant-ci, comprendre *moi-même* sa *réalité.*

Or, l'acte de penser *la* liberté en toute loyauté aboutit — comme tout acte de penser mené à fond — à l'acte de vouloir que la liberté soit ce qu'elle est, à l'acte de la vivre en me faisant libre.

Telle la fleur qui ne s'achève qu'en se fanant pour que le fruit se noue en elle.

Il en va de même, rigoureusement, de la liberté : son évidence est une *évidence dynamique.*

On démontre au tableau noir le carré de l'hypoténuse, et l'affinité du chlore et du sodium dans une éprouvette. La démonstration de la liberté conduit à une certitude plus grande, mais d'un autre ordre : cette démonstration s'élabore au sein même de l'acte de pensée qui, nécessairement, s'achève en liberté.

Le *concept* universel de la liberté ne « se conçoit abstraitement » que dans la « conception concrète » de l'*acte* personnel de liberté. Celui-ci résulte nécessairement de celui-là sans pouvoir jamais se confondre avec lui. Le passage de celui-là à celui-ci s'accomplit par la prise de conscience de mon engagement dans l'être. C'est pourquoi l'exercice délibéré de l'agir, l'*actus humanus* auquel accède l'éveil de la liberté, sera l'accomplissement d'un devoir, commandé par l'Absolu dont l'évidence, distincte ou confuse, engendra la liberté.

Nous sommes partis d'un désaccord entre nous et d'une volonté de respect mutuel, moyennant le refus de tout concordisme.

L'acte de penser *la* liberté auquel mène cette volonté s'achève en un acte de liberté, récapitulation ou, plus exac-

tement, *actuation* de la solidarité de nos pensées que posait le refus même d'où nous sommes partis [1].

Il faudrait démontrer ici la liaison nécessaire entre le point de départ et le terme d'arrivée. Cette démonstration établirait que, — l'acte de liberté étant l'actuation, en moi, de la libre communion des personnes (ou des consciences), — la liberté est essentiellement *intentionnelle.* L'acte de liberté est « mon » acte de *participer* à « la » liberté, *ensemble* avec l'inviolable liberté d'autrui.

Acte de communion, acte d'amour au sens fort du terme *(amare est velle alicui bonum)*, cet acte de participation intentionnelle implique (dans le geste extérieur qui l'exprime) la tension de la *confiance* et de l'*abandon.* Abandon à l'inviolable liberté d'autrui : refus conscient du concordisme, affirmation loyale de notre désaccord. Mais d'abord confiance dans la souveraine Liberté — laquelle est, par identité, l'Amour trans-cendant dont l'universalité me rapproche d'autrui dans l'acte même de lui refuser mon accord par respect pour l'exigence de sa propre liberté.

Il résulte de cette intentionnalité que nul ne peut, *seul*, devenir libre, ni le rester. Impossible aussi de garder, *seul*, une certitude subjective absolue de la liberté dont l'évidence s'imposa pourtant à mon assentiment.

Il en résulte encore que la certitude absolue de la liberté, acquise dans l'acte de pensée qui engendre l'acte de liberté, ne se communique pas comme celle d'un théorème ou d'une observation scientifique.

Je ne puis communiquer à autrui la démonstration rationnelle, universellement valable, que je possède de la liberté, sans un acte, explicite ou implicite, de communion personnelle, acte de mutuel abandon dans une commune confiance en la vérité.

Il en va de même de toute vérité absolue qui, portant sur l'être, engage notre vie. C'est son universalité même qui rend

[1] Actuation : c'est-à-dire acte de rendre actuel.

la « certitude formelle » [1] du métaphysicien incommunicable à autrui, tant que ne s'est pas librement établie entre nous la communion des consciences à laquelle nous appelle, sous peine de sombrer dans le divertissement, le thème même de ce congrès.

André Hayen (Louvain).

[1] Je veux dire sa certitude subjective, fondée sur une certitude objective.

LA PREUVE PSYCHOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ MORALE

Parmi les arguments que l'on invoque pour établir la réalité de la liberté morale, la preuve dite psychologique est celle qui a, semble-t-il, le plus de faveur. Nous la croyons valable, mais sous certaines conditions et spécialement sous celle-ci qu'elle reste toujours reliée, pour ainsi dire, à la preuve métaphysique (c'est-à-dire fondée sur la structure ontologique de l'homme). C'est ce que nous voudrions montrer brièvement.

I. L'argument psychologique invoque la conscience, c'est-à-dire l'*intuition de la liberté.* 1. Il peut revêtir plusieurs formes. Tantôt il fait appel au sentiment, commun à tout homme, d'être un être libre. « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, écrit Bossuet, il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable. » — Tantôt (W. James) il consiste à montrer que l'acte volontaire n'est intelligible que par la liberté, car ni la délibération, ni la décision, ni l'exécution n'ont de sens que par la liberté qu'elles impliquent et manifestent. — Tantôt, l'argument souligne, non pas précisément le sentiment général de liberté, mais l'expérience de liberté immanente à l'acte libre (à *cet acte libre-ci*) et ne faisant qu'un, de fait, avec cet acte même. Nous avons, dit Descartes, un « sentiment vif interne » de la liberté, qui « se connaît ainsi sans preuves, par la seule expérience que nous en avons ». Dans le même sens, J. Lequier écrit : « Je prends conscience de ma liberté, sans en avoir aucune connaissance. » — Jaspers, de son côté, montre

que la question même de la liberté implique à l'évidence l'existence de la liberté. En effet, dit-il (*Philosophie*, II, pp. 177-180), la question de savoir si je suis libre a son origine première en moi-même : *je veux* que la liberté soit. Par cela seul se trouve établie la *possibilité de la liberté*, car seul un être libre ou capable de liberté peut s'interroger sur la liberté. Sinon, le problème lui-même serait dépourvu de sens et l'idée de liberté ne correspondrait à aucune expérience concevable. Mais si l'homme soulève ce problème, c'est parce qu'il s'enracine au plus profond de son être personnel comme une exigence absolue de sa volonté. Ainsi, ou bien la liberté n'est rien, ou bien elle est déjà présente dans la question que je me pose sur elle. Elle y est présente comme une volonté originelle d'être libre : *la liberté se veut, et se vouloir, pour elle, c'est exister.*

Notons enfin que les défenseurs du libre arbitre (surtout comme liberté d'indifférence) invoquent parfois comme preuve les activités gratuites.

2. On a opposé à la preuve psychologique deux sortes d'objections.

a) Il n'y a pas de conscience de pouvoir. Il n'y a de conscience réelle, dit Stuart Mill, que de l'acte, et non du pouvoir ou du possible : la conscience peut bien me dire ce que je fais *hic et nunc*, mais non ce que je suis capable de faire et que je ne fais pas, puisque cela n'existe pas.

Cette objection est certainement efficace contre les deux premières formes de l'argument, ainsi que contre le point de vue des activités gratuites, dans la mesure où ils invoquent une *conscience de pouvoir nu.* On peut d'ailleurs rétorquer que l'acte gratuit, c'est-à-dire totalement indéterminé, ne peut pas être un acte libre. Un tel acte est inconcevable chez un être raisonnable : l'homme de Reid ne choisit pas la guinée qu'il paye, précisément parce qu'il n'a aucune raison de la choisir, c'est-à-dire parce qu'il a une raison de ne pas la choisir. En d'autres cas, la volonté de poser un acte absolument gratuit (le Lafcadio de Gide) fait que cet acte précisément n'est plus gratuit.

On répond souvent à l'argument de S. Mill que si la conscience ne peut en effet percevoir l'acte *possible*, qui n'est pas, puisqu'il n'est que possible, du moins peut-elle percevoir le *pouvoir actuel réel* que le sujet possède de poser ou non un acte, de poser des actes différents et aussi se percevoir elle-même non nécessitée par les antécédents, mais arbitre de son propre choix. Cependant cette réponse ne vaudra que si l'on établit que le sentiment de ce pouvoir ou de cette *virtualité* et de cette absence de contrainte interne n'est pas une illusion.

Or c'est justement ce que veut prouver l'argument de Descartes et de Lequier qui, faisant droit à l'objection relative à la conscience d'un pouvoir nu, affirment que la conscience de liberté ne fait qu'un avec l'acte libre, *dans le moment même que je le pose* : dans ce cas, ma conscience de liberté est identiquement la liberté de ma conscience, c'est-à-dire de mon acte. — Sous cette forme, l'argument est moins discutable. Mais ne l'est-il pas encore ? Pour qu'il ne le fût pas, il faudrait prouver que l'illusion est impossible, c'est-à-dire que la conscience de liberté n'est pas seulement liberté signifiée, mais *liberté réelle*. Or c'est cela même qui est en question. C'est pourquoi nous croyons que l'argument psychologique n'est parfaitement valable que s'il est complété par l'argument métaphysique qui, en établissant que *nous devons* être libres, justifie le *sentiment* de liberté.

Le point de vue de Jaspers échappe à ces difficultés. Il montre bien, d'une part, que la liberté est possible, puisque je m'interroge sur elle, — et d'autre part, qu'elle est *exigée*, sous peine d'absurdité, par ma volonté d'être libre : *une volonté adéquatement déterminée et qui se voudrait libre est aussi peu concevable qu'un cercle carré* ou qu'un animal revendiquant la raison. L'argument de Jaspers associe donc heureusement le point de vue métaphysique au point de vue psychologique.

b) La conscience de liberté est illusoire. En effet, dit-on, avant l'acte, elle n'est que la conscience des oscillations qui précèdent la détermination. Après l'acte, elle n'est que la conscience rétrospective de ces oscillations et le sentiment que

l'acte est nôtre ou spontané. Dans l'acte même de la volition, l'expérience de liberté peut être illusoire et s'explique parfaitement par *l'ignorance où nous sommes* des causes par lesquelles nous sommes déterminés à agir (SPINOZA, *Éthique*, II, prop. XXXV, scolium). C'est de fait le cas du dormeur, de l'ivrogne, de l'hypnotisé, de l'hystérique, qui sont tous convaincus d'agir librement dans le moment même qu'ils subissent une contrainte irrésistible. Ainsi, conclut BAYLE, la girouette que le vent fait tourner, si elle avait conscience de ses mouvements sans en savoir la cause, s'en ferait honneur à elle-même et s'en attribuerait l'initiative.

A ces difficultés on peut répondre, d'abord, qu'elles ne suffiraient pas à établir que la liberté est illusoire et qu'à la rigueur elles prouveraient seulement qu'elle *peut* l'être. — Mais cela même, le prouvent-elles ? On observe là-contre que si le principe de l'objection était valable, il s'ensuivrait que nous devrions nous éprouver d'autant plus libres que nous aurions moins conscience d'une détermination interne par des idées ou des sentiments. Or cela n'est pas. *Notre expérience de liberté comporte un sentiment de détermination*, en ce sens que nous savons et voyons (intuitivement du moins) pourquoi nous agissons et agissons de telle façon. On pourrait même dire que *la détermination nécessaire supprimerait la conscience de détermination (rationnelle), c'est-à-dire la conscience de soi*, puisqu'elle constituerait ma conscience en chose extérieure et l'abolirait par le fait même. Je coïnciderais avec les choses qui me détermineraient. Comme l'animal, je serais aliéné de moi-même.

Cette réponse est certainement forte. Elle établit du moins l'*extrême probabilité* de la liberté. On lui a cependant opposé que l'expérience qu'elle invoque pourrait à la rigueur s'expliquer par la réalité et le conflit de différents niveaux de détermination : sollicité par plusieurs tendances passionnelles, je pourrais avoir l'illusion de n'être pas déterminé *ad unum* et d'être capable de choisir, sans que ce choix soit vraiment libre. — Il reste en tout cas, dirons-nous, que la capacité de *réfléchir*, c'est-à-dire de se voir et de se posséder soi-même paraît incom-

patible avec la nécessité. Mais c'est là justement l'argument métaphysique. Nous conclurons donc de cette discussion que la conscience psychologique n'est parfaitement valable que si elle implique en même temps ce qu'on pourrait appeler une *conscience métaphysique* de liberté.

II. L'argument tiré de l'existence de la *conscience morale* et consistant à dire que sans liberté il n'y aurait pour l'homme ni devoir ou obligation morale (car il n'y a devoir que pour un être qui n'est soumis à aucune contrainte), — ni responsabilité morale (car on n'a à répondre que des actes dont on est l'auteur), — ni mérite ni démérite, — cet argument est encore, pour une part, de nature psychologique. Nous l'envisageons ici à ce titre.

1. Nous croyons que, pour donner tout son poids à cet argument, il convient de noter qu'il consiste moins à *inférer* la liberté de la responsabilité qu'à saisir la liberté dans la responsabilité même, c'est-à-dire que l'argument est, au fond, plus psychologique que moral et qu'il échappe, comme tel, à toutes les difficultés qu'on oppose à une conscience pure de liberté.

Pour le comprendre, analysons le *sentiment de responsabilité morale.* Nous constatons que la personne intervient ici tout entière ; elle engage toute sa valeur morale. Elle *répond* pour ce qu'elle a fait ou voulu ; elle s'attribue donc à elle-même la valeur de ses actes, en prenant sur soi une charge que nulle inclination naturelle et nul intérêt ne la déterminent à porter, et au contraire qui contredit ses tendances naturelles. Le soupçon d'illusion (qui pourrait surgir d'une manière habituelle de juger) perd ici tout appui. Le poids métaphysique de la responsabilité comme preuve de la liberté est donc non seulement plus grand que celui de l'argument que l'on fonde sur la conscience d'autodétermination, mais il est aussi tout différent. Ce qui, dans la preuve de la conscience de liberté, n'est encore qu'implicite : à savoir, la prise de position morale actuelle de la personne vis-à-vis d'elle-même, et, quand c'est nécessaire, contre elle-même : voilà ce qui se manifeste clairement dans la

responsabilité. Car cette position n'est pas simplement la forme d'une pure conscience de quelque chose ; elle n'est plus seulement une prise de position « apparente » (ou phénoménale), derrière laquelle quelque chose d'autre pourrait se dissimuler : elle est *immédiatement la chose même*, à savoir la réalité de fait de la vie morale, la vie morale dans sa réalité objective. L'acte de prendre sur soi la responsabilité est un *acte réel*, qui ne se laisse contester d'aucune manière et qui a le même poids de réalité que l'action ou le vouloir.

2. De cette analyse, qui révèle un fait accompagnant et pénétrant toute activité proprement morale, on doit conclure qu'un être qui prend sur soi et qui porte la responsabilité de ses actes, c'est-à-dire qui s'en connaît le principe et l'auteur, doit de quelque façon être capable de cette conduite. Or la notion exacte de cette capacité n'est rien d'autre que la notion de *liberté morale*. Ainsi donc, la liberté, qui se manifeste dans l'acte d'assumer et de porter la responsabilité, n'est pas un principe qui se tiendrait comme en arrière de la conscience, dans une sorte d'arrière-plan métaphysique. Elle est, au sens le plus strict, la *liberté de la conscience morale personnelle*. Ici se trouvent remplies les deux conditions énoncées par KANT et LEIBNIZ : d'une part, l'*autonomie de la conscience* et, d'autre part, l'*autonomie de la personne*. L'une et l'autre, prises ensemble, fournissent tout ce qui est exigé par la notion d'une authentique liberté morale, à savoir la conscience indiscutable de ce qui est et le sentiment profond de ce qui doit être, — le psychologique et le métaphysique.

Régis JOLIVET (Lyon).

LES SOSIES DE LA LIBERTÉ

I. La Métaphysique n'est pas autre chose qu'une quête de vie authentique, et l'authenticité de vie n'est elle-même pas autre chose qu'une existence qui se veut assurée de valoir en toute certitude de conscience. C'est pourquoi, quand il s'agit de Métaphysique, la doctrine et la méthode se constituent d'un seul et même mouvement qui est le mouvement même de maturation d'une vie dans la conscience qu'elle prend de sa plus active et libre genèse. La Métaphysique, c'est la conscience du métaphysique ; et le métaphysique, c'est le contenu même de la métaphysique vécue.

Il en résulte que, sous le rapport de la méthode, l'activité de réflexion, parce qu'elle est immanente à l'acte même par lequel la conscience tente l'édification de sa vie authentique, est la seule démarche qui réunisse les conditions de cette coïncidence entre le métaphysique et la Métaphysique, entre objet, doctrine et méthode ; coïncidence qui définit le sens de la quête d'authenticité. Toute erreur dans l'usage de la réflexion sera donc, non seulement une erreur de technique méthodologique, mais surtout une perte d'authenticité de la conscience métaphysique dont le témoignage doctrinal sera nécessairement inadéquat comme la conscience d'où il émane.

Or l'erreur la plus répandue dans l'usage de la réflexion consiste dans la confusion qui prend pour réflexion le redoublement par lequel on voudrait se donner en spectacle à soi-même pour s'apercevoir comme dans un miroir intérieur. L'intériorité du miroir qu'on invoque alors comme gage de sa fidélité n'empêche pas le procédé d'être à l'opposé de la réflexion

véritable. Il ne joue plus que sur des images, alors que la réflexion est toujours promotion d'idée ; il ne voit plus que du personnage, alors que la réflexion est toujours édification de personne ; il mystifie la conscience par le spectacle de ses propres sosies, alors que la réflexion est la pure présence de la conscience à elle-même.

On a dit que celui-là ne priait pas qui voulait se regarder prier. Il faut dire que celui-là ne réfléchit pas qui voudrait se voir réfléchir. Et par conséquent il faut dire aussi que celui-là n'exerce pas vraiment sa liberté qui voudrait se voir libre en se donnant à lui-même le spectacle de son être en liberté. La liberté de l'Homme en authenticité de vie ne saurait se donner en représentation à elle-même : la Liberté ne se contemple pas, elle s'exerce. C'est pourquoi il faut dire avec ceux qui en ont le sentiment le plus vif « qu'elle se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons » (Descartes). Encore faut-il que cette expérience soit prise dans l'authenticité de cet exercice, par une réflexion qui ne soit pas un mauvais redoublement imaginatif. Car c'est de cette erreur que la Métaphysique devient littérature, et que naissent les sosies de la Liberté.

II. La mise en spectacle à laquelle procède le redoublement faussement réflexif de l'imagination obéit à une loi. Elle s'exerce selon les dimensions de la dislocation de l'être, le long des deux axes qui opposent d'une part les valeurs de rétrospection et les valeurs de prospection, et d'autre part les valeurs noétiques et les valeurs existentielles. C'est cette rupture qui est à l'origine du désarroi qu'on éprouve alors de ne plus être en plénitude de vie compacte, doublé de l'orgueil d'échapper par là à l'opacité du plein. Or le panorama de l'horizon qui s'offre alors à l'imagination, donne lieu dans la conscience non réfléchissante à de grands vertiges fondamentaux.

Le vertige de rétrospection imaginative se manifeste par la projection en arrière, dans un lointain originel indéfini, du vœu d'unité et d'adéquation qui est le souhait profond de toute conscience. C'est ce vertige qui alimente la tenace nostalgie des

âges d'or et des paradis perdus. Toutes les philosophies de la spontanéité originelle sont victimes de ce vertige. Nul sans doute plus que Rousseau n'en a été le jouet, sauf peut-être certains de ceux à qui il l'a communiqué.

Le vertige de prospection s'exerce en sens inverse. Il projette dans le futur une anticipation imaginative de la coexistence de tous les possibles simultanément réalisés. C'est le concept de Totalité terminale qui sert de pôle téléologique à ce vertige, et c'est à lui que s'alimente la rêverie d'une création de valeur automatique et assurée par le seul jeu de l'Histoire individuelle, collective, humaine ou même cosmique.

Le vertige noétique subit la fascination du monde des essences considéré par l'imagination comme se suffisant à lui-même dans l'éternelle immutabilité d'un ordre soustrait à tous les avatars de la vie. Une interprétation imaginative du monde platonicien des Idées peut ainsi fournir la perspective noétique d'une patrie de l'âme qui attire l'immense désir d'une éternité dont l'imagination se grise en pensant qu'elle pourrait en jouir gratuitement.

Le quatrième vertige est le vertige existentiel. Il consiste à subir le non moins irrésistible attrait d'une vie si profonde dans une densité si épaisse, qu'elle arriverait à se soustraire à tous les effleurements des rayons d'une lumière desséchante. Dans cette obscure profondeur dont le mystère impénétrable semble contenir la promesse d'une chaleur féconde comme celle d'un sein maternel, la conscience cherche à se rattacher à tous les bouillonnements intérieurs de la vie biologique, tellurique et cosmique.

Reste un cinquième vertige qui est le vertige du Néant. Il résulte du refus des quatre autres par une imagination à laquelle il ne reste plus d'autre ressource que de constater l'immense trou d'Être qui est creusé dans l'instant par la rupture même qui a séparé la rétrospection de la prospection et les essences des existences. Ce vide qui s'offre à une conscience sans emploi, exerce la double et ambiguë fascination de la mort et de l'aventure : de la mort par laquelle la conscience serait aspirée dans

cet immense trou de l'être rompu ; de l'aventure par laquelle tout se déverserait inutilement dans cette fissure gloutonne mais irréparable.

III. C'est à ces vertiges fondamentaux que sont liés les sosies de la Liberté. Et il n'est pas difficile maintenant de voir comment ils se constituent et se présentent : ils empruntent à la conscience de l'affranchissement les traits que peut en percevoir une imagination avide de jouir d'elle-même; mais, oubliant que la Liberté est dans un acte et non dans un spectacle, ils nous proposent des images de cela même dont toute image est trahison. Rien d'étonnant dès lors, si ces présentations de la Liberté se révèlent finalement stériles et même malfaisantes, comme des mirages où la complaisance à soi-même trouve bien son compte, mais au détriment de l'authenticité de vie.

Au vertige de rétrospection, correspond ce sosie de la Liberté qui est celui d'une liberté originelle et naturelle. Elle est conçue comme celle d'une conscience sans faille, adhérant par toutes ses fibres à une nature au sein de laquelle elle se sentirait dans une familiarité tutélaire nous entourant de sa chaude et maternelle bonté. Et cela sans nous engloutir en elle, car cette même nature que rien ne séparerait de nous, ménagerait cependant notre intimité la plus personnelle en nous inspirant du dedans les divines impulsions d'un instinct dont la rectitude épouserait exactement les profonds desseins de la Providence. Malheureusement, le moindre contact avec le réel remplit la conscience de l'amertume et du regret de constater que cette liberté si chère s'est à jamais perdue dans sa propre aliénation : « L'Homme est né libre et partout il est dans les fers » (Rousseau).

Demanderons-nous consolation au sosie de la liberté prospective ? Ce sera alors l'image d'une plénitude finale, celle d'un « pour soi » qui ne connaîtrait pas d'altérité parce qu'il comporterait en soi la complète réalisation de toutes les virtualités de l'Être dans une infinie réconciliation qui marquerait la fin de toute Histoire. Quelle que soit la machinerie dialectique dans laquelle se déroule la gestation de cette liberté, elle sera tou-

jours hantée du désespoir qui la meut et qui projette en un mythe compensateur l'image inversée en victoire des échecs de la volonté de puissance. Et tandis que le sosie de rétrospection donnait l'incurable nostalgie des misanthropes sublimes, le sosie de prospection donnera le bovarysme individuel, social et même cosmique, qui ne traduira que la peur de l'homme devant les hommes et devant le monde, surdéterminée par la peur d'avoir peur.

Le sosie de la liberté noétique se présente à nous avec cette sorte de prestige que lui confère le caractère intemporel de la région d'où elle paraît déboucher. Depuis le vieux mythe platonicien d'Er le Pamphylien, on imagine ainsi échapper aux déterminations mondaines qu'on tient pour contaminations désastreuses, en remontant à la source nouménale d'un caractère qui se dira intelligible pour ne pas avouer qu'il ne se comprend pas, et qui pour s'assurer de son éternité se voudra à la fois formel et synthétique : formel comme une pure essence, mais synthétique de toute sa richesse ramassée dans l'instant intemporel du choix. Complaisance imaginative manifeste à laquelle n'a pas consenti la rigueur spinoziste qui a au moins le mérite de reconnaître qu'une essence éternelle singulière affirmative ne pouvait être donnée qu'en Dieu, c'est-à-dire hors de tout choix.

Quant au sosie de la liberté existentielle, il s'enveloppe du mystère de la nocturne contingence des profondeurs. Et certes, c'est bien une profonde tentation de conscience que de noyer dans l'indétermination l'infinie virtualité des possibilités de vie pour les écouter bouillonner sourdement dans les régions les plus obscures de l'Être. Mais il ne peut s'agir là que d'un faux mystère, d'un mystère mystificateur : on s'y donne tout juste ce qu'il faut d'intelligence pour poser des possibles dont on décrète aussitôt qu'ils sont des virtualités en soi ; on se refuse pour la solution ce qu'on a introduit pour poser le problème, et l'on forge l'idée d'une contingence absolue tout aussi inconcevable qu'une nécessité totale. Si la contingence était absolue, il n'y aurait pas une pensée pour l'affirmer telle, et il est vain de faire comme si la vie ne pensait pas pour s'étonner ingénument

d'une liberté sans raison qui lui viendrait on ne sait d'où.

Et nous voici ramenés à ce carrefour de non-être où nous avons vu surgir le dernier vertige, le vertige du Néant. C'est sur ce vertige que s'élève le sosie des sosies, celui par lequel la Liberté enflée de toute la volonté de puissance inemployée se sent capable de tout sans être assurée de rien. Dans la totale disponibilité imaginative d'elle-même, il ne lui reste plus qu'à jouer. Jeux puérils de la conscience désœuvrée qui peut s'amuser à redoubler indéfiniment son illusion de puissance au-dessus de ses balancements d'hésitation, ou à trancher sans raison d'un *fiat* toujours décevant. Jeux subtils du dilettantisme qui s'amuse à « faire sans croire » pour ne pas perdre le bénéfice de son propre spectacle, mais qui finit par s'ennuyer d'avoir toujours raison de n'avoir pas cru à ce que par avance il avait onirisé. Mais jeux tragiques aussi des aventureuses acrobaties individuelles et collectives sur cet abîme de Néant qui ne demande qu'à engloutir ces démonstrateurs d'une liberté qui se croit d'autant plus affranchie qu'elle est plus folle d'elle-même, et qui se croit d'autant plus profonde qu'elle fait mouvoir sa folie dans cette odeur de mort qui monte de son propre tombeau.

IV. On pourra composer théoriquement entre eux, dans toutes les proportions que pourra le permettre la virtuosité dialectique, ces divers sosies de la Liberté, on n'obtiendra jamais de la liberté véritable, car ils procèdent tous de l'erreur fondamentale que nous avons posée dès le début : la substitution du redoublement imaginatif à la réflexion compréhensive. C'est pourquoi ces libertés ne seront jamais que des *alibis*. Alibis au sens littéral du mot, car les vertiges d'où sont issus les sosies de la Liberté sont de véritables vertiges de fuite hors d'une situation sur laquelle on ne veut pas effectuer la scrupuleuse conversion qui nous mettrait en face de la seule issue valable par la voie du Devoir. Et ces vertiges finissent toujours par nous situer ailleurs qu'à notre place et dans notre condition véritables, c'est-à-dire en face de l'acte moral à accomplir et de l'unité de la Valeur à promouvoir.

Alibi donc que cette liberté qui prétendrait nous dispenser du scrupule en nous renvoyant à une conscience vierge dont les proclamations d'infaillible spontanéité ne traduiraient que le désir égocentrique de voir substituer à notre propre effort une nature providentielle. Alibi aussi que la lointaine gestation d'une liberté historique finale dans la totalité de laquelle se diluerait jusqu'à se perdre ma plus personnelle responsabilité. Alibis encore que la liberté d'un caractère intelligible aussi bien que celle des profondeurs insondables. Alibis enfin que ces jeux de révolte au-dessus du Néant, par lesquels on ne parvient jamais finalement qu'à changer de maître. Et quand bien même ces vertiges prétendraient à être des vertiges de Dieu, il resterait toujours à savoir si ce ne sont pas aussi des sosies de Dieu qui sont ainsi posés par l'imagination au plus lointain d'un horizon essentiellement égocentrique, et qui serviraient d'alibis à notre refus d'assomption de responsabilité et à notre refus d'accueillir le prochain en nous pour l'y traiter comme nous-mêmes, en vue de notre commune valeur.

Kant avait dit fort justement que si la Liberté était la *ratio essendi* du Devoir, celui-ci était la *ratio cognoscendi* de celle-là. Ce qui veut dire que l'expérience de la Liberté en authenticité de vie, demeure interdite à celui qui refuse d'assumer, avec la douloureuse responsabilité de la faute, la glorieuse responsabilité de la rédemption. Les sosies de la liberté sont ceux qui échoient en partage à la conscience sans amour qui attend toute valeur du donné sans avoir jamais rien à donner d'elle-même, si ce n'est le témoignage de son éternelle déception traduite en éternels reproches à l'égard de ceux sur qui elle se décharge du poids de ses propres péchés.

Il n'y a donc pas de liberté véritable dans les alibis de la complaisance de ces courtisans d'idoles imaginatives qui ne flattent qu'eux à travers elles. Il n'y a de liberté que pour la conscience militante de la Valeur, qui sait en toute certitude réflexive que la rétrospection ne nous libère d'un Destin que pour mieux nous montrer notre destination. Car, ainsi que le disait Nietzsche dans un de ces éclairs de lucidité qui trouaient

parfois son orage intérieur : ce qui importe, ce n'est pas de savoir *de quoi* l'on est libre, mais *pour quoi* on l'est. La conscience réfléchissante sait bien que la destination de l'Homme n'est pas de se satisfaire, mais de se parfaire. C'est pourquoi il n'y a pas de plein exercice de la Liberté hors de la recherche de cette plus haute et plus parfaite sagesse dont nous disons avec Descartes qu'elle constitue en nous l'idée authentique de Dieu, mais dont il faut dire aussi avec lui qu'elle est la grande et impérative visée de la conscience philosophique dans la personne de chacun comme dans la Cité des Hommes et dans le monde de l'Esprit.

Georges BASTIDE (Toulouse).

L'EXPÉRIENCE RÉFLEXIVE DE LA LIBERTÉ

De tout temps, le déterminisme, qui a partie liée avec la causalité, a contaminé le problème de la liberté en étendant son ombre jusque sur la position même de la question. En effet, découvrant partout la détermination dans nos actes (en dépit du sentiment interne de notre liberté), nous inclinons invinciblement à définir la liberté en termes de causalité et à la chercher non dans l'acte même, mais *avant l'acte*. Il paraît naturel de remonter de l'acte, considéré comme effet, à sa cause pour se demander si cette cause est un chaînon dans une trame de nécessité ou un commencement absolu, un *fiat* du libre arbitre.

Mais est-il légitime de rechercher ainsi la liberté en deçà de l'acte, dans ce qui serait sa cause ? Nous aimerions faire apparaître l'illusion fondamentale qui se glisse ici et, en dégageant la méthode réflexive qui conduit à la liberté, replacer celle-ci sur son vrai terrain : *dans l'acte*.

Notons d'abord que si, en cherchant la liberté avant l'acte et en parlant de causalité, on pose la question à l'ombre du déterminisme, on ne s'achemine pas fatalement pour autant vers une réponse déterministe puisqu'on a été amené précisément à introduire la notion — d'ailleurs ambiguë ! — de causalité libre. Qu'on conclue au déterminisme ou à la liberté, ce qui nous paraît important, c'est que l'en-deçà de l'acte semble à première vue plus apte à garantir la liberté. On sait en effet que l'acte, une fois déclanché, a quelque chose d'irrévocable et que le dynamisme de son accomplissement rejette désormais dans

l'impossible mille libres possibilités. La liberté semble ne pas pouvoir résister au feu de l'action et ne s'épanouir pleinement que dans un climat plus tempéré, dans l'indifférence calme et en apparence privilégiée qui précède l'étincelle de la décision. Nous imaginons que la liberté humaine est mieux chez elle dans le virtuel que dans l'actuel et qu'elle réside dans la puissance de choix entre les possibles, dans la décision en puissance ; dans la décision en acte elle se consumerait elle-même, dans l'acte elle s'anéantirait.

Cette antériorité chronologique de la liberté, on la double d'ailleurs volontiers encore d'une antériorité logique ou ontologique. Décrochée de l'acte et établie dans le monde des virtualités, la liberté réclame un support, celui d'une essence libre du moi. L'acte libre suppose un être libre : *operari sequitur esse.* Et voilà la liberté hypostasiée, muée en réalité contemplée. L'homme a décollé de son propre acte pour réfléchir sur l'acte et se poser en spectateur de son propre acte. Il s'est perché sur un observatoire absolu et, comme par les yeux de Dieu, il considère l'essence libre de l'homme, une liberté essentielle ou ontologique d'où devrait découler son propre acte libre, et à partir de laquelle il devrait s'expliquer. Le problème *pratique* de l'acte libre a été indûment transformé en problème *théorique* ou ontologique de la liberté de l'essence. En cherchant la liberté en dehors de l'acte, on s'est condamné à chercher la solution d'un problème éthique en dehors de l'éthique, consacrant ainsi, bien à la légère et comme en principe, l'asservissement de l'éthique à l'ontologique, de la morale à la métaphysique.

Pour éviter les fâcheuses conséquences de cette évasion hors de l'acte, il ne suffira pas cependant d'éliminer l'antériorité ontologique de l'essence et de considérer que « la liberté précède l'essence », à titre de « choix originel » *(esse sequitur operari).* Sartre, qui pourtant dénonce en l'homme le désir d'être Dieu, transporte en quelque sorte simplement la liberté divine de Dieu en l'homme (voir sa *Liberté cartésienne*), sans s'apercevoir que c'est encore une façon de considérer l'homme au point de vue de Dieu. Il ne peut être question de liberté originelle,

ontologique ou transcendantale, que si la liberté humaine a été projetée préalablement sur un plan théorique et si son « essence » a été arbitrairement réduite à l'autonomie, qui est une qualité de l'être et non de l'acte, et qui surtout est un apanage proprement divin. On transforme indûment le problème de l'initiative libre dans l'acte en problème d'origine et d'être, et l'on débouche fatalement dans une apothéose de la liberté et une divinisation de l'homme.

Si nous voulons conserver au problème éthique de la liberté humaine sa spécificité, nous ne pouvons pas décoller de l'acte ni voir dans la suspension, propre à la liberté d'indifférence, le lieu véritable de la liberté. C'est sur le vif qu'il nous faut opérer et saisir la liberté dans le creuset même de l'acte.

Descartes est sans doute celui qui nous a ouvert la voie avec le plus de pénétration (*Lettre à Mersenne* du 27 mai 1641). Il a eu le mérite de ramener la liberté de la *puissance* impuissante de choix à la *force* de décision : « La liberté, étant considérée dans les actions de la volonté au moment même où elles sont exercées, ...ne contient aucune indifférence..., mais elle consiste seulement dans la facilité qu'on a d'opérer, laquelle, à mesure qu'elle croît, à mesure aussi la liberté augmente. » La liberté est proportionnelle à la « facilité que l'on a à se déterminer » et à l'« impétuosité » avec laquelle notre volonté se meut.

Kierkegaard porte l'accent sur le même point lorsqu'il oppose à l'« indifférence » esthétique « l'énergie, le sérieux et la passion avec lesquels on choisit ». La liberté éthique coïncide avec « la nécessité du choix ». Mais cette passion est « un baptême de la volonté » par lequel « la personnalité se manifeste dans son infinité intime et... à son tour est consolidée ». En prenant cette intensité passionnée, le choix de quelque chose devient choix de soi. Instant solennel : « Le ciel se disjoint pour ainsi dire et le moi se choisit lui-même ou plutôt se reçoit lui-même. »

Considéré ainsi dans la force de résolution qui le déclanche, mon acte libre s'élargit aux dimensions de mon être. Maine de Biran nous rappelle aussi que « le moi s'identifie complè-

tement avec cette force agissante » qui est la volonté ; l'effort fait naître le moi. Bergson, à son tour, dénonce l'illusion d'un possible d'où sortirait le réel, l'actuel : la liberté de l'acte réside dans la plénitude de son dynamisme créateur où s'exprime et s'engage le moi profond, la personne tout entière. Ici encore le choix prend l'ampleur d'une création de soi par soi.

Du moment qu'il y va de notre être tout entier, la tentation serait grande de glisser à nouveau dans l'ontologie théorique : il faudra s'attacher à maintenir la réflexion philosophique sur la liberté humaine sans cesse au niveau de l'acte, c'est-à-dire parler en termes de *volonté* plutôt que de *conscience* ou d'*essence.* Sous peine de voir s'évanouir la liberté ou de la faire cristalliser en essence libre, il s'agit de sauvegarder ici l'originalité d'une expérience réflexive d'ordre éthique.

L'impétuosité de la volonté ou la passion du choix a pour effet, disions-nous, de dilater le vouloir en « se vouloir », le choix en choix de soi, la volonté en volonté de soi. La liberté nous apparaît donc *comme une dimension nouvelle de l'acte* et non comme son origine ou sa source. L'intensification de l'acte appelle des couches plus profondes de mon être à soutenir la volonté, à la sustenter et à s'engager avec elle, si bien que la liberté est en fin de compte la qualité d'un acte qui est devenu un *acte réflexif*. Car de même que, sur le plan de la connaissance, la conscience, en s'amplifiant, devient conscience de soi, de même, sur le plan pratique de l'action, la volonté, en s'intensifiant dans l'acte, devient *volonté de soi*, *volonté réflexive.* On « prend volonté de soi », comme on peut dire qu'on prend conscience de soi. Un acte intensifié est un acte où le soi réflexif se dévoile parce qu'il s'y engage ; nous nous découvrons, nous nous reconnaissons dans cet acte, parce que, pourra-t-on dire, nous y prenons acte de nous-mêmes.

C'est l'apparition de cette dimension réflexive pratique (par accroissement de la volonté) qui opère la transmutation du déterminisme en liberté. Le soi réflexif, en surgissant et en se découvrant dans la force de sa résolution, aspire à lui la détermination de l'acte. L'acte est assumé par le moi dans l'exacte

ontologique ou transcendantale, que si la liberté humaine a été projetée préalablement sur un plan théorique et si son « essence » a été arbitrairement réduite à l'autonomie, qui est une qualité de l'être et non de l'acte, et qui surtout est un apanage proprement divin. On transforme indûment le problème de l'initiative libre dans l'acte en problème d'origine et d'être, et l'on débouche fatalement dans une apothéose de la liberté et une divinisation de l'homme.

Si nous voulons conserver au problème éthique de la liberté humaine sa spécificité, nous ne pouvons pas décoller de l'acte ni voir dans la suspension, propre à la liberté d'indifférence, le lieu véritable de la liberté. C'est sur le vif qu'il nous faut opérer et saisir la liberté dans le creuset même de l'acte.

Descartes est sans doute celui qui nous a ouvert la voie avec le plus de pénétration (*Lettre à Mersenne* du 27 mai 1641). Il a eu le mérite de ramener la liberté de la *puissance* impuissante de choix à la *force* de décision : « La liberté, étant considérée dans les actions de la volonté au moment même où elles sont exercées, ...ne contient aucune indifférence..., mais elle consiste seulement dans la facilité qu'on a d'opérer, laquelle, à mesure qu'elle croît, à mesure aussi la liberté augmente. » La liberté est proportionnelle à la « facilité que l'on a à se déterminer » et à l'« impétuosité » avec laquelle notre volonté se meut.

Kierkegaard porte l'accent sur le même point lorsqu'il oppose à l'« indifférence » esthétique « l'énergie, le sérieux et la passion avec lesquels on choisit ». La liberté éthique coïncide avec « la nécessité du choix ». Mais cette passion est « un baptême de la volonté » par lequel « la personnalité se manifeste dans son infinité intime et... à son tour est consolidée ». En prenant cette intensité passionnée, le choix de quelque chose devient choix de soi. Instant solennel : « Le ciel se disjoint pour ainsi dire et le moi se choisit lui-même ou plutôt se reçoit lui-même. »

Considéré ainsi dans la force de résolution qui le déclanche, mon acte libre s'élargit aux dimensions de mon être. Maine de Biran nous rappelle aussi que « le moi s'identifie complè-

tement avec cette force agissante » qui est la volonté ; l'effort fait naître le moi. Bergson, à son tour, dénonce l'illusion d'un possible d'où sortirait le réel, l'actuel : la liberté de l'acte réside dans la plénitude de son dynamisme créateur où s'exprime et s'engage le moi profond, la personne tout entière. Ici encore le choix prend l'ampleur d'une création de soi par soi.

Du moment qu'il y va de notre être tout entier, la tentation serait grande de glisser à nouveau dans l'ontologie théorique : il faudra s'attacher à maintenir la réflexion philosophique sur la liberté humaine sans cesse au niveau de l'acte, c'est-à-dire parler en termes de *volonté* plutôt que de *conscience* ou d'*essence.* Sous peine de voir s'évanouir la liberté ou de la faire cristalliser en essence libre, il s'agit de sauvegarder ici l'originalité d'une expérience réflexive d'ordre éthique.

L'impétuosité de la volonté ou la passion du choix a pour effet, disions-nous, de dilater le vouloir en « se vouloir », le choix en choix de soi, la volonté en volonté de soi. La liberté nous apparaît donc *comme une dimension nouvelle de l'acte* et non comme son origine ou sa source. L'intensification de l'acte appelle des couches plus profondes de mon être à soutenir la volonté, à la sustenter et à s'engager avec elle, si bien que la liberté est en fin de compte la qualité d'un acte qui est devenu un *acte réflexif*. Car de même que, sur le plan de la connaissance, la conscience, en s'amplifiant, devient conscience de soi, de même, sur le plan pratique de l'action, la volonté, en s'intensifiant dans l'acte, devient *volonté de soi*, *volonté réflexive.* On « prend volonté de soi », comme on peut dire qu'on prend conscience de soi. Un acte intensifié est un acte où le soi réflexif se dévoile parce qu'il s'y engage ; nous nous découvrons, nous nous reconnaissons dans cet acte, parce que, pourra-t-on dire, nous y prenons acte de nous-mêmes.

C'est l'apparition de cette dimension réflexive pratique (par accroissement de la volonté) qui opère la transmutation du déterminisme en liberté. Le soi réflexif, en surgissant et en se découvrant dans la force de sa résolution, aspire à lui la détermination de l'acte. L'acte est assumé par le moi dans l'exacte

mesure où le moi surgit. En se déterminant à agir, la volonté se détermine. Elle se veut, elle s'actualise, elle « s'agit » ; le soi se fait être et se fait libre. Par l'affermissement de sa résolution, l'homme passe de « je suis *déterminé à agir* » (dans le sens de je suis nécessité et contraint) à « je suis *déterminé à agir* » (dans le sens de je suis fermement résolu). Équivoque significative ! D'autant plus significative qu'elle exprime clairement que la liberté ne consiste pas dans l'indétermination, mais dans la *surdétermination de l'acte*, d'un acte que je fais mien en le surdéterminant. Ne cherchons pas la liberté dans un potentiel d'énergie en réserve ou en attente, mais dans l'énergie dépensée. L'avarice appauvrit l'acte, le livre à la nécessité et tue la liberté.

Cette brève esquisse d'analyse réflexive pratique nous permet d'entrevoir déjà quelques conséquences importantes :

La liberté n'est pas ce qui rend l'acte possible ou le déclanche. Étant dans l'acte, elle n'est ni origine, ni cause, ni initiative, ni commencement absolu. *Elle est réflexion* ou, si l'on veut, la qualité propre à une certaine sorte d'acte, l'acte réflexif.

La liberté surgit dans la résolution et l'engagement de la volonté. Non pas qu'on soit libre *pour* s'engager, pour pouvoir choisir ; non pas non plus qu'on s'engage pour être libre. L'engagement est rigoureusement contemporain de la liberté, tout en étant cependant sa condition puisque la liberté est proportionnelle à l'engagement. En ce sens la liberté, loin d'être une propriété inhérente à l'essence de l'homme, est libération. Car c'est « l'exercice d'une puissance », dit Maine de Biran, c'est une « force agissante » qui « affranchit [l'homme] des liens du *fatum* et le constitue individu, personne morale, intellectuelle et libre ». *Nous ne dirons donc pas que chez l'homme la volonté est libre, mais que la résolution ou la force de la volonté est libération.*

En tant que réflexion et libération, la liberté est seconde, elle est réponse. La liberté ne se fait pas surgir elle-même de sa propre initiative ; le soi réflexif non plus, contrairement à ce que pensait Maine de Biran. Les nécessités nous cernent de toutes parts, nous déterminent, menacent de nous réduire à la passi-

vité des choses. Sans le monde, sans autrui, sans Dieu qui nous mettent sans cesse en question, le sursaut de la volonté serait-il jamais possible ? Si être en question n'était la condition de l'homme, aurions-nous jamais l'occasion d'affermir notre vouloir et de nous affranchir ? A la mise en question nous répondons en trempant notre volonté, en prenant la *responsabilité* de nous-mêmes, en *répondant de nous* : et c'est cela la liberté.

Resterait le problème (théorique) : d'où vient la force de résolution, et l'intensification de la volonté ? La volonté est-elle *causa sui* ? Mais ce problème de l'origine et du commencement absolu n'est pas celui de la liberté, il ne vient qu'après. En le jugeant premier, comme on l'a si souvent fait, on commet l'erreur fatale de transformer la liberté qui est éthique et pratique en problème théorique et, en dernière analyse, de trancher de la liberté humaine à un point de vue absolu, au point de vue de Dieu.

Pierre THÉVENAZ (Lausanne).

LIBERTÉ, RESPONSABILITÉ, INNOCENCE

Que dois-je faire ? demande l'homme du devoir ; mais l'homme de la liberté demande : que puis-je faire ?

Pour le premier, la liberté semble n'être pas un mystère : il sait que seul l'accomplissement du devoir l'assurera — mais à coup sûr — de cette liberté qui lui a permis d'obéir. Mais il ignore ce que peuvent être ce devoir et ce moi autonome dont il attend la maxime, la liberté et la responsabilité. Ce qu'il cherche, c'est son devoir.

Le second, au contraire, connaît son devoir comme un bien ; mais alors il mesure sa faiblesse : déjà responsable de ses actes et doué, il le sait, d'une liberté suffisante pour réaliser ce bien, il sent cette liberté l'étouffer puisque, quoi qu'il fasse, il sera responsable. Car s'il connaît l'idéal, il ignore la loi, qui est d'application. Pressentant qu'il va se rendre responsable, et prisonnier d'un moi qui pourrait n'être qu'un bien trompeur, il cherche, dans l'innocence, la liberté.

Cependant, l'homme du devoir et l'homme de la liberté sont le même homme.

On se plaît à opposer l'une à l'autre la liberté du sage, toute d'intelligence, et le libre arbitre, la puissance infinie de la volonté.

Le sage se reconnaît, dit-on, soumis à l'ordre du monde — et c'est acceptation, admiration, étonnement, adoration. — Sans doute pressent-il son innocence, mais il y perd sa responsabilité et se détourne de l'action.

Si nous voulons, par réflexion, retrouver l'innocence, c'est sur les conditions de l'action et sur le sujet de celle-ci qu'il nous faut diriger cette réflexion.

I. La conscience est tout à la fois intentionnelle et réflexive. Intentionnelle, elle est le rapport originel, antérieur à la distinction du sujet et de l'objet. Réflexive, elle se saisit et différencie, dans la relation qui la constituait fondamentalement, deux termes : un sujet et un objet, un moi et un monde, l'un et l'autre censés plus durables que la relation elle-même, parce que, l'un et l'autre, ils se présentent en perspective.

Chacun de ces termes, à son tour, offre à cette conscience réflexive un ensemble de relations : le moi n'est que le miroir du monde ; le monde n'est que l'ensemble des repères auxquels le moi se ressaisit. Mais la réflexion, nécessaire pour s'assurer de ce moi et de ce monde, modifie par elle-même ces termes : car elle offre au moi les principes de son pouvoir ; au monde, les principes de son ordre ; elle différencie l'ordre et le pouvoir : le moi, pouvoir de réfléchir et de reconnaître un ordre ; le monde, possibilité d'ordre et objet de ce pouvoir.

La liberté n'est donc pas objet d'une conscience première, puisque pour celle-ci il n'y a pas d'existence ressaisie et assurée ; elle est l'objet d'une intention seconde, d'une conscience affective « régulatrice » des actes transitifs, d'une conscience réflexive se constituant comme conscience de quelqu'un. La liberté n'est jamais une idée générale, mais toujours liberté d'un existant. L'existant pour soi est ce mode d'être qui se constitue, partant de la conscience intentionnelle, comme conscience à la fois intentionnelle et réflexive.

Ces deux consciences sont ensemble la conscience.

Perdre la première, c'est-à-dire croire la réalité objet de la seule réflexion, c'est se vouer à la connaissance d'un monde construit par le sujet, et à la responsabilité, en perdant le réel. C'est, en voulant fonder sa responsabilité, dépasser son existence et se néantiser en prenant superficiellement ses actes « au sérieux ».

Perdre la seconde, c'est-à-dire s'en remettre à l'intuition, c'est perdre la cohérence du vrai et son contrôle.

Perdre l'une ou l'autre, c'est en tout cas séparer le réel et le vrai, comme il arrive parfois, soit dans les systèmes, soit dans la métaphore.

Retrouver l'une et l'autre, c'est rechercher leur équilibre et c'est aussi retrouver l'innocence, équilibre entre la responsabilité et le néant d'action.

Tout existant se constitue comme existant par conscience réflexive. Mais il se saisit alors comme ayant existé « avant » la réflexion, conscience avant de le savoir, liberté avant de le vouloir, avant d'assumer la responsabilité d'actes qu'on lui imputait déjà. De sorte que la liberté paraît être un mode du rapport avec le monde, qui surgirait dès l'instant où, par réflexion, la conscience s'est divisée, et condensée en un sujet.

Ce mode, ce serait la possibilité, pour la conscience réflexive, de concevoir comme efficace le sujet dans lequel elle se condense, de le concevoir comme rayonnant et non seulement comme partie d'un monde. Si le sujet était partie d'un monde, il n'aurait pas de durée parce qu'il se néantiserait à chaque coup. S'il rayonne, il prend une perspective de durée, d'ailleurs précaire.

La liberté, c'est, de ce point de vue, l'accroissement du sujet : faits de conscience, choses, actes, pouvoirs, droits, devoirs sont, dans cette succession tout artificielle, les étapes de cette conquête, de cet élargissement, de cette mise au point de la conscience par elle-même. Or, à chacune d'elles, le sujet se fait plus responsable de ce qu'il a acquis. S'étendant par ses actes jusqu'à un règne objectif dans lequel il se situe pour y mordre, il est responsable de cette partie d'objectivité dont il s'est saisi. Mais cette frange de personne, de liberté et de responsabilité, dans un monde opaque, entoure un centre obscur.

II. Être responsable, en effet, c'est seulement pouvoir affirmer, avec succès, devant un obstacle, une liberté d'efficacité objectivement reconnaissable ; ce n'est donc pas encore être vraiment libre et la liberté doit, pour être entière et vraiment efficace, présenter d'autres traits, trouver un autre fondement, assurer une efficacité subjective.

De plus, la responsabilité s'entend à l'égard d'une loi, et

de valeurs. Mais si l'on ignore cette loi, ou si cette valeur absolue n'est jamais celle que l'on saisit, la responsabilité s'étend sans mesure. Nous restons alors responsables, mais devant une loi que nous ignorons, et qui change à nos yeux.

Si donc liberté signifiait responsabilité, appartenance de l'action à un sujet, cette liberté serait l'affirmation de la personne humaine devant le bien et le mal. Elle semblerait nous autoriser à donner à l'existence un sens, le seul qui nous paraisse propre à la fois à la personne et à l'univers, le progrès moral.

Même si les valeurs saisies ne sont pas absolues, il semble qu'au moins la liberté, qui serait la condition de leur promotion, n'est pas trompeuse ; qu'elle est ce qui demeure, et n'est vraie qu'en une personne, et donc différente en chaque personne.

Mais, si les valeurs sont relatives, la responsabilité n'a plus le même sens : l'action, sans doute, ne cesse pas d'appartenir à l'homme, mais, plus il la fait sienne, plus il est responsable des valeurs, plus il se voit paralysé dans son choix par une responsabilité infinie ; au lieu de se situer dans un règne de valeurs, il voit ce règne chavirer devant lui.

C'est alors l'obligation de choisir qui ramène l'homme à considérer son innocence : il s'aperçoit à chaque acte davantage qu'il ignore la loi et les valeurs et que ses décisions sont des choix absolus ; qu'il ne choisit pas tant les valeurs — dont on le rend et dont il se rend responsable — que l'être ; et c'est à chaque choix une naissance nouvelle.

C'est à force d'avoir agi, d'avoir choisi l'être que, pénétré de son innocence, il trouve l'énergie du sacrifice, persuadé qu'abandonnant une valeur pour en promouvoir d'autres, il choisit un être plus réel : monde, âme, Dieu. L'accès à cet être n'est ni les valeurs, ni la liberté de l'existant responsable, mais une juste vue, que prend la personne, de sa condition innocente.

III. Postuler la liberté comme principe de la responsabilité, afin de pouvoir faire sien un devoir, et que le Devoir soit le devoir de quelqu'un, c'était d'abord faire de sa liberté un

principe d'ordre : on pouvait alors attribuer certaines parties de l'univers à un sujet, certains faits, nommés actes, à un auteur. La liberté morale, corrélative de la responsabilité, devenait un principe de propriété ; elle permettait de constituer un règne, un domaine propre à chaque personne, une région de « ce qui est en son pouvoir ».

Cependant, le propre d'un ordre est de ne pas admettre de limites, de dépasser infiniment la personne, de l'envelopper dans l'impersonnel.

D'abord, l'ordre impersonnel offre le seul champ d'intelligibilité possible au rapport du moi et du monde ; seul il permet d'intégrer le moi au monde, le monde au moi, de prévoir, d'agir, et donc d'être libre. Et si les deux ordres, l'ordre universel et l'ordre personnel, paraissent se limiter l'un l'autre ; si l'ordre et la liberté s'affrontent, l'ordre pourtant paraît être la condition de la liberté. Mais celle-ci, d'autre part, permet seule d'instituer un ordre dans un monde qu'elle pressent étranger, et dont elle ne doit pas être sujette.

Mais si l'ordre universel condamne la personne sous la forme où nous nous la représentons, ne fonde-t-il pas pour elle, par ce fait même, une nouvelle liberté en l'obligeant à rechercher le rapport qui la constitue ?

Si l'on ne veut plus attribuer d'initiative à la personne parce que ses actes ne seraient que l'apparence provisoire de relations d'univers déterminées, il semble d'abord qu'on ait effacé du même coup personne et liberté. Mais une tension s'établit entre cette apparence de liberté, de personnalité, de propriété, de responsabilité — et son absence, dont cette même personne s'assure par sa propre méditation.

Cette tension, n'est-ce pas une nouvelle liberté, qui dégage notre personne d'une responsabilité mal comprise et lui fait toucher son innocence fondamentale et sa vraie responsabilité, qui est de ne pouvoir agir sans consacrer des valeurs ? Cette tension ne détermine-t-elle pas le lieu de l'initiative humaine ?

Être responsable, c'est concevoir sa liberté comme finie ; mais viser la liberté infinie, c'est toucher à l'innocence. Désor-

mais, l'homme, agissant, se donnant au monde, trouvera dans le choix un double sacrifice : car, en même temps qu'il confirmera sa responsabilité à l'égard des valeurs qu'il promeut, et sacrifiera ainsi de sa liberté, il verra que chaque acte lui fait sacrifier l'ordre des valeurs en faveur de l'être, et il s'engagera plus avant dans l'innocence, unique force et vertu.

Daniel CHRISTOFF (Genève).

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 transcendental » 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 transcendental). 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 incompossibles : 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 déclanchement 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).

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'instants 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 constitue [1]. 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 immédiatéisant 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 égaler 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 pressentait 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).

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.

Révélateur 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-

nition, 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 précontenue 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).

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 pourrons donc poser clairement le problème de la liberté si nous saisissons les points suivants : 1° 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° 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° Notre décision ne résulte pas du triomphe automatique du motif le meilleur (pourquoi le Bien ne triompherait-il pas toujours ?). 2° 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).

LA LIBERTÉ EXISTENTIELLE

L'idée de la liberté est celle d'une causalité originale de la conscience. Il suffirait donc pour la penser et la justifier de retrouver les caractères propres de la vie spirituelle qu'elle exprime. Mais il apparaît que l'esprit n'est jamais que sous la condition d'un dépassement, un constant progrès. La liberté ne peut donc être en nous une possession immédiatement assurée ; elle est une expérience difficile et demeure toujours un idéal. On peut reconnaître comme une histoire ou un dynamisme de la liberté ; elle est toujours appelée vers une forme plus haute d'elle-même, enfin conforme à sa véritable essence. La vie spirituelle est la conquête de la liberté.

Le terme de cet effort apparaît comme l'accord de l'existence et de la liberté. Si nous pouvions l'atteindre, la liberté s'identifierait entièrement avec ce que nous sommes. Telle est sans doute la signification de la moralité. On pourrait dire qu'elle consiste en ce que nous nous donnons alors notre être à nous-mêmes. Pourtant la moralité n'est peut-être, telle qu'on l'entend classiquement, qu'une réalisation encore imparfaite de cette liberté terminale. Notre être moral reste distinct de ce qui était primitif en nous-mêmes. Nous avons acquis un système de vertus qui se surajoute à notre nature et devient comme une spontanéité nouvelle. Mais il nous semble que notre création spirituelle devrait encore porter au delà, jusqu'à l'identité de la moralité et de la nature. Il faudrait que notre existence, dans ce qu'elle a d'intime et de vraiment spirituel, apparaisse elle-même sous l'aspect de la liberté. Mais une telle réussite est-elle possible, exprime-t-elle une situation qui serait encore humaine?

Notre liberté, dans son aspiration la plus haute, paraît être tenue en échec par ce qui est le caractère propre de notre existence. Elle ne peut s'affirmer qu'en tant qu'elle est située ; elle est donc, de soi-même, limitation, contingence, finitude. Dès lors les conquêtes de la liberté resteront sous la dépendance de ces données primitives et mesurées par elles. Comment la liberté pourrait-elle dominer ce qui est la condition même de son exercice ? Et pourtant la réflexion n'acceptera pas aisément ce qui lui apparaîtrait comme une sorte de démission. Elle tend toujours à retrouver les conditions d'une liberté entièrement spirituelle et qui prendrait par là même un caractère de totalité, de plénitude intérieure. C'est ce que l'on peut nommer la liberté existentielle. La pensée philosophique cherche à mesurer les possibilités qui s'offrent à elle pour réaliser ce qui est peut-être, sous son aspect fondamental, le projet de l'homme. On pourrait, semble-t-il, atteindre cette liaison de l'existence et de la liberté dans l'expérience du refus ou dans celle de l'acquiescement.

On peut en effet mettre en question ce qui en nous-mêmes paraît limiter toujours notre liberté et la tenir en échec. La finitude est le caractère par lequel nous nous apparaissons comme nature ; elle ne définit peut-être pas notre existence, en son sens spirituel. L'homme, dira-t-on, à proprement parler seul existe, alors que la nature se saisit sous la catégorie de l'être, dans la limitation qui l'affecte toujours pour nous. Ainsi dépassant la finitude nous pourrons atteindre l'existence et la liberté. Notre tâche est d'arriver à nous situer comme en deçà de ce qui nous limite dans une expérience pleinement spirituelle. La conscience se réserve et prend en quelque sorte du recul, se déprend de ce qui lui serait donné comme objet, et cherche à se retirer de ce qui serait pour elle « l'esclavage de la chose ». Il est bien remarquable que, pour se saisir elle-même, la liberté s'écarte de tout ce qui serait encore une nature intérieure. Nous pouvons donc retrouver comme une sorte d'antériorité de l'existence par rapport à la finitude. Ce qui est fondamental est le projet de se donner l'être ; cet acte exprime ainsi la vérité primitive de notre existence. Mais on peut aller au delà

de cette remarque pour en mieux saisir l'esprit. Le vrai fondement de la vie spirituelle est le néant intérieur, la puissance de négation exprimée dans les démarches primitives de la conscience. L'homme est ainsi « l'être qui est à lui-même son propre manque d'être ». Cette affirmation ne fait que traduire une expérience subtile, dans sa prétention à retrouver dans la négativité même la valeur propre de ce qui est spirituel. La liberté apparaît au cours de cette recherche. Elle se définit en effet avant tout par l'altérité. Être libre c'est toujours demeurer capable d'être autre que ce que l'on est, se reconnaître comme disponibilité, attente, décision de se retirer en quelque sorte de son être actuel. L'être humain est en un sens définitif problème, dialectique, passage, « divine absence, secret changement » (Valéry). La conscience se reconnaît en quelque sorte elle-même dans le refus. Il faut entendre cette vérité dans son sens métaphysique plus encore que moral. Le refus correspond à l'authenticité de notre existence spirituelle. Il exprime la loi de notre être et en ce sens traduit une sorte d'exigence intérieure, il est la prise de conscience de la seule valeur qui soit vraiment nôtre.

Les difficultés que soulève cette analyse ne manqueront pas d'apparaître. Sans doute la vie de l'esprit n'est possible que sous la condition d'une sorte de distance. Mais comment faut-il l'entendre ? Cette expérience se suffit-elle à elle-même ou n'est-elle que la condition d'une orientation nouvelle ? On peut réfléchir à la portée de cette formule pénétrante de Simone Weil dans *La Pesanteur et la Grâce* : Notre existence n'est faite que « de notre consentement à ne pas exister ». Elle exprime, semble-t-il, une vérité précieuse, mais seulement provisoire. La conscience est comme une sorte d'arrachement au donné. La démarche savante et subtile de l'esprit est peut-être une sorte d'hésitation, de réserve devant ce qui lui apparaîtrait comme une contamination. Mais revenant à soi, il saisit une stimulation vraiment conforme à sa nature ; il ne peut se posséder dans les seules expériences du vide, de l'absence et de l'exil, mais dans celles de la sollicitation et de l'appel. Dès

lors le devenir n'est plus privé de toute consistance. Être et se faire coïncident, non pas parce que notre être est négativité, mais parce qu'il est vocation. La liberté se pense dans cette même perspective. Elle se reconnaît peut-être d'abord sous l'aspect de l'altérité. Mais cette condition primitive de notre expérience ne saurait en être l'achèvement. Le moi en viendrait à se dissoudre, à se perdre dans une égale possibilité de choix. La liberté n'est que le caractère de l'existence spirituelle ; elle dépasse de toute façon ce qui ne serait que disponibilité pure ou refus.

On peut concevoir la liberté existentielle dans une tout autre attitude, celle de l'acquiescement. La vie spirituelle comporte à nouveau une sorte de recul qui nous situe, pour ainsi dire, en deçà de notre limitation. Mais cette expérience n'est que la condition d'un acte qui assume la finitude elle-même et la transforme en quelque sorte pour la faire vraiment nôtre. Nous ne saisissons pas comme en dehors de notre nature une pure négativité qui viendrait nous en délivrer. Notre seule puissance n'est pas celle du refus. La réflexion nous permet d'atteindre une volonté universelle nous rendant capables de consentir à ce qui nous est donné. Dès lors la nature cesse de s'imposer à nous, en ce sens qu'elle viendrait entièrement nous contraindre du dehors. Notre existence, au sens spirituel du mot, nous permet de dépasser ce qui en nous serait envisagé sous le seul aspect de la finitude. Notre nature devient ainsi l'objet même d'un vouloir qui s'achève en ce que saint Jean de la Croix nommait « la liberté de la divine union ». Elle ne limite plus, à proprement parler, une liberté capable de la vouloir elle-même dans l'acte final de l'acquiescement.

La liberté est, à son premier moment, un effort de reprise de soi, de recueillement. La conscience elle-même est toujours, en ce qu'elle a d'essentiel, détachement et domination. Elle ne se fixe pas sur le présent d'une manière telle qu'elle ne pourrait le remettre en question. Mais cette expérience ne prend sa véritable signification que dans l'adhésion qu'elle prépare. La liberté existentielle à laquelle nous accédons alors n'est pas

éprouvée seulement comme tension constante, puis comme disponibilité pure et sans doute inquiétude. Elle n'est pas davantage, comme le voudrait Jaspers, un abandon qui aurait à être corrigé par une résistance ou même un défi ; elle n'est pas comme une sorte de paradoxe et de malaise dans l'impossible conciliation d'une dualité intérieure. L'acquiescement donne à la liberté la valeur de l'abandon, mais l'empêche de se perdre dans une expérience purement négative. Le terme de notre effort spirituel est la conquête d'une liberté devenue habituelle et durable, celle d'un état plus encore que d'un acte. La liberté existentielle n'est possible que par l'accès à l'intimité spirituelle. Elle participe à la sagesse par l'accord intérieur qu'elle assure dans la possession de soi-même.

Aimé FOREST (Montpellier).

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ A PARTIR DES PHILOSOPHES DE L'EXISTENCE

Plusieurs des philosophies du dix-neuvième siècle ont pu être caractérisées comme des philosophies de la liberté : celles de Schelling (au moins dans une de ses phases), de Secrétan, de Lequier, de Boutroux. Avec les philosophies de l'existence, il semble qu'une expérience philosophique ait été entreprise, qui plus radicalement que jamais place à l'origine l'idée de liberté. Mais nous verrons que derrière cette apparence se cache une réalité assez différente.

« La liberté, écrit Kierkegaard, voilà ce qui est grand, ce qui est immense dans l'homme. Un homme existant est rempli de la passion de la liberté. » Il voit le lien profond entre les idées de liberté et de possibilité ; et, affirmant la possibilité, et nous pourrions même dire la nécessité de la possibilité, il s'oppose à Hegel.

Mais observons aussi qu'à l'intérieur de l'acte de liberté lui-même, nous trouvons chez Kierkegaard l'action de la grâce, de ce qu'on peut appeler une nécessité divine. En deuxième lieu, il note lui-même que là où la liberté est la plus grande, il ne peut plus être question de choix. Le sentiment de l'impossibilité du choix est le signe du choix le plus réel. En troisième lieu, qu'est l'acte de la répétition sinon un acte par lequel nous disons oui à notre réalité et à notre nécessité ? Nous prenons sur nous ce que nous sommes.

Nous pourrons faire des observations assez semblables au sujet de Jaspers. Le domaine de l'existence est le domaine de la

liberté. Mais cette liberté même n'existe que parce que nous sommes environnés de non-liberté, parce que nous vivons dans des situations. Il n'y a pas de liberté sans cette lutte contre la non-liberté ; et c'est pourquoi la liberté est essentiellement libération. Ceci explique aussi que la liberté finisse par un échec ; puisque la liberté est toujours à la fois grâce à la nature et contre la nature, elle est vouée à l'échec. Cet échec de la liberté nous mène à l'affirmation de la transcendance. Mais ce n'est pas seulement son échec, c'est son existence même qui nous mène à cette affirmation ; nous avons le sentiment que nous et notre liberté ne sommes pas créés par nous-mêmes, que nous sommes donnés à nous-mêmes. De plus, dans nos plus hauts moments, nous sommes en dehors de nous-mêmes, agissant par une force qui n'est pas simplement la nôtre. Et enfin dans ces plus hauts moments, comme Kierkegaard l'avait déjà noté, nous avons le sentiment de ne plus pouvoir choisir.

Nous sommes amenés ainsi à voir dans la liberté un mouvement qui se dirige vers la négation de lui-même, vers son effacement, pour que la transcendance s'exprime. La liberté est l'apparence évanouissante de la transcendance ; évanouissante, puisque elle n'est que quand elle se conquiert dans cet acte de libération dont nous parlions, et disparaît quand elle est maintenue. A partir de là nous voyons la place de la liberté ; elle est intermédiaire entre les deux domaines de la rationalité objective et de la transcendance. Dans la transcendance, la possibilité qui est la modalité de la liberté disparaît.

Notons qu'une philosophie de la liberté et du choix telle que celle de Jaspers prend forcément un certain caractère formel. Parce que l'existence est choix, Jaspers admet une nécessité de choisir, par exemple entre le désespoir et la confiance, entre la loi du jour et la passion vers la nuit ; mais précisément le philosophe de l'existence, en tant qu'il nous indique la possibilité de ces choix, risque lui-même de n'en faire aucun et de rester par là même en dehors de l'existence.

La philosophie de Heidegger est une philosophie de la finitude. Sans doute notre liberté est à la racine de la raison ; mais

ce fondement des fondements est lui-même fini. Nous sommes délaissés, dé-jetés dans le monde. Nos projets sont eux-mêmes des projets dé-jetés. Ainsi nous trouvons chez Heidegger une constante oscillation entre un idéalisme extrême et une affirmation extrême de la liberté analogues à ceux de Fichte, et un réalisme de l'être délaissé et humilié. De même quand il étudiera la vérité, il montrera l'importance de la liberté dans la formation même de la vérité, mais nous dira finalement que la liberté laisse l'être être ce qu'il est.

Nous sommes toujours tournés vers notre possible à venir. Mais tous nos possibles à venir sont limités par notre dernier possible, l'instant de notre mort qui est l'instant de la possibilité de l'impossibilité. Ainsi la liberté apparaît comme soumise à la nécessité puisque le plus grand acte de liberté est dans le fait de voir notre liberté même submergée par la nécessité. Comme chez Nietzsche, la liberté apparaît comme l'affirmation de notre destin, ce destin n'étant plus, comme chez Nietzsche, l'éternel retour, mais notre course finie vers la mort.

Ainsi chez Jaspers la liberté était sublimée dans la transcendance devant laquelle elle s'évanouissait ; chez Heidegger, elle est courbée devant la facticité et la nécessité. Chez l'un, l'existence est impossibilité d'atteindre la transcendance tout en tendant toujours vers elle ; chez l'autre la possibilité privilégiée est celle de l'impossible.

Notons aussi que chez l'un comme chez l'autre nous sommes logiquement amenés à une sorte de formalisme moral. Qui peut nous assurer que la décision résolue dans laquelle s'achève la doctrine pourra être moralement approuvée ?

La liberté est de même au centre de la méditation de Sartre et a été son problème fondamental. Il a tenté de maintenir la thèse que l'homme est toujours libre dans le même degré, thèse qui n'avait jamais été soutenue de cette façon auparavant. Mais la liberté est toujours liberté en situation. Le Pour Soi se découvre comme entouré, menacé, engagé dans l'En Soi. De plus la liberté est toujours limitation. Comme pour Heidegger et Jaspers, le choix est pour Sartre choix de la finitude. Se faire

soi-même, c'est se faire soi-même fini. La liberté est assomption de la finitude. En troisième lieu il y a une facticité de la liberté ; la liberté n'est pas la fondation de son être ; nous sommes condamnés à être libres en ce sens que nous ne sommes pas libres de ne pas choisir. Cette contingence de la liberté ne peut pas ne pas être ; en ce sens il y a une nécessité de ma contingence. Enfin notre liberté est créatrice de nécessité ; notre acte une fois fait nous échappe et devient un En Soi.

Un trait distingue la philosophie de Sartre des précédentes dans sa conception même de la liberté. La liberté est un moindre être, un manque, une sorte de trou de néant à l'intérieur de l'être.

Il y a une lutte dans cette philosophie comme dans celles que nous avons étudiées précédemment, lutte entre l'affirmation de l'omniprésence de la liberté et l'affirmation de la limitation de la liberté. Parfois l'affirmation de l'omniprésence et l'idéalisme semblent avoir le dessus, comme à certains moments ils avaient le dessus chez Heidegger et Jaspers. Mais il semble que pour Sartre ce conflit même puisse s'expliquer par la région où nous nous maintenons quand nous étudions ce problème de la liberté. C'est une région essentiellement ambiguë, où nous ne pouvons jamais dire quel est le premier terme, la liberté ou la facticité, où il est également vrai d'affirmer : ma liberté est l'appréhension de ma facticité, et : je choisis mon passé par mon avenir. C'est cette région ambiguë que Sartre appelle situation.

Nous en venons maintenant à un trait fondamental de la théorie qui est l'importance en elle du jugement ; quoi que nous fassions, nous sommes toujours responsables parce qu'en dernière analyse toute action de nous dépend d'un jugement de nous. Le jugement final est toujours nôtre. Et plutôt que la servitude, nous pouvons toujours choisir notre mort. C'est en ce sens que Sartre écrit que la torture même ne peut pas nous priver de notre liberté puisque nous pouvons toujours décider de mourir. L'idée que la décision finale est toujours nôtre se rencontrait déjà dans Kierkegaard, quand il parlait du sacrifice

d'Abraham. C'est nous qui décidons que c'est la voix de Dieu que nous entendons.

Partant de là, Sartre conclut que nous sommes le fondement de toutes nos fins, et que la liberté n'est rien d'autre que cette fondation des fins. Mais étant fondation des fins nous sommes nous-mêmes en dehors des fins ; étant celui qui justifie, je suis injustifiable ; de là notre angoisse devant nous-même, être inqualifiable, injustifiable, insaisissable.

Une idée sur laquelle s'accordent les philosophes que nous avons étudiés et sur laquelle insiste particulièrement Gabriel Marcel est l'idée que la délibération n'est pas quelque chose d'essentiel à l'acte de liberté. Elle est simplement, dit Marcel, le signe d'une certaine difficulté. On retrouverait ici d'ailleurs, certaines remarques faites par Bergson.

D'autre part, pour tous ces philosophes, la liberté est liée à l'existence ; c'est dire qu'elle prend place dans ce que Marcel appelle la sphère du méta-problématique et du mystère. La liberté ne se révèle qu'à la liberté, disait déjà Lequier.

Les philosophies de l'existence, qui se présentent comme des philosophies de la liberté, nous sont apparues, à certains moments tout au moins, comme des constatations de l'évanouissement de la liberté. Peut-être une première conclusion que nous pourrions tirer de notre examen, serait-elle que les spéculations métaphysiques au sujet de la liberté ne sont peut-être pas nécessaires pour le maintien des formes positives de la liberté. Peu d'hommes ont fait plus, pour les libertés réelles, qu'un déterministe comme Voltaire. Il faudrait d'ailleurs se demander si toute théorie de la liberté ne doit pas supposer une théorie de la possibilité qui n'a pas été élaborée complètement dans les philosophies dont nous avons parlé. Peut-être y a-t-il une sorte de possibilité purement intellectuelle et comme fictive, et d'autres formes qui seraient des possibilités vécues, affectives, mais qui ne pourraient pas être transférées dans le domaine de l'intelligence.

Si maintenant nous abordons les formes plus positives de la liberté, disons d'abord qu'il n'y a pas de liberté en général, qu'il

n'y a jamais que des libertés de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose. Il n'y a nulle part de liberté complète et absolue ; et la question qui doit être posée est celle de la valeur du but en faveur duquel des sacrifices nous sont demandés, et aussi la question de la valeur des portions de liberté que nous aurions à sacrifier. Ici il n'y a pas de réponse générale qui soit possible ; et comme l'indiquait Frédéric Rauh, il faut partir de cas particuliers, nous demandant chaque fois ce que nous refusons absolument, ce à quoi nous avons à résister essentiellement. Il reste toujours à l'individu la possibilité stoïcienne de se donner la mort plutôt que de se courber.

Mais à la différence des philosophes stoïciens nous ne pouvons pas admettre que la liberté doive complètement se renfermer en soi ; et même quand Sartre semble se rapprocher des Stoïciens, il se distingue d'eux. L'esclave doit faire tous ses efforts pour briser ses chaînes.

Il y a eu dans l'histoire de l'humanité des périodes où l'idée de liberté s'est extériorisée ; et elle s'est extériorisée au plus haut point chez les philosophes du dix-huitième siècle et à la fin du dix-neuvième. Mais il y a eu aussi des périodes où la liberté a été extraordinairement restreinte. Il n'en reste pas moins que l'extériorisation de l'idée de liberté a été si grande que nous ne pouvons pas et ne devons pas en revenir à la théorie de la liberté des Stoïciens.

La liberté se manifestera dans notre lutte même pour la liberté. Elle est essentiellement libération, lutte contre les obstacles et la non-liberté.

Ne faisons pas de la liberté un absolu. Elle n'existe que comme condition, comme lieu de passage.

Jean WAHL (Paris).

INTRINSÉCISME DU DEVOIR ET OPTIMISME EXISTENTIEL

I. La liberté est l'épanouissement de la personnalité, de la subjectivité subsistante, de l'incommunicabilité du « je » continu. L'intuition directe, immédiate, de ce «je» existant parmi d'autres existants, éclate devant ma conscience spirituelle, dominant l'écoulement successif spatio-temporel. Je suis un esprit émergeant de la matière et se formant dans son propre corps. Mon moi profond ne cesse de se posséder, présent tout entier à chaque instant, lui-même à lui-même. Jamais il ne se peut « néantiser ». Expérience spirituelle primitive, le « je » n'est ni la pensée en général, ni tel acte singulier isolé. C'est mon moi pensant, ma pensée à la fois subjective et objective, présente à soi comme personne inaliénable. Je pense et je me pense en pensant n'importe quoi. Je veux et je me veux en voulant n'importe quoi. Par mon acte libre je m'engage dans l'être absolu, dans l'exister de soi nécessaire, puisqu'il est impossible que soit le néant de droit, le néant radical, absolu. Il faut que toujours il y ait eu, que toujours ait été l'*exister*. L'exister ne peut être qu'inconditionné ; je l'affirme avec évidence. De l'avis des psychologues les plus autorisés (cf. *Traité de Psychologie* de G. Dumas, tome VII, fascic. 3, 1948 : Ch. Blondel, pp. 132 et 133), le problème de la personnalité autonome et soumise pourtant au devoir manifesté par l'ordonnance des êtres dans l'exister, dépasse les limites de la psychologie. L'axiologie ou théorie des valeurs est du domaine de la métaphysique. La personne est une intuition explicite comme « je étant », et

implicite comme exister inconditionné. Ainsi donc mon « je » réflexif dans le monde non réflexif parmi d'autres « je », dans l'inconditionné de l'exister nécessaire, m'est livré par une intuition intellectuelle non saturante, mais très imparfaite, besogneuse et requérante d'enrichissements du dedans d'elle-même, puisque ouverte sur tout le non néant.

II. Je suis un « possible d'exister », nécessaire comme nécessairement conditionné pour pouvoir s'inscrire dans l'exister actuel. Pour rendre raison de l'être des existants limités se co-conditionnant comme tels êtres-ci dans leur essence-existence et dans leurs activités mutuelles, il faut que soit, de soi, en soi, pour soi, comme absolument inconditionné et souverainement indépendant, l'*Exister pur*, créateur des êtres limités, qu'il pose librement dans l'existence finie. La réalisation de cette création ne peut en rien l'enrichir, puisqu'il est de soi l'Exister pur, la perfection infinie, distincte par excès, et nullement par défaut, de tous les autres êtres. L'être inconditionné ne peut évidemment pas se trouver dans l'ensemble des êtres limités co-conditionnés, puisque cet ensemble ne peut pas avoir d'existence distincte des existences personnelles ou de l'existence du monde non réflexif. Sans l'exister pur, les êtres multiples ne pourraient être actuels, ni même être comme « possibles d'exister ». Ils sont pourtant des êtres, vraiment êtres dans l'être et non pas des quasi-êtres comme on l'a parfois prétendu. L'Etre pur fait qu'ils soient, qu'ils agissent et qu'ils réalisent leur fin propre suivant leur nature respective ; que donc ils agissent en pleine liberté s'ils sont êtres spirituels.

III. Être personne libre, en effet, c'est ne pas être contraint, forcé, violenté, brutalement prédéterminé physiologiquement ou psychologiquement. Être libre, c'est se déterminer soi-même à agir ou à ne pas agir (liberté d'exercice), à faire ceci ou à faire cela (liberté de spécification). C'est encore — ceci est accepté moins facilement — exister d'une nécessité aimée, reconnaissante, savoureuse, optimiste, rayonnante, enthou-

siaste et dilatante. C'est ne pas se résigner à exister parce qu'il le faut bien, en maugréant, en geignant sur la charge pénible d'une condamnation à exister, en rongeant son frein de devoir malgré soi être libre. Par la liberté je fais moi-même les jeux, ou je les accepte de bonne grâce, courageusement et joyeusement quand ils se trouvent faits indépendamment de moi. Harmonieusement, en vue du plus grand bien commun, je m'y adapte, mettant les événements voulus par la Providence infinie, au service d'une plus complète possession de moi-même. La vraie liberté connote un « *égodonisme* » largement ouvert et nullement un égoïsme fermé et calculateur du moindre effort. Elle connote un « *communionisme* » des esprits et nullement un communisme jalousement partageux, ombrageux et étroit en sa poursuite exclusive des biens temporels. Elle connote surtout et fondamentalement, comme exigée par l'ordonnance dans l'être, une adoration reconnaissante et confiante de l'Être créateur.

Être libre appartient exclusivement à l'esprit, maître de soi. Cela domine l'esclavage du caractère, du tempérament, des habitudes, de la nonchalance indolente. Libre, j'ai à résister à mes caprices, à mes fantaisies versatiles ; j'ai à réprimer mes passions sensuelles ; j'ai à terrasser mon égoïsme tenace ; j'ai à me mettre joyeusement au service de mes frères en humanité par un travail en rapport avec mes capacités ; j'ai à les aider, à les honorer ; j'ai à ne pas m'ériger moi-même en créateur souverain, par un anthropocentrisme nourri d'absurdité et de « néantisation », en méconnaissant la continuité de mon « je » à travers les événements dont il est la cause ou le témoin. Être libre, ce n'est pas se fuir toujours, c'est se posséder de plus en plus pleinement ; c'est s'« *entiser* », se mettre en valeur, loin de se « *néantiser* » ; c'est vivre dans un sain optimisme et nullement dans l'angoisse déprimante et dans l'absurde pessimisme du néant. Par l'« égodonisme » dans le « communionisme » des esprits je me grandis moi-même de tout le bien que je fais à mes frères en humanité.

Les raisons objectives ne sont qu'insuffisamment suffisantes

de mon choix libre, non plus que les causes efficientes du déterminisme réalisateur de ce choix. C'est le moi total en sa singularité, le moi totalement dépendant du créateur jusque dans l'agir, qui est la raison seule pleinement suffisante, de l'acte libre. Lumière et action (volonté voulue délibérée) s'y fondent en un principe réel personnel. Mon choix lui-même constitue le mobile entraînant l'alternative dans le sens choisi.

La conscience de ma liberté ne peut pas être une illusion, comme on l'a prétendu, au nom du contrôle des faits. Dans l'occurrence, il s'agit d'une expérience qui n'est pas simplement descriptive et objective, ou d'un contrôle scientifique ou exclusivement phénoménologique. Il s'agit d'une expérience personnelle spirituelle singulière, d'introspection ; d'une présence immédiate et directe de soi à soi à la source de l'opération libre, présence réfléchie, éclairée du dedans et dominant les manifestations des faits extérieurs. Il ne s'agit pas d'un spectacle subi s'imposant à moi ; il s'agit d'une décision que je prends, d'un événement que je provoque, que je déclanche après avoir mûrement pesé le pour et le contre et dans lequel j'engage ma responsabilité. Je constitue ce que je veux être *le meilleur pour moi* en ce moment. Je sais que ce n'est pas toujours *le meilleur en soi*. Ce choix m'honore et me grandit s'il est ordonné ; il me diminue s'il est désordonné : égoïsme, cruauté ou faiblesse. Ainsi donc les jeux ne sont pas faits, mais je les fais, moi. Que l'on puisse user de stupéfiants, de terreur, de menaces, de mauvais traitements pour vinculer mon libre arbitre, l'anéantir ou le diminuer, cela montre que mon esprit se forme dans son corps, que son exercice est soumis à des conditions d'ordre matériel. L'entraînement au sacrifice développe, affermit, enracine ma liberté, qui n'est pas une chose parmi des choses, un pur donné. Ma liberté est un donnant, « *égodonisme* » dans le « *communionisme* » des esprits, « *égoabandonisme* » aussi, par rapport aux événements, qui ne peuvent pas ne pas rentrer dans l'ordre métaphysique de l'être.

L'être libre est un « *en soi pour soi* et aussi, *pour l'Être pur créateur* » lequel est moi plus que moi, et donc *non moi*, distinct

de moi par excès, hyperimmanent et donc non immanent, mais absolument transcendant.

L'anthropocentrisme radical a tort quand il affirme que « l'être en soi est de trop », que l'intelligible n'est intelligible que parce que ma liberté absurde le constitue, le monde ne pouvant exister que comme un outil pour l'homme, un instrument de sa culture, ne possédant en soi aucune signification d'être.

Toute intelligibilité n'est pas le résultat de ce que la liberté humaine projette, des possibilités du moi dans le monde. Dans le donné du monde, en fonction du donné donnant qu'est l'esprit humain, se manifeste l'exigence par illation immédiate dans la raison d'être, de l'Exister pur créateur. L'intelligible, c'est l'être ; l'intelligence, c'est la saisie de l'être. Le conditionné n'est que par l'inconditionné, être pur.

IV. La liberté personnelle s'exprime dans un jugement existentiel d'ordre transcendantal, c'est-à-dire comme général singulier. On a répété l'alternative célèbre : les principes sont nécessaires, mais ils n'existent pas. Les faits existent, mais leur rançon est d'être contingents, non nécessaires. Le nécessaire n'existe pas ; il ne peut exister.

On oublie que le donné est nécessaire comme possible d'exister singulier ; que l'Être pur est nécessaire, non seulement pour expliquer ce qui existe en fait et aurait pu ne pas exister actuellement, mais qu'il est nécessaire pour expliquer la possibilité même des êtres qui sont comme êtres contingents, nécessaires comme contingents de la nécessité même de l'être inconditionné. On oublie que la loi des essences, des contenus d'être, s'impose dans l'ordonnance des êtres et explique, *du dedans de l'être*, le caractère nécessairement obligatoire et méritoire de nos actes bons singuliers. C'est dans la singularité de leur existence que les êtres limités tendent à s'assimiler à l'Être pur suivant l'adage cher à M. Blondel : *omnia tendunt assimilari Deo*. Dieu seul est exister pur ; il est absurde que le moi libre prétende usurper cette prérogative de l'absolument absolu, tandis qu'il participe à l'absolu au titre de relativement absolu, de créature.

V. L'Être pur n'est pas libre de n'être pas ; il est nécessaire, mais pourtant nécessairement libre et librement nécessaire, nullement contraint. Ce n'est pas malgré lui qu'il est Être pur, condamné à obéir à la loi de l'être. L'Être pur n'est pas dans l'être commun à tous les êtres. Étant leur créateur, c'est l'être commun aux êtres, l'être transcendantal qui est en Dieu, mystère philosophique parce que analoguant créateur. La compatibilité de l'absolument absolu et des êtres créés, ne nous est pas positivement accessible. Inaccessible, au même titre, est le mystère de la compatibilité de notre liberté créée et de la toute-puissance divine. Créateur de notre liberté, Dieu ne peut la détruire ; lui seul pénètre le mystère philosophique de la création libre.

VI. C'est dans mon corps que mon esprit, qui le fait exister de sa propre existence spirituelle, se prépare à la plénitude de la liberté dans l'au-delà de la mort. Le devoir n'est pas une restriction à mon libre arbitre ; c'est le moyen de me «plénifier» en réalisant la vérité libératrice. C'est du dedans du moi que, fondamentalement, s'impose le devoir. Il faut en affirmer l'intrinsécisme et l'intériorité au même titre que l'intériorité et l'intrinsécisme de l'être. Mon épanouissement dans l'être comporte l'ouverture la plus large possible. Il n'y a pas de perfection qui m'est adaptée actuellement, qui ne soit pas, par là même, obligatoire. Ce n'est que comme norme universelle non singularisée, que l'obligatoire se distingue du surérogatoire non imposé. C'est un devoir pour moi de tendre à ma plus grande perfection possible. Le véritable amour-propre est le contrepied de l'égoïsme. Charité bien ordonnée commence par chaque moi, analogué principal dans l'analogie de l'être, du vrai, du bien et de l'harmonie esthétique, pour rayonner du moi sur ses frères en humanité et se donner au Créateur supermoi de chaque moi. M'aimer vraiment, c'est aimer Dieu plus que moi, puisqu'il est plus moi que moi par excès, nullement par défaut. La relation de création me constitue en moi-même ce que je suis ; elle fonde tous mes devoirs dans l'ordonnance de

l'être. Si le surérogatoire semble plus attrayant que le devoir parce que plus spontané, plus autonome, sans commandement extérieur, sans hétéronomie, il y a en cela une illusion, car tout devoir comporte une intériorité et un intrinsécisme essentiel. L'éducateur ne doit pas, avant tout, dire : Je t'ordonne de faire ceci sous peine de punition. Il doit dire : C'est par amour pour toi que je te propose ceci comme te perfectionnant afin que, du dedans de toi-même, tu te décides à l'accomplir (autonomie sous-jacente, sous-tendant l'hétéronomie de surface).

Si la liberté consiste à me réaliser dans l'ordre, ma fin dernière m'établit définitivement en la liberté de choisir les moyens de m'épanouir en l'être suprême à l'abri de tout abus possible de ma liberté.

VII. Quant au réprouvé, il a perdu sa liberté ; en lui tout se passe à l'encontre de son vrai moi. Il souffre irrévocablement dans l'irréparable échec de son existence. Sa volonté voulue définitivement égoïste, se sent en résistance *irrémédiable* contre sa volonté voulante, ressort tendu vers le bien absolu. Le réprouvé est divisé pour toujours contre lui-même, condamné à haïr, à ne plus pouvoir aimer ou se donner. Sa révolte impuissante voudrait « *néantiser* » métaphysiquement ; malgré lui, il ne peut qu'« *entiser* » pour son malheur. En tant que contraste existant dans l'ordre universel, il proclame la définitive victoire de l'être sur ce qui voudrait être le néant. Échec complet en tant qu'être isolé, le sort du réprouvé en la communion des esprits manifeste, par son effroyable malheur, la toute-puissance de l'amour infini.

En enfer les jeux sont faits ; ils demeurent inéluctablement mal faits.

Nicolas Balthasar (Louvain).

III

LIBERTÉ ET COMMUNICATION

LA LIBERTÉ SE COMMUNIQUE-T-ELLE ?

I. Être libre, c'est s'arracher à ses causes, prendre en mains son propre destin, devenir créateur de soi par soi. Il semble donc que la liberté soit un isolement actif et que, par définition, elle aille à l'encontre de la communication. Elle refuse tous les héritages et s'affirme dans la rupture. Sa pureté exige que nous cherchions sans cesse à fuir la nature pour devenir cause et effet de nous-mêmes.

II. Cependant cette thèse est incomplète et fausse. La liberté n'est pas un simple jeu formel et récessif. Si elle se retire de la réalité, elle est aussi une réalité et c'est pourquoi il est impossible d'éluder le problème de son origine, en deçà même du sujet où elle s'affirme. Elle n'échappe pas à la communication, puisqu'elle reçoit, en un certain sens, son être.

Bien plus, il y aura toujours à compter avec la nature même dont elle se détourne. Toujours, elle est encadrée de circonstances qui la provoquent ou, ce qui revient au même, de tyrans qui la menacent. Je ne suis moi-même qu'au sein de ce qui n'est pas moi et par suite du défi que j'y trouve.

Ne faut-il pas alors admettre que d'une certaine manière la liberté nous est communiquée par toutes choses ? Disons au moins qu'une complicité, souvent tragique, de tous les êtres prépare l'autonomie que quelques-uns d'entre eux peuvent se donner. Ils se communiquent les conditions de leur développement.

III. Examinons maintenant le cas où la liberté du moi ne surgit pas à l'occasion de la nature, mais éclôt dans le rayonnement d'un autre moi. L'éducation d'un enfant et la vocation d'un disciple en fournissent des exemples privilégiés.

Comportent-ils vraiment de la part des parents ou du maître la volonté d'éveiller en autrui une liberté ? Il semble difficile de le nier, ce qui ne veut pas dire que cette volonté doive être exaspérée et exaspérante pour être réelle.

Maintenant, est-ce un vouloir efficace ? Et en quoi au juste peut bien consister une influence libératrice ? La réponse qui paraît la plus rigoureuse serait de nier toute causalité transitive et de ne voir dans cette libération que la suppression de certains obstacles.

Il y a quelque chose de juste dans cette modestie. Jamais en effet nous ne pouvons créer de toutes pièces la personnalité d'autrui et par conséquent sa liberté. Nous ne suscitons que des vocations partielles et indirectes. Pourtant, quand nous interrogeons notre passé, nous savons bien que nos initiatives procèdent de contacts personnels qui n'ont pas agi sur nous du dehors mais par une étrange intussusception. Il faut donc tenter de pousser plus loin l'analyse.

IV. L'expérience de la communication des libertés s'éclairera si nous en examinons les phases successives :

1° Tout d'abord, la liberté-mère impose à la liberté-fille une perspective qui la fait être par elle et pour elle. Ce moment initial est très mystérieux mais il est profondément inscrit dans la texture de la relation interpersonnelle. L'acte par lequel je me choisis d'emblée est en même temps l'acte par lequel je

découvre que je suis « embarqué » dans l'être. Cet acte primitif, qui est du même coup un consentement à mon être et une position de mon être, subsiste encore en l'absence de toute intervention d'autrui et ne s'explique peut-être que par une causalité divine du moi. Mais nous le retrouvons sur un autre plan et dans une moindre mesure au cœur de notre commerce avec les hommes. Ma rencontre avec une liberté rayonnante est déjà ma libération et ma liberté propre : la percevoir c'est être ce qu'elle veut que je sois ; je suis d'emblée par elle et par moi, non pas en l'imitant comme un modèle extérieur (ce qui serait la contagion vulgaire de l'exemple), mais en m'éveillant à moi-même dans la perspective de notre rencontre, où s'identifient le don qu'elle me fait et la position que je me donne.

Puisque cet acte est libre, il n'est pas étonnant que sa forme le soit : en dehors de l'intimité reçue ou de l'initiative causée qui lui confère sa marque, rien n'est prévisible en lui. S'éveiller à la liberté sous l'influence d'autrui, ce n'est fatalement ni songer à soi ni songer à autrui, mais acquérir un style de vie qui s'exprime aussitôt dans les objets ou sentiments dont on fait choix. C'est souvent par un lent approfondissement spirituel que la conscience ainsi engendrée apprendra à identifier avec exactitude les sources particulières de son être et de sa liberté. Si l'on pouvait dégager une règle en ce domaine, ce serait sans doute que la progéniture est d'abord ingrate. Cette ingratitude est la rançon du caractère impérieux des influences les plus primitives, comme si la profondeur même de l'empreinte reçue devait être compensée par une virginité devant l'avenir promis.

En définitive, nous devrions dissocier le caractère nécessaire ou infaillible de l'influence et le caractère prévisible des actes que posera la liberté influencée. Une seule chose est prévisible : le thème qui a été induit ; les variations ne le sont pas.

2° Mais il est nécessaire que le thème comporte des variations ; et ceci nous conduit à un nouveau moment de la liberté. Nous proposerions de l'appeler liberté dérivée, par opposition à la liberté primitive dont nous venons de parler. Si le premier acte de la liberté est de ratifier son être et de le vouloir néces-

sairement, le second est de le mettre en question et de pouvoir jusqu'à un certain point le nier. La forme d'autonomie qui est nôtre contient la capacité d'aliéner dans une certaine mesure notre autonomie, comme aussi de renier nos ascendances ou de les faire servir à une liberté qui ne veut plus la liberté.

Cet élément de négation et de révolte possible est ce qui est le plus souvent retenu pour définir la liberté. Saint Augustin dans son *De libero arbitrio* estime que nous n'avons en propre que la liberté méonique : le péché est de nous seuls, et non de la grâce, c'est-à-dire de la libéralité divine qui se répand en nous. On sait tout le profit que certains penseurs modernes devaient tirer de cette page en ne tenant pour vraiment nôtre et vraiment libre que la liberté récessive, sinon luciférienne, dont nous avons exposé les prétentions au début de cette étude. Mais s'agit-il d'un commentaire ou d'un contre-sens ? En réalité, saint Augustin n'a pas isolé vraiment la liberté dérivée de l'ensemble du plan divin. Les variations, bonnes ou mauvaises, sont encore relatives à un thème primitif : la volonté qui s'isole ne le fait que dans sa vocation d'ensemble, qui déborde de toutes parts son retrait.

Aussi bien cette phase de négation possible est-elle conforme au vœu de toute générosité paternelle, qui s'impose pour se proposer et non pour s'imposer. Éduquer une conscience, c'est influer sur elle de telle sorte qu'elle puisse un jour nous quitter. Puisque tel est le vouloir créateur, la rébellion de la progéniture peut être son souci, mais non sa défaite, car il en a assumé le risque.

3° Si le thème comporte la nécessité des variations et survit à leur médiocrité éventuelle, il faut encore ajouter que les variations sont soumises à une loi immanente de progrès, qui sera aussi, éventuellement, une loi de correction et de conversion. La découverte de cette norme au sein du caprice et de l'anarchie est le troisième et dernier terme de la dialectique de la liberté. Semée au plus profond de l'acte, elle le rattache à ce dont il voulait follement s'affranchir, pour être le principe de son affranchissement véritable. Collée à la liberté comme une

tunique de Nessus, la valeur de ma liberté, que je reconnais ou méconnais librement mais que je ne crée pas, est la communication même de ma liberté la plus pure. C'est elle qui me livre la raison d'être des deux phases précédentes : l'autonomie du thème et l'autonomie des variations se rejoignent dans l'autonomie d'une valeur qui nous fait conquérir sa donnée même, puisque nous trouvons dans l'épreuve de l'affranchissement la règle de notre progrès. Rien ne pouvait pousser plus loin la conjonction de la solitude et de la solidarité : la liberté est ainsi appelée à recréer la grâce qu'elle avait reçue et à refaire la communication qu'elle avait peut-être cru écarter. La continuité des personnes, qui semblait d'abord assurée par la perception de l'influence, fait maintenant place à une continuité bien plus intérieure, où le lien même que nous avons reçu surgit de notre réflexion. L'Autre me désignait en se donnant à moi : désormais je désigne l'Autre en me cherchant en moi.

Ajoutons enfin qu'au « nous antécédent » et confus de la phase initiale, peut se substituer désormais le « nous conséquent » des libertés associées : l'image qui est leur œuvre commune est la plus haute forme de leur communication, celle où convergent leurs initiatives.

V. Ainsi peut-on entrevoir la solution possible des deux antinomies principales de la communication de la liberté :

a) La liberté qui engendre une liberté trouve dans cet acte son triomphe et son échec. Or il paraît contradictoire qu'elle s'accomplisse en se restreignant et qu'elle s'expose à être supprimée par l'indépendance ou l'agression de sa progéniture. — A cette difficulté dramatique nous pouvons répondre que le vouloir créateur est invulnérable en son essence même, non seulement parce qu'il assume en lui le risque et la négation d'autrui, mais encore parce qu'il se réalise en autrui dans un processus beaucoup plus complexe que le risque ou la négation.

b) Une liberté reçue, dira-t-on d'autre part, n'est plus libre. — A quoi nous répondrons que l'efficacité d'une influence

gracieuse ne se termine pas dans la liberté primitive d'autrui, mais comporte sa liberté dérivée et la découverte de sa norme d'autonomie. En tout ce processus, la victoire du vouloir libérateur n'est d'ailleurs jamais assurée par une prétendue prévisibilité de la conduite. Il n'y a donc pas à choisir entre la grâce et la liberté, ni entre la nécessité et la contingence en un domaine où chacune de ces notions n'a de sens que par la réalité des autres.

Maurice NÉDONCELLE (Strasbourg).

LIBERTÉ, NOUVEAUTÉ ET DÉTERMINATION DANS LE MONADISME

Le problème de la liberté est généralement posé comme celui d'un esprit unique en face d'une nature, ou même d'un esprit universel, sans terme antinomique, ce qui conduit à l'idéalisme absolu.

On fausse ainsi radicalement le problème, croyons-nous. Nous voulons le poser dans les termes d'un monadisme qui conçoit l'univers comme formé d'une multiplicité de centres d'activité en interaction les uns avec les autres — ce qui est fort différent des monades leibniziennes sans fenêtres, dépourvues de toute passivité, de toute réceptivité. Le schéma général de ce monadisme élargi et assoupli est conforme au personnalisme du sens commun, pour lequel il existe une multiplicité de personnes qui s'influencent et se limitent les unes les autres. Reste à savoir s'il est légitime de considérer des réalités différentes des personnes humaines comme des centres doués d'initiative véritable. L'existence du monde animal et végétal nous incline à concevoir une échelle continue d'êtres hiérarchisés, à la manière de Leibniz, ce qui laisse ouvert le problème de la nature du premier échelon (est-il encore une monade ? ou bien toute initiative en est-elle exclue ? dans ce dernier cas il y aurait entorse au monadisme).

Le réalisme est une doctrine qui admet une altérité foncière. Or l'altérité, à notre sens, ne peut être garantie que si l'« autre »

possède une certaine intériorité; sans cela il serait un pur « en-soi », se dissoudrait dans le même, perdrait sa consistance d'être et se réduirait à n'être plus qu'une représentation pour un sujet. Ce qui revient à dire que l'altérité exige une certaine activité créatrice, l'autre devant être un véritable sujet.

Le réalisme, conçu comme un monadisme, n'exclut nullement la liberté, mais il nuance la signification de cette notion en écartant l'idée absurde de liberté infinie.

Nous nous proposons d'examiner brièvement, dans les perspectives d'un monadisme élargi, les rapports que soutiennent les notions de liberté, de nouveauté et de détermination.

Les notions de liberté et de nouveauté sont généralement associées : la manifestation objective d'une activité libre est la nouveauté.

Le terme le plus général qui s'oppose à celui de liberté est « détermination » (déterminisme est trop particulier). Caractérologiquement, les esprits qui ont tendance à nier la liberté sont ceux qui ne pensent que par déterminations précises et objectivées (ce sont des actifs non-émotifs, selon M. Le Senne). Le monde, pour eux, est un réseau serré de déterminations au sein duquel la liberté ne trouve plus de jeu pour se manifester.

Entre les notions de liberté et de détermination, il n'y a pas seulement rapport d'opposition, mais encore rapport de filiation. Les déterminations peuvent être conçues comme les produits d'une libre activité créatrice. Ainsi les réseaux de déterminations que constituent les sciences sont engendrés par la libre recherche scientifique : ils sont l'œuvre de l'esprit du savant. De même, le non-moi est, dans ce qu'il a de structuré, le produit de centres d'activité. Mais le non-moi ne nous offre pas que des déterminations : souvent de l'inattendu, de la nouveauté s'y manifestent.

Une apparition nouvelle peut être expliquée au moyen d'un réseau de déterminations (ensemble de lois) — par exemple un corps composé résultant d'une réaction chimique — mais ce n'est pas alors une véritable « nouveauté » : Bergson parle dans

ce cas d'un réarrangement de données anciennes, et Meyerson affirme que toute explication scientifique tend à identifier le conséquent à l'antécédent, de manière à faire disparaître le caractère de nouveauté du conséquent.

Nous réservons le terme de nouveauté pour désigner des éléments qu'aucun système de déterminations ne peut coordonner.

Il est possible de distinguer deux types de nouveautés : celle du hasard épicurien et la nouveauté-création.

Le hasard épicurien (clinamen) est une « conséquence sans prémisses » (Lachièze-Rey), un accident incoordonnable, alors que la nouveauté-création est coordonnée comme produit d'une liberté créatrice. La nouveauté-création n'apparaît nullement comme un accident incoordonnable pour le sujet qui en est le siège, mais bien comme quelque chose que sa propre activité est en train de coordonner, et qui répond à une nécessité d'ordre intérieur, à un développement spontané, à une croissance. Il ne s'agit pas d'une coordination à coup de déterminations, mais d'une coordination par un élan créateur engendrant une continuité. On peut toujours se donner l'illusion de coordonner après coup la nouveauté-création au moyen de déterminations ; mais Bergson a montré que ce n'est effectivement qu'une illusion : « expliquer » une œuvre d'art par une série de facteurs internes et externes, comme le faisait Taine. Si l'exercice de la liberté engendre des déterminations, des structures, le pouvoir de création lui-même échappe à un système de déterminations, étant à la fois coordonnant et incoordonnable : la pensée procédant à coup de déterminations, on ne peut donc penser objectivement la notion de liberté.

Dans un univers formé de centres d'activité pourvus d'initiative, il ne saurait y avoir place pour le hasard d'Épicure : montrons qu'il résulte d'une illusion, dont nous décrirons le mécanisme. Une nouveauté est nécessairement engendrée par un centre actif. Or de deux choses l'une : ou nous coïncidons avec ce centre, ou ce n'est pas le cas. Si nous coïncidons avec lui, il n'y aura pas trace *pour nous* de hasard au sens d'Épicure,

de novation incoordonnable. Si ce n'est pas le cas, alors la nouveauté nous paraîtra — mais ce n'est qu'une apparence — être du type épicurien. Cette apparence s'évanouirait pour une conscience qui coïnciderait avec ce centre : question de point de vue, par conséquent. Nous ne pouvons coordonner dans le cadre spatio-temporel les activités créatrices des autres sujets, de sorte que les produits de ces activités créatrices s'imposent à nous comme des données opaques, des apparitions nouvelles et inexplicables autrement que par des analogies hasardeuses. Pour chacun des différents centres d'activité il y a dans le monde à la fois du *donné* (irréductible pour ce centre) et du *construit*.

Remarquons que le hasard, tel que l'a défini Cournot, résulte de l'intersection de deux chaînes causales indépendantes, donc de deux chaînes de déterminations, alors que nous définissons le hasard du type épicurien indépendamment de la notion de détermination, comme produit par l'extériorité de deux centres d'activité libre.

Pour éclairer plus complètement « la situation de l'homme dans le monde », dans la perspective d'un monadisme assoupli, il conviendrait d'approfondir les notions fechnériennes de « composition des consciences », ou d'« enveloppement des consciences ». En effet, nous avons examiné le cas limite d'extériorité des centres d'activité, qui, lorsqu'ils sont suffisamment élevés dans la hiérarchie, sont des consciences. De cette notion d'extériorité découlent celles d'incompréhension (le hasard épicurien est le symbole de l'incompréhension totale), de conflit, de mal. Mais des consciences ne sont pas des objets localisables : la notion d'extériorité qui leur est appliquée est purement symbolique. En réalité, les consciences peuvent se compénétrer, s'envelopper, pour continuer à employer un langage spatial métaphorique, forcément inadéquat.

L'idée de liberté devrait être examinée à la lumière de cette notion de « composition des consciences ». Un cas privilégié de ce problème est celui du rapport du conscient et de l'inconscient, car il est donné dans le sujet même. L'inconscient est-il

une supra-conscience, enveloppant ce que l'on nomme la conscience claire, ou bien est-ce le conscient qui enveloppe peu à peu, qui circonscrit un psychisme inconscient en le révélant, lequel ne se valorise que grâce à cette intervention active du conscient ? La notion de liberté du sujet se nuance de façon subtile suivant qu'on résout ce problème dans un sens ou dans l'autre. Dans le premier cas, le pouvoir d'initiative du conscient est forcément très limité, et le sentiment intime de notre liberté est en partie illusoire, puisque notre conscient n'est alors qu'un élément de l'inconscient, qui se prend pour le tout. Le même problème de l'enveloppement ou composition des consciences se pose à l'échelle sociale et commande les rapports de l'individu et de l'État.

Le principe d'individuation nous paraît résider dans l'activité des divers sujets : c'est le pouvoir d'initiative de chaque être, sa *liberté*, qui fonde sa distinction d'avec les autres. Mais le pouvoir de novation n'engendre pas une suite d'éléments sans liaisons les uns avec les autres (comme autant de nouveautés épicuriennes), il se déploie par une continuité dynamique, ce qui revient à dire, du point de vue de la pensée analytique, qu'il participe également au principe d'unification. L'activité créatrice est donc à la fois principe de différenciation et de coordination : en fondant l'originalité de chaque être, elle le relie au tout et devient la base de la personnalité. Les artistes les plus profondément originaux sont souvent aussi les plus universels.

L'être réel, que nous nommerons le concret, n'est pas l'individuel ; ce n'est pas non plus l'universel. Il est le lieu où l'individuel et l'universel se rencontrent et fusionnent, centre d'activité manifestant à la fois la liberté, fondant le côté individuel du concret, et le pouvoir de détermination ou d'unification permettant le rattachement au tout, l'universalisation de ce concret. Universel et individuel sont donc les deux pôles du concret, du réel, qui se définit conjointement comme participation à l'un et à la liberté.

Le monadisme, en déclarant que tous les objets sont en

quelque manière des sujets, harmonise le point de vue de l'intériorité philosophique (idéalisme) et celui de l'extériorité objective qu'adoptent la science et le matérialisme (réalisme), ce qui lui permet de poser le problème de la liberté beaucoup moins unilatéralement que les autres doctrines.

Maurice GEX (Lausanne).

IV

LIBERTÉ ET TRANSCENDANCE

REPENTIR ET LIBERTÉ

I. Dans toute action humaine libre, transitive ou immanente, la relation irrationnelle entre la liberté humaine et la transcendance constitue le « paradoxe métaphysique de la liberté ». — La liberté humaine qui par essence intime tend indéfiniment vers sa propre dilatation est angoissée de se trouver de fait dans une « situation intra-mondaine » qu'elle n'a pas initialement voulue, qui constitue la matière et le cadre imposés à son exercice, même quand elle s'en évade par le suicide. La conscience de l'agir libre qui constate qu'elle n'est pas à elle-même le principe de sa propre existence est inquiète de percevoir en elle et autour d'elle les manifestations inéluctables d'une transcendance dont elle a l'intuition, mais qui échappe aux prises de sa raison. Aucune philosophie ne peut éviter ce paradoxe. Toutes, en vue d'accéder de quelque manière à la quiétude de l'intelligence et du cœur s'efforcent de le surmonter grâce à des points de vue très divers sur la nature de la transcendance et le système de ses relations avec l'homme et le monde.

II. Le paradoxe métaphysique de la liberté peut être étudié à propos de n'importe quelle action humaine libre. Mais c'est dans le *repentir*, action libre immanente qu'on peut le saisir avec le maximum d'acuité. Le repentir se nourrit d'une « intention ontologique ». Il n'est ni le regret, ni la crainte, et il ne se réduit pas à un jugement de valeur sur l'action passée. Il naît de la constatation douloureuse d'une rupture dans la conscience de soi comme unité autonome en face de soi-même et en face de la transcendance : autrui ; la société ; le monde ; Dieu. Il prétend pouvoir à tout instant, même à l'heure de la mort, reprendre librement l'action libre qui semblait évanouie dans le passé. Il ne porte pas sur les faits matériels et historiques de l'œuvre, ni sur ses conséquences. L'élan existentiel concret de l'action, définitivement épuisé dans le passé, lui échappe. Il suppose que le mode de spécification de la volonté libre, vécu en tel lieu et en tel moment du temps passé a, de quelque manière, contribué par retour à l'édification du mode d'être de l'agent. Il veut effacer l'accident non pas historique, mais ontologique du : « Je serai toujours celui qui a fait cela. » Au delà du point de vue éthique, le repentir, par un refus actuel, volontaire et libre, prétend extirper de l'agent l'intentionnalité vécue de l'agir passé. La volonté se transcende elle-même en dehors de toute temporalité.

III. Le repentir met en relief d'une façon aiguë le jeu de la liberté en face de la transcendance. Plusieurs points de vue sont possibles : *a)* La transcendance est objective, personnelle, non immanente. *b)* La transcendance est à la fois personnelle et immanente. *c)* La transcendance est conçue comme idéal soutenant un impératif catégorique de portée universelle. *d)* La transcendance est conçue comme constitutif essentiel de l'agir humain. *e)* La transcendance est conçue comme l'au-delà de la « situation-limite » de l'agir humain. Ces divers points de vue prétendent surmonter le paradoxe métaphysique de la liberté en faisant varier jusqu'à la supprimer la distance qui sépare la transcendance et la liberté humaine. De ce fait ils attribuent

au repentir une efficience soit réelle, soit illusoire, soit totale, soit partielle.

IV. TRANSCENDANCE NON IMMANENTE, OBJECTIVE ET PERSONNELLE

La liberté humaine est créée et mue par Dieu. Seule lui appartient en propre sa spécification dans l'acte élicite ou l'acte impéré. Dans le repentir, la volonté libre se détermine en se spécifiant par le refus d'une spécification passée. L'efficience ontologique humaine et naturelle du repentir est insuffisante. La liberté humaine qui ne peut agir que sur des « accidents » trouve sa limite en face de la liberté divine qui crée tous les êtres et les soutient dans l'existence. L'efficience ontologique du repentir obtient sa plénitude par le secours d'une grâce « suffisante » et d'une grâce « efficace », à l'action desquelles l'homme se dispose librement à collaborer. D'où la nécessité de l'action opérative du sacrement. La certitude du renouveau ontologique est à la fois subjective par la foi et objective par le processus juridique de la pénitence et de la réparation. Le paradoxe métaphysique de la liberté dont la solution échappe à la spéculation philosophique est surmonté par un système théologique complexe dans lequel d'ailleurs la difficulté est transposée du domaine de la liberté humaine dans celui de la science divine.

V. TRANSCENDANCE A LA FOIS PERSONNELLE ET IMMANENTE

a) La liberté divine absorbe la liberté humaine dans une totale « prédestination ». Le retour à l'intégrité ontologique par effacement de la faute originelle et de la faute actuelle est assuré une fois pour toutes par un sacrifice divin (mort du Christ), acte à la fois opératif et déclaratif. L'efficience du repentir, entièrement transposée dans la foi, se vide de sa portée ontologique. Simple mouvement affectif il s'exerce dans la crainte et l'incertitude des décrets

divins. Il tend à s'évanouir dans le quiétisme. Sans liberté humaine authentique, pas de repentir authentique. Le paradoxe métaphysique de la liberté n'est pas surmonté.

b) Face à la transcendance immanente et personnelle, l'homme sans la garantie d'aucune médiation tente de surmonter radicalement le paradoxe métaphysique de la liberté. Le repentir prétend jouir d'une efficience ontologique totale. Mais la certitude de cette efficience demeure subjective et sans critérium. Face à la transcendance muette, la liberté humaine soutenue par un mouvement de croyance s'arroge un pouvoir dont elle n'a aucune garantie objective. L'angoisse demeure en elle face au mystère de la miséricorde et de la justice divines.

VI. Transcendance comme idéal soutenant un impératif catégorique de portée universelle

La liberté humaine dans l'action n'est plus que la médiation concrète entre les formes transcendantales de la raison pure et les impératifs catégoriques de la raison pratique. Le repentir conserve sa structure affective, mais il se vide de toute prétention ontologique et se réduit à une sorte de jugement. — La transcendance et la liberté humaine ont perdu leur caractère existentiel et le paradoxe métaphysique de la liberté devenu antinomie est voilé par l'illusion idéaliste.

VII. Transcendance existentielle comme constitutif essentiel de l'agir humain

Le paradoxe métaphysique de la liberté n'est pas surmonté, mais il est nié par suppression de la distance ontologique qui séparait la transcendance et l'agir humain.

La liberté existentielle est le constitutif essentiel du « pour-soi » en acte de transcendance. Mon projet libre est fondamental car il est mon être. Dans l'action libre l'homme se crée en même temps qu'il crée son œuvre. L'acte passé qui a eu son efficience

ontologique et dont j'assume la responsabilité « absolue » ne saurait être repris, car, radicalement, je ne suis plus aujourd'hui celui qui a commis telle action hier. La notion de repentir n'a plus de sens. L'efficience ontologique qui constitue son étoffe, a été radicalement transposée sur l'agir. Le repentir est un contre-sens existentiel. L'homme incapable de répondre aux exigences de la conscience de soi comme unité est radicalement condamné à l'angoisse.

VIII. Transcendance comme « l'au-dela » de la situation-limite de l'agir humain

La transcendance simple « démesure de la subjectivité » ne peut être objet de représentation. Le paradoxe métaphysique de la liberté n'est ni surmonté, ni nié. Il est assumé comme une « limite » au delà de laquelle l'action humaine libre ne rencontre plus que la nuit de la transcendance. La faute, « situation-limite », est opacité intellectuelle et irrévocabilité. Je me constitue et me reconnais coupable. Mais je suis dépassé comme liberté, et dépassé par la transcendance. Le repentir, profondément altéré, ne jouit plus d'aucune efficience ontologique. Il se réduit tout au plus à un jugement préparant la recherche de la conversion ultérieure la plus radicale à l'existence vécue, sans autre critérium qu'une expérience essentiellement subjective. Il tend à s'épuiser dans « l'acquiescement » ou la « résignation » qui sont les termes de l'oscillation entre l'indéterminé de la conscience et la transcendance ineffable.

IX. Conclusion

Le repentir authentique suppose une transcendance non immanente, objective et personnelle. Dès qu'on réduit la distance ontologique qui sépare l'un de l'autre la transcendance et l'homme, le repentir perd ses caractères propres et finit par disparaître. Le paradoxe métaphysique de la liberté mis en relief avec acuité par le repentir est rationnellement insoluble. Dans cet irrationnel l'esprit

humain introduit la légalité et la causalité par le truchement d'un système de croyances considéré ou bien comme objectif et fondamental, ou bien comme mythique, suivant qu'on opte ou qu'on n'opte pas pour une transcendance vivante et personnelle. Les philosophies qui prétendent éviter le paradoxe métaphysique de la liberté sont obligées de faire coïncider de quelque manière la transcendance avec la liberté humaine. Cette opération équivaut à remplacer un mythe religieux par un mythe philosophique.

Jean CAUSSIMON (Bordeaux).

LIBERTÉ ET PARTICIPATION

Quel est le caractère commun aux diverses espèces en lesquelles se laisse diviser le genre *déterminisme* ? Un être nous apparaît déterminé quand nous constatons que ses formes, ses caractères, ses attitudes et ses actions procèdent non de lui-même, mais d'un élément étranger, d'un *autre*. Ainsi en va-t-il de l'homme ivre : en dépit de son jugement à lui, nous ne le considérons pas comme maître de sa conduite, car nous voyons en elle un effet de l'alcool.

Si, défini d'un point de vue tout à fait général, le déterminisme consiste en une structure où l'existant se trouve régi par quelque altérité, cette notion doit être écartée, aussitôt qu'il s'agit d'évoquer l'Absolu. C'est à l'Absolu, en effet, qu'il appartient de surmonter l'altérité de manière souveraine, de se poser comme une présence capable de circonscrire et de s'incorporer toutes les manifestations du réel. Aussi la jouissance d'une liberté sans borne constitue-t-elle le plus fulgurant apanage de l'Absolu.

Il suit de là que l'homme se sentira mériter l'épithète de *libre* dans la mesure même où il pourra certifier qu'il participe de l'Absolu. Comment alors s'expliquer que, d'après Platon, la liberté soit en somme moins présente que son contraire, dans l'existence humaine ? Platon ne s'est-il pas employé à mettre en lumière l'étroite parenté de notre âme avec l'Idée ? Sans doute ; mais il reste que sa doctrine fait de l'Idée une essence qui n'a pas besoin, pour maintenir sa plénitude à la fois ontologique et axiologique, des efforts où nous exprimons tout le respect, tout l'attachement que nous lui portons. Le Bien en soi resplendit au delà du plan sur lequel nous pourrions, par

nos décisions justes ou par nos fautes, augmenter ou diminuer l'ampleur de son empire, l'influencer. De la sorte, l'Idée platonicienne s'objective devant nous, indépendante et immuable ; nous ne saisissons rien en elle qui ressemble à la vie peineuse — peineuse et conquérante ! — des sujets que nous sommes. De cette objectivation de l'Idée naît le courant déterministe qui, sourdement ou de façon visible, passe dans l'anthropologie de Platon. S'affirmant, en effet, comme transcendance réalisée bien plus que comme force inhérente aux démarches humaines, l'Idée ne laisse pas de soumettre l'âme à un ascendant extrinsèque. C'est encore pour ainsi dire du dehors, sans perdre assez le caractère d'un autre, qu'elle suscite et dirige les élans par lesquels la conscience s'ennoblit, se perfectionne.

Peut-être est-ce le plus grand mérite des systèmes panthéistes d'avoir su régénérer le concept de participation. Voyez, chez Marc-Aurèle, le splendide résultat moral amené par la conviction que l'homme consiste en une parcelle de cette substance divine qui ne fait qu'un avec le monde : « Tout me convient de ce qui te convient, ô univers ! » Si le sage remporte un pareil triomphe sur l'esclavage, c'est qu'il sent agir en lui-même, indissociable de sa propre personne, la puissance infinie qui se projette à travers toute l'histoire cosmique.

On sait, toutefois, que le panthéisme s'est exprimé aussi dans des doctrines où l'homme devient la proie d'un déterminisme inflexible. Cela tient au fait que les zélateurs du panthéisme ont trop souvent conçu la participation en substituant au schème universaliste le point de vue totalitaire. Qu'est-ce à dire ? Si l'on aperçoit dans le monde un vivant dont l'activité globale enveloppe et ordonne une foule d'agents différenciés, on risque, en conséquence, d'assimiler tous les individus à des cellules et de les lier les uns aux autres par une solidarité de type biologique, qui les maintient en deçà de la liberté. Telle est, en somme, l'image métaphysique, la *Weltanschauung*, devant laquelle nous place le spinozisme. Tout en proclamant la consubstantialité de l'Absolu et de la créature, en effet, Spinoza ne tend point à se représenter celle-ci sur le modèle de Celui-là.

Au lieu de retrouver chez les êtres particuliers le divin privilège de pouvoir disposer de soi, se construire à son gré, il les croit, au contraire, façonnés même en leur détail par le déploiement du principe illimité auquel ils appartiennent comme les organes à l'organisme. Sans doute l'auteur de l'*Éthique* attribue-t-il aussi à l'homme une vertu de briseur de chaînes : « En tant que l'âme conçoit toutes choses comme nécessaires, elle a sur ses passions une plus grande puissance, en d'autres termes elle est moins sujette à pâtir. » [1] Mais précisément, s'il peut restaurer l'idée de liberté quand il évoque la vie de l'esprit lucide et compréhensif, c'est que, cessant de faire de celui-ci un mesquin foyer d'existence régi par les pressions de la réalité ambiante, il l'amplifie, il l'exalte, jusqu'à lui octroyer les dimensions spirituelles de l'Absolu. Comprendre la nécessité signifie, en effet, chez Spinoza, donner à la conscience humaine une ouverture si vaste qu'elle en vienne à saisir dans les innombrables péripéties du drame cosmique les manifestations de son propre travail. Autrement dit, l'idéal universaliste évince ici la conception totalitaire : l'homme n'est plus un simple rouage subordonné à la structure d'une énorme machine, sous les divers rapports du lieu, du temps, de la forme et de la fonction ; il devient une réplique de la Substance, voire un égal, puisque, par la pensée, il arrive à en épouser l'irrésistible et fécond mouvement.

Les doctrines que le christianisme inspire permettent encore mieux que le spinozisme de constater que ce qui ouvre aux âmes l'accès le plus large à la liberté, c'est une participation non par localisation en Dieu, mais par ressemblance avec Dieu. Ainsi Ch. Secrétan souligne-t-il que l'homme, étant l'enfant de Dieu, peut, malgré ses limites et ses faiblesses, imiter Dieu, c'est-à-dire procéder lui-même à l'organisation de sa personne : « La création d'un être libre est un appel : par le fait même que la créature est libre, elle est mise en demeure d'agir, de vouloir. Elle n'existera véritablement que lorsqu'elle aura voulu. La création d'un être libre est un engendrement, c'est-à-dire la production

[1] *Éthique*, part. V, prop. VI.

d'un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité. » [1]

Après avoir conçu de cette manière la liberté humaine, a-t-on le droit de soutenir que rien ne saurait l'entamer, qu'elle est capable de convertir en nourritures même les obstacles auxquels se heurte son exercice ? Le souci de ne point déconsidérer ce pouvoir intime, principal artisan de notre dignité, commande de n'en point exagérer l'efficace. Il est certes impossible de prétendre assigner un point précis, au delà duquel l'homme cesserait d'être libre. Dans le monde intérieur, tout est toujours si mouvant et si fluide que l'emploi du terme *frontière* soulève les plus sérieuses difficultés. On aurait tort d'en conclure, néanmoins, comme certains existentialistes n'hésitent pas à le faire, que ce qui nous arrive n'exprime jamais que *notre* choix. Notre choix s'opère, en effet, parmi les événements que suscitent les forces matérielles aveugles et parmi les choix qu'effectuent, de leur côté, les autres créatures conscientes. De la sorte, il nous faut bien à chaque instant composer avec la résultante de ces milliasses d'éléments dynamiques à l'œuvre autour de nous. Nous pouvons maintes fois, il est vrai, nous assimiler quelque chose qui s'est d'abord, en face de nous, manifesté comme étranger. La connaissance des lois de la nature ne nous mène-t-elle pas à marquer les phénomènes au coin de notre action ? Et ne sentons-nous point notre individu se confondre avec l'existence de nos congénères, quand, par l'intelligence ou par le cœur, nous sympathisons réellement avec eux ? Cependant, les victoires que nous remportons sur l'altérité ont beau être nombreuses et importantes ; nous ne saurions jamais l'absorber tout entière, convertir en ipséité l'ensemble inépuisable de ses formes et de ses agents.

Comment l'idéalisme s'y prend-il pour essayer de prouver, au contraire, que cette disjonction du *même* et de l'*autre* n'est qu'apparence et que, partant, elle n'amoindrit point notre liberté ? D'après lui, l'altérité ne constitue point une essence objective ; elle est seulement une position dialectique adoptée

[1] *Philos. de la liberté*, Paris, II^me^ éd., 1866, I, p. 470.

quelque temps par le sujet, celui-ci voulant se donner ainsi l'occasion de stimuler son progrès, d'aller plus loin dans l'auto-construction. Le mot *réalité* ne traduirait donc rien, sinon le déploiement d'un acte unique : « Quel que soit en effet l'effort que nous fassions pour concevoir d'autres objets, voire d'autres consciences en dehors de la nôtre, ces objets et ces consciences se trouvent en elle, car elles y sont mises par nous-mêmes, encore que ce soit en qualité de choses extérieures à nous. »[1] Mais alors, si les choses ne sont jamais que la projection multiple du *je*, à quoi tient que, maintes fois, elles nous heurtent et nous déconcertent ? Plus le sujet éprouve de surprises et de chocs, pensent les idéalistes, plus il se révèle producteur, c'est-à-dire soucieux d'acquérir, par la connaissance et le geste, les moyens de dompter les situations qui le troublent, le menacent ou le blessent. C'est sa subjectivité même qui, afin de pouvoir ensuite gagner en ampleur et en consistance, le soumet à l'obligation de susciter une trame de phénomènes et de structures, une *expérience*, avec laquelle il soit souvent et fortement en désaccord.

Tout attrayante qu'elle est, cette explication ne résout pas le problème ; elle se borne à en repousser l'étude. Admettons, en effet, que la source des formes ontologiques au sein desquelles naissent l'embarras, la stupeur ou l'angoisse du sujet, réside dans le sujet lui-même ; un élément encore demeure irréductible à ce dernier : c'est le fait d'avoir à s'édifier *peu à peu*, à se saisir de sa propre idéalité par un processus historique de conquête. Si l'univers consistait en une seule présence spirituelle, le *je* sentirait-il peser sur lui la nécessité de rendre son acte plus adéquat et plus total ? Non point. Au principe du dépassement, il y a donc toujours, au moins, quelque manque de coïncidence avec soi. Pour être visé comme tel, l'au-delà doit se distinguer de la pensée qui essaye de l'atteindre. Or, faut-il rappeler ce que les analyses phénoménologiques ont mis hors de question ? En chacune de ses manifestations, notre conscience est effort vers..., tentative de s'incorporer une présence objective qui la trans-

[1] G. GENTILE, *L'Esprit, acte pur*, trad. A. Lion, p. 30.

cende. Sa structure permanente apporte ainsi la preuve que les choses ne sont pas — au niveau de l'homme en tout cas — pure activité subjective, qu'elles conservent un statut spécifique capable d'orienter, voire de polariser les démarches du *je*, parce que justement il les déborde. En fin de compte, ce n'est point l'efficacité humaine, c'est la fécondité divine que manifeste le sujet auquel se réfère constamment l'idéalisme et qui éclaire, en la créant, toute la richesse et toute la profondeur du monde. Par soi-même, en effet, rien ne saurait se poser devant Dieu en qualité d'objet, à la manière d'un autre, puisqu'il appartient à Dieu seul de dispenser tour à tour le néant et l'être à chaque principe spatial et à chaque impulsion spirituelle.

Ces considérations fournissent les principaux points de repère dont l'intelligence a besoin pour concevoir et employer correctement l'idée de liberté. Il est illégitime d'admettre que l'homme ne s'éprouve limité que dans ses entreprises de sujet connaissant ou réalisateur, et qu'il témoigne d'une souveraineté parfaite quand il choisit et se choisit. Un choix tout à fait libre susciterait lui-même l'ensemble des conditions, des circonstances, des valeurs et des normes impliquées dans son accomplissement. Or, aucune des déterminations que nous nous donnons n'apparaît sous tous les rapports comme *auto*-détermination, car, si puissant que soit notre effort d'assimilation, il laisse subsister pour nous un dehors ; et nous ne choisissons jamais sans subir de la part de ce dehors quelque influence visible ou subreptice. Telle est au contraire l'unité de Dieu que, chez Lui, le réel se trouve toujours être au plus haut degré inhérent au sujet. Aussi Dieu jouit-Il d'une liberté sans borne. Gardons-nous d'ailleurs de juger qu'au regard du Maître des choses nous faisons presque encore figure d'esclaves ! Si notre autonomie ne nous rend aptes à forger qu'en partie notre destin, elle nous permet du moins de répondre par une adhésion volontaire aux inéluctables décrets de l'autre. Cette attitude est assez noble et difficile pour assouvir notre faim de grandeur.

Georges MOTTIER (Genève).

LA NOTION DE LIBERTÉ ABSOLUE COMME CONCEPT-LIMITE

A PROPOS DE LA THÉORIE SECRÉTANIENNE DE LA LIBERTÉ

A l'extrême-pointe de la lignée des philosophies volontaristes, la philosophie secrétanienne est l'essai le plus poussé de bâtir une métaphysique sur la liberté conçue comme principe de l'être et destinée à rendre compte de la contingence du réel empiriquement donné, de sa non-déductibilité, ainsi que de l'existence d'une liberté humaine limitée.

Les difficultés de cette entreprise n'ont pas échappé à Secrétan, encore qu'il n'en ait pas tiré toutes les conclusions qui s'imposaient. Leur examen soulève un problème d'une grande portée qui peut se formuler comme suit : si par *liberté absolue* on entend une activité d'auto-détermination qui produit elle-même les conditions de son exercice et jusqu'à sa propre existence, cette notion est-elle exempte de contradiction, apte à l'emploi ontologique qu'on en prétend faire ? Pouvons-nous nous en servir comme d'un principe constructeur, ou bien devons-nous la considérer comme un concept-limite, et quelle est alors sa signification ?

La pensée de Secrétan oscille entre ces deux positions : le métaphysicien et le chrétien voudraient construire un système du monde en usant du concept de liberté absolue comme d'un principe constructif d'explication, mais le sens critique du philosophe, une belle honnêteté de penseur intègre, l'oblige à

limiter ses ambitions. Il ira jusqu'à dire : « La doctrine de l'absolue liberté n'a guère, dans notre système, qu'une portée négative et critique. » « Proprement la notion de l'absolu n'est pas une idée, ce n'est pas une connaissance, c'est une limite, l'extrême limite de nos pensées. Nous allons jusqu'à la liberté absolue, nous pouvons l'atteindre, non l'embrasser. » (XVII^e leçon.)[1]

Quelles sont les difficultés qui surgissent dès qu'un emploi constructif (Kant dirait : spéculatif) est fait de la notion de liberté absolue ?

Il y a d'abord la difficulté que soulève l'idée de la *causa sui* : pour vouloir, pour agir, il faut être. Les scolastiques déjà l'avaient noté : la cause étant avant l'effet ne peut être son propre effet dans un sens absolu, parce qu'elle ne peut être antérieure à elle-même. La causalité ne se distingue d'un rapport purement déductif de principe à conséquence que parce qu'elle implique un rapport irréversible de consécution temporelle.

Secrétan ne s'est guère arrêté à cette difficulté. Il a cru la résoudre par l'analogie du tout organique (bien qu'il ait déclaré dans une autre leçon (XV^e) que « l'absolu échappe à toute analogie »). L'organisme, parce qu'il est son propre but, n'existe que par le concours des organes qu'il s'est donné lui-même ; en ce sens, il est *causa sui*. Passant « du fini à l'infini », Secrétan voudra que l'esprit pur, l'être absolument libre, se soit donné à lui-même l'existence « substantielle » qu'il devait posséder pour pouvoir se donner cette même existence et « se produire lui-même comme substance » (XV^e leçon). Il est évident que nous sommes arrivés non pas à « l'incompréhensible », comme le déclare Secrétan, mais à l'absurde. L'idée de liberté *absolue* entraîne ces conséquences, lorsqu'on lui confère le sens d'un principe métaphysique constructif.

Une autre difficulté (classique également) retient l'attention de Secrétan. Elle tient au fait qu'un acte libre doit être motivé

[1] Les textes cités sont tirés de la *Philosophie de la Liberté*.

et se trouve dès lors lié à une condition qu'il ne crée pas dans le moment où il se produit. Il n'y a d'acte libre, dirons-nous, que dans une « situation » comportant des possibles entre lesquels le moi opère un choix déterminé par des motifs consentis. Dans ces conditions la *liberté* nous apparaît comme un acte qui « unifie » par élimination et élection, dans le sens de la décision, un ensemble de facteurs qu'elle ne crée pas, mais dont le jeu et les tensions variables sont les conditions qui la rendent possible *tout en la limitant.*

Si nous quittons avec Secrétan le domaine du fini pour essayer de construire l'idée d'une liberté « pure », voici à quoi nous aboutissons : devenue absolue, la liberté devra créer elle-même la totalité des conditions de son exercice. On se heurte alors à l'alternative suivante : ou la liberté absolue — celle de Dieu — est une liberté dirigée par une idée que dicte l'infaillible raison divine, mais alors cette liberté est limitée, conditionnée par autre chose qu'elle-même : elle n'est pas absolue. Ou bien la liberté absolue crée librement l'idée du Bien pour pouvoir agir selon cette idée (qui eût pu être le contraire de ce que la volonté divine l'a faite), et l'on se demande en quoi la liberté absolue diffère d'une « spontanéité aveugle » [1]. Ainsi : « l'être absolument libre ne trouve en lui-même aucune raison d'agir et cependant il ne fait rien sans raison » (XVIII[e] leçon).

Insoluble sur le terrain de la spéculation pure, Secrétan pense que ce problème peut se résoudre si l'on prend en considération la réalité empiriquement donnée. En fait nous savons que la liberté absolue s'est déterminée, elle a fait acte d'absolue liberté. « Cet acte c'est l'univers » (XVIII[e] leçon), et le seul motif qui a pu l'inspirer, c'est l'amour — non pas le *besoin* de ne pas demeurer seul, car Dieu est « satisfait et serein », autrement il serait dépendant, fils de pauvreté comme l'éros de Platon, il n'agirait pas librement. S'il crée, c'est que, par avance,

[1] « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison. » « Gardons-nous de supposer que la distinction du bien et du mal préexiste à l'absolue liberté. » « La liberté agissant sans motif ne s'appelle plus la liberté, mais le hasard. » (XVIII[e] leçon.)

et sans nécessité, gratuitement, il aime les êtres qu'il va susciter à l'existence [1].

Rien de plus rigoureux, en apparence, que cette dialectique, et rien de plus significatif que son échec, car nous sommes retombés dans l'impasse d'où l'on espérait nous tirer.

Au moment de se faire amour plutôt que de demeurer dans l'indétermination pure, Dieu agissait sans motif ; l'amour n'étant point encore ne pouvait inspirer l'acte dont il devait résulter. La liberté divine n'a pu créer par un choix initial les raisons d'agir qui lui permettaient d'opérer un choix ! L'idée de liberté absolue, prise dans un sens *positif*, n'est pas l'expression d'un mystère, c'est une idée contradictoire, irréalisable, dès qu'on entend par là un choix motivé.

Elle naît d'une opération d'abstraction qui consiste à isoler, dans l'expérience que nous avons de l'acte libre, le pouvoir déterminant pour en faire le principe même de l'être, alors qu'il ne nous est « donné » et qu'il n'est « vécu » que comme un moment fondamental de l'activité spirituelle, *lié à un ensemble d'autres facteurs dont le concours rend cette activité possible.* Le saut spéculatif dans l'absolu, en rompant ces solidarités, ce jeu des « contraires » ou des « complémentaires », suscite des contradictions qu'aucune dialectique ne peut surmonter. Loin d'annoncer, comme le croit Secrétan, la conquête d'une vérité plus profonde, elles sont le signe de l'erreur de principe qui vicie ce genre de tentative. Ce n'est que liée à son contraire que la liberté, l'auto-détermination, offre un sens « concret » ; on pourrait dire : un sens *complet.* On s'en rend compte, si l'on songe que ni les motifs ne préexistent tout faits à l'acte d'attention qui les valorise en les élisant, en y adhérant, ni cet acte aux mobiles dont il subit la sollicitation plus ou moins énergique, plus ou moins insistante, et tantôt persistante, tantôt momentanée.

[1] « Il nous aime, voilà tout. Comment se fait-il qu'il aime ? Voilà le miracle. » (XIX[e] leçon.) Dieu est amour, mais « ce n'est pas sa nature d'être amour ». « Il s'est fait « amour », en créant le monde. Il s'est fait Dieu », car « Dieu est l'absolu dans son rapport avec le monde » (XVIII[e] leçon).

Enfin, l'on n'échappe pas aux apories qui grèvent l'idée de liberté absolue, en supposant que l'intelligence et la volonté se confondent dans l'identité de l'essence divine. Le problème de la primauté de l'une ou de l'autre est écarté, c'est vrai, mais il n'en suit pas qu'en les déclarant *unes* dans l'absolu, nous ayons résolu le problème que pose leur solidarité en même temps que l'hétérogénéité de leurs fonctions qui subsiste. Liberté — dans le sens positif de l'auto-détermination — signifie *activité*, et nulle activité n'est concevable qui ne se déploie sous une condition de temporalité. Il est impossible de concevoir un passage de l'indétermination *pure*, « du pur indéterminé » (XV^e leçon) qu'est la liberté absolue, à une détermination quelconque, *car l'idée même de passage (et celle d'acte) implique une détermination temporelle qui est niée par l'hypothèse.*

Est-ce à dire que le concept de liberté absolue soit sans usage ? Nous pensons qu'il a son rôle à jouer, mais en qualité de concept-limite.

Du point de vue épistémologique, le concept de liberté absolue ou d'indétermination *pure* (comme l'unité *pure* et la multiplicité *pure*) est une idée (au sens kantien du terme), c'est-à-dire une sorte de coordonnée logique *nécessaire* pour la figuration conceptuelle du réel, mais qui ne représente *à elle seule* aucune réalité. L'emploi qu'en fait Sartre dans le fini est aussi abusif, plus abusif encore si possible, que celui qu'en a fait Secrétan sur le plan de l'absolu. C'est du réalisme conceptuel.

Du point de vue ontologique, énoncée de l'Être absolu, l'idée de liberté absolue écarte toute définition par le jeu d'un déterminisme tel que le matérialisme ou le panmathématisme ont essayé d'en concevoir le type. Elle équivaut à l'affirmation de l'inconditionné sous la catégorie de l'être et sous celle de la valeur. Mais si elle écarte de fausses conceptions de l'absolu, et si elle signifie la présence de l'inconditionné à l'extrémité de toutes les voies que la pensée peut suivre, elle ne permet aucune construction spéculative, pas même celle que tente le créationnisme. Lorsqu'on prétend faire « entrer » Dieu dans une histoire de l'univers ou lui faire « commencer » cette histoire, on traduit

le rapport du fini à l'infini, du relatif à l'absolu dans un langage qui ne convient qu'au fini et au relatif : ce langage est *nécessairement* symbolique ou « poétique », « pragmatique », si l'on veut ; il n'a pas la valeur théorique d'adéquation que l'ancien rationalisme philosophique et théologique, de même que le biblicisme contemporain lui prêtent.

Du point de vue pratique enfin, l'idée de liberté absolue définit un *idéal :* la loi de la personne spirituelle, qui est d'augmenter la part de libre détermination qu'elle implique et de se faire, de se créer le plus possible elle-même. Elle marque une *direction* et signifie que la réalisation spirituelle est le but qui doit être sans cesse visé. Elle est pratiquement l'équivalent de l'idée de perfection, mais elle ne définit pas *un* être qui serait *la* perfection réalisée, *la* personne absolue (cet emploi spéculatif des notions de perfection, de liberté absolue et de personne absolue entraîne d'insolubles contradictions). L'idée de liberté absolue définit *le sens même de la vie spirituelle des personnes* que nous sommes appelés à être de par l'impulsion première qui est en nous et *qui ne vient pas de nous*, puisque nous ne nous sommes pas conféré l'existence. On peut donc affirmer qu'elle marque tout à la fois la transcendance de l'Être absolu (ou total) et l'immanence de sa réalisation sur le plan des existences finies, au niveau qu'a atteint l'humanité.

Henri-L. Miéville (Lausanne).

PRÉDESTINATION ET LIBERTÉ

Non seulement il n'est rien de plus aisément niable que la liberté, mais il n'est rien à première apparence qu'on ait plus d'avantage à nier. On dirait que les hommes ont éprouvé un soulagement à pouvoir se débarrasser de la liberté pour la paix de leur intelligence comme pour l'excitation de la volonté : on a remarqué (chose bien curieuse) que les doctrines qui niaient la liberté (l'Islam, le Jansénisme, le déterminisme) obtenaient beaucoup du vouloir humain.

L'idée de prédestination est-elle seulement un postulat, correspond-elle à une expérience ? C'est ce que nous nous demanderons d'abord. Et nous pensons pouvoir établir, dans une première partie, que ce concept de prédestination, dans son usage philosophique, a comme deux racines : l'une *empirique* qui se fonde sur les expériences que la psychanalyse, la caractériologie ont mises en lumière de nos jours (affinités de l'événement et de la personne, retour des situations de vie), l'autre au contraire rationnelle et *a priori* qui se fonde soit sur l'impossibilité de concevoir un avenir échappant à la prescience divine, soit sur l'absurdité de supposer une volonté créée qui résisterait à une élection éternelle de Dieu. Chacune de ces deux sources serait peut-être impuissante, si elle était seule, à nous donner la certitude : mais elles se ravitaillent.

Du rapport de cette *expérience* et de cette *exigence* naît, plus encore que le concept d'un avenir déjà donné, le *vœu* de pénétrer dans cet avenir et de coïncider avec lui. C'est ce vœu qui mène Œdipe au Sphinx, l'homme au devin des carrefours, le

théologien à quelques pratiques d'abandon, le philosophe enfin à des spéculations de divers genres, mais qui toutes tendent à lui permettre une plongée dans l'au-delà éternel de nous-même.

Mais, pourquoi ces tentatives échouent-elles ? C'est pour une raison profonde et que notre propos voudrait illustrer. *Nous pensons qu'il existe entre le plan de la vérité divine éternelle et le plan de la vérité humaine temporelle une hétérogénéité radicale ; que la plus subtile tentation de l'esprit humain est de croire qu'il peut traduire la vérité divine et la vérité humaine par simple* VERSION, *alors que, toutes les fois que nous passons de l'infini au fini, de l'éternel au temporel, de la contemplation à l'action, c'est une véritable* INVERSION *qui nous est demandée. Si nous nous bornions à la simple version, nous n'obtiendrions qu'une* PERVERSION. Je pars de l'idée (vérité divine) que Dieu voit mon avenir. Dieu sait, par conséquent, si la bataille que je vais livrer demain réussira. Si je traduis cela par simple version, je raisonne en fataliste : « Quoi que je fasse, la bataille sera ou gagnée ou perdue. Je n'ai donc qu'à paresser ou à m'étourdir. » Mais, si j'invertis la vérité divine, j'obtiens la maxime d'action : « Prie comme si tout dépendait de Dieu ; agis comme si tout dépendait de toi. » C'est par ton action autonome que tu coïncideras avec la prédestination. Telle a été au fond l'attitude des partisans de la prédestination, de saint Augustin, de Saint-Cyran.

Eux aussi, dans les perspectives de la doctrine de la grâce, retrouvaient l'objection du fatalisme.

Si le plus grand des justes, quoique juste, peut se trouver *de fait* réprouvé ; si le plus grand des pécheurs, quoique pécheur, peut se trouver *de fait* sauvé, toute assurance est énervée, toute vie morale confondue, et je n'ai qu'à agir selon mon plaisir ou à me désespérer. — Mais ce qui fait qu'une telle objection est sans force, c'est qu'elle suppose une prédestination sans rapport avec le mérite, ou plutôt c'est qu'elle envisage l'éternité divine comme une éternité en quelque sorte statique sans relation avec le dynamisme du temps. C'est plus encore que, concevant le caractère immuable de l'éternité et voulant traduire ce caractère dans le langage du temps qui est le seul dont nous disposions,

elle obtient une formule de ce genre : « Judas est éternellement condamné et le dynamisme de l'existence historique de Judas ne changera rien à cet *arrêt*. Pierre est éternellement sauvé, et le dynamisme de l'histoire de Pierre n'y pourra rien faire. » Mais la pensée du destin de Judas, l'Idée de Judas en Dieu n'est pas antérieure à l'existence historique de Judas. Elle en est contemporaine. Elle coexiste sous forme d'éternité à l'existence de Judas sous forme de temps. Ou mieux, elle exprime sous forme d'éternité ce refus de la grâce que Judas opère en lui dans la forme du temps.

Et les mêmes auteurs qui, dans la perspective catholique, janséniste ou réformée, ont insisté sur la prédestination n'ont jamais prêché le désespoir mais au contraire le sacrifice, la prière instante, le zèle, l'inquiétude active, les bonnes œuvres. Non pas qu'à leurs yeux les *œuvres* méritassent l'éternité heureuse ; ce qui aurait été nier la grâce gratuite, ou dans notre langage l'immanence de l'éternité du temps. Mais parce que, dans l'incertitude où nous sommes du décret prédestinateur, les œuvres bonnes et l'usage des moyens de grâce sont un signe et un gage de prédestination. C'est reconnaître cette loi d'inversion des vérités divines aux vérités humaines, qui fait que le croyant doit *penser* en Augustinien et *agir* comme le Pélagien. Il se conçoit prédestiné, mais en pratique il se prédestine. Et (disons-le entre parenthèses) cela excite au plus haut point son effort ; cela donne à sa liberté la plénitude.

C'est de la même manière que se résout le problème de la prière. Pourquoi prier, si Dieu sait ? Mais nous ne saurons jamais si Dieu n'a pas fait de cette prière-ci, que nous hésitons à lui faire, la condition de ce que nous désirons. « Nous le prions dès lors, disait Descartes, afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières. »

Certes, il y a là un grand mystère et qui nous place au nœud, au cœur de l'action humaine. L'homme agit comme s'il était seul acteur et auteur. Avec lui collabore une autre puissance qui semble avoir déjà connu ses actes libres, et ses buts, ses succès, ses échecs, et avoir fait de cela la matière d'un dessein

auquel l'homme en ce monde ne peut pas accéder par la claire vue, mais seulement par un consentement obscur.

Il nous semble que les vues que nous proposons ici corrigent sur un point celles de Lequier. Celui-ci avait nettement conçu le caractère dynamique de l'éternité divine. Mais, faute d'avoir marqué cette distinction et surtout cette *inversion* des plans, il admettait en Dieu une ignorance des futurs, il soumettait donc Dieu aux conditions de la liberté humaine.

Jules Lequier devait terminer sa vie par un acte qui, dans le contexte d'aliénation où il a été posé, a été peut-être l'acte du plus grand abandon à Dieu, alors que, dans un contexte de raison, il aurait été l'acte du plus grand orgueil, puisqu'il *tentait* Dieu. On sait que Lequier avait l'habitude de se baigner quotidiennement. Mais, le 11 février 1862, après une grande peine intérieure, il avança dans la baie du *Rosaire*, il poussa un grand cri et ne revint pas. On a supposé qu'il avait voulu se donner une preuve de sa propre prédestination en demandant à Dieu de le sauver. Il y avait là comme un pari où il était sûr de ne pas perdre. S'il gagnait, il gagnait la preuve de l'amour de Dieu pour lui ; et, s'il mourait, c'était dans un acte de foi, que Dieu ne pouvait pas ne pas bénir...

S'il est vrai que Lequier a voulu expérimenter sa prédestination, il a eu grandement tort : car il ne peut pas y avoir de traduction de la prédestination, dans le domaine de l'assurance temporelle : le seul indice de prédestination eût été d'accepter l'incertitude.

Jean GUITTON (Montpellier).

LA LIBERTÉ ET LA GRACE

La psychologie religieuse peut-elle éclairer le problème de la liberté, dont les multiples facettes brillent déjà de tant de lumières ? Nous le pensons. Aussi en tenterons-nous la preuve en nous restreignant volontairement à un seul problème, déjà suffisamment vaste en lui-même, celui des rapports qu'entretiennent, dans la vie intime du croyant, une liberté qui le rend responsable de ses actes et la certitude, qui s'impose à lui, de l'intervention d'une grâce divine, inconditionnelle dans son origine et imprévisible dans ses effets.

I. Universalité de la croyance a la grace

Dans la perspective de notre civilisation occidentale, nous nous sommes habitués à considérer la doctrine de la grâce comme une donnée essentiellement chrétienne. Après saint Paul déclarant dans l'Épître aux Philippiens, « Vous êtes sauvés par grâce, par le moyen de la foi », nous avons présente à l'esprit la conception augustinienne puis calvinienne d'une grâce se réalisant ici-bas sous forme de prédestination, et nous nous souvenons ensuite des controverses passionnées suscitées par le Jansénisme et son affirmation d'une grâce efficace reçue par la foi s'opposant à la grâce suffisante donnée à tous, controverses qu'illustra Pascal écrivant les *Provinciales*.

Pourtant d'autres religions ont rencontré le même problème, à savoir l'opposition entre la liberté de l'homme qui fait lui-même son salut et la volonté divine toute-puissante devant laquelle l'homme n'a qu'à s'incliner. L'Islam ne se résume pas

entièrement, comme beaucoup l'imaginent, en un fatalisme niant toute initiative humaine. Le motazélisme, ce courant rationaliste surgi presque à l'origine, fait appel à la raison comme critère de connaissance religieuse et ne craint pas d'affirmer la liberté du fidèle en face d'un Dieu qui limite sa propre action. D'autre part un mystique comme Al Hallaj, au Xe siècle, fonde sa piété à la fois sur une vie de sainteté dont il se sent responsable et sur la grâce divine qu'il sait irrésistible. Actuellement, et depuis plus d'un siècle, l'Islam voit s'accentuer de nouveau, comme aux premiers temps de son existence, le rationalisme des néo-motazélites, qui insistent sur l'autonomie morale et religieuse de l'individu et battent en brèche la position traditionnelle de l'orthodoxie qui refuse la liberté au nom d'un fatalisme intransigeant.

L'hindouisme, de son côté, qui représente plus de 200 millions de croyants, recherche l'absorption de l'individu dans le grand Tout, voyant dans cette attitude la solution de tous les problèmes humains et cosmiques ; mais s'il recommande des méthodes intellectuelles, psychologiques et physiologiques pour intensifier ce genre de méditation, ce qui implique évidemment la croyance en une certaine liberté, il proclame cependant, dans un écrit comme la Bhagavad-Gîta, sa certitude d'un salut obtenu par la grâce d'une divinité miséricordieuse, sans que l'homme ait à intervenir par ses actions, sauf la confiance qu'il donne au dieu qui le sauve.

Un phénomène identique se retrouve dans le Bouddhisme japonais du Grand Véhicule, lorsqu'au début du XIIIe siècle Shinram fonde la secte Shin, véritable réforme de la secte Jodo. De même qu'en Europe, au XVIe siècle, les chrétiens se divisèrent sur la question du salut par la foi et du salut par les œuvres, de même les bouddhistes d'Extrême-Orient se séparèrent alors en deux groupes, ceux qui n'entrevoyaient le salut que par l'unique grâce d'Amida et ceux qui ajoutaient à cette grâce les œuvres méritoires du fidèle.

On s'en rend compte, l'antinomie entre la liberté humaine et la grâce divine est une constante qui se rencontre dans toutes

les religions ; elle apparaît plus irréductible chaque fois qu'une personnalité religieuse puissante ou quelque mouvement réformateur entraîne des groupes religieux en leur proposant un approfondissement de la foi. Or — et voici le problème psychologique qui nous intéresse — l'histoire nous montre que cette opposition, qui n'est jamais complètement résolue sur le plan intellectuel, trouve régulièrement sa solution sur le terrain pratique. En d'autres termes les fidèles qui, théoriquement, devraient se sentir arrêtés dans leurs élans par la croyance en une intervention inconditionnelle de Dieu, sont pratiquement libérés des chaînes qui les entravaient.

Cette situation paradoxale s'explique, pensons-nous, si l'on utilise la conception psychologique de la liberté.

II. La vie consciente Aux yeux du psychologue, en effet, la liberté ne se confond ni avec la liberté économique, ni avec la liberté politique, ni même avec la liberté métaphysique ; elle ne se réduit pas davantage à la possibilité de faire n'importe quoi, mais représente avant tout l'état de l'homme qui, soit qu'il fasse le bien, soit qu'il fasse le mal, se décide après réflexion, en connaissance de cause, sait ce qu'il veut, pourquoi il le veut, et n'agit que conformément à des raisons qu'il approuve. Bref, la liberté psychologique apparaît en chacun de nous dans la mesure où nous avons conscience de nos motifs d'action.

Transposons ceci sur le plan religieux. Que se passe-t-il chez le croyant ? Plus la foi s'intensifie, plus la grâce de Dieu — cette intervention inconditionnelle dans sa vie d'une puissance spirituelle qui le dépasse infiniment et dont il fait l'expérience personnelle — devient un élément conscient de sa vie psychique. Méditant sur cette expérience religieuse, il s'aperçoit alors qu'elle déborde le domaine de l'inconscient pour envahir de plus en plus son moi conscient, à tel point que cette certitude d'être conduit par la grâce divine devient l'un des motifs essentiels de sa conduite. La conscience de ce qui détermine son compor-

tement s'étant ainsi précisée, n'est-ce pas du même coup une liberté plus grande qui s'introduit dans cette vie ? Bientôt cependant cette prise de conscience de la grâce divine s'étend à la totalité de son existence, même aux événements qui ont entouré et précédé sa naissance. Le sentiment d'une grâce prévenante s'ajoute alors à l'expérience de la grâce actuelle, et le croyant expliquera ce qu'il éprouve en parlant d'une prédestination selon laquelle Dieu dispose toutes choses à son égard de telle façon qu'il peut choisir librement ce qui est bien, s'unir à son Dieu par la foi et parvenir à la béatitude.

III. La vie inconsciente Mais la vie consciente n'est pas seule en cause. Et l'on sait avec quelle sagacité la psychologie des profondeurs a révélé l'importance du rôle de l'inconscient dans la vie volontaire. Si la volonté peut agir sur les faits conscients, elle est inopérante lorsque surgissent les forces inconscientes ; bien plus, ce sont ces forces inconscientes qui, lorsqu'elles sont suffisamment puissantes, commandent à la volonté ; tel est le cas pour les tendances instinctives, les complexes refoulés, les automatismes. Pour le croyant, ces forces inconscientes qui s'agitent en lui et qui influencent sa vie volontaire ne sont pas uniquement les données psychiques repérées par la psychanalyse ; il s'y mêle d'autres forces, qui viennent de loin et qui agissent chez tous ceux qui participent à la vie de la foi ; or ce dynamisme intérieur qui, suivant les moments, harmonise la vie intime ou la bouleverse, n'est-il pas l'irruption de la grâce divine qui n'attend point, pour aider l'homme et le sauver, que des actes méritoires aient été accomplis ?

Tel est le processus psychologique auquel le croyant devient de plus en plus attentif, dans la mesure même où sa foi est une foi véritable, une foi qui fait vibrer sa vie affective, active et intellectuelle. Dès lors le mystère de la destinée s'éclaire pour lui, car il n'y voit plus une succession de hasards, de chances ou de malchances, ni une réussite ou un insuccès dont il serait le

seul artisan ; sa vie est ce qu'elle est parce qu'un Dieu d'amour est intervenu dans les moments critiques, les préparant parfois, les utilisant toujours. Aussi sa propre conduite se trouve-t-elle modifiée par l'expérience même qu'il fait de cette grâce. L'homme qui croit en un Dieu dont l'action est toute d'amour et de miséricorde n'a pas les mêmes réactions, en face des imprévus journaliers, de la souffrance et du succès, que celui que hante la terreur de puissances occultes ou de divinités implacables. Découvrant sans cesse des motifs de remercier Dieu et d'avoir confiance en lui, il prend une conscience toujours plus claire des raisons qui créent en lui la sérénité et la paix. Au lieu d'être dominé par la crainte, il jouit d'une liberté intérieure qui l'affranchit de la tyrannie de l'inquiétude et des angoisses. Certes, jamais il ne connaîtra la totalité des motifs qui commandent ses pensées et ses actions ; certains de ces motifs lui resteront cachés ; sa liberté ne sera pas absolue. Pourtant la foi en Dieu, la foi en l'action d'une grâce qui intervient sans cesse pour mettre, semble-t-il, des bornes à ses initiatives, loin de supprimer sa liberté l'augmentera au contraire, puisqu'elle éclairera sa connaissance des raisons profondes qui le font agir. Même le mystère de l'inconnu, à ses yeux de croyant, prendra un sens, car il ne sera que l'une des manifestations de cette grâce divine et s'intégrera par conséquent dans les raisons conscientes qui donnent à sa conduite une coloration religieuse. Et de nouveau, du point de vue psychologique, sa liberté sera accrue.

On le voit, la notion religieuse d'une grâce divine toute-puissante, même poussée à sa limite, la prédestination, ne constitue pas un obstacle à la liberté psychologique du croyant, puisque cette croyance a pour conséquence une prise de conscience toujours plus complète d'un ensemble de motifs qui déterminent la vie du croyant.

Edmond ROCHEDIEU (Genève).

V

LIBERTÉ ET VALEUR

LA LIBERTÉ
DANS LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

A propos de la notion confuse de liberté, ces lignes ne traitent que de *l'aporie liberté-déterminisme*, — liberté, condition du mérite de l'agent, — déterminisme (causal ou probabiliste), postulat de tout traitement scientifique.

L'idée d'une incompatibilité ou de l'exclusion mutuelle de ces deux termes a sa source dans *les philosophies de l'Être* (absolu, universel et nécessaire). Rapporté à un réel absolu, si le déterminisme y est conforme, la liberté ne peut l'être et l'on en est réduit à n'en expliquer l'idée qu'au moyen de ces notions-béquilles ou complémentaires de l'idée d'Être que sont l'apparence, l'illusion, la fiction. Réciproquement, si c'est la liberté de l'agent que l'on tient pour conforme à la réalité en soi, c'est le déterminisme et la science qui ne sont plus qu'expédient ou qu'approximation.

La solution de l'aporie est à chercher dans *la philosophie des valeurs* substituée à toute philosophie de l'Être.

Il n'y a pas d'être absolu à quoi tout mode de connaissance

serait à découvrir conforme ou non conforme, mais seulement *des valeurs absolues*, d'ailleurs multiples, et *des valeurs relatives*, dont les valeurs de réalité font partie. Dès lors il peut y avoir et il y a pluralité de *clés* ou de *techniques de détermination* d'un même donné, correspondant chacune à un type de réalité relative.

Le déterminisme scientifique est la notion-clé de *la technique industrielle* (action efficace sur les choses) ; la notion de personne capable de choisir et de mériter est la notion-clé de *la technique sociale* (action sur autrui, effort vers l'accord). La vie sociale montre leur heureuse compatibilité, tandis que leur étroite collaboration fait comprendre les erreurs philosophiques à leur sujet.

La vérité, valeur des jugements absolue et universelle, se retrouve une et identique dans l'application des connaissances au sein de l'une comme de l'autre de ces deux techniques. L'erreur capitale consiste à confondre la valeur absolue de la vérité avec la valeur de réalité toute relative, à dire que, s'il est vrai que les choses sont déterminées, il est faux que l'homme soit libre, ou réciproquement à dire que, si l'homme est réellement libre, le déterminisme n'est que fiction.

Du moment que je décide de reconnaître des hommes, je les tiens pour libres ; c'est afin de les traiter comme tels et pour agir en conséquence que je les distingue de la masse des autres objets matériels ; mais il est absurde de commencer par les discerner, d'accepter de vivre selon cette reconnaissance, et d'en mutiler l'idée en passant sans crier gare à l'autre clé, celle qui convient aux atomes en tant que tels, groupés ou non groupés.

Au reste on remarque que les deux modes de représentation, à côté de leurs différences, ne laissent pas d'avoir des propriétés analogues ou parallèles ; notamment l'un et l'autre permettent *la prévision*, chacun dans des conditions où l'autre ne la permet pas. Je peux prévoir ce qu'un honnête homme, dans une circonstance donnée, fera et surtout ce qu'il ne fera pas, parce que je le sais sensible au mérite et au démérite, de même que je peux calculer la position future d'un corps dont je connais la position

actuelle et le mouvement. Mais il faudrait être l'impossible génie calculateur qu'évoquait Laplace, pour connaître d'avance l'ordre des atomes auquel se réduit l'acte ou l'abstention de notre honnête homme, sans passer par l'idée que c'est la bonne conduite d'un groupe d'atomes appelé homme par rapport à un autre groupe appelé « milieu » ou « les autres hommes ».

Eugène Dupréel (Bruxelles).

CARACTÈRE, LIBERTÉ, VALEUR

I. Tout homme est plus qu'un homme

Quand je jette mon regard sur le monde, extérieur ou intérieur, qui s'offre à mon aperception, ce *je* qui le voit, ou en d'autres termes l'esprit en moi, est universel : il n'y a en effet aucune détermination, aucun rapport, aucun vide qui puisse apparaître dans ce monde sans l'acte par lequel l'esprit le pose ou le saisit. La réalité, donnée ou absente, passée, actuelle ou éventuelle, perceptive, affective ou conceptuelle, bref la réalité tout entière est la représentation du *je*.

Ce qui le vérifie immédiatement, c'est que ce *je*, cet esprit universel, parmi toutes les relations, porte celle du moi et du non-moi. Si je n'étais que moi, je ne pourrais rien concevoir en dehors de moi. Le solipsisme est une négation de négation : le solipsiste conçoit au moins la possibilité de l'autre-que-moi ; puis il le nie pour tout réduire au mien. Il rentre en soi après en être sorti, il ne pouvait en sortir qu'en se débordant, de la même manière que le *je* déborde le moi. En outre le solipsisme n'est qu'une gageure, une partialité dialectique ; et c'est dans sa vie entière qu'un homme ne cesse de se dépasser, puisque, s'il ne se dépassait pas, il ne pourrait se situer.

II. Je nais a moi par la conscience de mes limites

En effet l'esprit, tel que nous le connaissons, ne peut demeurer, comme par une diffusion égale de son attention, étalé sur l'ensemble de l'être et du possible comme si tout était équivalent. A tout moment il

accouche en lui-même, ici ou là, d'un moi qui naît à la conscience privilégiée de soi en se heurtant aux obstacles qui font ses limites. Je puis sauter, mais pas au delà de tant de mètres ; je ne peux me rappeler tel nom, tel mot et pourtant je le connais au moment même où je ne le connais pas ; je ne vivais pas au temps de la bataille d'Actium et pourtant je me représente ce temps où, en tant que moi, je n'étais pas ; et ainsi de suite. Mais dans ce vis-à-vis de ce qui m'échappe en partie et de ce que j'atteins jusqu'à un certain point, un intérêt foncier m'attache à ce qui est mien et renvoie le non-moi dans un éloignement qui l'estompe. Ainsi, par sécrétion interne, le moi est né et renaît sans cesse du *je*, qui lui apparaît dès lors à la fois comme immanent en lui-même, puisque le moi et le je ont la même nature mentale, et comme transcendant à lui-même, puisque le moi n'est qu'un secteur du je et que ce secteur est défini par ses limites.

Il faut noter que, le moi naissant du je par la conscience souvent douloureuse des inhibitions qui le bornent, c'est nécessairement dans une atmosphère où le malheur de la conscience masque le goût de vivre que la naissance s'opère. Aussi l'individualiste absolu se condamnerait à la détresse sans rémission.

III. La situation constituée par les circonvallations du moi est, dans sa région la plus intérieure, le caractère

Dès que le moi se heurte à ses limites, tout en regardant au-dessus d'elles grâce à son identité foncière avec le je, il est invité à reconnaître les zones concentriques de sa situation. En procédant du plus large au plus étroit, du dehors au dedans, il est ainsi amené à discerner successivement : la nature cosmique, spatio-temporelle ; puis le monde humain, d'abord dans l'anonymat du « social », puis dans l'action personnalisée de ses voisins ; enfin son corps propre, et, au sommet de ce corps, aux confins du somatique et du psychologique, son caractère, une structure congénitale, telle qu'elle résulte de la

conjonction des déterminants mendéliens de ses hérédités. Ce caractère clive sa conduite : par son action il est plus facile au moi, suivant telles directions, d'avancer, au risque d'être entraîné, plus difficile suivant d'autres. Autant de virtualités positives ou négatives.

IV. Le moi comme unité de la relation entre le je et le caractère

D'après ces analyses sommaires, le moi ne fait qu'un avec le je dans son origine éternelle. Il doit en être ainsi si, d'une part, comme le vérifie le fait même de la conscience, indispensable à tout fait déterminé, le moi est spéculativement l'unité de ses contenus et de ses lacunes, et si, d'autre part, pratiquement le mot de responsabilité a quelque sens. Par cette identification originaire avec le je, le moi est doué de liberté. Toute liberté, serait-ce dans le plus misérable des êtres libres, doit être absolument première ; car, si elle était émise par quelque nature antérieure à elle, elle ne serait que le faux-nom d'un produit. Trahit malgré lui la liberté celui qui la défend en niant la métaphysique !

Mais de ce qui précède il résulte aussi que le moi, incarné dans sa situation, une situation toujours plus ou moins dure, n'est que virtuellement infini et que *la portée* de sa liberté est toujours étroite par rapport à l'immensité de sa prétention. C'est pourquoi d'ailleurs il lui est éventuellement si utile de dégager les lois de sa situation, y compris la structure complexe et délicate de son individualité caractérielle qui fait un corps à l'infinité de son élan.

Ces considérations condamnent à la fois, ou limitent l'un par l'autre, le naturalisme scientifique, du moins quand il se prétend exclusif, et l'individualisme anarchique. Ce ne sont que deux abstractions. La science postule la suppression du moi, bien qu'en fait elle soit une réaction, parmi d'autres, de ce moi sur la nature. Quand au contraire un spiritualisme angélique ou un existentialisme de l'indétermination absolue du sujet

parle de la liberté comme si elle était complète, il oublie la connexion du moi avec le caractère, qui est le trait constitutif de tout esprit limité. L'unité du moi est celle d'une relation dont le nécessitarisme et le contingentisme purs ne sont que des limites inaccessibles. Plus la situation est resserrée par l'urgence, plus elle est près d'être coercitive ; plus au contraire elle se détend et s'ouvre, plus elle nous approche de la contingence absolue.

V. LE CARACTÈRE, LE MOI ET LA PERSONNALITÉ

Ce qui précède se résume dans ces trois définitions :

a) le *caractère* n'est que la structure congénitale et incomplète qui précède et conditionne les acquisitions de l'individu au cours de son histoire : il exige d'être spécifié par la vie, mais sa solidité fait sa permanence ;

b) le *moi* est l'individu existant et par suite conscient, susceptible de souffrance et de joie, capable de décision et d'initiative : c'est lui qui est responsable, dans les limites des possibilités de sa situation ;

c) ce moi, lancé dans le temps, a une histoire, composée d'une part par les événements qui, en fonction de son caractère, l'affectent, d'autre part par ses réactions à ces événements et les habitudes qui en dérivent : il en résulte une spécification, plus ou moins mobile, du caractère par l'histoire individuelle à laquelle il convient d'appliquer le nom de *personnalité.*

VI. LES VISÉES NATURELLES DE VALEURS

Du caractère et des éléments initiaux de la personnalité, par exemple de la formation d'enfance, suivent des orientations, des visées, qui, du dedans du moi, le lancent à la poursuite de certaines valeurs, d'où la réflexion, en les conceptualisant sous la pression de la situation, tire des fins — Ainsi un nerveux (EnAP) comme Poë se livre au besoin de renouveler ses émotions sans risquer, et surtout de les

aviver, serait-ce en recourant à des sentiments négatifs ; Gide, nerveux sous-émotif et large, fait, comme on a dit, « l'esthétique du vagabondage ». Le sentimental (EnAS mi-large, analytique) Maine de Biran est amené par son introversivité au « fait primitif du sens intime » et il y découvre comme condition permanente de la personnalité le non-moi dans l'obstacle, pour lui, invincible, opposé par son inactivité à son ambition aspiratrice. Le colérique (EAP avec prédominance de AP) Rauh conçoit la morale comme une technique de l'action qui doit refaire sa décision avec chaque nouvel instant. Les passionnés (EAS) Platon, Hegel, Comte se sont accordés à subordonner l'individu à un ordre social, la Cité, l'État, la Société positiviste. Les sanguins (nEAP) sont déterminés par leur froideur et leur extraversivité à privilégier ce qui sert à l'utilité pratique et sociale : la science expérimentale (Bacon, Ostwald), l'argent (Bacon, Talleyrand), la vie mondaine (M^me^ de Sévigné, Voltaire), la diplomatie (Talleyrand, Machiavel). Le flegmatique (nEASnL) Kant condamne le sentiment pour une morale de la règle, des vertus formelles, de la véracité.

VII. La problématique Ne va-t-il pas en résulter, à l'encontre de ce qui a été dit contre le naturalisme, que la conduite d'un homme ne serait que l'application d'un théorème caractérologique ? Il est vrai qu'en accordant que le caractère conditionne la conduite, on exclut certaines possibilités de vie. Kant aurait-il pu être un poète ? Mais d'autre part en soutenant que le caractère n'indique que des conditions générales à spécifier, en prévenant de l'excès irréductible du moi sur le caractère, on reconnaît que le caractère n'impose au moi que des conditions plurivalentes, susceptibles d'être diversement employées, parfois de manière criminelle, souvent de façon médiocre, quelquefois noblement.

Cet argument de droit s'investit dans un argument de fait. — La liberté émerge à la conscience pathétique d'elle-même dans les opérations jaillissant des conflits, soit entre telles ou telles

puissances du caractère, soit entre celles-ci et la situation naturelle ou humaine du moi. Le sentimental Rousseau est poussé vers les hommes à la fois par l'amour et par le désir de la gloire ; mais au moindre contact avec eux sa vulnérabilité le ramène à la solitude ; le passionné sur-actif Napoléon étend ses entreprises tant que l'épuisement de ses moyens ne l'accule pas à l'échec.

Ainsi l'essence de notre existence est problématique. L'épreuve centrale de la liberté est celle d'une contradiction intime dont les termes écartèleraient l'esprit si l'exigence d'une unité à découvrir ne lui était inspirée par le pressentiment d'une valeur. Dans cette épreuve la contradiction apporte la tension, l'idée de l'unité à atteindre l'axe d'une intention ; mais il faut que notre volonté, aidée par les médiations de l'intelligence et du cœur, réussisse à actualiser dans notre expérience la valeur et ses expressions déterminées.

VIII. La révélation des Valeurs

Une anthropologie concrète et complète devrait reconnaître les péripéties au cours desquelles la valeur se révèle à notre liberté. En employant le mot de liberté, on signifie ici que notre progrès vers la valeur peut s'interrompre à tout instant, de même que la recherche philosophique peut avorter en quelque négation de l'esprit qui livre le moi à l'abdication.

Si la recherche tourne bien, la valeur intervient de plus en plus ardemment pour l'éclairer et l'animer. Il arrive d'abord qu'un mot, une lecture, un accident de la vie, une rencontre nous fasse percevoir, comme dans un éclair, une valeur et son charme. Puis nous partons dans la direction entrevue. L'artiste, s'éloignant de la beauté dont il avait pris le goût à ses maîtres, se met en quête d'une autre beauté qui convienne à sa singularité ; le savant se porte des vérités acquises vers des hypothèses nouvelles ; l'amour s'épure et s'approfondit. Peu à peu, à la visée naturelle de valeur se substitue la vocation, où se composent les tendances caractérielles du moi, les conclusions

de ses épreuves et ses options ; et cette vocation s'objective dans une mission.

Il en est ainsi jusqu'à ce que l'insuffisance et la fragilité des succès du moi, même compensées par la croissance de ses forces due à ces succès mêmes, éveillent en lui, non seulement la curiosité d'autres valeurs, à composer avec celles qu'il connaît, mais surtout la confiance, celle-ci encore métaphysique, dans une Valeur souveraine comme source intarissable des valeurs qualifiées.

IX. La conversion spirituelle

Au cours de ce progrès, où s'opère la confluence de la liberté qui monte de nous et de la valeur qui descend vers nous, tout se passe comme si la valeur était le dissolvant des barrières entre le moi et le reste de l'esprit. Les déterminations, plus ou moins opaques, qui isolaient le moi de son alentour, deviennent translucides, puis transparentes : elles se changent peu à peu en médiations de passages, de même que l'océan finit par réunir les peuples qu'il séparait. Puis ces médiations se raccourcissent, s'amenuisent jusqu'à se perdre dans l'immédiation du moi avec le je, dans une union de plus en plus poussée entre eux ; et en même temps le je, peu à peu purgé des illusions et des erreurs que l'homme projetait sur lui, se révèle comme la Valeur infinie et divine.

En nous, par l'effet de ce progrès, le caractère se fond dans la personnalité, qui cesse de se présenter comme un effet de la nature pour apparaître comme l'œuvre de la valeur dans le moi. Sans l'effort moral de la liberté, la personnalité se réduirait à peu près, comme chez l'avare, à un moi sclérosé qui ne dépasserait guère la nature. Par sa vertu, qui renverse le rapport du caractère à la personnalité, celle-ci peut devenir la transfiguration du caractère qui s'y retrouve, mais investi dans une prolifération d'habitudes qui en épanouissent et en spiritualisent les puissances.

Par cette seconde issue la liberté se fait rationnelle ; mais la

liberté rationnelle, qui exprime le règne de la valeur intellectuelle, n'est qu'une forme vide si elle ne reçoit son contenu de l'âme entière. Cela exige que la liberté rationnelle se compose avec les autres valeurs, la beauté, le devoir et l'amour, pour devenir la liberté spirituelle, qui, jusqu'où elle peut atteindre, divinise le moi.

René Le Senne (Paris).

LA LIBERTÉ COMME AGENT DE TRANSMUTATION DES VALEURS

I. Pour éviter un balancement stérile entre la thèse objectiviste (valeurs absolues) et la thèse subjectiviste (valeurs relatives) peut-être est-il préférable de chercher dans les valeurs elles-mêmes, sous leurs différentes formes, l'action d'une liberté qui, non enchaînée aux déterminismes sociaux et aux jeux de l'arbitraire, nous ferait assister à leurs transformations et à leur naissance, et ainsi échapper au scepticisme et au fatalisme.

II. Toute valeur est liée aux besoins, aux tendances et aux préférences ; mais dans le désir conscient et le jugement de goût, la tendance, assumée par l'esprit et ratifiée par la raison, est haussée au niveau de l'objectivité par le consensus social. Il nous appartient toujours en effet de fixer la cote et d'affecter les valeurs d'un indice positif ou négatif, sans préjudice des conditions extérieures qui pèsent sur nous et qui orientent notre jugement sans le nécessiter. C'est ce qu'on peut vérifier sur les valeurs *passionnelles*, *économiques* et *idéales*, auxquelles se ramènent toutes les autres.

III. Les valeurs *passionnelles* paraissent être du domaine de la mobilité et de l'arbitraire. Cependant, quand on y regarde bien, on voit qu'aucune de leurs variations n'échappe en fait aux décisions qui opèrent le *transfert*, le *renversement* et la *rupture*. Il y a *transfert* chez l'envieux, incapable de réaliser la valeur de ce qu'il possède, ou chez l'avare qui déplace la

valeur de la chose sur le signe (maladies de l'usage et de l'avoir) ou dans le prestige, qui n'emprunte son pouvoir tyrannique et arbitraire qu'à la lâcheté de notre consentement, et qui se propage par contamination jusqu'aux objets les plus indignes. La réclame et la propagande sont des techniques psychologiques destinées à fixer le choix par la suggestion et l'intimidation. Mais elles n'opèrent que par la complicité du consentement, en endormant momentanément le sens critique ; et la liberté, pour un temps neutralisée, peut toujours se reprendre et opposer sa propre table des valeurs.

Il y a *renversement* lorsque, comme dans le blasphème, nous prétendons, par un coup de force, retourner la hiérarchie des valeurs dans le sens opposé aux normes sociales pour rehausser des actes défendus par l'attrait du scandale, en masquant les mobiles instinctifs derrière le prestige de la révolte. Mais cette valorisation factice prouve sa stérilité par la pauvreté de ses effets.

Pareillement, la *rupture* (désertion, reniement, apostasie, trahison) cherche à valoriser le moi par un isolement orgueilleux, mais elle dégrade la liberté en l'enfermant dans un choix condamné à ne pas recueillir l'adhésion universelle, et elle est l'effet d'une perversion de la volonté emprisonnée dans le narcissisme.

IV. Dans tous ces cas, la passion, en dépit de ses caprices, demeure « une volonté sortie d'elle-même et qui ne peut plus y rentrer » (Secrétan). *Une parenté demeure donc entre les pseudo-valeurs et les valeurs authentiques : elles ne diffèrent les unes des autres que par l'usage variable que nous faisons d'un même pouvoir.* Une réévaluation saine demeure donc toujours possible, capable de réorienter la conduite dans le sens de la ratification sociale.

V. En dépit des apparences et du préjugé déterministe, les valeurs *économiques* sont, elles aussi, étroitement conditionnées par le choix et par la décision qui projette la valeur dans les objets. C'est ce que l'on vérifie par l'exemple des enchères,

qui fixent la cote par la *rencontre* du vendeur et de l'acheteur, et qui laissent une large part à la contingence ; dans la spéculation boursière, où joue inévitablement le crédit, condition psychologique de l'investissement des valeurs sans cesse menacées ; enfin dans la « loi » de l'offre et de la demande où, malgré l'apparence coercitive des besoins, nous retrouvons la même stratégie, le même jeu de cache-cache, et le même *consensus* essentiel que dans les couples typiques despote-esclave, maître-disciple, leader-militant, artiste-public.

VI. A plus forte raison, les valeurs *esthétiques*, *morales* et *religieuses*, qui ne reposent plus sur un capital matériel, se situent *à la rencontre du jugement qui les institue et du consentement qui les ratifie.* On peut essayer d'en définir l'authenticité en évitant à la fois le *durcissement* et le *mobilisme.* Dans les valeurs dégradées, la conscience est prisonnière de ses propres entraînements ; dans les valeurs authentiques, *l'investissement de valeur est un appel à l'adhésion d'autrui qui lui confère le caractère objectif et qui n'a plus qu'à attester son sérieux par sa fécondité.*

En usant librement du vocabulaire d'E. Dupréel, nous dirons que la *précarité* n'est ni la fragilité ou le caractère problématique qui ferait de la valeur un épiphénomène en la dissolvant dans la gratuité; ni la singularité qui essaie maladroitement de valoriser un moi vaniteux dans une excentricité qui le vouerait à la solitude; ni la mobilité qui, s'imaginant soustraire la valeur au durcissement d'un choix exclusif, irrévocable et appauvrissant, ne réussit qu'à différer indéfiniment l'option sans laquelle il n'est pas de valeur.

A l'inverse, la sincérité se valorise elle-même, jusque dans le « donquichottisme » qui se crée un univers fictif, quand la pureté du sentiment moral est certaine. A la limite, « même en songe, une bonne action n'est jamais perdue ».

VII. Cependant, toute décision de valorisation aspire à trouver en autrui un répondant, un écho qui consolide la valeur

et qui l'authentifie : non seulement la bonne volonté se confirme à ses propres yeux par les suites qu'elle donne à ses décisions, en sorte qu'*on a la valeur qu'on mérite* ; mais toute initiative isolée, tout élan sincère cherchent à provoquer l'aveu et le consentement réciproques qui, par choc en retour, entretiennent la fidélité : c'est ainsi que se forment les écoles et les églises. Nous franchissons ici le domaine du subjectif pour entrer dans celui des valeurs éprouvées.

VIII. On peut donc conclure en conciliant la consistance et la précarité, que *toute valeur est au point de rencontre de la détermination qu'elle habite et de la décision qui l'institue* : de la détermination vient la consistance, et de la décision la précarité. Mais celle-ci n'est qu'une phase préliminaire ; elle disparaît tout à fait par le consensus des volontés qui universalise les motifs en instituant une valeur partagée.

On peut enfin le vérifier métaphysiquement par la *réciprocité entre l'existence et la valeur.* En effet, d'une part l'existence est la seule valeur, puisqu'elle est la seule à se manifester autrement que dans un monde de rêve ; et d'autre part, les seuls êtres qui existent vraiment pour nous sont ceux auxquels nous prêtons quelque attention et quelque intérêt. D'ailleurs si l'Être est Acte, la liberté étant au cœur de l'Être, porte virtuellement en elle toutes les spécifications qui concrétisent en une infinité de choix possibles le pouvoir préférentiel générateur de valeurs. Et en chacun de ces choix, l'idée coïncide parfaitement avec l'objet élu.

IX. Or, ce pouvoir indéfini de transmutation et d'investissement étant la fonction essentielle d'une liberté à la recherche de ses propres expressions et qui s'éprouve en se déployant, il ne reste plus qu'à monnayer ce pouvoir en imaginant des méthodes de culture spirituelle propres à véhiculer la valeur dans tout le champ de l'expérience humaine, et en drainant les forces affectives réservées à un emploi digne d'elles. C'est ce qu'on fera en dégageant le gain positif du sacrifice, en haus-

sant l'adhésion au-dessus de la résignation passive et en la faisant ainsi sortir de l'ambiguïté ; en instituant une discipline de l'attention capable de valoriser le temps, de valoriser autrui et de se valoriser soi-même à ses propres yeux ; enfin de valoriser les tendances dont le déploiement concerté est l'idéal d'une caractérologie débouchant sur l'axiologie.

Ainsi non seulement la pluralité des valeurs se résout en une unité, et leur création échappe à la fois au fatalisme et à l'arbitraire ; mais la liberté à laquelle elles sont toutes suspendues, loin de demeurer un bien stérile, devient une source de vie enrichissante.

Jean PUCELLE (Poitiers).

QUELQUES ASPECTS DE LA LIBERTÉ

Être libre, c'est ne subir aucune contrainte ou ne rencontrer aucun obstacle. Cette définition toutefois, étant négative, n'indique pas les *aspects spécifiques* de la liberté fixés par leurs rapports avec les *divers types* de déterminisme. En fait, il y a une hiérarchie dans les comportements libres suivant que l'on considère : 1. l'Être en soi ; 2. l'homme ; 3. les animaux qui possèdent tous une activité de juger, soit développée (mammifères), soit rudimentaire (infusoires) ; 4. les végétaux (un arbre, par exemple, croissant librement dans un champ inculte) ; 5. les êtres inorganiques (chute libre d'un objet physique dans le vide). De plus quand il s'agit de l'homme, il faut distinguer sa liberté physique (intégrité et liberté du corps), ses libertés politiques et sociales (tout ce qui n'est pas défendu est permis), sa liberté morale et spirituelle (autonomie opposée à l'hétéronomie).

Les aspects positifs de la liberté étant aussi multiples, je me bornerai à quelques remarques sur certains d'entre eux.

I. Le déterminisme rigoureux de la mécanique classique est un déterminisme *explicite* exigeant que les conditions initiales du comportement d'un phénomène soient connues de telle sorte que ses phases successives puissent être prévues exactement. Pareil déterminisme est un cas-limite ne valant que pour le macrocosme. A l'échelle microscopique au contraire, il est impossible (principe de Heisenberg) de fixer toutes les conditions initiales d'un comportement corpusculaire. Le déterminisme est ici *implicite* et la prévision ne peut viser que le résultat le plus probable, lequel du reste ne met pas en péril la constance

des lois naturelles puisque la zone de probabilité se trouve circonscrite dans des limites assignables.

Philosophiquement l'indétermination inhérente au probabilisme provient-elle uniquement des frontières infranchissables imposées aux instruments d'observation ou bien correspond-elle à une manière d'être objective du phénomène ? Dans ce dernier cas, il s'agirait d'une contingence résultant soit du hasard, soit d'une spontanéité relative du donné physique. Ce comportement contingent ne saurait en tout cas, semble-t-il, être assimilé à un acte librement réfléchi ; mais, quelle qu'en soit la cause, il peut servir à cet acte de point d'insertion pour agir sur le monde physique.

II. Pour ce qui est de la liberté humaine, lui attribuer le pouvoir absolu de faire indifféremment ceci ou cela, c'est la mettre au degré le plus bas. Comme le dit Plotin, « pouvoir les contraires, c'est être incapable de se fixer dans la perfection » (*Ennéades*, VI, 8, 21, ligne 5 [1]).

Dira-t-on que chez l'homme la liberté consiste ou bien à ne pas agir ou bien à choisir un motif d'action entre plusieurs autres ? Mais dans ce cas le motif le plus puissant dicte le choix et l'acte n'est pas accompli librement.

Faut-il alors faire de la liberté une puissance créatrice qui, brisant l'automatisme des habitudes, des tendances et des préjugés, provoque le dépassement et la transformation de soi par soi ? Pour effectuer ces élans libérateurs, le moi créerait chaque fois la valeur, la norme et le but de l'acte libre qu'il accomplit. Une pareille conception toutefois n'est acceptable que si chaque homme s'est créé lui-même ainsi que le monde physique où il exerce son action. Or en fait cette action s'effectue toujours sur un donné qui ne dépend pas de nous, et pour agir il faut choisir.

Mais si, comme nous le pensons, tout jugement est à la fois

[1] Cité d'après E. Bréhier (voir sa pénétrante étude sur *Liberté et Métaphysique*, « Revue internationale de philosophie », fasc. 6, p. 8).

d'existence et de valeur et si la raison est essentiellement le pouvoir d'apprécier, de coordonner et de déduire, la liberté réside aussi bien dans la méditation qui conçoit, évalue et valorise les motifs que dans le choix qui est fait de l'un d'eux. En effet, alors que pour l'activité jugeante les valeurs (beau, juste, par exemple) s'imposent à l'esprit, les normes par lesquelles nous les apprécions sont notre création. Cette manière de voir nous paraît concilier la liberté créatrice et la liberté d'option, étant bien entendu que la liberté ne s'épuise jamais dans les actes successifs où elle se manifeste. Si la raison discipline la liberté, inversement la liberté empêche la raison de se figer dans l'automatisme de ses appréciations, ordinations et déductions.

III. La liberté ontologique Au cas où l'Être suprême est entièrement nécessité, toute liberté (y compris celle de l'homme) est illusoire. De la nécessité ne peut jaillir la liberté. Il est possible au contraire qu'une nécessité relative résulte de l'acte créateur d'un Esprit absolu qui impose à l'Univers des lois dont la constance assure entre autres l'efficacité durable de l'action humaine.

Mais l'Être suprême doit jouir d'une liberté absolue et ne pas être esclave de son essence [1]. Cette liberté est créatrice d'ordre, mais jamais esclave de l'ordre qu'elle crée [2]. Plus elle est absolue, plus elle est positive (Ch. Secrétan). Étant au-dessus de toutes les alternatives, elle se présente comme un concept-limite imposé à notre connaissance de l'Esprit suprême [3].

Arnold Reymond (Lausanne).

[1] Plotin, *Ennéades*, VI, 8, ch. 20, l. 17-19, éd. Bréhier.
[2] *Ibid.*, ch. 17, l. 14-18.
[3] *Ibid.*, ch. 21, l. 29-33.

AMBIGUÏTÉ
DE LA NOTION DE LIBERTÉ

I. Les deux sens, physique et psychologique, de la liberté

Le problème de la liberté peut recevoir un sens purement physique. On se pose alors la question de savoir s'il n'existe pas une faille dans le déterminisme qui paraît bien relier les excitations que notre corps reçoit du monde et les actes qu'il lui rend. A cette question, la science seule peut répondre en dernier ressort. Au contraire, dès que nous posons ce problème sur le plan psychologique, il ne semble plus que la liberté puisse encore se définir par rapport au déterminisme. Car celui-ci est fondé sur la mesure objective des causes et des effets. Mais les causes et les effets que nous rencontrons sur le plan psychologique sont des représentations et des idées toutes subjectives, et les « motifs » que nous invoquons ne sont en aucun cas mesurables. La liberté prend donc nécessairement ici un tout autre sens : elle est un sentiment que nous éprouvons, un mot dont nous faisons usage, une idée qui joue son rôle dans notre existence consciente, ou enfin une manière d'être au monde. Dans tous les cas, ce n'est plus une simple constatation, mais un jugement que nous portons nous-mêmes sur notre situation. Le problème de la liberté ne peut dès lors trouver sa juste forme que dans une analyse de l'idée et du mot de liberté, de leur genèse, de leur rôle, de l'usage que nous en faisons. Nous allons tâcher de montrer qu'ainsi entendue, la liberté ne peut se concevoir ni comme une propriété de l'être de l'homme, ni

comme un état de totale libération, mais comme une valeur qui, surgissant à l'intersection de ces deux sens, est nécessairement ambiguë.

II. La liberté est sa possibilité

L'idée de liberté est, dans son sens le plus ordinaire, celle d'une indépendance des pensées et des actes de l'homme par rapport aux sollicitations et aux contraintes qu'exercent sur lui les événements du monde extérieur, ou ces événements intérieurs que sont les passions. Il est évident que cette indépendance ne peut être conçue comme totale, comme la coexistence de deux systèmes qui n'auraient entre eux rien de commun : un pur hasard n'est pas notre liberté. Nous ne nous estimons libres, au contraire, que dans la mesure où nous avons le sentiment de nous *libérer* d'un ordre de contrainte, ordre dont nous avons bien dû reconnaître le pouvoir sur nous avant de prétendre y échapper. Et plus ce pouvoir nous apparaît grand, plus nous nous estimons libres si nous nous sommes mieux défendus contre lui. Aussi pouvons-nous dire que la liberté ne nous est pas donnée, et qu'elle ne peut en aucune façon être considérée comme une propriété de notre être qu'il ne nous resterait plus qu'à exercer. Mais il faut dire qu'elle est à faire, et n'existe qu'en tant qu'elle se fait. En une formule : *la liberté nous apparaît comme sa possibilité.*

III. Relativité de la liberté

Autre remarque : si la liberté ne nous est pas donnée d'un coup et totalement, si elle est le sentiment que nous avons de conquérir une *certaine* indépendance à l'égard de la situation qui nous est faite dans le monde, on conçoit qu'elle soit toujours *relative*, et que nous ne nous estimions libres vis-à-vis d'un ordre donné de contraintes et de sollicitations que parce que nous adhérons volontairement à un autre ordre. Ainsi, nous préférons l'ordre

de nos inclinations naturelles aux contraintes que les événements extérieurs font peser sur nous ; mais à nos inclinations purement égoïstes, nous pouvons à présent préférer un ordre altruiste, ou nous soumettre à une règle morale quelconque ; et il nous est encore permis idéalement de préférer notre pure liberté à toute action et à toute valeur, et de nous efforcer de vivre dans la raréfaction stoïcienne... Il semble ainsi qu'il y ait autant de degrés de liberté qu'il y a d'ordres possibles, et que ces ordres se distinguent eux-mêmes les uns des autres par la plus ou moins grande difficulté que nous éprouvons à y adhérer, les ordres les plus bas se caractérisant par la satisfaction immédiate de nos désirs, les plus hauts par l'éloignement de la satisfaction, par les tâches plus lourdes qu'ils nous imposent, les périls plus nombreux qu'ils nous font courir : en un mot, la précarité plus grande dont la liberté se voit dotée par eux. Simple possibilité, il faut dire encore que la liberté est d'autant plus grande qu'elle semble plus improbable.

IV. La liberté est une valeur

La conception de la liberté comme *possibilité*, sa *précarité*, sa *relativité* : ces traits nous disent assez que nous pouvons à présent la définir comme une *valeur*. Pour le voir, il nous eût d'ailleurs suffi de remarquer, de l'extérieur, que la volonté de prouver ou d'infirmer la liberté n'est jamais désintéressée. Les uns veulent ainsi fonder la responsabilité ; les autres, au contraire, qui nient la liberté, se décharger du fardeau de leurs actes ou laisser le champ libre au déterminisme postulé des mouvements sociaux. De toute manière, le fait importe beaucoup moins que ses conséquences pratiques. Et dire « l'homme est libre » n'est pas tant énoncer une thèse que poser une valeur : si l'homme est libre, il est donc digne à la fois de considération et de blâme ; *la personne humaine est valeur.* Et cette valeur réside toute dans la liberté qui lui permet de se prendre elle-même comme fin, ou d'être prise comme fin par les autres.

V. Ambiguïté de cette valeur

Cette simple analyse de la manière dont nous apparaît l'idée de liberté nous permet de dégager cette conséquence : c'est que la liberté est moins un problème de connaissance qu'un problème d'action. Le mot qui la nomme désigne moins un rapport objectif qu'il n'est un jugement porté sur notre conduite, ou encore un argument pratique, d'ordre politique ou moral. Un rapport se constate, tandis qu'une valeur s'affirme. Ce n'est pas parce que nous sommes libres, c'est parce que nous avons besoin de nous croire libres que nous parlons de liberté. A ce point, *la liberté et sa croyance sont une seule et même chose.* Mais la croyance, de par sa nature même, n'implique pas la réalité de son objet. Certes, cet objet n'existe que par elle ; pourtant, elle jette sur lui un doute permanent. D'où résulte l'ambiguïté essentielle d'une liberté qui n'est pas, qui se fait, et se fait elle-même ; qui est à conquérir, mais suppose à cette fin que nous la possédions déjà ; qui, enfin, est à la fois un *état* à quoi nous aspirons (ou que nous pouvons redouter), et le *moyen* de parvenir (ou de nous soustraire) à cet état.

VI. La liberté se prend elle-même comme fin indirectement

Ainsi, la liberté ne peut jamais être considérée uniquement comme le moyen d'une action qui la dépasserait : c'est elle-même qu'elle prend comme fin à travers cette action. Nous avons montré tout à l'heure que différents degrés de liberté surgissaient de la préférence d'un certain ordre de contrainte aux ordres inférieurs. Mais, en préférant un ordre plus difficile à un ordre plus facile, ce que nous choisissons en définitive, c'est notre liberté en tant qu'elle constitue le fondement de la valeur que nous nous reconnaissons et que nous voulons voir les autres nous reconnaître. Pourtant, c'est toujours *indirectement* que nous prenons la liberté comme fin de notre acte ; il ne nous est pas permis de la choisir directement, car nous serions par là même condamnés à rejeter toutes les valeurs qui lui sont infé-

rieures et qu'elle fonde, à vivre par suite dans l'indifférence — ou bien alors, le suicide. Ce refus du monde, en raison de ce qu'il a d'extrême, a d'ailleurs toujours joué en morale le rôle de l'ordre le plus élevé.

VII. Libre arbitre et liberté transcendante

La dialectique qui sous-tend l'idée de liberté nous permet de comprendre comment se manifeste dans cette notion une rupture que C. Perelman a bien mise en valeur [1]. Telle que nous l'avons analysée, elle n'est ni une simple propriété du moi, ni un état de libération totale où nous rejoindrions notre vraie nature. Il n'en reste pas moins que la philosophie se voit invinciblement portée à choisir l'un de ces sens et à négliger l'autre, ou encore à les confondre sans se rendre compte de la nature exacte de cette confusion. Il en résulte alors les conceptions opposées du libre arbitre, où la liberté cesse d'être une valeur, puisqu'elle nous est donnée dans notre nature même, si bien qu'il ne nous est plus permis de la prendre ou de la laisser, qu'elle nous enferme et équivaut dès lors à la plus absolue nécessité ; et la conception de la liberté transcendante, conçue comme *la* valeur absolue, fin suprême de l'homme, et que nous ne pouvons espérer posséder que par le moyen surnaturel de la Grâce. Ainsi, selon que nous mettons l'accent sur la liberté comme moyen ou sur la liberté comme fin, nous rencontrons les deux grandes tendances qui se partagent la philosophie de la liberté. Mais dans l'un et l'autre cas la liberté est devenue chose, elle se trouve incapable d'expliquer notre plus commun destin qui ne s'éclaire que dans son ambiguïté.

VIII. La « mise en ambiguïté »

Si cette analyse est exacte, elle nous permet de conclure par cette remarque générale : que certains problèmes philoso-

[1] Cf. *Les deux Problèmes de la Liberté*, dans « Library of the Xth international Congress of Philosophy » ; Amsterdam, 1949, vol. I, pp. 580 - 582.

phiques ne peuvent trouver leur solution que si nous reconnaissons d'abord que les formuler, c'est y répondre, parce qu'ils ne se posent justement que dans leur genèse au sein de la conception et du langage. Il est des objets qui ne se distinguent que malaisément de leur idée, il est des mots qui appellent, souhaitent ou exigent, plutôt qu'ils ne nomment. Seule leur « mise en ambiguïté » peut nous permettre d'éviter les vues absolutistes où nous porterait inévitablement notre propension à insérer à tout prix dans des cadres logiques des réalités qui ne s'éclairent précisément que dans la mesure où elles échappent à ces cadres. C'est ainsi que la liberté, telle qu'elle se conçoit et s'exprime dans le courant de notre vie, ne peut être considérée, ni comme un mécanisme, ni comme un salut transcendant, mais simplement comme la conscience que nous avons d'être à nous-mêmes à la fois l'enjeu et le risque.

Maurice-Jean LEFEBVE (Bruxelles).

LA LIBERTÉ
COMME VALEUR RELIGIEUSE

Il faut d'abord souligner la complexité du problème.

D'abord en quel sens peut-on parler, à propos de liberté, de valeur religieuse ? Est-ce en tant que cette liberté serait objet de religion ? Il peut y avoir en effet une religion de la liberté, c'est-à-dire un goût fervent, capable d'aller jusqu'au sacrifice, pour la liberté sous toutes ses formes. Alors le problème serait le suivant : à quelles conditions et dans quelle mesure peut-on donner à la liberté, sous une forme ou sous une autre, assez de valeur pour qu'elle soit capable de susciter un sentiment de nature vraiment religieuse, ou encore comme digne de le provoquer ?

Mais on peut aussi concevoir la liberté comme moyen ou comme condition pour développer la religion. Dans ce cas toute sa valeur résulterait de celle qu'on donne à la religion. Le problème serait donc de savoir ce que doit être une telle liberté, pour qu'elle puisse contribuer au développement religieux ; et l'on pourrait parler aussi bien d'accord que d'opposition : n'est-il pas arrivé que la liberté, spécialement sous forme de libre examen, est apparue comme contraire à la religion ?

Mais il ne faut pas perdre de vue — et cela encore complique le problème — qu'il ne s'agit pas seulement de deux réalités, la liberté et la religion : il s'agit surtout de ces deux notions en tant que valeurs réagissant l'une sur l'autre. En d'autres termes, ce n'est pas seulement d'une part : à quelles conditions la liberté a-t-elle assez de valeur pour être objet de religion ? mais encore :

quelle valeur la religion reçoit-elle du fait d'être une religion de la liberté ? Et d'autre part non seulement : que doit être la liberté pour contribuer à la vie religieuse ? mais encore : quand elle y contribue, quelle valeur en reçoit-elle ? Ainsi tantôt c'est la liberté qui valorise la religion, et tantôt c'est la religion qui valorise la liberté.

Or, si l'on examine ces deux cas, l'un comme l'autre, on se trouve très vite devant une sorte de contradiction ou d'impossibilité.

Si l'on pose la liberté comme la valeur de principe, telle que la religion vaut dans la mesure où elle la favorise, soit parce que la première est objet de la seconde, soit parce qu'elle en est le moyen, on arrive à cette conséquence que c'est le sujet de l'une et de l'autre, en tant que libre, qui est la valeur suprême, puisque, ou bien c'est sa liberté qu'il vise avant tout, ou bien sa religion ne vaut qu'en tant qu'elle le rend libre. Il se trouve ainsi posé comme un absolu et une telle religion n'est que la déification du moi ; autant dire qu'il n'y aurait plus de religion du tout : une telle valorisation de la liberté finirait par être mortelle à la religion.

Si au contraire on pose la religion comme la valeur de principe, tellement que la liberté prendrait sa valeur du fait de contribuer au développement religieux, la religion prenant la sienne ailleurs que dans le sujet, cette dernière apparaîtrait comme s'imposant du dehors et exigeant le sacrifice, tout au moins la subordination des valeurs propres au sujet à d'autres valeurs qui lui seraient extérieures. On arrive ainsi à ce que nombre de philosophes contemporains appellent une aliénation et il n'y aurait plus de vraie liberté : c'est la religion qui cette fois lui serait mortelle.

Peut-on sortir de ce dilemme ?

Pour nous en rendre compte, il faut voir quelle est exactement la conception de la liberté sous-jacente à cette manière de raisonner.

On la définit ordinairement comme étant l'absence de toute

contrainte : même la liberté psychologique est conçue comme la suppression de toute inhibition exercée par nos sentiments et tendances sur nos actes. Conception extrinsèque ou négative, ou encore, si l'on préfère, formelle et essentielle, par définition et détermination, distinguant la liberté de ce qui n'est pas elle.

Ne peut-il pas y avoir une conception existentielle ou positive, d'après sa nature ou sa finalité propre ? Alors elle apparaîtrait comme un principe d'action, plus exactement d'initiative et de création. Elle n'existe donc que si elle a une intentionnalité se dirigeant vers une réalité autre qu'elle-même : une liberté qui ne serait que disponibilité pure, qui ne voudrait qu'être libre, ne serait pas vraiment une liberté ; n'ayant aucune puissance de réalisation de quelque chose, elle ne pourrait davantage se réaliser elle-même. C'est dire qu'il ne peut y avoir de vraie liberté que là où il y a un amour, mais un amour authentique, visant tellement autre chose que soi qu'il n'existe que par cet amour et donc par le don de soi.

De même pour la religion, il convient de la définir par sa fin plutôt que par son essence. Celle-ci, c'est le lien établi avec des réalités supérieures ou surnaturelles, lien qui ne peut, ainsi compris, apparaître que comme une chaîne ou une aliénation. Si au contraire on la définit par sa fin ou son intentionnalité, on voit qu'il y a amour plutôt que lien, amour de certaines valeurs posées comme absolues, et cet amour est, non plus abdication ou abandon, mais don de soi, comme est tout amour authentique.

Il apparaît ainsi que religion et liberté, bien loin d'être mortelles l'une à l'autre, sont inséparables et vivent l'une par l'autre. Cette puissance d'initiative, pour être capable de créer vraiment, doit se diriger vers des buts supérieurs aux désirs et tendances individuelles, donc être entièrement libre de toute contrainte psychologique ou autre, de telle sorte que la visée des valeurs religieuses, en tant que telle, assure cette liberté. Le danger de subjectivisme semble écarté, puisque cette liberté n'existe que si elle est vraiment créatrice de réalités ; et le danger d'aliénation l'est aussi, puisque alors c'est par soi-même

et librement que l'on choisit les valeurs auxquelles on se consacre. Il n'y a même de liberté que religieuse, puisque c'est dans la volonté de création des valeurs les plus hautes que le dynamisme religieux est le plus fort et le plus libre ; et il n'y a de religion que libre, puisqu'on ne peut aimer, au sens le plus fort du mot, que librement.

Mais une difficulté assez subtile se présente. La liberté, disons-nous, est un moyen d'aimer : elle peut donc, et en certains cas elle doit être un objet d'amour, et elle l'a été en fait, comme il ne serait que trop facile de le montrer. Or il peut arriver qu'en aimant la liberté, on en fasse un moyen de jouissance, un « avoir », pour parler comme G. Marcel. Il y a alors cette différence d'avec la conception de la liberté dont nous venons de parler, que celle-ci n'était, si l'on peut dire, qu'une liberté-objet, c'est-à-dire un bien que l'on veut posséder, tandis qu'il s'agit maintenant d'une liberté-sujet, c'est-à-dire d'une activité qui se développe par elle-même ; mais elle se développe pour le plaisir de se développer et non pour ce qu'elle peut créer. Plus précisément encore, au lieu d'une revendication, il s'agit d'une action, mais d'une action qui se veut elle-même. Alors elle cesse d'être un développement pour redevenir une limite. De là toutes les équivoques qui peuvent fausser notre sens de la liberté, équivoques analogues à celles que l'on trouve dans les systèmes idéalistes, lorsqu'on passe de la pensée en tant que pensante à la pensée en tant que pensée ; ce n'est plus une liberté qui libère, mais une libération en tant que privilège établi. Ainsi la liberté de conscience devient le droit d'affirmer ses opinions, le libre examen celui de penser ce que l'on veut, au lieu d'être l'une et l'autre le devoir de penser par soi-même en pleine droiture de conscience. Nous en revenons à l'exaltation du moi, avec cette circonstance aggravante qu'elle se dissimule sous l'aspect d'une volonté d'action. C'est du reste lorsqu'il y a cette transformation et cette dissimulation que la liberté soulève toutes les difficultés qu'on lui a objectées.

La même équivoque peut se produire à propos de la religion :

elle aussi peut devenir un avoir : l'ensemble des avantages que l'on y trouve : sécurité morale, supériorité spirituelle, assurance sur la vie future, etc. Alors elle réclame la liberté comme un droit et elle trouve une menace contre cette liberté dans toute position qui diffère d'elle. Nous sommes ainsi en face du sectarisme, et là encore c'est une telle notion de la religion qui soulève toutes sortes de difficultés.

Donc la question se précise : dès lors que l'on donne au mot valeur, non plus le sens de valeur à posséder, mais celui de valeur à vouloir assez pour s'y consacrer, la religion est la réalisation la plus complète de la liberté, puisque l'amour des valeurs qu'elle représente part du fond personnel de l'âme ; et la liberté est le moyen le meilleur de cette réalisation, puisque les valeurs qui en sont l'objet sont des valeurs à réaliser. Mais il y a là une condition absolue, sans laquelle il n'y aurait plus que des contrefaçons et de la liberté et de la religion.

Conclusion générale : Il en est de ces notions comme de toutes les belles choses qui sont sur terre : elles sont perpétuellement exposées au danger d'être faussées. De même qu'il y a de faux diamants qui ressemblent aux vrais, de même il y a de fausses libertés et de fausses religions, qui sont les unes et les autres de fausses valeurs, mais qui, si l'on n'y regarde de près, peuvent donner l'impression d'être vraies. Ce sont ces notions fausses qui créent les difficultés qu'on leur oppose : il suffirait pour résoudre celles-ci de leur substituer les notions vraies, c'est-à-dire plus précisément, de ne pas les laisser se contaminer. Car cette fausseté n'est pas seulement d'ordre conceptuel ou dialectique : ce n'est pas parce qu'on n'a pas assez étudié la liberté ou la religion qu'on les connaît mal, c'est parce qu'on les a mal pratiquées que le sentiment dont elles sont l'objet n'est ni vraiment libre, ni vraiment religieux. C'est donc en soi-même que la question se pose et au fond de soi qu'il faut la résoudre, en se faisant capable d'aimer et la liberté et la religion assez pour en produire une véritable et authentique réalisation.

Pierre GUÉRIN (Strasbourg).

VI

LIBERTÉ ET CHOIX

VOLONTÉ ET LIBERTÉ

Le célèbre adage socratique : *nul n'est méchant volontairement*, a été regardé le plus souvent comme un paradoxe ; pour le Socrate platonicien, cependant, il a l'évidence d'un truisme. Sans doute, dans le *Protagoras*, Socrate entreprend-il d'en donner une démonstration : s'étant fait accorder qu'il n'est d'autre principe de choix que la distinction du plaisir et de la douleur, que nous ne nous abstenons d'un plaisir ou n'acceptons une douleur dans le présent que pour éviter des désagréments ou obtenir des compensations dans l'avenir, il conclut que nous ne pouvons faire autrement que de choisir le parti qui, tout bien pesé, se montre pour nous le plus avantageux. Il y a impossibilité physique, il n'est pas au pouvoir de la nature humaine, de prendre un parti différent. Si donc il est avéré que le discernement du bien et du mal ne peut avoir d'autre base que l'opposition purement sensible de l'agréable et du pénible, il s'ensuit que celui qui se décide pour le mal, qui choisit le parti où il y a moins d'agrément, ou plus de désagrément, celui-là n'agit de la sorte que parce qu'il a mal calculé. Il ne choisit pas le mal sciemment, mais seulement par ignorance ; la science qui

lui manque, et à quoi se ramène en cette hypothèse la vertu, c'est une science de la mesure concernant l'agrément et le désagrément, ce qu'on appellerait de nos jours une arithmétique morale[1].

Il va sans dire qu'une telle démonstration n'a qu'une valeur *ad hominem* : celui qui ne connaît d'autres mobiles que sensibles, celui-là même, à moins que son horizon ne puisse s'étendre au delà de l'instant, doit souscrire à la thèse socratique que la vertu est science. Mais cette thèse a une signification plus large ; et l'adage socratique se présente avec une évidence immédiate, dès que l'on consent à l'entendre en un sens formel. Il signifie tout simplement alors que l'être pensant ne saurait agir contre son jugement, prendre un parti, si détestable qu'il soit au regard de l'opinion ou même de la raison, sans qu'il le juge, lui, préférable : bref, que la volonté ne saurait se décider autrement que *sub ratione boni*. C'est là sa nature d'activité éclairée, s'exerçant par le choix délibéré : *nul ne veut le mal*, c'est-à-dire que nul ne prend un parti en jugeant qu'il lui en reviendra du mal ; car, de toute évidence, nul ne veut être malheureux [2].

Or cette considération, jusque-là toute formelle, n'implique pas que la délibération se réduise à une comparaison entre agréments et désagréments, entre avantages et inconvénients d'ordre sensible. Il en serait ainsi si le jugement de choix n'avait d'autre critère que le plaisir ou la peine. Mais telle est notre nature et notre condition que les calculs de l'arithmétique morale sont presque toujours décevants, que la pratique en est en outre stérilisante, et surtout que l'être pensant peut mettre son bonheur dans la conscience même de son affranchissement à l'égard des déterminations sensibles. Or, dès l'instant qu'est entrevu cet idéal d'autonomie, il intervient dans la délibération comme un élément susceptible de faire échec à tous les autres, mais cependant sans grandeur assignable, ce qui rend désormais la délibération irréductible au calcul. C'est lui encore qui fait la spécificité de la délibération morale, de la délibération pro-

[1] *Protagoras*, 353 *c*-358 *d*.
[2] *Ménon*, 77 *c*-78 *b*.

prement dite, appliquée à la direction générale de la conduite, à la détermination des fins, et la distingue de la délibération purement technique, simple choix des moyens. On a beau répéter en effet, à la suite d'Aristote, qu'on ne délibère pas sur les fins, mais seulement sur les moyens [1], que la seule manière de prouver qu'un objet mérite d'être pris pour but par la volonté, c'est de faire voir qu'il est un moyen en vue d'une fin ultérieure supposée voulue ; si courantes qu'elles soient chez les philosophes contemporains qui nient, contre le platonisme et le kantisme, qu'il puisse y avoir une science des fins [2], de telles assertions n'en méconnaissent pas moins le caractère spécifique de la délibération morale. Certes, tous les buts que nous pouvons nous proposer ne sont que des moyens en vue d'une fin plus haute ; la fin suprême de notre volonté est toujours au delà des objets où s'arrêtent nos choix particuliers ; il y a toujours une distance entre ce que nous voulons et ce que nous avons décidé ; voilà pourquoi les tyrans, qui font tout ce qu'il leur plaît, ne font peut-être pas exactement ce qu'ils veulent. Ce qu'ils veulent, c'est, comme tout homme, d'être heureux ; mais ils n'y réussissent pas toujours. Il n'y a donc pas nécessairement coïncidence entre la volonté et le bon plaisir [3] ; le rôle de la délibération morale, c'est d'obtenir, autant qu'il se peut, cette coïncidence entre l'idéal de la volonté et nos décisions particulières, de découvrir exactement ce que nous voulons, de déterminer l'objet de notre vouloir le plus profond, afin d'éclairer nos choix. On peut donc concéder à tel des adversaires de la science des fins qu'on ne saurait démontrer un *devoir* sans s'appuyer sur un *vouloir* préexistant [4] ; il n'en reste pas moins à la délibération morale ce caractère propre qu'elle est une réflexion critique appliquée aux fins mêmes de la conduite,

[1] *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112 *b* 11.

[2] Cf. Belot, *Etudes de morale positive*, 1re éd., pp. 53, 57 et pass. ; Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, pp. 10 et suiv. ; Goblot, *Traité de Logique*, pp. 370-371; A. Lalande, *La Raison et les Normes*, ch. VI.

[3] *Gorgias*, 466 *d*-468 *e*.

[4] Belot, *Esquisse d'une morale positive*, § 3 *bis*, *op. cit.* p. 486.

et que le seul vouloir qu'elle présuppose, bien que rigoureusement orienté, demeure toutefois encore indéterminé dans son objet. Il n'est autre, en effet, que la volonté, essentielle à l'être pensant, d'atteindre son affranchissement spirituel ; et si son objet peut bien être caractérisé formellement, comme idéal d'autonomie, il appartient à la délibération d'en déterminer le contenu, de définir, dans la diversité des circonstances particulières, les conduites conformes à cet idéal, ou les plus propres à nous en rapprocher. Or c'est là l'œuvre d'une réflexion toute différente de celle qui recherche les moyens les mieux appropriés à réaliser une fin déjà déterminée.

Ainsi, il est bien vrai que nul ne choisit le mal sciemment, et cela non pas du fait que le bon choix consisterait seulement dans l'intérêt bien calculé, mais pour cette raison générale et formelle que nul ne saurait choisir que ce qu'il juge le meilleur, ce où il croit reconnaître l'objet de sa volonté essentielle de bonheur ; d'où il s'ensuit que choisir mal, c'est simplement se tromper sur l'objet de son vouloir le plus profond, ce qui équivaut à s'ignorer soi-même, à se méprendre sur les appétits et les ambitions que chacun tient de sa nature, à ne pas saisir en soi l'être raisonnable, épris d'affranchissement spirituel. Cette aspiration de l'être pensant, antérieure à tout choix particulier, constitue l'essence de la volonté et pour ainsi dire sa *nature* ; c'est elle que symbolise l'Érôs platonicien, et que les scolastiques désignaient par l'expression de *voluntas ut natura* ; elle doit être prise en considération si l'on veut comprendre comment est possible et en quoi consiste la liberté du choix.

C'est le mérite de Malebranche, héritier de la tradition platonicienne, transmise par saint Augustin et persistant dans le thomisme, que d'avoir abordé de ce biais l'étude de la liberté ; grâce à quoi il a pu donner de la délibération et du choix une analyse psychologique d'une netteté incomparable. La volonté est à ses yeux « l'*impression* ou le *mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général* » [1], cette aspiration

[1] *Recherche de la Vérité*, I, 1, 2.

infinie qui fait que nous ne saurions nous contenter d'aucun bien particulier, ni d'un bonheur calculable. Une telle aspiration, constituant la nature de notre volonté, n'est pas libre ; c'est un amour naturel, un mouvement invincible ; il ne dépend pas de nous de vouloir être heureux ; mais il dépend de nous de choisir les objets où nous croyons trouver notre bonheur [1].

La volonté, en effet, telle qu'elle vient d'être définie, ne se porte par elle-même à aucun objet déterminé. L'amour du bien en général est le principe de toutes nos inclinations, de tous nos amours particuliers ; mais pour qu'il détermine son mouvement vers un objet particulier, il faut que l'entendement le lui représente comme un bien ; alors la volonté se portera naturellement à l'aimer. Il s'ensuit donc que, pour Malebranche comme pour Socrate, *nul ne veut le mal sciemment* [2], et que nos volitions sont rigoureusement déterminées par nos représentations : « Comme nous ne pouvons aimer que par l'amour du bien, nous nous déterminons toujours à ce qui nous paraît de meilleur, dans l'instant que nous nous déterminons. » [3]

Quelle peut être alors, dans ce déterminisme idéal, la place de notre liberté ? Elle ne peut s'exercer que sur les représentations qui déterminent la volonté vers des objets particuliers. Or ces représentations (le mot doit s'entendre en un sens large) sont ou des *idées* qui nous font connaître ces objets comme des biens, ou des *sentiments* qui nous les font goûter. « C'est la lumière et le sentiment qui déterminent positivement et naturellement l'amour. » [4] « Ainsi, dit à son fidèle le Verbe des *Méditations chrétiennes*, tu ne peux être le maître de ton amour

[1] Cf. *Réflexions sur la Prémotion physique*, XII, p. 390 *a* Genoude.

[2] Cf. *Traité de Morale*, I, III, 15 : « pour aimer le mal, il faut aimer le bien : car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien ». — C'est de quoi Aristote lui-même doit convenir : « Faut-il dire, demande-t-il (*Eth. Nic.* III, 4, 1113 *a* 23), qu'absolument et selon la vérité l'objet de la volonté, c'est le bien, mais pour chacun, ce qui paraît tel ? » La question est tranchée dans le sens de l'affirmative *De anima* III, 10, 433 *a* 27.

[3] *Entretiens sur la Métaphysique*, XII, 10.

[4] *Méditations chrétiennes*, VI, 20.

que tu ne le sois de tes sentiments, ou de tes lumières. » [1]

Or, si nous ne sommes pas en général maîtres de nos sentiments, des « mouvements indélibérés » que soulève en notre âme la présence du plaisir ou de la douleur, nous sommes par notre attention capables de faire surgir des idées, capables de *penser* à d'autres biens que ceux qui occupent à un moment donné notre esprit en se faisant *goûter*, et par là de diriger nos mouvements en accroissant nos lumières. Nous en sommes capables, à condition que nous le voulions. Or il dépend de nous de *vouloir penser* à d'autres biens, car notre volonté est par essence une aspiration infinie, qu'aucun bien particulier ne saurait remplir : nous pouvons toujours douter si le bien dont nous jouissons, qui pour le moment nous séduit, est capable de nous contenter ; et cela suffit pour que nous puissions suspendre notre consentement, poursuivre l'examen, prolonger la délibération, différer notre choix en attendant plus de lumière [2].

Ainsi, le principe de notre liberté réside dans la disproportion entre l'aspiration infinie qui est l'essence de notre volonté et les biens particuliers qui se présentent sensiblement à nous. Si nous n'étions capables de penser à d'autres biens que ceux qui se font goûter de la sorte, nous serions assujettis aux impulsions de notre nature sensible, dominés par le déterminisme des intérêts, gouvernés par les calculs de l'arithmétique morale. Si nous pouvons nous en affranchir, c'est dans la mesure où nous appréhendons des valeurs, c'est-à-dire des biens qui nous attirent sans nous flatter, qui ne nous touchent qu'en raison de notre effort pour les atteindre ; pour qu'ils se fassent immédiatement goûter, il faudrait que nous fussions complètement affranchis de notre nature sensible ; leur attrait serait alors invincible ; notre volonté serait comblée ; l'indifférence et le choix seraient exclus dans la plénitude de l'affranchissement spirituel [3]. La liberté, si l'on entend par là le pouvoir

[1] *Méditations chrétiennes.* VI, 18.
[2] Cf. *Premier Éclaircissement sur la Recherche de la Vérité.*
[3] Cf. *Traité de la Nature et de la Grâce*, III, 9 ; 24-25 ; 32.

de choisir, n'est donc pas essentielle à la volonté ; l'autonomie de la volonté, que l'on appelle encore la liberté du sage, coïncide avec la pleine détermination rationnelle ; c'est dans l'antagonisme entre le déterminisme d'en bas, celui des impulsions sensibles, et la détermination d'en haut, suivant des valeurs rationnelles, que le choix trouve à s'exercer. Car c'est de l'effort de notre réflexion pour résister aux attraits sensibles et apercevoir des valeurs idéales que dépend le niveau où s'arrêtera notre consentement volontaire. Ainsi entendue, notre liberté n'est jamais parfaite ; dans sa perfection elle exclurait le choix ; mais hormis les moments de passion, où la capacité de notre esprit est à ce point occupée par le plaisir que nous ne pouvons penser à autre chose, elle n'est jamais nulle. La liberté apparaît ainsi liée à la faculté de penser, à la prise de conscience ; aussi l'être pensant n'en saurait-il être destitué sans sa complaisance, et pour peu qu'il lui en reste, il garde la possibilité de l'accroître indéfiniment. Mais s'il en va de la sorte, c'est que par la pensée, par la conscience de soi, qui le détache des choses, il adhère avec l'infini de la Valeur et de l'Être.

Joseph Moreau (Bordeaux).

QU'UNE LIBERTÉ SOURCE DE COMMENCEMENTS ABSOLUS EST TRÈS PROBABLE, ENCORE QU'INCONNAISSABLE

Par un commencement absolu nous n'entendons pas seulement une nouveauté radicale, mais une nouveauté qui est sans liaison déterminée et déterminante avec ce qui la précède. A partir du moment en effet où l'on a compris qu'il peut y avoir une conception, non pas analytique, mais synthétique de la causalité, l'émergence d'une nouveauté n'étant pas en contradiction avec le jeu du lien causal, mais condition au contraire de son application, on se retire le trop facile bénéfice, en faveur d'une liberté radicale, de l'invocation d'un devenir irréductible, et tous les arguments en faveur de la liberté qui se rattacheraient à l'historicité et à la singularité originale de ce devenir tombent *ipso facto*. Il peut après cela y avoir des causes en histoire, en dépit de la singularité datée du fait historique, considéré en tant que tel, et toutes les créations psychologiques, ou biologiques, ou autres, en tant que pures nouveautés, sont de mauvaises preuves en faveur d'une liberté radicale.

L'argument proprement psychologique en faveur d'une telle liberté est par ailleurs inopérant. Cela ne veut point dire qu'il est sans intérêt, puisque, trop évidemment, c'est à partir de l'impression de liberté que se posent tous les problèmes relatifs à l'existence ou à la non existence d'une liberté radicale ; mais l'impression psychologique peut, au mieux, livrer le volon-

taire, et le volontaire, avec toutes ses appartenances, peut parfaitement être conçu dans une prespective intégralement déterministe. De ce point de vue, on est libre quand on sait réfléchir avant d'agir et quand, grâce à cette réflexion et maturation, évitant de vivre sous le régime des impulsions parcellaires, on fait, en fait, passer dans ses actes sa vraie personnalité. Cette liberté-là, le volontaire, comporte d'ailleurs des degrés. Elle n'a pas à être prouvée, mais seulement à être constatée et notée à ses degrés divers. Elle est un fait ; mais, si l'on veut que ce fait porte coup en faveur d'une liberté radicale source de commencements absolus, il faut, au delà d'une liberté qui n'est que le volontaire, remonter jusqu'à une liberté d'indifférence qui substituera au choix empirique, toujours conditionné, un choix qui, par hypothèse, serait radical ; mais il ne sera tel que par hypothèse, car on serait bien empêché de montrer qu'il est réel par des voies purement psychologiques. Sans compter qu'une telle liberté d'indifférence conduirait peut-être au plus bas degré de la liberté effective, ou du volontaire, il est difficile, après avoir lu Bayle et Leibniz, et après avoir, malgré soi, pris quelque expérience de la vie, de croire qu'elle puisse jamais être réalisée en fait. Quant à prouver, par des faits, qu'elle existe, en se basant sur des descriptions purement psychologiques, cela est évidemment impossible, car la preuve de la non détermination effective, fût-ce par des phénomènes masqués, est terriblement difficile à administrer dans des conditions satisfaisantes.

L'idée d'une liberté d'indifférence n'en est pas moins très significative, si elle indique, non pas que nous pouvons constater, mais que nous voudrions constater une telle liberté de choix radical, subsistant, quoi qu'il arrive, derrière nos choix empiriques, qui ne sont que des aspects du volontaire, et descriptibles comme lui avec plus ou moins de finesse et d'exactitude psychologiques. Et pour quelles raisons voudrions-nous, ou croirions-nous vouloir, maintenir une telle liberté d'indifférence et de choix radical ? C'est, sans aucun doute, au moins en première instance, pour des raisons pratiques et plus spécialement

éthiques. Mais, malheureusement, la preuve proprement morale d'une liberté radicale est aussi inopérante que la preuve tirée de considérations psychologiques, si du moins on va un peu au fond des choses. D'une manière générale d'abord, pour des philosophes qui n'ont pas délibérément renoncé à tout intellectualisme, il n'est pas très satisfaisant de voir croire démontrer l'existence de quoi que ce soit pour la seule raison que l'on voudrait bien que cela fût. Or la preuve morale d'une liberté radicale en vertu d'une affirmation incompressible de la foi pratique ou de l'un de ses succédanés, pragmatiste ou existentialiste, a toujours un peu de ce grand désir, très émouvant, mais qui ne prouve rien en la matière. Plus précisément, faudra-t-il renoncer à la morale, parce qu'on n'aura pas su prouver l'existence d'une liberté radicale, source de commencements absolus ? A une conception de la morale très étroitement liée à la vie religieuse, peut-être ; mais certainement pas à une conception parfaitement suffisante de la morale, que l'on se peut faire, en toute positivité d'esprit. Nul doute que ce ne soit ici, entre beaucoup d'autres points névralgiques de cet exposé, celui qui, le plus facilement, peut offrir matière à discussion. Cependant on pourrait assez aisément accorder un certain nombre de positions qui permettraient la progression du raisonnement.

Une morale n'est pas une simple aspiration individuelle ; elle n'est même pas une simple discipline de la conduite individuelle, aux fins de réalisation d'un idéal quelconque. Elle est, dans la mesure où elle est vivante, un système de jugements de valeur, qui est par hypothèse valable pour tous, vivant d'ailleurs dans des consciences individuelles qui peuvent avoir des vocations et des ressorts plus ou moins personnels pour s'y soumettre en le voulant, pour le faire vivre en se l'imposant, et pour trouver la force de le faire passer dans leurs actions. Une morale est un système de jugements de valeur définissant un idéal, mais non un idéal quelconque ; elle est un système de jugements de valeur très spécifiquement défini ; un système de jugements de valeur qui tend à faire exister un certain type

de relations sociales permettant le développement de toutes les personnes. Une morale, en tant que morale, n'est pas spécifiquement religieuse. Elle a à valoir pour tous, et il y a des croyants, mais il y a aussi des athées. Chacun trouve ses forces où il peut ; la morale réclame simplement que chacun en trouve pour accomplir les devoirs qu'il faut accomplir, et l'excuse de l'athéisme n'en est pas une pour se dispenser de les accomplir. Ceci étant, pour répondre aux conditions du problème, la liberté entendue comme le volontaire est parfaitement suffisante. L'impression d'être libre, en tant que choisissant en fait une conduite ou une autre, l'impression d'être libre en tant que faisant passer son moi de fait dans sa conduite, l'impression d'avoir devant soi en fait d'autres sujets réfléchissants et agissants, avec lesquels on peut débattre les conditions les plus favorables au développement de toutes les personnes, de tout cela, comme de toutes les sanctions et de toutes les pédagogies, le volontaire rend compte très suffisamment. Mais d'ailleurs la liberté, entendue comme le volontaire, ne prouve pas, à elle seule, l'existence d'une liberté radicale source de commencements absolus.

Si l'on veut autre chose que la liberté entendue comme le volontaire pour fonder la morale, c'est que l'on veut avoir affaire à une morale spécifiquement religieuse, qui n'est plus la morale, mais une vie religieuse avant tout ; qui d'ailleurs, heureusement, est en règle, et souvent plus qu'en règle, avec la morale. On pose alors, au fond, un problème qui n'est plus proprement philosophique, mais théologique ; et la philosophie, selon nous, étant purement humaine, n'a rien à voir avec la théologie. Ce que l'on veut, en voulant, pour fonder la morale, une liberté radicale, c'est que la créature prenne le péché à son compte, et que, du péché, le Dieu soit innocent. Cette histoire est fort ancienne et Platon, qui en parle en termes admirables, ne l'avait pas probablement inventée. Mais il y a des gens pour qui le péché n'a pas de sens et qui ne sont pas pour cela dispensés, et qui ne se croient pas pour cela dispensés, d'agir moralement. Nul doute d'ailleurs qu'un théologien expert ne triomphe

facilement, dialectiquement, d'un philosophe purement homme, et ne puisse établir, à sa manière, que Dieu nous fit radicalement libres, écartant, en se jouant, les objections relatives à une conciliation d'une liberté radicale humaine et d'une prescience divine non moins radicale ; en se jouant aussi, mais plus péniblement, les difficultés du problème du mal. Mais, de tout cela, un philosophe purement homme ne sait rien.

Il reste cependant que nous aimerions à être libres d'une liberté radicale, source de commencements absolus, et que nous ne voyons pas bien comment nous pourrions connaître cette liberté. Nous l'aimerions parce qu'elle nous serait une force de plus pour agir, un tonique de plus, et non négligeable ; mais ceci ne suffit point pour que nous sachions qu'elle est. Aucune phénoménologie qui ne se prolongerait pas par une métaphysique ne saurait nous satisfaire en cette matière ; mais, dès que l'on cherche des raisons, qui ne soient pas de simples affirmations, on n'en trouve guère qui puissent conduire à une véritable connaissance. On connaît quelque chose, mais on le connaît selon certaines conditions de connaissance ; la vie du moi vivant n'y échappe pas ; ou bien on le connaît dans et par le déterminisme ; ou bien on le vit, sans le connaître, et sans pouvoir en dire quoi que ce soit qui porte preuve. Le déterminisme n'est sans doute qu'un réseau jeté par l'esprit sur les apparences, mais il les fait être comme apparences connues, et, lui parti, rien n'est connu. L'esprit est sans doute sa source et, étant sa source, n'en est pas prisonnier, peut-être ; mais, sa connaissance une fois effacée, il ne connaît plus rien de lui-même. Qu'il soit en tant que source au-dessus de la connaissance et de l'essence et du déterminisme, on le veut bien ; mais, ce qu'il est au-dessus de cela, on n'en sait rien.

Il serait alors, peut-être, plus prudent de se rabattre sur un argument bien vieux, bien démodé, et toujours vénérable, celui d'une finalité induite à partir de faits non douteux et difficilement explicables, s'il n'y a pas dans les hommes quelque liberté radicale. Sans doute les explications de type finaliste souvent n'en sont pas et ont tout avantage à être remplacées

par des explications tirées des conditions d'existence ; et on peut même admettre que, quand ces conditions d'existence ne sont pas actuellement précisables, et le cas est fréquent, elles le seront plus tard. Néanmoins on ne voit pas bien comment, si tout est déterminé, et non pas seulement en surface mais en profondeur ; non pas seulement sous certains biais, mais sous tous les biais ; il peut y avoir quelque chose comme la civilisation humaine. Elle n'est pas toujours très brillante, mais enfin elle est, avec ses lois scientifiques qui ne s'appliquent pas toutes seules, avec ses théories, souvent rudes à digérer, mais qui non plus ne se construisent pas toutes seules, avec ses cités souvent folles, avec ses lois souvent mal codifiées, mais qui, tout de même, avec des à coups, recherchent une organisation et en réalisent au moins des lambeaux, pour un temps. Des convergences de séries de faits sont réalisées et maintenues, selon une même direction, au moins escomptée, des milliers et des milliers de fois ; et tout cela ne s'explique guère si des déterminismes variés simplement s'entrecroisent, et vont tout seuls. Le moins mauvais argument en faveur d'une liberté radicale est peut-être l'aménagement par les hommes de certaines aires de la planète et de la condition humaine ; mais cette liberté source de commencements absolus, cet argument permet, tout au plus, de l'induire comme une probabilité grande ; mais il ne permet point de la connaître.

Jean-Raoul CARRÉ (Poitiers).

STRUCTURE D'ÉQUIVOQUE ET LIBERTÉ SPIRITUELLE

Une structure d'équivoque, manifeste ou cachée, est dans la condition humaine. Certaines formes visibles se prêtent à l'inversion, nos sentiments vivent de s'interroger sur leur valeur et sur leur réalité même, Pascal demande : « Ne suis-je rien ? Suis-je Dieu ? » L'équivocité éclate dans l'alternative morale et le drame se dénoue dans une liberté spirituelle au delà de tout regard curieux. Nous nous proposons de faire entrevoir quelques aspects de l'ambiguïté inhérente à la perception morale.

I. Prospection ou réflexion ?

Nous nous sentons libre dans deux mouvements inverses : celui de la conquête qui nous jette vers les biens visibles, et celui de la réflexion qui nous fait prendre position hors de ces biens et les juger d'un regard détaché. Mais il n'y a de liberté spirituelle que si nous pouvons surmonter cette opposition. Séparée du mouvement réflexif, la pensée prospective ne serait qu'avidité, et cette avidité, illusion de liberté. Sans retour aux onéreuses prospections de l'agir, la liberté réflexive ne pourrait que s'exténuer dans un indéfini refus de vivre, alors que sa fonction véritable est d'exprimer dans la vie elle-même cette grandeur de détachement qui la constitue.

II. OBLIGATION OU ASPIRATION ?

L'acte d'intellection, dans sa pureté noétique qui surmonte tout objet, est l'affirmation même de la liberté de la pensée, c'est-à-dire d'une grandeur au delà de toutes les déterminations aussi bien du penser que de l'agir. De même que le *Je* se fait objet et se projette en *Moi*, la liberté réflexive se propose à elle-même comme objet ; l'obligation morale est dans l'ordre de l'agir la détermination pour l'indéterminé, c'est-à-dire pour cette liberté réflexive et détachante du réel. Elle est donc déjà une forme de réflexion projetée dans l'ordre de l'agir : projection à vide, puisque l'acte n'est pas encore accompli, pur projet d'agir.

Mais il faut compter avec la nature sensible, avec tout ce qui est en nous-même afférent et donné. Cette première forme de projection idéelle, en quoi consiste l'obligation, se projette à son tour dans ce monde d'appétits et s'y exprime sous la forme de l'aspiration qui peut bien émerger des forces de la nature et s'y exprimer en les captant et les métamorphosant, mais qui ne serait rien de ce qu'elle est indépendamment de l'idéalité de l'obligation. De sorte que l'aspiration se présente à cet égard comme une projection au second degré, ce qui montre encore mieux l'impossibilité de confondre l'attrait spirituel avec un simple mouvement de la nature.

En cette proximité même entre l'idéal et le réel, nous ne pouvons savoir dans quelle mesure notre action est « morale ». Car tantôt l'aspiration est plus proche de la nature et presque en deçà de l'obligation, tantôt elle se situe déjà au delà, dans un essor reconquis, qui pourtant ne serait pas si jamais elle n'avait passé par l'obligation. Celle-ci est comme un crête, un sommet sans dimension : passage à un autre versant, transition entre la nature et la spiritualité, avec précisément la double possibilité de se plonger dans l'une ou de s'élever à l'autre. Sous cet aspect de pensée diligente, la perception morale est intenable : elle nous donne dans l'instant la conscience d'une alternative, elle appelle une option, non, comme on le croit, pour ou contre la moralité, car le moment strictement moral n'existe que dans

cette perception, mais entre la nature et l'esprit, disons même entre le temps et l'éternité, quand bien même celle-ci n'est pas expressément visée.

Si, au lieu de n'user de cet instant de dualité que pour avancer et trancher par l'action, nous faisons un retour sur nous-mêmes, il semble ou bien que nous soyons poussés par le mouvement complexe des représentations et des tendances, ou bien que nous nous trouvions dans l'indifférence d'un choix arbitraire. Mais c'est là se retrouver en deçà de la perception morale, alors qu'elle n'a de sens que pour nous conduire au delà. Désormais, l'alternative n'est plus entre deux réels, mais entre l'idéal et le réel, entre la liberté elle-même et la nature. C'est uniquement parce qu'on assimile l'aspiration à la force d'une tendance que l'on peut croire à une solution arbitraire ou mécanique d'un conflit de forces. Et le point exact de l'ambiguïté se détermine en ce que, vue par le bas, l'aspiration est en effet une force qui s'alimente à celles des tendances qu'elle dérive, mais, vue par le haut, elle est expressive de l'obligation, et c'est par là que la solution du conflit ou l'élimination pratique de l'équivoque échappe aux catégories de temporalité qu'on veut leur imposer : dans l'instant, une liberté arbitraire, dans la rétrospection des conditions antécédentes, une détermination nécessaire.

III. Création ou découverte ?

Est-ce se créer ou se découvrir que d'opter moralement ? Antinomie apparente bien révélatrice du caractère transcatégoriel de l'ordre moral. Cet ordre établit un rapport entre l'homme du temps et l'homme de l'éternité, de sorte que ne pouvant nous représenter l'action que dans son rapport au temps, il nous semble tantôt que notre acte, dans la mesure précisément où il dépasse les automatismes de surface, nous révèle à nous-mêmes en nos profondeurs de sentiments, tantôt qu'il nous fait progresser en ajoutant à nous-mêmes. Ou plutôt même, nous croyons tout à la fois qu'il présente l'un et l'autre carac-

tère, sans comprendre comment cette création nous découvre, ou cette découverte nous épanouit. Et nous ne pouvons faire mieux ici que comprendre pourquoi nous ne comprenons pas. C'est que l'un des deux termes du rapport échappe à toute représentation : nous avons bien le sentiment de la valeur supra-temporelle de l'option morale, mais non la vision de notre éternité. Nous avons raison de juger cette option créatrice, puisque en effet nous nous éternisons dans et par le temps, ce qui n'est jamais un choix indifférent ; et raison encore de juger que nous nous découvrons ainsi. Mais cette découverte est celle de notre être intemporel et non celle d'un être chronologiquement antécédent. L'illusion consiste ici à substituer à cette irreprésentable intemporalité un rebroussement spectaculaire vers le passé, qui nous fait croire que nous étions déjà ce que nous devenons, alors que nous devenons ce que nous sommes, nous créons temporellement notre être intemporel.

La difficulté ne tient pas seulement à cette invisible présence d'une éternité secrètement éprouvée cependant au cœur de l'acte moral ; mais à ce qu'il est également impossible soit d'absorber l'éternel dans le temporel, c'est-à-dire de le supprimer, soit d'éliminer de l'option toute considération de temps, comme si cette option s'accomplissait uniquement dans l'éternel. Il semble que, parce qu'on fait intervenir l'éternité, le temps ne compte plus, que tout se passe en dehors et au-dessus de lui, comme s'il n'était qu'un voile, laissant transparaître seulement ce qui s'accomplit sans lui. Il n'en est rien : nous optons pour ou contre lui, pour ou contre l'éternel ; il est donc constitutif de cette forme de liberté, en quoi consiste l'option qui ne serait pas sans lui. En dépit de l'invisibilité de l'éternité, il serait plus facile de comprendre un choix intemporel, dont le déroulement de notre vie dans le temps serait la manifestation. Nous croyons au contraire que le temps n'est pas seulement une sorte d'écran tel que notre passage par le temps ne fait rien à l'affaire ; nous croyons qu'il a une fonction d'éternisation dans l'acte même qui nous fait opter pour ou contre lui. De sorte qu'au total, ce qui échappe au représentable, ce n'est pas seulement

l'éternité, c'est encore l'action du temps dans l'éternité. Et il n'y a qu'un seul secret, dont on voit bien le lieu, sans qu'il y ait espoir de le pénétrer.

IV. Pouvoir ou vouloir ? La même perception qui peut s'interpréter comme idée ou fait, obligation ou aspiration, liberté ou nécessité, création ou découverte, éternité ou temporalité, peut encore se juger alternativement comme vouloir qui procède de notre pouvoir ou comme pouvoir qui exprime et fixe notre vouloir. Nous voyons cette connexion soit de bas en haut, soit de haut en bas, du réel à l'idéal ou de l'idéal au réel. Selon la première interprétation, nous ne voulons ou décidons que parce que nous sommes riches en pouvoirs, et notre volition n'est que le consentement à l'un de ces pouvoirs. Selon l'autre interprétation, comme nous ne savons ce que nous pouvons qu'autant que nous voulons, il s'ensuit que la conscience de nos pouvoirs n'est que le souvenir de nos vouloirs, en définitive l'idée qui tombe au réel, l'acte qui se fixe dans le fait. Et il est vrai simultanément que nous tirons notre pouvoir de notre vouloir, mais aussi notre vouloir de l'élection de nos possibilités concrètes, sans que jamais, à cause de cette dualité même d'interprétations, l'une des deux notions cède devant l'autre, ou soit réductible à l'autre : nous ne cessons de nous opposer nous-mêmes à nous-mêmes, nous pensons que notre acte sélectionne au sein d'un réel qui le déborde et qui par lui se transforme : perspective de temporalité, l'idéal émerge du réel, illusion déterministe. Ou bien, perspective d'éternité : l'idéal se dégrade en réel, illusion d'une liberté purement créatrice et sans donné. La vérité, qui dépasse notre vision, consiste ici à ne pas trancher puisque nous ne pouvons nous voir à la fois dans le temps et dans l'éternité, et que c'est là cependant que nous nous situons par l'action morale. On retrouve toujours la même mortifiante impossibilité d'exprimer en spectacle ce qu'il faut agir et ce qui ne se réalise qu'en agissant.

Je ne crée pas absolument, irrationnellement mon ciel ou

mon enfer. Je ne les porte pas non plus virtuellement ou tragiquement en moi, comme si l'éternel était du passé. Il faut seulement reconnaître que le consentement à l'amour qui nous porte est, dans l'ordre même de ce mouvement et de son épanouissement terminal, rationnel. Tandis que le refus d'aimer est irrationnel : la régression analytique de cause en cause, la détermination psychologique et historique, d'ailleurs obscure et incertaine, tente de satisfaire un besoin d'expliquer. Et elle trouve bien quelques éléments d'explication selon l'événement interne ou externe mais elle demeure radicalement impuissante à faire comprendre, selon l'essence, l'acte mauvais en sa finalité inversée. Il y aurait certes, à prolonger bien au delà de ce que nous en esquissons la dialectique tragique du pouvoir et du vouloir. Mais peut-être un approfondissement de nos jugements à cet égard et de leur entrelac excède-t-il les capacités de l'analyse.

Jacques PALIARD (Aix-en-Provence).

LA LIBERTÉ ET L'AMBIGUÏTÉ

Schelling, dans ses *Recherches philosophiques*, prend assez à la légère l'objection d'après laquelle la liberté, étant asystématique par essence, ne se pourrait saisir que par raisonnement bâtard. Si l'ambiguïté est toute la nature de la liberté, l'objection ne tourne-t-elle pas en argument ? Sa paradoxologie, comme celle du mouvement et de la vie, si elle est professée en soi, vérifie non pas l'évidence univoque de Descartes, mais plutôt l'évidence équivoque de Pascal, celle qui est évidence simultanée des contraires. Toute assertion sur la liberté est le moment d'une dialectique qui alternativement renvoie du Contre au Pour et du Pour au Contre : en sorte que tout le monde a successivement raison dans ce jeu de bascule infini.

I. La liberté ne se « prouve » pas plus que la vie ; et comme tout plaide pour le mécanisme, ainsi tout le positif de nos volitions démontre le déterminisme. Il y a quelque machiavélisme dans le zèle compromettant et indiscret des indéterministes, et Bergson a déjoué avec une inégalable clairvoyance le sophisme apodictique qui prétend prouver la liberté comme une certaine propriété assignable de l'acte parce qu'il s'attend ainsi à ne pas la trouver et que c'est en somme ce qu'il cherche. A tout moment je me découvre déterminé, comme en chaque point le mouvement se résout en stations et le bon-mouvement en calculs d'intérêt... Si la liberté est un effet d'ensemble, le détail, lui, donnera toujours raison aux Zénon et aux La Rochefoucauld de la défiance rationnelle. Libre en gros et de loin, l'acte gratuit s'avère déterminé quand on y regarde de près. Nul n'agit, dit

Leibniz, « sans rime ni raison », et l'absence de raisons est encore une raison ! Et comme celui qui n'est heureux qu'à condition d'effleurer devient soucieux dès qu'il approfondit son bonheur, ainsi le choix immotivé devient préférence motivée pour peu qu'on l'analyse ; liberté et optimisme, ce sont effet de masse et d'approximation ; en sorte que la minutieuse précision est toujours déterministe, la liberté n'étant jamais qu'un vœu, une illusion de notre incorrigible chimérisme. Tout ce qui est assignable dans la liberté est déterminé, hormis ce « fiat », injustifiable, inénarrable au nom duquel la folle volonté nie l'évidence, qui est non-chose, et sur lequel il n'y a précisément rien à dire.

II. Or l'évidence n° 2 — l'évidence non-évidente — proteste contre l'évidence n° 1 et fait entendre ces « reproches intérieurs » qui sont comme la mauvaise conscience du déterminisme : car celle-ci a peut-être tort d'avoir trop raison comme celle-là a raison d'avoir tort. Pourquoi un acte explicable après coup est-il imprévisible avant le fait ? Pourquoi, s'agissant de l'homme et de l'histoire, la détermination n'apparaît-elle pas en temps utile ? Car il faut en prendre son parti : ce sont surtout les prophéties rétrospectives qui réussissent... Comme la vie prend un sens par la rétroaction posthume de la mort, et comme le fait historique trouve sa loi après coup, ainsi quand l'éventualité sera devenue événement, une étiologie tardive s'offrira à en établir la nécessité ; je ne sais pas encore, mais je devine que je vais avoir su. Voici les deux optiques contradictoires et indépendantes dont le sporadisme fait toute l'équivoque de notre liberté : après coup et comme Avoir-pu-faire-autrement, la liberté n'est qu'un vain regret et une improuvable illusion ; avant le fait et comme Pouvoir-faire-l'un-ou-l'autre, l'imprévisibilité est une irréfutable, irréfragable évidence. La liberté au passé est aussi inconsistante que le charme d'Hier, lequel était imperceptible sur le moment, et apparaît dès que l'aujourd'hui d'hier est devenu l'hier d'aujourd'hui. Après coup l'agent se sent mystifié, comme la dupe d'un sophisme : on lui a escamoté sa liberté ! Car le prétérit est le point faible de la liberté. Mais

il est, par contre, le point fort du déterminisme ; et comme le savoir retardataire n'est à son aise que dans le tout-fait, ainsi le déterminisme réussit toujours à titre de rétrospection. Vice versa, la liberté, qui était un fantôme au passé, devient au futur disponibilité concrète ; le déterminisme, valable au passé, n'est plus qu'un pari aléatoire au futur, à moins qu'il ne s'anticipe lui-même comme postérieur à ce futur. Si le conditionnel passé marque la vanité du regret indéterministe, le futur antérieur exprime la pétition de principe déterministe.

III. Une liberté toujours au futur, une servitude toujours au passé... : il n'est guère question de présent en tout cela ! Rétrospective et uchronique, ou bien anticipée, la liberté n'est qu'un possible ; la liberté ne serait que dans l'abstention ; évidente à condition de n'exister pas encore, inconsistante dès que promue à l'existence, la liberté n'est-elle qu'un vœu ? le mirage toujours inactuel d'un avenir perpétuellement à venir, d'un « futurum quid » qui a tout son « esse » non point derrière ni pendant, mais devant ? — En fait, le libre « est » libre non pas *de* toute détermination, mais *de par* ses déterminations mêmes. Non que les facteurs et circonstances de l'acte soient trop nombreux pour que la motivation de la préférence puisse être, en fait, démêlée : ces déterminismes sont positivement « innombrables », s'enrichissant à chaque seconde des souvenirs qui composent la continuité inexhaustible du vécu. Or l'infini diffère du fini infiniment. La prévision n'est donc pas plus ou moins difficile, elle est *à la rigueur* impossible : si hautement probable que soit une décision dans un contexte mental et pour un conditionnement donnés, un caprice de la onzième heure et de la pénultième minute peut toujours, au seuil du *fiat*, la remettre en question, notre certitude n'étant même pas, *stricto sensu*, une chance ; rien n'est joué tant que n'est pas prononcé le mot de l'article suprême ! Il est vrai que ce caprice à son tour s'ordonne dans une légalité plus complexe et élastique qui le digère ; mais comme cette légalité même peut toujours être déjouée par un super-caprice plus capricieux que le pre-

mier, il faut dire que ce caprice imprévisible à l'infini et cet ordre intelligible à l'infini se pourchassent mutuellement, l'un raffinant sur l'autre, et que c'est cette possibilité d'enchère infatigable qui est, en somme, la liberté. Ces deux contradictoires sont à penser ensemble : mon choix, quel qu'il soit effectivement, aura été explicable ; dans la profondeur inépuisable des déterminismes on peut trouver des raisons suffisantes pour tous les événements possibles, voire les plus saugrenus. Mais ceci dit, l'homme peut faire *autrement* ; autrement à l'infini ; quelle que soit la probabilité d'un choix, un autre choix est toujours possible ; si exactement qu'on prévoie la réaction de quelqu'un, le milligramme d'absurdité inhérent à toute décision humaine nuance d'une clause restrictive tous nos pronostics ; parfois ce milligramme de nouveauté nous surprend encore après le choix déjà choisi, comme le *nescioquid* de l'effectivité surprend la conscience la mieux préparée à en recevoir le choc... Cet en-plus irréductible qui ne préexiste jamais dans les antécédents du *fiat* tient aux ressources indénombrables où la volonté puise son inspiration. Nous savons bien que la formule du choix, si complexe soit-elle, pourra être mise en équation ; mais nous ne savons pas encore sur quel plan de conscience la personne se fixera, à quel degré de la conscience de conscience elle se tiendra. C'est cet exposant de conscience qui est la passionnante, aventureuse incertitude en tout acte libre.

1° La liberté, ce n'est pas de choisir un chiffre de conscience, si compliqué soit-il, et puis de s'y tenir une fois pour toutes : qui s'arrête et prend des habitudes, redevient automate ; la liberté, c'est de rester fidèle à la *prise de conscience* elle-même, laquelle n'est pas un « exposant », ni un cryptogramme, mais un dynamisme et une mobilité ; et comme le sot est une conscience immobilisée qui s'arrondit béatement, complaisamment dans ses « chiffres » (la sottise ne cessant pas sur un certain niveau de conscience-de-conscience à partir duquel l'intelligence commencerait), ainsi il y a une pseudo-originalité qui élit domicile dans un certain style d'action définitif et dont une herméneutique déchiffrera le chiffre. 2° La liberté n'est pas, pour autant,

dans une dissolvante, paralysante, stérilisante régression à l'infini : car seules l'indifférence et l'abstention sont possibles où la volonté ne trouve à se fixer. La régression résulte de l'alternative liberté-nécessité : on se trouve renvoyé de l'une à l'autre indéfiniment et, en désespoir de cause, on renonce à l'infini-actuel. Autant demander si l'infini est un nombre pair ou impair : à peine l'avons-nous posé impair qu'un nombre pair plus grand que lui le refoule en finitude ; et vice versa ; et l'esprit se laisserait peut-être ballotter entre pair et impair jusqu'à la consommation des siècles s'il ne s'avisait un beau jour que l'infini est tout simplement le pouvoir de la pensée de concevoir une grandeur plus grande que toute grandeur en acte. De même on n'a pas à choisir entre une légalité coiffant l'imprévisible du caprice et un caprice déjouant l'intelligible de cette légalité, pour la bonne raison qu'un tel caprice, dès l'instant qu'il est en acte, est déjà lui-même une légalité, et un ordre statique, et une forme d'embourgeoisement ; la soi-disant surenchère n'est ainsi qu'une succession de légalités. Déterminisme partout : voilà où l'on veut en venir ! Or la liberté n'est pas l'un des deux termes d'une disjonction, mais le fait qu'un Plus inlassablement s'ajoute à tout ordre constitué, le fait que la conscience déborde de toutes les figures qui la délimitent. La liberté est au déterminisme comme l'amour au mensonge : le mensonge, si agile et subtil qu'il soit, tend encore à la domiciliation bourgeoise, son but étant d'adopter un exposant pour tromper l'adversaire et réussir ses négoces ; l'égo est le centre physique de cet arrondissement, mais il en est aussi la vulnérabilité ; il est la cible naturelle de la super-conscience. La sincérité est, comme la liberté, cette super-conscience ; elle empêche la clôture égocentrique et maintient l'âme en état d'ouverture. 3° Faut-il comprendre : libre est celui qui agit *selon* la Liberté ? Le Pouvoir-faire-autrement comme entité n'est pas moins une chose et un « exposant » que les déterminismes successifs où la volonté s'établit ; et les professionnels du caprice sont des farceurs tout comme les Belles-âmes de l'ironie romantique : faire profession de liberté, se spécialiser dans le charme ou l'Humour :

autant d'impostures ! A la self-contradiction d'une Liberté mythologique qui renie l'acte libre s'oppose la vivante contradiction de l'acte libre qui sait, pour être plus libre, renier la Liberté, et se rend libre de sa liberté même. Après la trop prévisible imprévisibilité, voici la prévisibilité imprévisible. La liberté n'est pas une profession, c'est une vocation ; mieux : ce qui importe n'est pas la Liberté, c'est d'agir librement ; c'est l'adverbe, la manière intentionnelle qui fait l'acte libre, et non la conformité de cet acte à je ne sais quelle substance substantive. Or l'idole dogmatique se reforme sans cesse : notre Esse est tout Velle, mais ce Velle est encore ontique ; notre essence est de vouloir, mais ce vouloir est chose qui existe ; je suis celui-qui-veut. La liberté contrarie ce glissement du *volo* à la *Res volens* et du verbe au substantif. La liberté, dit Schelling, c'est d'être au delà de soi, de pouvoir n'agir pas selon ce qu'on est. L'homme n'est un homme que parce qu'il peut faire mentir sa définition, être un autre, faire autre chose, le contraire, et ceci à l'infini ; l'homme ne tient pas dans sa notion abstraite. Notre « nature » est ce pouvoir d'être hors de toute nature, et en premier lieu hors de la nôtre propre. Or c'est cette possibilité de démentir son concept qui est la liberté. Certes le démenti lui-même et le reniement s'ordonnent à leur tour dans une définition plus ample, et la bizarrerie est encore un ingrédient du caractère ; pouvoir être un autre fait partie, en un sens, de ce qu'on est, de même que les faux et apocryphes font partie, à leur manière, d'une vérité historico-psychologique plus compréhensive. Mais notre être n'est-il pas dilaté à l'infini par ce pouvoir de décevoir ?

L'ambiguïté, si la mauvaise foi en joue, devient confusion et chaos. Le machiavélisme exploite à fond la dialectique du « Trop », en sorte que la liberté crève d'être hyperboliquement, superlativement, librement libre. Pacifisme, vérisme, libérisme, purisme en général — tous ces « ismes » sont les variétés d'un même angélisme qui réifie pour rendre absurde. Le libertaire, visant la Liberté en soi, indépendamment des moyens qui la

rendraient possible, est le saboteur de la liberté, comme le vériste qui dit la vérité à tout prix et tout de suite, dût le genre humain en crever, est le saboteur de la vérité. Tel le libéralisme prêche la liberté abstraite : car la liberté, pour les requins, de trafiquer et de corrompre, c'est aussi, pour les gueux, la liberté de coucher sur un banc. Il est vrai que les saboteurs trouvent une audience complaisante dans notre paresse dogmatique, dans notre servilité et, en somme, dans notre phobie de la libération. L'imposteur n'est-il pas de mèche avec ses dupes ? Peu d'hommes veulent sincèrement être délivrés... Nous adorons nos chers despotes et nous applaudissons à ceux qui veulent la liberté extrême parce qu'ils la veulent impossible et parce que leur propos est, en refusant les limitations médiatrices et le mal nécessaire qui la rendraient viable, de la ridiculariser sans recours. Le purisme est la philosophie de la « cinquième colonne ».

Le sophisme est irréfutable si on accorde aux Zénon de la tyrannie camouflée que la liberté *est une chose.* Sommer la liberté d'être en acte et au présent, c'est l'amener à se contredire, et c'est donc faire le jeu des chacals ; la liberté n'est qu'une farce si elle se laisse hypostasier : alors il n'y a plus que marasme et adiaphorie, alors la liberté n'est plus, en chacune de ses coupes statiques, qu'une variété de servitude. Comme l'équité, qui est la sérieuse volonté de la justice, insuffle la vitale injustice à la justice extrême, ainsi la liberté qui est volonté de la libération, déjoue la mauvaise volonté libertaire. Tel le charme, devient une pitrerie si on appuie un peu trop, si on en localise le support : évidence décevante autant qu'évanescente, le charme refuse toute topographie pédante, tout ici-ou-là. La liberté est une espèce de charme. *Nusquam et ubique !* Ce qu'on dit de Dieu pour exprimer le paradoxe trans-spatial de l'omniprésence, ne définit-il pas la liberté ? Partout contestable, partout évidente, lointaine et prochaine, insaisissable et diffuse, — telle apparaît la présence absente de la pensée dans le cerveau, de la vitalité dans les tissus, du sens dans les mots, de Dieu dans la nature ; tel le fuyant mystère de la liberté parmi les déterminismes. Comment s'étonner que la science nesciente de cette évidence

ambiguë soit une moitié de connaissance, la demi-gnose d'un demi-sorcier ? Redisons de la liberté ce que l'ambiguïsme pascalien dit de l'infini : nous pressentons *qu'*il y a un nombre infini, mais nous ne pouvons préciser *quel* est ce nombre ; et nommément : nous ne pouvons décider si ce nombre est pair ou impair ; nous savons donc le *quod*, mais non point le *quid*, ni le *quot*, ni le *quomodo* ; le « que », non point le « ce-que ». « Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un dieu sans savoir ce qu'il est. » Cette gnose claire-obscure d'un être ni latent-ni patent, « fere absconditus », caché quant à sa nature, patent quant à son « il-y-a », c'est-à-dire en son existence, est celle même que Pascal appelle « le cœur ». Or c'est de ce savoir-là que la liberté est sue. De la liberté nous avons une gnose hors-catégories, ou mieux une prognose dissymétrique et toujours décevable, une gnose de la quoddité non point transparente, mais crépusculaire en sa pénombre équivoque. Aussi Pascal, Renouvier et Bergson nous l'accorderaient : la liberté ne se prouve vraiment que par un acte de liberté, c'est-à-dire en supposant initialement résolu cela même qui est en question. La prognose du quod n'est-elle pas la connaissance qui se rapproche le plus de cette option gratuite ? N'est-elle pas à la fois *gnostique* et *drastique* ? Les apories gordiennes, le scrupule de Zénon sont tranchés d'emblée par ce pari militant.

Évidence pneumatique, la liberté n'est pas quelque chose-qui-est. La liberté n'*est* rien. La liberté n'est pas, mais sera ; n'« existe » pas, mais devient. La liberté est chose à venir, « futurum », c'est-à-dire non-chose, perpétuellement en instance et puissance d'*avènement*, — si l'aventure est d'affronter cet *avent* de la chose-qui-advient et qui est « æternum Nondum » ; la liberté est chose qui « se fait », *fieri* étant à la fois « se faire » et devenir. La conscience, en cela, souscrit à sa vocation, qui est toute futurition, qui est de devenir pour advenir. Que la liberté soit une *aventure au futur*, c'est ce que prouve déjà la liberté physique, qui est si décevante quand on s'en sert, n'ayant, comme le bonheur, presque aucun présent, et qui est surtout la latitude d'user d'un certain pouvoir le moment venu

et le cas échéant, même si nous n'usons jamais en fait de la permission. La liberté est ainsi à la fois la respiration de la conscience et l'oxygène vital qui aère et ventile cette conscience, déblayant autour d'elle une latitude permanente d'agir, d'entreprendre, d'espérer. Il se peut qu'une vie libre ne diffère pas énormément, en pratique, d'une vie serve et servile : mais dans une vie libre il y a la permission d'espérer, qui est tout. Car la liberté, c'est l'espérance permise. Possibilité constante d'ouverture et disponibilité en vue du lendemain, la liberté n'est un mirage que dans la mesure où la vie et le mouvement sont des mirages : c'est-à-dire pour l'épiphénoménisme. La liberté était une grande chose sous l'oppression, soupire le sage déçu. Ou plutôt, le sage est ici dupe de sa nostalgie : ce n'est pas la liberté qui est grande, c'est la libération qui était belle.

Vladimir JANKÉLÉVITCH (Lille).

LIBERTÉ SANS CHOIX

Deux erreurs viennent constamment fausser toute réflexion touchant aux problèmes de la liberté. La première tend à faire coïncider « liberté » et « choix ». La seconde veut ramener la liberté à une finalité repliée sur le sujet, à une affirmation de soi « contre » les contraintes extérieures, matérielles ou sociales.

Toutes deux proviennent d'un usage de l'imagination où elle n'a que faire : La liberté est rigoureusement inimaginable, elle *défie* l'imagination. Elle devient inconcevable, elle perd tout rapport avec l'expérience concrète dès qu'on en fait une propriété, un droit.

(Il va de soi que je parle ici de la liberté philosophique. La liberté politique, économique, sociale, est bien un droit. Philosophiquement, elle n'est que la *possibilité*, pour la liberté philosophique, de déployer, à l'extérieur, des effets.)

Qu'est-ce que la liberté, dans l'intuition immédiate qui en affirme irréductiblement l'existence ? — C'est faire ce qu'on veut. Mais pour cela, il faut d'abord vouloir. Seul un être qui veut a un rapport avec la liberté. Or un être qui veut n'a plus le choix : il ne veut pas en blanc. Vouloir, c'est toujours vouloir ceci et non cela. On me dira que s'il n'a plus le choix, c'est qu'il l'a eu, c'est qu'il aurait pu vouloir autre chose et qu'il a librement choisi de vouloir ceci et non cela. — Je veux bien, au lieu de chercher l'évidence de la liberté entre le vouloir et l'acte, tenter de la saisir aux sources mêmes du vouloir. Cela ne change, à ce qu'il me semble, rien d'essentiel. Si le sujet a « librement choisi » de vouloir ceci et non cela, c'est donc qu'il voulait vouloir ceci et non cela. Avant de vouloir vouloir, dans le second

cas, avant de vouloir agir, dans le premier, il n'était pas libre : il hésitait, il tâtonnait, *il attendait d'être déterminé* dans sa volonté *par quelque chose* qui n'était pas encore, ne pouvait pas encore être sa volonté même. Il ne voulait pas encore être libre, puisqu'il ne savait pas *pour quoi* l'être. La fameuse « délibération » du schéma classique, ce garant du sérieux moral de toute décision, cette preuve introspective de la liberté, me paraît justement étrangère à la liberté : elle est une façon d'échapper à la décision en se réfugiant derrière quelque argument « objectif » dont on attend qu'*il s'impose* à la conscience. Aux yeux des autres, il est vrai, et à ses propres yeux s'il se regardait délibérer, le sujet avait le choix, « il était libre », d'une liberté matérielle et négative, préservant seulement un possible. Mais philosophiquement il n'était pas libre parce qu'il ne pouvait pas encore vouloir l'être.

Par contre, quand les termes du choix se sont trouvés abolis pour sa volonté, il a été libre. Et plus cette abolition a été radicale et exclusive, plus il a vécu l'évidence de sa liberté. Être libre, c'est vouloir quelque chose à tout prix. C'est ne pas avoir le choix. C'est se posséder soi-même en une volonté absolue qui vous arrache à vous-même pour vous livrer à la finalité.

C'est vers ce point que convergent, je crois, les pensées par ailleurs divergentes des grandes philosophies. Lorsque Kant liait liberté et impératif catégorique, lorsque Spinoza liait liberté et évidence intuitive de la substance, donc liberté et nécessité, lorsque Bergson refusait le schéma des chemins figurant l'alternative, tous ils excluaient le choix. Le choix n'est qu'une liberté *vue* de l'extérieur et qui n'en est pas une. La vraie liberté s'enracine dans l'exclusive, réelle ou illusoire, qu'implique l'évidence morale.

La deuxième erreur consiste à concevoir la liberté comme tournée vers le sujet. C'est sur cette erreur, soit dit en passant, que se greffe la morale prescriptive, avec les rubans de vertus qu'elle promet en récompense à celui qui se soumet à elle,

— comme des décorations militaires. La liberté serait une auto-nomie et une auto-finalité. Elle se prendrait elle-même pour fin, elle serait à elle-même la plus haute des valeurs, elle défendrait le sujet, valorisé en tant que sujet libre, contre toute dégradation en « moyen en vue d'une fin », donc contre les emprises déterminantes du monde ambiant, choses et gens, nature et société.

Ainsi le sujet serait libre, en ce sens que nul ni rien ne pourrait disposer de lui. Mais n'est-il pas saisissant de voir que selon cette conception il ne pourrait pas non plus disposer de lui-même, tout occupé qu'il serait à se posséder ? Et qu'est-ce que la propriété d'un bien qu'on n'a pas la liberté de *donner* ?

C'est oublier qu'être libre, c'est avant tout être libre d'agir ; et agir, c'est se tourner vers ce qui n'est pas soi, vers le monde des hommes et des choses, c'est poursuivre une fin en face de soi, hors de soi. Plus l'action s'enfonce dans la réalité objective, plus le sujet s'oublie, absorbé qu'il est par ce qu'il *fait*. Et il ne s'agit pas ici de distraction, d'aliénation, mais des conditions normales de l'action authentique. Pour la liberté ainsi conçue, le « monde extérieur » n'est nullement un adversaire contre les tendances despotiques duquel la liberté doit être défendue : il devient au contraire l'instrument de la liberté.

Certes, ici encore, *vue* de l'extérieur, la liberté est limitée (ou, plus exactement, « le choix » de la liberté est limité) par les conditions extérieures. Mais la liberté vécue se donne à sa visée, s'absorbe et s'oublie en elle, et le monde, avec ses appels et ses obstacles, est ce qui lui permet d'exister.

La liberté vécue n'est jamais cette expansion de soi correctement limitée par l'expansion d'autrui, s'insérant harmonieusement dans l'ensemble social comme l'hexagone d'un rayon de cire. Elle ne laisse pas les autres tranquilles, car les autres, avec leur liberté, lui sont indispensables, objets de visée, de lutte, d'amour.

Par contre, elle laisse tranquilles, en général, les vertus, et la liberté elle-même, car, dans sa simplicité, elle est absorbée par des buts sans cesse renaissants, concrets et périssables.

Elle veut que Pierre ait chaud plutôt qu'être bonne pour lui. Et si elle se mêle de défendre la liberté, il s'agit alors de tout autre chose que d'elle-même : une tout autre liberté, aussi matérielle, aussi impitoyablement menacée qu'un salaire ou un logis : celle de penser, d'exprimer, d'agir.

Là encore elle n'a pas le choix : *il faut.*

Jeanne Hersch (Genève).

CHOIX ET LIBERTÉ

Définir la liberté est une gageure ; conceptuellement c'est lier ce qui par nature ne se laisse pas lier. Aussi la liberté brise-t-elle tous les cadres dans lesquels on a tenté de l'enfermer.

S'il est illusoire de vouloir définir la liberté, il l'est d'autant plus d'essayer de la démontrer rationnellement. La liberté se constate, comme l'existence, mais ne se démontre pas ; elle est une réalité que révèle l'expérience. Charles Bonnet l'affirmait pertinemment : « Le sentiment intérieur vous convainc de votre liberté et ce sentiment est au-dessus de toute contradiction. » [1] Maine de Biran insiste, après Bonnet, sur la futilité de toute démonstration de la liberté autre que celle de l'expérience intime : « Si on nie que je sois le maître de l'application de mon esprit, je répondrai que je le suis, cela me suffit. » [2]

Le seul moyen de nous assurer de notre liberté, et en même temps d'en connaître la nature, est de nous référer à notre propre activité, à notre être personnel. C'est ce qu'ont fait les philosophes de la liberté, de Descartes à Maine de Biran, de Maine de Biran à Bergson ; c'est à quoi s'engagent, d'une façon plus ou moins heureuse, les existentialistes modernes. Les uns et les autres s'accordent, en outre, pour voir dans le *choix* le moment essentiel de la liberté, bien qu'ils lui attribuent une portée différente dont l'existence est l'extrême limite : Je ne choisis pas mon existence, mais je choisis d'être ce que je

[1] *Essai de Psychologie*, ch. XLIX, p. 151.
[2] *Œuvres*, éd. Tisserand, t. I, p. 144.

suis (Heidegger-Sartre [1]). La *philosophia perennis* plaçait aussi le pivot de la liberté dans le choix : La liberté « c'est essentiellement la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à la fin... » [2], écrit Jacques Maritain. Nous n'en disconviendrons pas. Une telle tradition est garantie de vérité. Toutefois, — et c'est à quoi tendent les suggestions qui suivent — en considérant les excès auxquels aboutit certaine tendance extrémiste moderne (la doctrine de l'*engagement* total supprime en fait tout choix ultérieur au choix radical, originel), il est d'importance de reconsidérer la notion de liberté et de se demander, entre autres, si le *choix* est bien son caractère prédominant. Thomas d'Aquin, sur lequel s'appuie et que cite J. Maritain [3], insiste surtout sur les phases précédant le choix, sur le rôle de l'intelligence et de la volonté dans la liberté : « *Ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium* » ; « *Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso, quod rationalis est* » ; « *Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio.* »

Pour fonder la distinction entre le choix et la liberté proprement dite, il faut partir d'une ontologie de la liberté, car la liberté est une propriété de l'être ou elle n'est rien. Et par être nous entendons non pas un Être idéal, un absolu purement pensé, mais l'Être dans sa réalité foncière et incommensurable, l'Être qui s'est déclaré : *Je suis Celui qui est.* Cet Être est infini en soi ainsi que dans ses propriétés : infini de puissance, de bonté, de vérité. Objet et intelligence en lui coïncident parfaitement : son intelligence va droit au vrai ; sa volonté au bien, ou plutôt, intelligence et vrai, volonté et bien ne font qu'un. Entre sa volonté et le bien, aucun intermédiaire : Il veut le bien absolument, sans mélange. Et pourtant, il est souverainement *libre*, puisqu'il n'est limité par rien. Son acte libre ne résulte ni d'une délibération, ni d'un *choix* proprement dit. Délibérer c'est

[1] « Heidegger appelle *liberté* la capacité de se constituer soi-même, comme ipséité. » (De Waelhens, *La Phil. de M. Heidegger*, p. 264.) — « ... être c'est *se choisir.* » (Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 516.)

[2] *Primauté du spirituel*, p. 203.

[3] *Ibid.*, p. 203, en note. *Sum. theol.*, I, 59, 3 ; I, 83, 1 ; I-II, 17, 1, *ad* 2.

considérer tour à tour différents possibles pour en choisir un et se libérer des autres. Impossible de concevoir avec Leibniz que l'Être suprême se serait trouvé en présence de plusieurs mondes possibles et qu'il en aurait choisi un, le meilleur. L'intelligence infinie voit le bien ; sa volonté l'exécute.

Il en va tout autrement de l'homme, être borné dans sa nature et dans ses facultés. Toutefois, le bien absolu est aussi le pôle de la volonté humaine. Par nature nous tendons nécessairement au bonheur absolu ; c'est un lieu commun philosophique. Il est tout aussi évident que nous ne le réalisons jamais dans notre condition actuelle. Entre nos aspirations profondes et la réalité existentielle se creuse un abîme angoissant. Le franchirons-nous un jour ? Seule la révélation nous apprend que ce désir de bonheur parfait peut être comblé un jour sous certaines conditions.

Dès lors, une conséquence s'impose : Tout ce qui n'est pas le bonheur absolu ne saurait entraîner le consentement inconditionnel de la volonté. Et nous arrivons à ce paradoxe : Parce que je suis déterminé, je suis *libre* : *déterminé* par le bonheur absolu, le bonheur auquel j'aspire de tout mon être ; *libre* à l'égard des biens relatifs, particuliers, car aucun d'eux, pris séparément, ni leur somme n'égalent le bien total, ne réalisent ma béatitude.

Mais si je ne puis étouffer mon aspiration naturelle au bonheur, je puis me détourner du bien absolu, qui en est la condition suprême, je puis le récuser. En d'autres termes et paradoxalement encore, le bien absolu requiert de ma part un libre consentement, un choix initial. Je puis choisir à son égard une attitude d'acquiescement ou de refus sans cesse renouvelable. La raison en est que, si ma nature profonde ne me trompe pas, mon intelligence et ma volonté, elles, sont faillibles. Mon intelligence ne perçoit le bien absolu qu'obscurément, *in aenigmate.* Sa lumière est trop faible pour le présenter à la volonté dans sa fulgurante splendeur ; d'où la nécessité de délibérer et de décider ; par suite, possibilité d'erreur et de faute.

Mais l'homme ne se déclare positivement pour ou contre le bien absolu qu'à des moments privilégiés de son histoire,

peut-être quand la raison et la personnalité éclosent chez l'enfant, et par la suite, dans un profond recueillement ou dans une grande détresse, comme dans une grande joie, circonstances où la vie elle-même remet tout en question. En dehors de ces situations, il a sans cesse à décider de biens particuliers. C'est ici le problème crucial du *libre arbitre.*

Devant me limiter, je suppose admises les phases de la liberté en l'homme et m'en tiens à la question posée plus haut : Est-ce que le *choix* est la condition première de notre liberté ? Il va de soi qu'un *acte libre* requiert un choix préalable. Ne pas choisir revient en fait à choisir de ne pas choisir. La suspension d'un acte ou sa non-exécution sont aussi l'effet d'un choix. Retournons la question : Y a-t-il liberté chaque fois qu'on choisit ? Pour en décider adéquatement, il importerait d'étudier avec soin le plus grand nombre de cas possible et les plus variés dans lesquels nous nous décidons sous l'influence de nos passions, des circonstances extérieures ou de notre puissance instinctive. Cette recherche — nécessaire — nous mènerait trop loin. Pour abréger on peut considérer trois attitudes de l'homme par rapport au choix : 1) *Choix seul,* sans l'intervention ni de la volonté ni de la raison : manger, boire, dormir, etc., quand la nature le demande. Il semblerait de prime abord que ces actes ne procèdent pas d'un choix, puisque l'état de mon corps m'y détermine. Sans doute, mais je puis résister aux tendances de ma nature, je puis faire la grève de la faim, m'abstenir de boire, lutter contre le sommeil. Si je ne le fais pas, je *choisis* de m'en rapporter à mes besoins corporels. 2) Choix précédé de volition aveugle : actes irréfléchis, comme les atrocités commises par une foule en délire ; elle s'y décide sans délibération préalable. Remarquons en passant que délibérer sans décider (réflexion sans volition) n'entraîne pas le choix [1]. 3) Choix accompagné de délibération et de décision volontaire. Dans ce dernier cas seulement, nous rencontrons la vraie liberté ou ce qu'on nomme

[1] Jaspers le dit pertinemment : « Ich bin im Wissen noch nicht frei, aber *ohne Wissen ist keine Freiheit.* » *Philosophie,* 2. Auflage, Springer-Verlag, Heidelberg, 1948, zweites Buch, S. 447.

le libre arbitre. *Ohne Wissen ist keine Freiheit; ohne Willkür ist keine Freiheit*, dit Jaspers. Il passe ensuite à la distinction importante entre le choix *(Wahl)* et la décision *(Entschluss)*, pour montrer que cette dernière est aussi de rigueur pour qu'il y ait *acte libre*. Thomas d'Aquin, que j'ai déjà cité, précise : « La volonté est la racine de la liberté comme sujet, mais la raison l'est comme cause. » Un arbre sans racines est un arbre mort. Est-ce encore un arbre ? Me voici au point essentiel de mes réflexions. Si l'Être suprême, dont nous ne connaissons les attributs que par analogie, donc d'une manière tout à fait inadéquate, agit en liberté absolue par coïncidence parfaite de sa connaissance et de son vouloir avec le Bien sans choisir ; si, d'autre part, la liberté intégrale ne se rencontre que chez l'homme capable de décision délibérée ; si, au plus bas degré, le choix se produit sans intervention de l'intelligence et de la volonté, il est légitime d'en induire que le *choix* n'est pas la première condition de la liberté, bien qu'il soit la condition *sine qua non* de l'acte libre.

En conséquence, ne serait-il pas opportun de procéder à une refonte du vocabulaire philosophique à propos de la liberté ? On éviterait ainsi beaucoup d'équivoques, de malentendus, de discussions oiseuses. On tend de plus en plus aujourd'hui à étendre univoquement la notion de liberté à toute l'échelle des êtres, depuis l'atome jusqu'à Dieu. N'y a-t-il pas là une confusion généralisée de l'acception propre du mot *liberté* ? Il semblerait indiqué de réserver le mot de *liberté* à l'être raisonnable dont le propre est de délibérer et de décider ; et l'expression *acte libre* à l'opération accompagnée de délibération et de décision. Quitte à trouver les désignations les plus appropriées aux actes qui ne réunissent pas ces deux conditions. Les termes d'*absolus*, de *souverains* ne conviendraient-ils pas aux actes divins, et celui de *spontanés* aux actes de l'homme autres que ses actes libres, comme à ceux des êtres dits inférieurs ?

Raymond Savioz (Zurich).

VII

LIBERTÉ ET LIBÉRATION

ILLUSION ET RÉALITÉ DE LA LIBÉRATION MORALE

Grosso modo la philosophie conçoit la liberté intérieure de l'homme soit sous l'angle du *tout ou rien*, soit sous celui du *plus ou moins* ; et pour tout philosophe conséquent avec lui-même ces deux vues s'excluent nécessairement l'une l'autre puisqu'une LIBERTÉ RELATIVE, fille d'une certaine libération intérieure — quelque sens, du reste, que l'on donne, ici, à cette expression —, ne peut se concevoir comme conditionnée par une LIBERTÉ ABSOLUE engendreuse d'événements libres de toute relation fonctionnelle avec quoi que ce soit d'antérieur ou de contemporain à eux, partant d'événements anarchiques et rebelles à toute loi, fût-elle seulement morale — dans le cadre de n'importe quelle éthique — ; ni même se concevoir comme cohabitant en quelque sorte avec pareille liberté sous peine de voir sans cesse compromise la libération qui l'engendre. Car la notion de libération intérieure implique logiquement, et presque étymologiquement, celle de quelque progrès — en n'importe quel sens du mot —, de sorte que la liberté relative ne peut se

concevoir que sous l'aspect d'une disposition psychologique telle que les événements (intérieurs et éventuellement extérieurs) qui surgissent dans un homme ou en émanent à partir d'une situation mentale donnée ne soient pas quelconques, moralement parlant — dans le cadre de n'importe quelle éthique —, mais ordonnés à quelque exigence cardinale permanente ; et cette constante obligation est évidemment incompatible avec la possibilité du surgissement toujours imprévisible dans la vie intérieure, partant et éventuellement dans la vie extérieure, d'événements indisciplinés capables de ruiner à chaque instant un « progrès » réalisé tant bien que mal.

Cependant l'homme qui pense se libérer intérieurement a nécessairement le sentiment d'avoir entrepris sa libération morale — dans quelque perspective éthique que ce soit — à la faveur d'un premier geste de liberté absolue — celui du choix originel —, et de soutenir son entreprise au prix d'une série indéfinie de pareils gestes. L'exigence ordonnatrice qui régit cette libération, en effet, est techniquement telle — en vertu de sa logique interne — que l'homme ne peut la réaliser que par une série d'étapes destinées à être reniées tour à tour au profit d'étapes ultérieures tenues pour respectivement « progressives ». Et même le premier pas accompli dans la voie de la liberté relative ne peut, lui aussi, le plus souvent, surgir que comme un reniement « progressif » de tout un passé. Or si ces reniements apparaissaient à leur auteur comme les fruits nécessaires de quelque déterminisme mental, ils se présenteraient à lui, *ipso facto*, comme éminemment propres à vicier toute œuvre libératrice, moralement parlant — dans n'importe quelle perspective éthique —, aucune détermination nécessaire ne se souciant, par essence, d'aucune loi morale. Cependant on a vu que la liberté absolue était incompatible avec la relative.

Ainsi une sorte d'antinomie essentielle corrompt radicalement les rapports susceptibles d'envelopper les deux notions philosophiques de la liberté, et le moraliste — quelle que soit du reste son éthique — ne peut proposer à ses auditeurs et lecteurs aucune authentique libération.

Mais tout homme se veut libre, comme d'instinct, ne sût-il au juste ce qu'est l'authentique liberté, la tenant du reste, de prime saut, pour extérieure. Aussi le philosophe a-t-il pour devoir de proposer aux hommes une technique de la libération, quand bien même celle-ci ne pourrait se réaliser que dans le cadre de l'aporie pratique définie ci-dessus.

C'est dire que toute libération morale — *quacumque ethica sublata* — doit consentir à s'amorcer en plein déterminisme (de la même manière que l'astronaute accepte la gravitation terrestre dans le temps même où il entreprend de s'en libérer) et à se comporter, d'étape en étape, comme si sa servitude originelle devait aller en diminuant, fût-elle à jamais irréductible (comme le sera toujours, pour l'astronaute, la présence et l'action de quelque champ gravifique par delà le terrestre).

Or le choix d'une éthique n'est pas seulement déterminé par la nature mentale, sinon corporomentale, de celui qui la préfère ; il l'est peut-être davantage encore par le milieu social (individuel et collectif) qui l'enveloppe, soutient et imprègne (éducation l. s.). De plus, du fait de l'universelle inertie, laquelle ne domine pas moins la vie mentale des hommes que toute activité physique, dès qu'un esprit s'est définitivement libéré à l'égard de quelque « indignité » quant à son éthique, il tend irrésistiblement à s'installer en permanence dans son nouvel état moral et à le considérer comme un absolu ; de sorte que, s'il ne se décide un jour à rompre avec lui, il est voué à perdre finalement tout le bénéfice de son effort. En arriver à ne plus jamais mentir, dans le cadre d'une certaine éthique, c'est, en effet, devenir et être l'automate de la sincérité ; exactement comme en arriver à ne plus jamais éprouver un sentiment de tendresse humaine c'est, dans le cadre de la même ou d'une autre éthique, devenir et être l'automate de la dureté. Si bien que ce n'est qu'à force de contredire sans cesse sa nature, son éducation (l. s.) et ses conquêtes morales — sous quelque perspective éthique — qu'un esprit peut se considérer comme étant en perpétuelle voie de libération intérieure. Qu'est-ce à dire

sinon qu'il n'est pas de pareille libération concevable dans le cadre d'une seule et même éthique, et que c'est uniquement à force de changer de posture éthique, par une sorte de *dialectique morale*, qu'un homme peut se dire relativement libre. Telle fut, au surplus, l'attitude pratique de tous ceux qui, au cours du demi-siècle écoulé, élevèrent la permanente disponibilité en règle de vie.

Mais serait-ce vraiment se libérer intérieurement que subir passivement la pression d'un milieu éducatif (l. s.) donné, fût-il tenu pour éminemment libérateur (quant à la vie intérieure, selon une certaine éthique) ? De toute évidence, non.

Et serait-ce davantage se libérer intérieurement que se renier en quelque sorte sans cesse soi-même, abstraction faite de toute loi de libération ? Passer tour à tour d'un hédonisme vulgaire à un utilitarisme sublimé, puis à un impérialisme brutal, ensuite à un « apathisme » total, et ainsi sans fin comme sans aucun souci de progrès — en n'importe quel sens du mot —, n'est-ce pas s'avouer l'esclave de la peur de l'esclavage et de la nécessité correspondante du changement périodique de toute inspiration éthique ? Il conviendrait donc, pour que permanente disponibilité fût synonyme de libération morale, que cette double servitude conjointe puisse être réduite par la reconnaissance et l'observance d'une *loi de fuite* capable de donner à la libération en cause un sens, partant d'une *loi de « progrès »*. Or l'expérience de la vie philosophique incline à affirmer qu'à partir de n'importe quelle position morale originelle le heurt des « choses » et la réflexion qu'il engendre déterminent toujours la même suite de positions morales réactives, si bien que la loi de fuite envisagée ci-dessus apparaît comme inscrite dans la nature humaine. A partir d'un hédonisme tout instinctif, c'est vers un calcul des plaisirs, en effet, que va tout naturellement un homme, s'il n'est proprement imbécile, et même vers un abstentionnisme bien proche de la plus haute sagesse ; à partir d'un volontarisme non moins instinctif, vers une ataraxie fort étroitement apparentée à celle-là ; à partir d'un « philophrosynisme »

qui peut être instinctif [1], vers un détachement souverain bien proche encore de la sagesse, partant de l'ataraxie. Si bien que dans tous les cas où le départ éthique se prend d'une « passion », c'est du côté de la « raison » que l'intéressé recherche son salut. *A fortiori* si le départ éthique se prend d'une idée plus ou moins rationnelle, ou de l'exigence générale du bonheur.

Dans ces conditions il est patent que se vouloir authentiquement libre est un leurre — sans préjudice de l'irréductible hypothèque que constituent, pour ce vouloir, aussi bien la liberté absolue que le déterminisme — et que, dialectique ou linéaire, toute libération intérieure ne peut se présenter, à qui y pense sans prévention, que comme une préférence donnée et maintenue, très capricieusement (dans l'hypothèse d'une liberté absolue) ou très déterminitivement, à une obédience éthique plutôt qu'à une autre.

Destin bien décevant, certes, eu égard aux vues philosophiques traditionnelles en la matière ; mais destin que tout esprit adulte doit avoir le courage d'accepter, en même temps qu'il dépose ses autres exigences juvéniles. Et destin, aussi, en raison duquel il est fort heureux que ceux d'entre les hommes qui se tiennent pour porteurs d'un message moral — sous quelque éclairage éthique que ce soit — pensent et aient toujours pensé qu'ils avaient à le communiquer au plus grand nombre possible de leurs semblables, afin que ceux d'entre ces derniers dans la nature desquels il serait apte à trouver un écho se sentent déterminés en sa faveur et réalisent, comme librement, leur destinée.

Car si la destinée humaine a un fondement métaphysique ou surnaturel, elle ne manquera pas, grâce à l'action dispersée des « prophètes », d'emporter tôt ou tard l'humanité tout entière du côté de sa pente authentique, comme il en arrive finalement de tout être physique tiraillé dans des sens divergents par des forces de toute sorte.

[1] Pour rappel, *philophrosunè* veut dire, en grec, bienveillance, bonté, tendresse.

Et si, au contraire, la destinée humaine est sans fondement absolu, et livrée au seul hasard des forces naturelles et morales, la courbe pluri-millénaire de « la » civilisation (l. s.), pour tourmentée qu'elle soit, donne l'assurance qu'une orientation globale vers la réalisation et l'extension croissantes d'une même notion et d'un même fait — ceux de l'authenticité humaine dans les individus et dans les collectivités, non moins que dans leurs rapports mutuels combinés — se dessinera un jour, vu que l'analyse de la nature humaine permet de fonder cet idéal, comme j'ai tenté naguère de l'établir [1], sur des bases positives entièrement assurantes. Or cet idéal est proprement une *loi de libération morale* puisqu'il tend à détacher essentiellement l'homme de sa souche zoologique, non moins qu'à le retenir sur sa pente mécanisante.

Ainsi le travail séculaire des philosophes et des saints, comparable si souvent à un vain piétinement, se trouvera de toute façon aboutir à ses fins à la faveur d'un entraînement massif immanquable de l'humanité.

Hubert FRÈRE (Bruxelles).

Congrès international de Philosophie d'Amsterdam (août 1948).

DÉTERMINISME ET MORALE

POUR UNE PSYCHOLOGIE PAR PROVISION

I. Il semble que le problème des conséquences du déterminisme dans la vie morale n'apparaisse que pour être aussitôt refoulé.

L'existence du déterminisme détruit les notions de responsabilité, de mérite et de démérite, ne laisse pas de place à la volonté et n'accorde à la conscience qu'une activité d'interprète ou de spectateur.

En bouleversant ainsi les critères de la moralité et en enlevant leur prestige aux meilleures intentions, le déterminisme se présente comme une grave menace vite écartée, tantôt par une attitude peureuse ou hostile, tantôt par la constatation de son inexistence par rapport à la vie réelle, pratique.

Rappelons la phrase bien connue : « Nous sommes sans doute déterminés, mais nous nous sentons libres : le libre arbitre est une croyance inhérente à l'esprit humain. » Devant ce pseudo-problème, l'éducation morale peut garder son langage et conseiller ses procédés traditionnels.

Parce que cette croyance est utile à la moralité, les pragmatistes avaient tenté de la soustraire aux discussions des philosophes.

Dans son *Traité de Morale* (1932), M. E. Dupréel ne voit pas là de problème moral. Que nous soyons déterminés ou non, le libre arbitre est une convention indispensable à la vie en société. La société ne pourrait attribuer mérite et démérite si elle n'admettait le libre arbitre.

En 1945, M. G. Boas, professeur à l'Université John Hopkins, enterrait ainsi le problème : Les questions de mode jouent aussi en philosophie. On ne discute plus le problème du libre arbitre, non qu'il soit résolu, mais parce que « le philosophe... en a assez » [1].

Or, il ne suffit pas de nier l'actualité d'un problème, de voiler sa présence ou d'annoncer sa disparition pour le voir s'évanouir. Une constatation qui est vraie à un moment donné peut ne plus l'être quelques années plus tard. M. Boas dirait que la mode est changeante. Notre expérience nous dit que les conventions, comme les croyances, passent et se transforment.

A notre époque, le problème renaît avec une singulière vitalité. En 1944, le professeur Gonseth [2] reprend tous les aspects de la question. Le professeur Barzin, dès 1946, lui consacre des conférences et de nombreux débats. Deux de ses disciples, MM. S. Decoster et C. Perelman, étudient *Le double déterminisme des faits psychiques* [3] et *Les conditions d'un bon choix* [4].

Ceci n'apporterait pas grand trouble, car le public lettré se satisfait d'un jeu d'idées qui, après l'avoir passionné un moment, le laisse sur ses positions. Mais la masse a été frappée par le spectacle d'extraordinaires phénomènes sociaux et économiques ; elle est influencée par la vulgarisation des sciences qui ont le déterminisme pour postulat et par la pratique des techniques industrielles qui le vérifient sans cesse. L'homme de la rue étend de plus en plus un certain fatalisme au comportement de ses semblables, puis au sien propre, et l'on peut dire qu'il existe maintenant, dans l'opinion banale — qui ne se soucie ni des antinomies, ni du jugement des philosophes — deux conventions contradictoires qui apparaissent ensemble ou à tour de rôle dans un même groupe, et souvent chez un même individu.

[1] G. Boas, *La philosophie dans la vie de Jefferson*, Bulletin de l'Association belgo-américaine, n° 5, juillet 1947.
[2] *Déterminisme et Libre Arbitre*, Ed. du Griffon, Neuchâtel.
[3] Université libre de Bruxelles, Notes et conférences, n° 3, 1946.
[4] Revue de l'Institut Solvay, n° 3, 1948.

L'existence désordonnée de ces deux conventions crée pour la moralité un désarroi dont il importe de la faire sortir au plus vite.

Le rôle du milieu, les influences du moment, de l'âge, de la passion interviennent dans le plaidoyer des avocats comme dans le jugement populaire, à côté d'appels à une fermeté justifiée par les sévices subis. Le droit pénal, qui voit s'affaiblir la notion de culpabilité, a connu une crise dont il sortit en conservant ses sanctions, sous une forme plus humaine et plus efficace, au nom de la Défense sociale.

En morale, par contre, la sévérité exagérée et souvent cruelle de l'ancien système d'éducation sociale et familiale fait place à un laisser-faire qui n'a plus rien d'éducatif, entrecoupé de véritables poussées punitives lorsque les méfaits s'accumulent ou se manifestent violemment.

Le pédagogue se trouve gêné dans son enseignement : le libre arbitre est une illusion, une croyance utile à la moralité, une convention qu'exige la société, soit : aura-t-il, dès lors, la conviction nécessaire pour inculquer une croyance dont il doute, ou une convention que réprouve sa formation scientifique ?

Les progrès de l'éducation morale se trouvent donc momentanément bloqués par ce problème irrésolu. Nous disons « momentanément » car nous pensons que, d'ici quelques années, la situation sera nette. Le professeur Gonseth a ouvert la voie en affirmant la coexistence du déterminisme et du libre arbitre. Mais sa formule « des deux versants » repose sur une comparaison empruntée à la physique. Elle n'éclaire pas directement le problème et elle n'est pas populaire : elle n'est donc pas pratique.

L'éducation morale ne peut marquer le pas en attendant que psychologues et sociologues se soient mis d'accord en excluant une thèse au profit de l'autre ou, ce qui paraît plus vraisemblable, en conciliant les deux thèses dans une formule à découvrir.

Il nous plaît, en attendant, de présenter une psychologie par provision.

II. Et d'abord en matière de déterminisme héréditaire.

Depuis un siècle, la psychologie, la psycho-pathologie et la chimie biologique accusent de plus en plus la dépendance de l'esprit par rapport au système nerveux et aux secrétions internes.

Les progrès de la génétique et leur révélation sous une forme accessible au public par M. Jean Rostand ont accrédité l'idée d'une fatalité psychologique, appelant pour l'avenir des mesures d'eugénisme et de prophylaxie sociale, mais pesant inexorablement sur les individus existants. Les *Pensées d'un Biologiste* semblent souligner à plaisir l'aspect accablant de ces découvertes.

Les progrès et la vulgarisation de la caractérologie auront le même pouvoir démoralisant. Déjà, en ce domaine, l'œuvre passionnante de M. René Le Senne ferme des horizons en raison même du ton persuasif de ses démonstrations, et malgré l'échappée vers la perfectibilité qu'il nous présente.

Ne laissons pas l'adolescent et l'éducateur adopter trop vite une position radicale qui énerve l'effort personnel. Proposons-leur plutôt les conclusions du regretté Dr G. Vermeylen [1], professeur à l'Université libre de Bruxelles : *L'hérédité transmet, non des caractères accomplis, mais des possibilités* : des limites sont fixées dans le domaine physique, intellectuel (et sans doute moral) au delà desquelles l'individu ne peut s'avancer, en deçà desquelles il ne peut tomber.

C'est entre ces deux limites [2] que s'exerceront l'éducation et la discipline personnelle.

III. Si nous examinons maintenant comment s'imposent les influences du monde extérieur, nous voyons la sociologie

[1] Dr G. VERMEYLEN, *La psychologie de l'enfant et de l'adolescent*, Éd. Lamertin, Bruxelles, 1926, pp. 262-270.

[2] Remarquons que *determinare* signifie *borner, limiter*. Nous découvrons chez M. Jean Rostand des précisions analogues : « Aussi doit-on se garder ici d'affirmations trop brutales, et attribuer seulement à l'hérédité la fixation de certaines limites entre lesquelles l'individu pourra évoluer selon la faveur ou la défaveur des circonstances » (*Hérédité et Racisme*, Éd. Gallimard, 1939, pp. 26-32).

affirmer sans cesse le rôle du milieu dans le comportement, ainsi que la rigueur et la régularité de phénomènes que l'on croyait appartenir à la seule décision de « leurs auteurs ».

Le partisan du libre arbitre, devant cette marée de faits adverses, abandonne sans cesse du terrain et finit par se retirer sur une mince bande de territoire qu'il déclare de la plus haute importance intellectuelle et morale. Après : « Le corps est déterminé, mais non l'âme », est venu : « L'esprit est déterminé quant à ses activités inférieures : instincts, automatismes, associations d'idées... et même dans ses activités moyennes : dons, aptitudes, croyances, conventions..., mais non quant à ses activités supérieures : recherche scientifique et création artistique ; pensée logique, morale, mystique et philosophique. »
C'est là une attitude assez émouvante, mais l'histoire de l'art, l'histoire des idées, l'histoire de la science, l'histoire des religions, la publication des journaux intimes lui infligent chaque jour des démentis [1].

IV. L'observation attentive de la manière dont s'exercent les contraintes, indications et entraînements du milieu nous autorise à admettre, au moins pour un temps, que *toutes nos activités* (personnelles, professionnelles et supérieures), dans chaque manifestation, *sont déterminées* par les conditions intérieures et extérieures *jusqu'à un certain point*, à partir duquel se présente un flottement, une indécision... ; l'activité, jusque-là puissamment orientée, hésite devant plusieurs directions possibles : c'est le moment de l'action décisive, du choix, de l'effort pour arriver en temps voulu à une compréhension plus complète et plus exacte des phénomènes qui s'offrent à l'esprit, afin que, au lieu d'un déterminisme hasardeux et généralement menacé

[1] Lorsque des observateurs plus avisés acceptent qu'un même acte, quelle que soit sa nature, puisse être tantôt déterminé, tantôt susceptible de choix, ils considèrent cette dernière alternative comme très rare et ne s'exerçant, pour chaque individu, que dans le cercle restreint de sa spécialité (J. Leclercq, *Introduction à la Sociologie*, Ed. Université de Louvain, 1948, pp. 149-170).

d'échec, joue un déterminisme judicieux, réunissant toutes les chances de succès.

Ce choix au sein du déterminisme, cet « effort en fin de déterminisme » satisfait toute la personnalité [1], alors que le déterminisme dû au hasard ou à l'impulsion satisfait une disposition momentanée par un acte que regrettera le plus souvent la personnalité revenue au calme.

V. Cet idéal reste en deçà de ce que l'on peut attendre des deux postulats énoncés.

Au lieu de l'expérience fortuite et empirique de la vie, qui impose à l'individu, à la longue, un contrôle, des limitations ou des tensions pour « se réaliser », nous lui proposons une expérience de la vie dans laquelle il inclurait l'étude de son caractère, de ses aptitudes et de ses possibilités, et qui naîtrait de la méditation.

Par cette méthode, qui a les plus augustes promoteurs, il anticiperait sur l'expérience occasionnelle et aléatoire et corrigerait sans cesse son comportement en tenant compte de l'exagération de certaines de ses tendances, de la faiblesse des autres.

Il constituerait des principes d'action à son usage, en introduisant des rectifications utiles dans les règles éprouvées.

Il établirait et appliquerait ainsi, au cours de ses activités, un continuel *calcul de dérive*, assurant à sa personnalité améliorée son maximum de réussite pratique.

Si une préoccupation morale — souci d'altruisme ou de dignité — domine dans cet examen critique de ses réactions devant les provocations [2] du milieu, il assurera alors sa réussite morale.

Cette méthode dépasse en efficacité l'habituel « examen de conscience », dans lequel l'individu compare ses actes à la règle morale : cette confrontation le déprime ou l'anime de bonnes

[1] C'est ce qui, pour M. Barzin, représente notre maximum de liberté (ou de choix).

[2] Le mot, qui exprime admirablement la chose, est de M. Emmanuel Mounier.

intentions, amenant, dans les deux cas, des résultats également faibles.

Au contraire, en ajoutant à la règle morale à laquelle il adhère des préceptes de nature à régler sa propre conduite, à brider les excès et à pallier les insuffisances de son caractère précisément dans ce moment si fréquent de l'indécision, c'est leur maximum de perfection qu'il assurera à ses actions.

Fernand JANSON (Bruxelles).

IRRATIONNEL ET LIBERTÉ

Je n'entends pas ici par *irrationnel* tout ce qui n'est pas entièrement perméable à notre raison : c'est un domaine trop vaste. Je fais entrer dans le *Rationnel* tout ce qui comporte un ordre orienté, tout ce qui s'inscrit dans un plan intelligible : ainsi, la croissance d'un arbre, — quoique tant de choses de la Vie nous demeurent mystérieuses. J'écarte les questions, fort légitimes, sur l'origine d'un tel plan, pour m'en tenir à ce qui n'est, pratiquement, mis en doute par personne : personne ne croit que c'est *par hasard* qu'un arbre se couvre de feuilles, fleurit, porte des fruits qui donnent des semences.

Une gelée printanière, qui flétrit les fleurs, supprime les fruits, n'est pas comprise dans ce plan : elle est *l'accident. L'accident* lui-même est conditionné par un ensemble d'autres faits, mais étrangers au plan considéré ; et s'il appartient à un plan, celui-ci n'est pas visible. — Il est possible de calculer la probabilité, *empirique*, de la gelée ; non de la prévoir avec précision. Nous n'apercevons pas de *raison* pour qu'elle se produise telle année, non la précédente ou la suivante.

La vie d'un homme est exposée à beaucoup d'*accidents* comparables ; les uns banals : chute, heurt de voiture ; d'autres plus rares : naufrage, avalanche — accidents par lesquels le plan général de la vie organique, les plans d'action de l'individu, sont traversés ou anéantis. Il en est qui, œuvre des hommes, atteignent des hommes en masse : guerres, bombardements. — Par décision, un homme peut admettre que tous entrent dans un plan, mais inaccessible à la raison ; en fait, même des gens enclins à cette croyance, devant un désastre particulier disent : on ne comprend pas.

Être de désir et d'émotion ; être intelligent, ambitieux, *conscient de soi*, — l'homme trouve en lui d'autres *irrationnels :* comme chez les autres vivants, ses inclinations révèlent un plan ; mais lui, a d'autres visées, proclame d'autres valeurs que la vie physique ; se pose d'autres fins qu'il juge raisonnables : de là des conflits, parfois tragiques. — D'autre part, la *mesure* des inclinations n'est pas fixée : l'une d'elles se dresse en passion, force impérieuse et comme étrangère. — Vivant parmi des compagnons et des rivaux, il constate la limite de ses forces, la médiocrité de ses aptitudes : pourquoi, *moi*, suis-je ainsi ? Ce qu'il gagne par l'exercice, l'effort soutenu, est considérable en certains domaines, en d'autres très faible. — Son entourage, sa condition sociale, dessinent un cadre et posent des bornes à son développement ; et le *contexte historique* où il se trouve jeté, conflit de peuples, de croyances, d'ambitions : il nous faut à travers tout cela « jouer ce rôle que nous n'avons pas appris » (Carl Spitteler) — et chaque bévue entraîne un châtiment, toute erreur se paie très cher.

Toutes ces données, facteurs des conditions réelles de notre vie, sont à la fois la matière et l'obstacle de nos désirs, efforts et actions. Or le pouvoir d'accomplir nos désirs, de faire aboutir nos efforts, c'est évidemment un aspect de notre liberté : laissant de côté actuellement toutes les difficultés suscitées par ce terme. Ce pouvoir est limité par cet entremêlement de directions en conflit, heurtées, chaotiques. — Notre *pouvoir de juger* lui-même est limité : étant conditionné par la connaissance des problèmes, toujours imparfaite, pour beaucoup très obscure. — Et les plus clairvoyants peuvent subir des contrain-tes inévitables, forcés de faire ce qu'ils haïssent, impuissants à changer ce qu'ils déplorent ; ne gardant que la lucidité de leur pensée. Ainsi, sous différents types, provenant de diverses sources, *l'irrationnel* limite ou entrave les libertés humaines.

Il me paraît que les psychologues et moralistes ont surtout insisté sur *l'irrationnel affectif* : la tyrannie des passions, l'état de *servitude humaine* (*Éth.* IV). Cependant, si la passion appa-

raît quelquefois comme une force étrangère, une *possession*, il y a des expériences bien différentes ; elles sont fréquentes dans l'adolescence et la jeunesse, sans exclure les âges plus avancés : c'est la « vraie vie » qui se révèle, renversant les disciplines subies, les jugements acceptés ; — ce sont des instincts inconnus qui trouvent l'occasion de se satisfaire, *dans une atmosphère d'irresponsabilité*, accompagnée d'une joie exaltante (témoignages de jeunes gens très civilisés, sur leur première bataille). Souvent vient ensuite la surprise, la honte : est-ce moi qui ai agi, senti, de la sorte ? — Il y a eu *un intense sentiment de liberté.*

C'est qu'un aspect, et très important, de la liberté, c'est *la cessation d'une contrainte* : que ce soit force directement exercée, habitude acquise, discipline contractée par l'éducation, et *même s'il n'y avait pas conscience de contrainte*, sa rupture est sentie. Et ce sentiment suffit pour un temps à exalter la conscience et élever le ton vital. — Plus tard se posent les problèmes d'action positive, parmi des difficultés nouvelles : cette *libération* n'était qu'un fantôme de liberté.

Il faut mentionner d'autre part — *contre* les moralistes hostiles à *toute* passion — que parfois une passion stabilisée en un sentiment profond et durable organise harmonieusement la vie, lui imposant un style ; maintenue à travers les épreuves, elle s'affirme même en face de l'échec. Ce cas est, comme il est logique, spécialement fréquent pour les passions dont l'objet est durable, non borné à l'individuel : savants et artistes, patriotes et apôtres, serviteurs enthousiastes des causes de justice, de pitié, de charité. La passion est alors réconciliée avec le Rationnel ; elle exprime la liberté en son aspect positif et constructif, qui est le développement d'une *loi* interne.

Si psychologues et moralistes se sont complu à faire le procès des passions, à dénoncer l'illusion de liberté qui masque l'esclavage humain, ils ont moins fréquemment signalé cette autre *illusion de liberté* qui s'attache à la Chance, au Hasard, à *l'accidentel.* Rien n'étant moins en notre pouvoir, il est étrange

d'affirmer qu'ils sont l'occasion d'une illusion de liberté. C'est qu'ici reparaît l'aspect : cessation de contrainte. Quelles contraintes ? — Celles des liaisons inéluctables, par nécessité physique ou par nécessité logique. Les reconnaître est souvent pénible aux hommes, malheureux pour les avoir ignorées. Le Hasard — ou la Fatalité — on dit l'un et l'autre, confondant des notions opposées mais obscures également — effacent les responsabilités. L'*accident*, dont les conditions échappent au moins partiellement, pourra être tenu pour tout à fait inconditionné, exprimant ainsi une espèce de liberté. Une confusion de pensée fort commune passe à conférer à ces notions obscures une espèce d'être mystique. Les sévères leçons de l'expérience sont méprisées, les vertus modestes et difficiles, écartées. — Pourquoi *s'en faire* ? Qu'il s'agisse de l'éducation des enfants, ou de la conduite des nations, n'importe quoi mène à n'importe quoi. Le même culte de l'absurde s'établit dans l'art, ignorant le vrai rôle des règles techniques, et la loi interne qui dirige une fantaisie originale et sincère : l'ineptie et la négligence passent pour inspiration géniale, le rejet de toute loi est pris pour la liberté.

Cette désagrégation de la pensée est caractéristique des temps de grande misère : une excellente description en est donnée, pour l'époque de la décadence hellénistique, par Sir Gilbert Murray (*Four Stages of Greek Religion*, pp. 112 sqq.) : sur les ruines de la grande civilisation et de la liberté des Cités, prolifère le culte de la Fortune, de la Chance : divinités trompeuses, injustes, amies du mauvais ; mais il faut les flatter, ce qui revient à flatter les puissants du jour. Toutes sortes de superstitions prennent une vigueur nouvelle, dépravant l'esprit, le caractère.

Dans des sociétés frappées par des calamités telles que *le destin des hommes paraît sans rapport avec leur mérite*, l'estime des vertus de prudence et de travail, de justice et de bonté, s'effondre. — Ces menaces nous entourent, cet inconnu redoutable est proche. Nous ne pouvons le nier ; pourrons-nous l'éviter ?

Le sentiment du risque doit être reconnu comme une néces-

sité psychologique à laquelle il faut s'entraîner. Notre ignorance est réelle, notre destin menacé, il faut oser envisager les possibilités tragiques, il faut savoir *travailler pour l'incertain.*

Mais nous n'avons d'autre garantie de sécurité que ce lent déchiffrement de problèmes, ceux du monde et ceux de l'homme, rendu possible par la liaison des faits : liaison intelligible, bien que toujours, et dans tous les domaines, incomplètement perméable à notre raison. C'est sur quoi nous pouvons appuyer une construction de vie logique et juste. Ce sont là les conditions d'une liberté positive, assurant, exprimant le développement normal d'activités compatibles et satisfaisantes pour des ensembles de plus en plus vastes, unis sans subir de contraintes humiliantes ou destructrices.

Nous nous frayons un chemin à travers les ombres et les embûches de l'irrationnel, pour y introduire un peu de lumière, d'ordre, de *liberté.* La possibilité de prévoir les conséquences de nos actes — une part, au moins, des conséquences — peut freiner les entraînements passionnels, assagir les résolutions : c'est là justement qu'apparaît le caractère *volontaire* des actions humaines, que peut s'insérer la notion de *responsabilité.* L'obscurité de l'avenir n'est pas entièrement impénétrable ; les hommes qui, attentifs et sincères, ont su voir la réalité du monde où ils vivaient, ont toujours donné des conseils utiles pour l'avenir : ces conseils étonnent ensuite — surtout quand il est trop tard pour les suivre ! — Quelque poète ou penseur grec, traduit par Juvénal, a dit : C'est nous seuls qui faisons de la Fortune un dieu — n'en aie pas d'autres que la Sagesse !

Jeanne-Frédérique RENAULD (Paris).

LA LIBERTÉ ET SA DIALECTIQUE

I. Une des valeurs les plus discutées, voire disputées de l'heure actuelle est la liberté. Mais tandis que tout le monde s'en réclame ou la revendique, chacun s'en fait une idée différente. Je propose d'examiner ce que c'est que la notion de liberté, commune aux nombreuses notions des libertés particulières ; ensuite, à l'aide de quelques exemples, ce que le principe dialectique peut nous apprendre sur ces dernières ; enfin, s'il peut y avoir la Liberté et quelles en sont les conditions.

II. Une valeur étant ce que nous sentons ou croyons qui nous concerne, elle perd son caractère de valeur par sa réalisation. En effet, pour constater l'existence d'une valeur, celle-ci doit être éprouvée comme une tension ; car, en l'absence de toute tension psychologique, on ne sent rien du tout. Pour autant qu'on en parle ou qu'on y pense, toute valeur ne peut être qu'humaine. Même les valeurs dites métaphysiques ne font pas exception : leur conception et leur compréhension par l'homme nécessitent son activité pensante. Une valeur étant nécessairement l'aperception ou la prise de conscience d'une tension, aucune valeur ne saurait être absolue.

III. Ces mêmes critères valent plus particulièrement pour la liberté. Une liberté pour laquelle on ne ressent pas l'existence d'un danger et où le souvenir de la libération ne subsiste plus n'est plus guère éprouvée comme valeur et l'on peut ainsi dire qu'en tant que telle elle n'existe plus. En d'autres termes : la liberté réalisée s'oublie. A la base de toute notion de liberté

se trouve une tendance à sortir d'un état, présent ou imminent, de coercition, qu'il soit reconnu comme tel ou que, non admis par le conscient, il soit rationalisé et projeté dans un autre domaine. L'état réclamé ou futur de liberté est celui de l'absence des entraves extérieures ou intérieures mises à telle tendance ou aspiration. On veut être libre *de* quelque chose ; liberté signifie ici libération. C'est l'aspect négatif, généralement très prononcé, de la liberté. L'aspect positif est l'image pressentie ou clairement conçue de l'épanouissement ultérieur de la tendance ou aspiration en question. Ce côté, cependant, reste souvent latent ou assez vague. Ainsi, l'on peut définir la liberté comme le désenchaînement, l'émancipation, la déhiscence de tendances ou aspirations vers l'épanouissement.

IV. J'ai fait usage ici du principe dialectique qui, pour les notions, s'énonce ainsi : nulle notion ne peut être conçue sans la notion opposée, lors même que cette dernière n'est pas présente à l'esprit ; pour décrire la réalité, il faut les employer toutes les deux. Cette dialectique de la raison nous rend attentifs à ce que pareille opposition existe partout, que les opposés ont une source commune et ne sont donc jamais totalement incompatibles, qu'ils donnent naissance à une position et, partant, à une opposition nouvelles, jusqu'à l'établissement de l'harmonie.

V. La dialectique de la raison doit encore être approfondie ; elle est celle de toute compréhension. Comprendre est le résultat de l'interaction de l'esprit humain et des objets à comprendre : Nous devons d'abord constater leur caractère extérieur ; puis il nous faut les isoler et, enfin, les rétablir dans leurs rapports avec nous et avec leur entourage. Toutefois, la compréhension modifie par elle-même la situation antérieure, elle est dialectique, par opposition à une compréhension qui serait statique et objective.

VI. Sur le plan des faits, la dialectique s'appelle plus généralement principe d'action et de réaction. Ainsi, parler de la

dialectique d'une liberté, c'est mettre en évidence le fait que sa recherche et l'effort vers sa réalisation ne peuvent se faire sans retrancher sur la liberté dans d'autres domaines. Toute liberté implique inévitablement une certaine soumission, ce qui n'est guère, la plupart du temps, présent à l'esprit de ceux qui luttent pour une liberté déterminée. Dans la mesure même où elle se réalise, la soumission qu'elle comporte se fait sentir de plus en plus jusqu'au renversement de la situation première : là où l'on a obtenu la liberté on est alors prêt à accepter la soumission pour obtenir la liberté là où la soumission, d'abord prise pour négligeable, est devenue intolérable.

VII. La liberté économique peut servir d'illustration. Le terme lui-même a déjà sa dialectique ; car il possède une double signification : Pour le socialiste, il s'agit de remettre entre les mains de la société, de l'État socialiste, toute l'organisation de l'économie pour libérer l'homme de la préoccupation économique, considérée comme avilissante. Pour le partisan du libéralisme économique, il s'agit d'éviter toute intervention de l'État et de donner libre cours à l'initiative privée économique de chacun puisque, ainsi, les forces individuelles pourraient se développer au plus grand avantage de la communauté. Je me bornerai à commenter la deuxième version. Il suffira pour cela de rappeler les interventions de l'État réclamées par les maîtres mêmes de ce genre d'économie et cela jusque dans le pays qui s'en est fait le champion, les États-Unis. Là, des lois anti-trust, une certaine planification de l'agriculture et d'autres mesures encore doivent enrayer une liberté économique qui menaçait de ruiner ceux-là mêmes qui avaient semblé devoir en profiter en premier lieu.

VIII. La liberté humaine par excellence est, de l'avis de la plupart des Occidentaux, la liberté d'opinion et de conscience. Ils entendent par là qu'à chacun le droit soit garanti de choisir librement son idéal humain, moral, religieux. Les défenseurs de cette conception confirment le principe dialectique déjà en

n'étendant pas la liberté aux adversaires de leur interprétation, du moins pas pour autant que ceux-ci sont soupçonnés d'être prêts à l'action. Lesdits adversaires se réclament, du reste, du même principe, en interprétant différemment le choix libre des idéals.

IX. Un exemple fera mieux ressortir toute la dialectique de la situation réelle. L'Angleterre est considérée, à notre époque, comme le pays classique de la liberté d'opinion et de conscience. Les propos les plus saugrenus, anarchiques, révolutionnaires peuvent être tenus à Hyde Park Corner ; presque autant peut se publier sous forme de livres, pourvu qu'un éditeur se laisse trouver. Les adversaires de tout ce qui est généralement tenu pour sacré en Angleterre peuvent élaborer, publier, même enseigner leurs conceptions et les résultats de leurs recherches. Cette attitude repose sur l'assurance intérieure d'un régime qui est certain de l'approbation générale de son idéologie, ancrée dans le cœur du peuple ; car le nombre de ceux qui useront de la liberté sera petit et leur influence, négligeable. D'autre part, uniquement un régime dont les bases effectives et idéologiques sont à toute épreuve peut pratiquer cette large tolérance. Les quelques restrictions à ladite liberté que l'Angleterre, ayant perdu un peu de son assurance, a introduites ces dernières années le montrent bien.

X. Reste à savoir de quelle manière pareille unité idéologique peut s'obtenir. Ici encore, l'Angleterre nous servira d'exemple. Dès l'âge le plus tendre, l'éducation — en famille comme à l'école-internat — inculque l'idéologie, le code moral et national. Il faudra en relever trois points particuliers qu'on pourrait formuler ainsi : Tu es libre de penser ce que tu veux — ce que tu fais et dis, par contre, compte ; évite d'être différent des autres ou d'attirer l'attention sur toi ; enfin, il est indécent de montrer des sentiments violents. Quand le jeune citoyen aura atteint l'âge adulte, c'est grâce à cette liberté perfide que la loi du moindre effort aura réussi à ramener ses pensées

individuelles au faire général et que la chaleur de celles d'entre ses idées qui auraient résisté au conformisme aura été étouffée ou tout au moins discréditée. L'Anglais prend ainsi son idéologie nationale pour sa conviction personnelle, sa soumission idéologique étant si complète qu'elle est inconsciente et quasi organique : il se croit libre. Dans une revue anglaise, cela fut récemment exprimé ainsi : « Le totalitarisme dans notre pays est tout à fait volontaire » (M. Kingsley Martin dans « New Statesman & Nation », janvier 1949). Ainsi, les conditions mêmes qui permettent de garantir pareille liberté de la conscience et de la personne humaines la rendent pratiquement illusoire ; car ceux qui parviennent malgré tout à pouvoir en profiter se voient condamnés à l'impuissance.

XI. Le plus grand danger qui menace la réalisation de toute liberté consiste moins dans les entraves qui y sont mises et qui sont à la source même de la volonté de cette liberté ou libération, que plutôt dans le désir de soumission ; les deux coexistent et, suivant les conditions, ce sera l'un ou l'autre qui l'emportera ; l'exemple précédent le montre. Cette dialectique de l'âme humaine se désigne du terme d'ambivalence des senti-ments : les tendances opposées, contradictoires coexistent tou-jours. Notre tendance à la liberté exprime le désir de nous défaire de l'autorité extérieure (parents, . . . gouvernement) ou intérieure (conscience, . . . dieu) ; elle comporte également celui de jouer le rôle des autorités renversées, et enfin ce troi-sième, qui est négatif : la peur d'une responsabilité dans l'état non-autoritaire qui nous laissera peu de liberté de faire ce qui nous chante ; c'est en même temps la peur pour la sécurité dont la garantie était assumée par l'autorité en récompense de l'obéissance. Autrement dit, le féodalisme moral est plus difficile à déraciner que ne le fut le féodalisme économique. En résumé, sur le plan individuel comme sur le plan social, il faudrait deman-der moins « Quelle liberté choississez-vous ? » que plutôt « Quelle soumission êtes-vous prêt à accepter ? » Car c'est la soumission concomitante qu'on est enclin à oublier ou à faire oublier.

XII. Apparemment, nos considérations mènent à une vue pessimiste sur l'avenir de la liberté. Une telle conclusion serait, cependant, tout à fait injustifiée. Si, en effet, le principe dialectique constate la coexistence effective des opposés, il affirme, par cela même, leur interdépendance et, ainsi, leur unité fondamentale. Il est anti-dichotomique et, partant, synthétique. L'examen de la compréhension a montré qu'il ne saurait y avoir d'observateur absolument objectif, c'est-à-dire totalement détaché de son objet. Celui qui néglige ce fait ne peut parvenir au degré de connaissance qu'on peut atteindre quand on en est pleinement conscient et qu'on en tient compte. « On ne domine la nature qu'en obéissant à ses lois » a dit Francis Bacon. L'illusion d'une objectivité absolue, qui se retrouve dans celle d'un domaine spirituel qui serait essentiellement indépendant de la matière, empêche la libération de l'esprit. Celui-ci reste sous la domination de certains désirs et angoisses qui, non reconnus par le sujet, échappent à son contrôle. La seule liberté qui, dépassant l'état des actions et réactions alternantes, comprenne et synthétise la dialectique est celle des contraires équilibrés, de l'harmonie.

XIII. Le pivot de la liberté humaine est la raison. Achevée, elle est l'organe de l'équilibre aussi bien en son mécanisme propre qu'en sa fonction. Elle est le tampon entre les instincts et impulsions profondes, les aspirations vitales, d'un côté, et, de l'autre, les exigences et difficultés provenant des circonstances du monde extérieur en général et de la vie sociale en particulier. Actuellement, la fonction de la raison n'a été pleinement réalisée que dans les sciences exactes où l'on a pu découvrir ainsi des richesses insoupçonnées. L'attitude scientifique généralisée, loin d'appauvrir l'humain, l'enrichira et lui ouvrira des possibilités nouvelles dans un monde libre.

XIV. Marx, dans ses *Thèses à Feuerbach*, reproche aux philosophes qu'ils ne font qu'interpréter le monde alors qu'il s'agit de le changer. La philosophie est l'effort de rendre clair

le penser. Ainsi, il n'appartient au philosophe de changer le monde que d'un côté : il doit aider à ce que l'homme prenne conscience de sa situation réelle à un moment donné de l'histoire. Il est bien possible, cependant, que, par répercussion, le philosophe finisse par prendre une part active dans l'action de libération qu'il a contribué à préparer.

XV. M. Piaget ne se montre guère plus indulgent que Marx quand, dans sa *Psychologie de l'intelligence*, il parle des « auteurs d'études expérimentales, par opposition aux innombrables philosophes qui se sont bornés à « réfléchir » sur le sujet ». Ce genre de réflexion gratuite est le propre des nombreux penseurs qui croient pouvoir s'approcher de la Vérité en planant au-dessus du monde réel ; ils se réfèrent à une vue intérieure ou à une transcendance alors qu'il s'agit d'observer les faits. Dans les sciences comme en morale, la tâche du philosophe consiste à contribuer à la prise de conscience de la situation, particulièrement en éclaircissant le sens des concepts et notions. Dialectiquement, le philosophe se voit alors souvent obligé de reviser ses propres notions et concepts.

XVI. L'examen de la raison dans son fonctionnement fait ressortir encore plus clairement qu'elle est effectivement le pivot de la liberté humaine. M. Piaget *(op. cit.)* a, en effet, montré que le signe de l'intelligence achevée est « la réversibilité des structures mobiles qu'elle construit », la réversibilité étant « le critérium même de l'équilibre ».

XVII. La liberté est possible. Son instrument est la raison, qui est statique. Il faut y joindre la volonté, facteur dynamique. Ainsi, par l'action, elle deviendra réalité.

Axel-L. STERN (Genève et Frensham, Surrey).

TECHNIQUE SCIENTIFIQUE ET LIBERTÉ

Que serait l'homme s'il n'enchaînait les effets aux causes ? Tirésias aurait menti si Laios avait su que son fils exposé serait recueilli par Périandre ; Œdipe, s'il avait su qu'il était le fils de Laios et de Jocaste, serait retourné à Corinthe : il n'aurait pas tué son père ni épousé sa mère. Laios ignorait la suite des faits naturels et son ignorance l'a fait mourir ; Œdipe ne savait pas quels événements l'avaient amené au palais de Périandre et, croyant se délivrer du Destin, il est tombé dans sa servitude. Contingence absolue, c'est fatalisme. Où elle règne, la raison est exilée, règnent l'arbitraire de l'inconnu et l'im-puissance des hommes. On comprend que les Sages stoïciens aient vu dans la contemplation de la nécessité scientifique le premier moment d'une libération désirée. Mais la liberté ration-nelle est une liberté formelle. Elle s' enferme dans les idées quand la pensée du déterminisme n'est que le projet de la création, la condition nécessaire de l'action. La liberté, selon Kant, con-tient essentiellement « *un principe de détermination de la causa-lité selon les lois naturelles* » (*Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 208) ; elle est d'après Goblot : « *une causalité revêtue de finalité* » (*Traité de logique*, p. 18). Nous ne pouvons accepter le concept du libre arbitre. Mais si nous voulons éviter une définition purement théorique de la liberté et en même temps, rejetant la notion d'option nouménale, la faire descendre du ciel sur la terre, il nous faut étudier la démarche par laquelle le déterminisme est mis au service des valeurs humaines, c'est-à-dire la technique scientifique.

Poser ainsi la question suppose écarté un certain nombre de résistances. D'une part le déterminisme, dans une atmosphère de scientisme, pouvait, par l'unité de possibilité qu'il entraînait pour l'action, paraître ruineux pour l'existence d'une causalité intentionnelle à laquelle le témoignage de la conscience restait irréductiblement attaché. Mais l'indéterminisme de la physique contemporaine nous a délivrés de cet impérialisme de la nécessité, déjà limité par Boutroux lorsqu'il enseignait l'émergence créatrice des synthèses. D'autre part, comme l'a montré M. Schuhl *(Machinisme et philosophie)*, le mépris que les Grecs éprouvaient pour les « banausoi » et en général pour le travail que l'Église nomme encore servile interdisait que le concept rebondît dans l'action. On ne voulait pas voir que la science, pour être vraiment libératrice, doit s'unir à la technique. On ne reconnaissait pas la liaison entre l'agriculture, l'industrie et la médecine et l'affranchissement de l'homme. Pourtant Héron d'Alexandrie avait déjà proclamé qu'à l'ataraxie et au bonheur de l'âme assurés par l'art du philosophe devait correspondre le loisir dans la richesse apporté par l'art de l'ingénieur. Aristote avait dit que les navettes et les plectres, se mouvant par eux-mêmes, devaient supprimer sur le plan économique et juridique la condition d'esclave.

Notre optimisme fondé sur la révolution industrielle peut aussi sembler *mal* fondé. N'a-t-elle pas apporté une nouvelle forme d'esclavage : le prolétariat ? La foudre atomique n'a-t-elle pas aggravé contre notre « hybris » les menaces de Zeus-porte-foudre ? Les remarques désabusées de Sismondi, les imprécations de Michelet trouvent plus d'écho dans les plaintes d'un ouvrier maltraité par un ordre social qu'il ne comprend pas, dans la stupeur souffrante d'un enfant blessé par la bombe d'un avion anonyme, que les promesses d'un nouvel âge d'or prophétisé par Bastiat ou par Victor Hugo. Et l'obligation de nous soumettre à des prescriptions d'hygiène, à des vaccinations, à des contrôles ne réduit-elle pas notre indépendance ? Sans doute est-ce l'homme qui a construit l'univers de la technique, nous répondra-t-on ; c'était fabriquer un nouveau

Fatum. Ces critiques ne témoignent que de l'impatience propre aux périodes de transition. C'est manque de technique et non excès qu'il faut dire. Les sciences de l'homme et les réalisations qui s'y rattachent sont en retard sur les sciences de la nature. Mais, comme l'a fait voir l'économiste américain Colin Clark, déjà des travailleurs de plus en plus nombreux abandonnent la terre ou l'usine où la présence de l'homme devient inutile pour se consacrer, agents de planing, philosophes, juristes, spéculateurs de la révolution, à des tâches d'organisation sociale. Et rien ne prouve que l'indépendance soit la perfection de la liberté. Ne serait-ce pas plutôt la réflexion totale de l'humanité sur elle-même prévue pour d'autres raisons par le R. P. Teilhard de Chardin ?

Il nous sera donc permis de transporter la liberté du for intérieur à la relation du monde et de l'homme. Se faire ne peut rien être que faire. Où une pensée romantique préférerait un épanouissement, un enthousiasme, il nous semble que seule l'efficacité de la démarche est un signe de l'efficacité du moi.

Cela nous amènera aux thèses suivantes : 1° la liberté est nécessairement rationnelle ; mais rationnel n'est qu'un autre mot pour artificiel ; 2° la liberté n'est pas une propriété de l'individu comme tel, mais une démarche spécifique de l'humanité prise comme un tout ; 3° le problème de la liberté cesse d'être essentiellement un problème de valeur : sans doute l'action technique enveloppe-t-elle des fins ; mais ces fins ne sont ni la connaissance de la vérité, ni la contemplation du beau, ni l'action droite, ni l'amour. La liberté n'est qu'un moyen ; mais puisque ce moyen nous permet d'atteindre l'efficacité, les loisirs, la sécurité qui nous permettront ensuite d'atteindre les valeurs, ainsi que l'a dit saint Augustin, ce moyen est précieux.

Si la liberté consiste essentiellement à affranchir l'homme des pressions naturelles primitivement conçues sous l'aspect du Destin ou de dieux tyranniques, la libération doit être rationnelle et scientifique. En cela nous sommes d'accord avec le poète épicurien qui pensait déjà que : « *Naturae non imperatur*

nisi parendo ». Mais n'y a-t-il pas contradiction à parler encore de liberté ? L'homme, libre en tant qu'agent rationnel, n'en est pas moins déterminé dans son existence empirique. Il resterait avec Bergson et Essertier à distinguer le faire du savoir et à concevoir la liberté comme une communion avec la substance mouvante du devenir. Nous pensons au contraire que se libérer, c'est agir sur l'objet et que faire et savoir sont intimement liés. La technique est artifice. Elle consiste à mettre à la place du monde hostile un monde adapté à l'homme. La science n'est pas moins artificielle, ni la raison, ni le déterminisme. La connaissance remplace des phénomènes qui, dans leur intrinsécité, nous restent étrangers par des modèles verbaux de nature analogue à celle des modèles mécaniques dont use l'industrie. Ainsi y a-t-il une analogie entre les énoncés scientifiques et les appareils de laboratoire, mais aussi entre les énoncés scientifiques et les machines. Platon, a remarqué M. Rivaud, s'est inspiré pour écrire le *Timée* d'une sphère armillaire. Lord Kelvin construisait de gigantesques atomes. Dans les laboratoires américains et russes d'aujourd'hui on ne sépare pas la recherche scientifique de la recherche industrielle. La science et le déterminisme sont des créations tout aussi artificielles que les usines Citroën. Le déterminisme est semblable à ces coulées de ciment que l'on lance sous les marécages pour ensuite y creuser des tunnels. La liberté n'est pas par le mouvant mais par les solides. Lorsque le nouvel esprit scientifique va, selon la parole de M. Bachelard, « *vers le réel* », il retrouve, mais à travers des équations déterminées, l'indétermination. A l'échelle du microphénomène, la pensée est amenée à admettre une pluralité des possibles. Mais notre action se déploie au niveau du macrophénomène. C'est là que la liberté installe le déterminisme. Elle ne s'y perd pas, elle s'y réalise. L'univers du déterminisme est un univers factice. Sa découverte, ou plutôt son invention, est une étape nécessaire de la réforme de l'existence humaine qui est l'assomption de la liberté.

Nous ne saurions pourtant consentir aux thèses soutenues par M. Sartre. Au lieu de s'installer comme nous dans la relation

anthropocosmique, il part du cogito. Sans doute pose-t-il que son cogito est un cogito humain et non individuel. Il n'en reste pas moins que sa psychologie est indéterministe et que chacun reste libre de son engagement. Nous affirmons au contraire que nous sommes engagés par notre éducation, par la société, par la tradition. La transmission des valeurs elle-même est une technique. On nous harmonise avec l'univers factice de la civilisation en nous « *artificialisant* ». Chacun ne reçoit pas sa liberté à son berceau comme un don d'une fée. Mais de même que nous participons à l'effort de la technique, par essence collectif, de même il est loisible à chacun de nous de participer à l'effort de l'espèce vers la libération de tous. L'action du groupe nous détermine afin de nous rendre capables de concevoir le déterminisme de la science et de nous joindre à l'élaboration d'un monde de la technique. Beaucoup restent en chemin. Mais nos actions n'ont de sens que rapportées au tout de l'humanité.

Encore faut-il que les résidus d'une éducation nécessairement pénible, puisqu'elle impose une conduite artificielle, ne laissent pas de traces nuisibles comme une agressivité mal sublimée, mal adaptée à ses nouvelles fonctions. Hegel a définitivement élucidé la conduite d'agressivité dans son chapitre sur le maître et l'esclave. L'homme, esclave de la nature tant qu'il n'a pu l'intérioriser par la science, risquerait de demeurer son propre esclave s'il ne pouvait s'accepter tout entier et prendre conscience des dangers de la civilisation. La psychanalyse, en lui permettant d'intégrer ses conflits intrapsychiques et de liquider son agressivité le détournera de résister à l'attrait de la valeur, vécue non seulement en esprit mais avec toutes les ressources de la technique moderne.

Car c'est une technique ou du moins un art qui fera tomber les dernières chaînes. Alors l'univers de la facticité sera devenu l'univers des Idées. Nous croyons avec Natorp que Platon en faisait le but de l'existence terrestre, comme nous croyons que le Paradis promis au chrétien est sur la terre.

Bernard GUILLEMAIN (La Varenne, Seine).

LA LIBERTÉ
VUE PAR UN PSYCHANALYSTE

Dans la cure psychanalytique, la liberté est ressentie et vécue plutôt que pensée. C'est l'expérience vitale appelée « libération » : une oppression cesse, une sensation de liberté quasi corporelle remplit le sujet. Exemple : un homme est angoissé sans en connaître la cause ; au cours du traitement, il manifeste à l'égard de son analyste d'une part un obscur sentiment de faute, de l'autre de l'hostilité, tous deux rationnellement inexplicables ; le fait de ramener ces phénomènes affectifs à la situation affective dans laquelle cet homme se trouvait dans son enfance à l'égard de son père produit en lui un soulagement complet : les « affects » (mouvements affectifs) et leur objet sont situés à leurs justes places ; notre sujet hait au bon endroit, il hait son père dans le passé [1]. Nous interprétons ces faits comme suit : un conflit entre tendances opposées (instinctives, pulsionnelles — ici agressives — d'une part, répressives de l'autre), resté jusqu'ici inconscient, passe dans le conscient, dans le moi ; le moi dispose dès lors des forces opposées qui y étaient engagées ; il a acquis la possibilité d'intervenir par la raison, de porter un jugement et de prendre une décision (céder aux tendances ou leur résister) ; le conflit est devenu maniable pour la pensée actuelle ; il se pose dans la pensée actuelle, consciente.

[1] Un travail intérieur peut dès lors l'amener à ne pas le haïr, conséquence importante au point de vue pratique, mais sans intérêt pour le sujet de ce travail.

En style freudien, un conflit refoulé se déroule entre les forces ou tendances pulsionnelles (tendances sexuelles ou agressives) — le soi ou le ça — et les forces inconscientes de répression — le surmoi. Ces dernières sont le résultat de l'intégration non seulement des ordres et défenses exprimées par les parents et le milieu pédagogique, mais davantage encore de toute l'atmosphère morale répressive de ce milieu. Le surmoi est ce qu'on peut appeler la conscience inconsciente hétéronome ; c'est un mécanisme sur lequel la pensée et la volonté consciente n'ont pas de prise. Au contraire, le conscient en est l'esclave, à moins qu'une cure psychanalytique vienne le libérer de son emprise automatique. Avant l'analyse, le névrosé (= celui qui est déterminé en trop grande partie par des motifs inconscients et par une pensée prélogique — refoulement, projection, retournement sur soi-même) est essentiellement dépendant de son inconscient, l'homme dit normal ne l'est que dans une faible mesure ; après l'analyse, l'un et l'autre sont en principe indépendants de leur inconscient — tendances et surmoi. L'analyse ne détruit ni les pulsions et tendances ni le surmoi ; elle permet à l'homme de prendre position à leur égard. Du même coup elle permet de dissocier l'actuel du passé, de vivre le présent pour ce qu'il est objectivement, au lieu de le vivre comme s'il était une situation infantile, qui en réalité est depuis longtemps dépassée (par exemple : haïr les chefs, les supérieurs comme on haïssait inconsciemment le père ; jalouser sans motifs une sœur en écho d'une rivalité infantile inconsciente). Lorsque nous avons passé par l'analyse, notre pensée, notre activité et notre action, ne dépendent plus que de notre jugement autonome, de notre conscience morale actuelle.

Nous avons mentionné comme facteurs limitateurs de notre liberté les mobiles qui émanent de nos conflits inconscients et du surmoi. Disons qu'il existe en nous une véritable peur du surmoi (équivalent de la peur de perdre l'amour des parents, de la peur de leur colère et de la punition). Parallèlement il existe une peur de nos pulsions (du ça ou du soi), considérées comme

des forces dangereuses du fait de leur violence. De ce point de vue, liberté veut dire : acceptation sans peur et sans angoisse de nos tendances instinctives, libre admission de ces tendances dans notre moi, qui pourra alors décider de la réponse à leur donner. Peur du surmoi et peur du ça, telles sont donc, dans notre conception psychanalytique, les deux causes du refoulement et de la perte de la liberté intérieure [1].

Libérés de l'inconscient par l'analyse, disposant dès lors de la totalité de nos tendances et, en plus, des forces répressives qui tenaient refoulées ces tendances, quelle liberté nous reste-t-il ? Il nous reste un conflit conscient entre ces tendances devenues conscientes et notre jugement conscient, autonome. Ce jugement décide selon deux ordres de motifs : 1. Les principes de plaisir d'une part, de réalité (du possible, du réalisable) d'autre part. 2. Les valeurs individuelles et surindividuelles [2]. La solution est plus ou moins facile suivant l'importance des mobiles en présence, suivant la charge affective dont ils sont animés. Ce conflit ne nous laisse pas libres : nous devons choisir entre deux ou plusieurs solutions ; nous ne pouvons pas ne pas choisir ; nous sommes obligés d'agir (ne pas agir est encore agir : c'est freiner l'action) ; de sorte qu'il ne s'agit pas ici d'une liberté absolue, mais seulement d'une liberté de choix entre des solutions plus ou moins nombreuses mais toujours déterminées par la réalité et nos possibilités biologiques et psychologiques. La cure psychanalytique (ou l'attitude psychanalytique) libère donc du déterminisme inconscient, mais elle ne libère que de ce déterminisme-là ; elle crée une liberté relative infiniment supé-

[1] Il est intéressant de constater que celle des méthodes psychologiques qui nous fait prendre le plus tyranniquement, impitoyablement conscience du déterminisme intra-psychique, est précisément celle qui nous fait faire l'expérience des plus profondes impressions de libération et de liberté. Liberté envers nous-mêmes essentiellement, la liberté morale envers les autres se réduisant à une libération envers les personnages centraux de notre enfance, dont ces autres portent trop souvent et indûment l'effigie par le mécanisme du transfert.

[2] Voir l'ouvrage du Dr Ch. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale.* Coll. « Être et Penser ».

rieure déjà à la situation préanalytique, elle n'est pas en mesure de créer une liberté absolue.

Notre expérience psychanalytique nous amène donc à une détermination absolue, déterminisme qui n'est pas conditionné seulement par ce qu'on considère comme la matière, mais par des mobiles non matériels, idéatoires, voire des forces supra-naturelles (relation religieuse) qui agiraient sur notre personne par l'intermédiaire de notre appareil psychique. Croyants ou non-croyants, nous n'avons aucune raison de nous ranger à la philosophie antireligieuse de Freud et d'exclure théoriquement toute action transcendante sur nous. Ce déterminisme n'a pas été déduit logiquement et abstraitement de nos observations ; il s'en est dégagé, nous semble-t-il, spontanément. Nous sommes trop constamment et vivement frappés de la non-existence du hasard dans notre psychisme, de l'enchaînement nécessaire (même et surtout dans le rêve, où les liens de la logique habituelle tombent) d'une pensée à la suivante, d'un sentiment au précédent, d'une réaction à une cause bien précise, pour que nous puissions nous représenter la liberté humaine d'une autre façon que sous la forme d'un choix entre un certain nombre de possibilités exactement données.

Nous avons l'impression de plus en plus d'être vécus plutôt que de vivre, tout en gardant l'illusion de vivre librement en parlant au « je ». Nous n'avons qu'à considérer l'évolution de l'être humain, de sa conception à sa mort, pour être frappés à quel point il est mené et déterminé : depuis la ruée des spermatozoïdes inconscients vers l'œuf inconscient, où la double hérédité est enclose d'une façon définitive, en passant par la vie affective infantile essentiellement captative, puis par la vie génitale créatrice adulte, pour arriver à la régression affective sénile, nous sommes déterminés de stade en stade par notre constitution somato-glandulaire ; la tendresse du nourrisson ne peut éviter de devenir la passion amoureuse et conquérante, constructive et combative de l'adulte, et celle-ci ne peut éviter de redevenir, dans la vieillesse, tendresse, passivité et même besoin de protection. Ceci dit, répétons-le, sans exclure l'action

si importante de facteurs exogènes non matériels, psychologiques, c'est-à-dire affectifs, et même de nature transcendante. Mais toute action du dehors, fût-elle de nature religieuse ou divine, ne nous paraît pas pouvoir passer, pour agir sur nous, par une autre voie que par notre constitution somato-psychique; et cette constitution offre un choix limité de possibilités, même s'il nous paraît à nous illimité.

Sans pouvoir étudier, faute de place, la question de savoir pour quelles raisons d'ordre biologique ou psychologique l'idée de la liberté est si profondément ancrée en nous, demandons-nous brièvement dans quelle mesure nous sommes libres dans le choix de notre conception du monde, de notre philosophie, de notre religion et finalement... dans le choix de nos idées sur la liberté.

Nous pensons que nous le sommes dans la mesure où nous sommes libres à l'égard de notre insconscient, de notre passé inconscient, que nous en sommes devenus conscients. Toute attitude de dépendance-culpabilité inconsciente de l'enfant envers ses parents, à laquelle fait suite nécessairement durant toute la vie (sauf analyse) une hétéronomie inconsciente — condamne l'enfant à adopter leurs idées morales, religieuses, leurs conceptions sociales et politiques, à moins qu'il se rallie à leurs contraires par révolte et opposition, ce qui revient au même (dépendance par opposition). Une autonomie vraie, acquise par notre libération à l'égard de notre surmoi infantile, nous laisse la liberté de choisir une conception de vie authentiquement personnelle. La notion de liberté dépend étroitement de la relation de l'enfant envers ses parents : le dépendant-coupable-inconscient, l'hétéronome, confond volontiers révolte et liberté ; pour l'indépendant véritable, pour l'autonome, la liberté ne se vit pas en fonction des éducateurs, mais en fonction de lui-même (ses tendances, les valeurs qu'il reconnaît, sa morale consciente, ceci dans le cadre des possibilités du milieu dans lequel il vit).

Gustave Richard (Neuchâtel).

LA LIBRE OBÉISSANCE ET LA LIBRE DISCIPLINE

Contre tous ceux qui osent encore défendre le principe d'une autorité qui devrait contraindre les hommes, absolument et de l'extérieur, s'élève la protestation des défenseurs de la liberté. Mais parmi ces défenseurs, les uns sont des idéalistes de l'anarchie, qui revendiquent un pouvoir créateur illimité de la liberté et n'admettraient d'autre autorité que celle que l'individu se façonnerait, à son seul usage ; les autres exigent la liberté, mais demandent que l'individu libre reconnaisse avec son intelligence et choisisse avec son cœur un Bien qui doit avoir autorité sur les vies humaines ou une autorité sociale dont les relatifs bienfaits l'emportent sur les dangers que comporterait sa destruction ; l'idéal proclamé par ces derniers est celui d'une libre obéissance, s'il s'agit de la conduite proprement morale, d'une discipline librement consentie, pour ce qui est de l'ordre et du bien social.

La position des doctrinaires de l'autorité pure, externe, inconditionnelle, est spirituellement intenable. La position des anarchistes n'est pas la nôtre, mais nous croyons qu'elle pourrait être défendue. Quant à la troisième position, celle qui demande la libre obéissance, la libre discipline, elle est ambiguë, pleine de difficultés auxquelles il vaut la peine que la réflexion morale s'arrête. Ce que nous nous proposons de montrer, c'est l'impossibilité de savoir si ces conditions de la bonne, de la libre obéissance sont réalisées pour les autres, c'est la difficulté de savoir si elles le sont pour nous-même ; puis nous émettrons

quelques réflexions sur la conséquence inévitablement liée à cette position morale : solliciter le libre choix du bien, c'est tolérer dans une certaine mesure le mauvais usage de la liberté.

Il est déjà symptomatique de constater que les expressions d'obéissance passive et de discipline librement consentie sont bien souvent employées de façon polémique. Nous disons volontiers qu'il y a obéissance passive, là où nous constatons une adhésion passionnée, une fidélité scrupuleuse aux consignes d'un parti religieux, moral, politique, social, qui n'est pas le nôtre. Tel sera accusé par nous d'être enchaîné à une religion ou à un parti, qui pourra répondre avec sincérité : j'ai engagé librement ma foi, je suis pleinement moi-même en maintenant mon adhésion et ma fidélité, rien ne m'empêche de déserter ce Bien, cette cause ; aucune crainte ne me possède. Comment affirmer que se trompe celui qui s'exprime ainsi ?

Sans doute il y a des cas où nous pourrons déceler une illusion d'homme qui se croit libre. Il en sera ainsi, lorsqu'on voit le partisan obéir successivement, sans sourciller, à des mots d'ordre contradictoires ou lorsqu'il est persécuteur, lorsqu'il est manifestement animé par des passions de haine qui correspondent trop bien à ce qu'il y a de méchanceté en l'homme, pour qu'on puisse parler du libre service d'une Vérité et d'un Bien. Mais, à part ces quelques cas criants, qui prouvera que l'homme qui suit un parti différent du mien a ignoré certains drames de la liberté, a hésité moins longtemps avant de s'engager ? Dira-t-on qu'il y a certains actes de liberté qui équivalent à des abdications de la liberté et que certains hommes les commettent, parce qu'ils sont par nature épris d'obéissance et parce qu'ils n'ont pas le courage d'accepter le fardeau de la liberté ? Ajoutera-t-on qu'il y a certaines communautés et certains partis qui exigent des disciplines par trop restrictives de la liberté ? Dira-t-on enfin que le véritable Bien se reconnaît à ce qu'il libère l'individu, au lieu de mettre des entraves à sa liberté ? — Ces réactions sont justes, mais de pareilles affir-

mations théoriques ne doivent pas nous autoriser à prononcer facilement sur le manque de liberté d'autrui. Si elles nous y poussent, elles deviennent polémiques. Nous risquons d'oublier le droit au dévouement et au sacrifice. Tel qui me semble avoir commis un acte d'abdication n'a fait que mieux reconnaître une haute valeur et que s'engager à la mieux servir. Certaines disciplines nous paraissent trop restrictives, parce que nous n'évaluons pas de la même manière les périls, parce que nous sommes moins convaincus de l'excellence du bien à servir ou plus simplement parce que nous serions moins disposés à sacrifier nos aises. Et la véritable libération de l'individu exige que bien des choses tombent pour lui au rang de choses indifférentes. Là où il y a le joyeux service, le zèle intelligent, il y a présomption en faveur de la libre obéissance, même si la discipline est stricte. La liberté du consentement ne saurait s'évaluer d'après la facilité ou le petit nombre des règles que l'on s'impose, d'après la légèreté du joug ; mais elle a pour résultat normal de rendre le joug léger.

Cette liberté du consentement n'est pas une expression vide de sens. Toutefois il est malaisé de voir clairement si l'on a soi-même accordé dans son cœur le libre accueil à ce qu'on a saisi du Bien. Ce Bien a été enseigné. Il l'a été d'une certaine façon, parce que l'on était né dans un certain milieu. Ces éducateurs auraient pu être autres. Plaçons-nous dans l'hypothèse la plus favorable ! Ils ont bien enseigné la différence entre une nécessité physique et une obligation idéale ; ils ont sollicité avec intelligence et discrétion le libre choix, le libre don. Mais, quelque opposition qu'on institue entre les méthodes de contrainte et les méthodes de persuasion, l'art de persuader est tout de même l'art d'opérer une pesée efficace sur une conscience. L'appel qui respecte le mieux la liberté, c'est un « qui m'aime me suive », mais on laisse entendre qu'il faut aimer et que celui qui ne suit pas est coupable. Étroite est la porte par laquelle il faut passer pour pouvoir dire à ses éducateurs : ce n'est pas à cause de ce que vous m'avez dit que je m'incline devant ce Bien suprême, c'est parce que je l'ai reconnu moi-

même, c'est parce que je l'ai vraiment voulu. C'est là une belle réussite — à moins que ce ne soit une grâce. Et la meilleure manière de l'acquérir n'est peut-être pas de trop chercher à savoir dans quelle mesure on la possède. La vie spirituelle, comme celle du corps, exige sans doute une hygiène : mais la préoccupation perpétuelle de la santé lui est défavorable.

Il vaut par contre la peine de se demander ce que signifie cette liberté du consentement au Bien qui revient à une liberté à l'égard du Bien, qui semble exigée par la nature même du Bien. Métaphysiquement, elle présuppose la réalité d'une liberté d'indifférence initiale. C'est ce sur quoi Berdiaeff a insisté avec tant de force. Mais déjà Descartes lui-même ne parlait de la liberté d'indifférence que comme du plus bas degré de la liberté. Pratiquement le respect de la liberté du consentement a pour conséquence normale le maintien, au moins théorique, dans la vie intime, de la possibilité du mauvais choix, du mauvais usage de la liberté — et dans l'ordre légal, politique et social, il a pour conséquence une certaine latitude laissée aux mauvaises actions. Vivre sous un régime de liberté, c'est admettre que ne soient imposés et sanctionnés que les plus élémentaires rudiments du Bien — ceux dont le respect importe le plus à l'utilité sociale. Il importe que ne soient pas trop aisément frappés tous ceux qui, en refusant leur adhésion à des disciplines morales plus relevées, affaiblissent, avilissent ou même empoisonnent le corps social, ou témoignent de leur indifférence au progrès humain. Peut-être faudrait-il même, à la limite, n'user du blâme moral qu'à l'égard de ceux qui sont assez intelligents pour réfléchir, assez courageux pour ne pas craindre. Ce qui rend le puritanisme insupportable (même lorsqu'il ne confond pas trop ses conventions avec la moralité authentique), c'est précisément qu'il prétend faire observer par la contrainte morale un certain nombre de règles auxquelles la plupart ne se soumettraient point volontairement. — La question se posera toujours en politique de savoir s'il convient de sanctionner, plus ou moins durement, un plus ou moins grand nombre d'infractions ou

s'il convient de maintenir des libertés qui entraînent inévitablement des licences.

A l'intérieur de la conscience elle-même, quelle sera cette liberté du consentement ? Éliminons toutes les difficultés relatives à l'inconnu des influences et des pressions subies ! Ici deux philosophies, deux psychologies s'opposent. Pour certains, le maintien théorique de la mauvaise liberté devient dénué de sens ; ce n'est plus qu'un faux problème. Les évidences du Bien, comme celles du Vrai, sont contraignantes. La liberté d'indifférence est morte. Son rôle a consisté à nous permettre de douter, à dire non à ce qui n'était pas bon, avant de découvrir ce qui était bon. Mais la découverte une fois faite, c'est une nouvelle liberté spirituelle qui est née, celle de l'homme qui, ayant vu la lumière, ne pourra plus connaître à son égard de liberté d'indifférence. Il n'y a plus de place pour un choix. C'est un « je ne puis autrement ». C'est bien ainsi que l'entendait Descartes et c'est ainsi que l'entendra tout rationaliste pour lequel la liberté créera les raisons qui feront apparaître le nécessaire. Un moraliste souriant comme Stuart Mill envisage (grâce à l'éducation, il est vrai) une transformation humaine telle que l'homme rayonnera de la bonté, tout comme le soleil rayonne de la chaleur. Et si nous prenons maintenant à témoin un grand spirituel, comme l'apôtre saint Paul, il nous présentera la conversion, c'est-à-dire la reconnaissance décisive de l'autorité divine, comme l'affranchissement d'un esclavage honteux, mais aussi comme le passage à une telle dépendance à l'égard de la volonté de Dieu qu'il n'hésite pas à lui appliquer également le terme d'esclavage : les anciens esclaves du péché sont devenus des esclaves de la justice, des esclaves de Dieu.

Pour d'autres, au contraire, il y aurait là à la fois une illusion psychologique et même une erreur morale. En effet, nous savons bien que l'homme est un être tout aussi capable de rechutes que de chutes. Mais il y a plus. L'idée d'un esclavage du Bien suscite de la répugnance. L'expression paulinienne est justifiable par le contexte, par l'intention du moment qui l'a dictée. Prise isolément, elle est désastreuse. Il n'y a plus

d'esclavage, là où il y a un libre amour. Et cet amour, qui doit être libérateur à l'égard de tout ce qu'il y a d'inférieur en nous, doit toujours rester libre. Autrement dit, il y a toujours, il est normal qu'il y ait toujours place pour une révolte, pour l'expérience d'un mal qui n'a pas absolument perdu tout attrait. En fait, ces révoltes existent et cette expérience n'est jamais absente. Le comble de la révolte consiste à mettre en doute ce Bien lui-même, à lutter contre les évidences de la morale aussi bien que contre celles de la logique, à lutter avec Dieu lui-même. De prestigieux philosophes et écrivains en ont été capables, mais probablement beaucoup d'autres hommes aussi, dont le nom nous reste ignoré. Ce furent peut-être les plus religieux de tous ; ce sont ceux qui n'admettaient pas que le Bien leur fût imposé comme une norme extérieure, ceux qui rêvaient d'une intimité parfaite avec lui, d'un Meilleur que le Bien, c'est-à-dire d'un Meilleur Bien, ceux qui ne pouvaient être satisfaits que par une transfiguration totale de leur être. Nous n'allons pas dire que toutes les révoltes sont bonnes. Il en est qui ne sont dues qu'à la sottise. Mais il suffit que certaines puissent être la condition d'un plus grand bien pour ne jamais souhaiter la disparition d'une liberté fondamentale qui assurerait leur impossibilité. Si l'on s'accorde à penser que la libre obéissance vaut comme instrument pour la création d'une nouvelle nature en l'homme, les résistances qu'elle rencontre dans la vieille nature sont les signes de la difficulté de cette transfiguration. Mais la transfiguration n'aura pas lieu, tout l'humain ne sera pas sauvé, si on les ignore ou si on les supprime ; l'être restera divisé d'avec lui-même.

Cela dit, il est clair que la liberté dans l'obéissance, son caractère plein et joyeux, est fonction de la qualité du Bien, du Dieu que l'on sert. Et dans la vie sociale, la liberté devrait être d'autant plus grande dans l'acceptation des disciplines nécessaires que cette société a visé plus haut son propre bien.

Abel Miroglio (Le Havre).

LOISIR ET LIBERTÉ

Les valeurs de loisir, empiriquement associées à certaines formes d'activité réputées libres, sont-elles susceptibles de justification philosophique ?

S'éclipsent-elles devant les diverses théories métaphysiques fondées sur l'identification de la liberté au travail ? S'imposent-elles, au contraire, au cœur même de ces théories, qu'elles affectent d'une limitation significative ?

I. Travail et Liberté — Toutes réserves faites sur le contenu du mot « liberté », pour peu qu'on admette l'usage de la notion et sa valeur au niveau des conduites humaines, on est bien tenu de la penser finalement en termes d'activité. Sa traduction la plus objective — ou, si l'on veut, son équivalence expérimentale la plus exactement contrôlable — est alors de l'ordre du travail, ce terme rappelant la peine que requiert toute opération effective sur les choses, ou sur les hommes, ou sur nous-mêmes, c'est-à-dire toute opération qui obéit à des règles précises et qui actualise des valeurs définies.

La notion de travail, dès qu'on en fait ressortir les virtualités métaphysiques, apparaît comme centrale. Elle est impliquée, directement ou indirectement, pour toutes les conceptions et définitions de la liberté qu'enregistre la tradition philosophique : implications fort instructives à démêler, comme le rappelait M. Ruyer, dont nous suivons ici la pensée [1].

[1] Raymond Ruyer, *Métaphysique du Travail* (1re partie), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 5e année, no 1, janvier 1948.

On peut aller plus loin, on peut esquisser une vision du monde qui soit une véritable *métaphysique* du travail. Semblable tentative, comme le montrent des exemples récents [1], réagit contre certains aspects de l'existentialisme contemporain, par une remarquable *valorisation* philosophique du travail — et du travailleur.

Descartes, Hegel, Marx, aussi bien que Proudhon, Péguy, parmi tant d'autres, ont évidemment préfiguré ou même parfois effectivement préparé de telles conceptions. Mais celles-ci, cherchant à intégrer tous les aspects contemporains du travail — à en dominer les contradictions — s'enrichissent de significations techniques et peut-être plus souvent encore *métatechniques*.

Aussi est-il particulièrement frappant de voir cette exaltation du travail minimiser ou même ignorer complètement l'idée corrélative de « *loisir* ». Certaines formules extrêmes impliquent une volonté très nette de déprécier les valeurs de loisir, ou de les réduire à néant. Or le loisir comme valeur n'est peut-être pas plus séparable du travail que le repos n'est séparable de la dépense physique. L'idée de loisir peut-elle même être vraiment dissociée des idées conjointes de travail et de liberté ?

L'union du travail et du loisir, et surtout la qualité de leur union qui implique limitation réciproque, leur permettent peut-être seules d'atteindre à ce degré d'organisation, de profondeur et de richesse qu'exige l'acte libre.

II. Loisir et Travail

Le sens commun (qui n'est certainement pas arbitre en la matière, mais dont la réaction constitue évidemment le premier stade d'une expérience du travail) distingue toujours les « heures de travail » des heures de liberté. Il distingue le loisir (riche de virtualités positives ou négatives) d'avec la torpeur — la paresse — l'oisiveté ou même le repos : une activité disponible semble toujours sous-entendue dans l'évocation du loisir. Dans le

[1] Raymond Ruyer, *Loc. cit.* ; J. Vuillemin, *L'Être et le Travail*, P.U.F., 1949.

loisir (étymologiquement : ce qui est permis), la donnée, c'est le *temps dont on dispose :* elle s'associe rapidement à l'idée d'action agréable, agréable parce qu'elle est faite selon le rythme le plus aisé et le moins contraint. La seule norme de travail qu'exclut le loisir, c'est la limitation temporelle : l'urgence.

C'est justement cette liberté dans l'usage du temps qui rend le loisir suspect aux valorisateurs du travail : le travail étant lourd de contrainte sociale, lourd de réminiscences théologiques. La Justice proudhonienne (s'opposant radicalement ici à l'intuition de Fourier) trouverait toujours qu'une activité où la peine et une première limitation dans le temps ne sont pas d'abord avouées, est toujours suspecte d'éluder hypocritement les normes du travail.

La condition humaine, pourrait-on dire, ne permet pas de telles dérobades devant l'espace et le temps — limites liées à nos travaux, limites que nous devons affronter comme telles, pour les dilater péniblement, progressivement et partiellement par notre effort. L'« *homme de loisir* », les éludant par fiction, en fait retomber le poids sur ses frères. C'est, psychologiquement, un illusionniste ; socialement, un parasite. On observerait une réaction semblable, sinon fondée sur la même intuition, chez tous les valorisateurs systématiques du travail.

En fait, l'observation des hommes, l'histoire de leurs activités, préservent d'un tel monoïdéisme. Le sens du loisir est aussi fondamentalement lié à la vie humaine — au travail humain — que le goût pour l'action. Plus encore est-il lié aux exigences de la liberté ; l'expérience intellectuelle, l'expérience religieuse, l'expérience artistique nous offrent sur ce point, des exemples très clairs. Tout vrai travail de l'esprit (à fortiori toute grande création intellectuelle) exige des périodes d'incubation où la conscience claire du problème à résoudre doit se perdre dans un loisir créateur. On pourra toujours prétendre que l'organisation inconsciente des idées est, au plus haut degré, le résultat d'un *travail* ; mais le temps n'y intervient pas au même titre que dans le travail réglé et conscient. Ajoutons que le travail intellectuel le plus avoué, le plus respecté — socialement respecté — court

toujours, par sa continuité même, le risque de dégénérer en routine, de se scléroser. Bref, qu'il s'agisse des « distractions » de La Fontaine, ou de la « mollesse » des Ioniens, on est bien fondé à croire que le goût du loisir (avec tous ses dangers) n'est pas indifférent au bonheur de la libre création intellectuelle.

C'est justement entre ce « *besoin de loisir* » et le besoin économique, moral, religieux de travailler matériellement que la vie monastique a dû trouver un délicat équilibre. La preuve est d'autant plus frappante que le « besoin de loisir » en tant que tel, c'est-à-dire comme jouissance de la durée individuelle, n'avait aucun titre au respect des ordres religieux ; mais les fins mêmes de l'esprit imposaient quelque aveu du loisir.

Il reste que la plus pressante évidence du loisir créateur est proclamée par la conscience de l'artiste quand le témoignage de celle-ci ne peut être récusé par l'homme du travail [1].

On est alors obligé de considérer la *fonction du loisir* comme une des plus importantes conditions — et peut-être comme la plus grande conquête — de la liberté créatrice. Situation paradoxale dont Mallarmé schématise les conséquences en une formule célèbre [2] et qu'ont décrite, avec une extrême précision, tous les écrivains particulièrement sensibles aux conditions temporelles de la fonction poétique [3].

Si l'on accepte cette évidente spécificité des fonctions artistiques du loisir et s'il est vain, comme nous le croyons, de prétendre séparer sur ce point l'art de la véritable technique [4], le temps des techniques humaines présente une dimension originale : autre chose que le temps comme « *travail et histoire* », autre chose que le temps comme « *psychologie et confession* », — le temps comme loisir créateur.

[1] « Si l'on admet que ce n'était ni un jeu ni un masque pour Beethoven que l'écriture de ses symphonies », J. VUILLEMIN, *loc. cit.*, p. 54.

[2] « *Tout se résume dans l'Esthétique et dans l'Économie politique* », formule rappelée et interprétée, en marge d'un livre récent de G. BATAILLE, par A. P., *Paru*, juillet 1949.

[3] Joseph BARUZI, *La Volonté de métamorphose*, Grasset, 1907, p. 27.

[4] Cf. Pierre FRANCASTEL, *Technique et Esthétique*, Cahiers Internationaux de sociologie, 1948.

CONCLUSION La liberté vraie se reconnaît toujours à une allure de « loisir » dans le travail [1]. Cette allure symbolise la possibilité du détachement de la personne au sein même de son plus grand attachement à l' œuvre qu'elle poursuit : illustration banale d'une réalité plus profonde, d'une force d'âme dont les mystiques d'action fournissent l'exemple agrandi, en préservant dans la vie pratique l'absolu de leur vie intérieure.

Le secret d'une sagesse toujours valable, mais spécialement requise à notre époque, réside peut-être dans l'union paradoxale de l'action et du loisir ; d'un attachement passionné à l'action, et d'un détachement simultané, au profit des valeurs mêmes que l'action veut servir, mais dont l'action n'effectue qu'une réalisation discontinue, fragmentaire, provisoire.

Conciliation du temps et de l'instinct, le loisir peut résoudre, par ses paradoxes, les paradoxes de l'action ; il préserve, au sein de toute libération, l'essentiel de l'homme : les valeurs qui fondent sa liberté.

Pierre DUCASSÉ (Besançon).

[1] Allure que rappellent les maximes du sens commun : « Se hâter avec lenteur », « être actif, ... jamais pressé. »

VIII

LIBERTÉ, SCIENCE ET LOGIQUE

LES DEUX DÉTERMINISMES

I. On dit qu'un fait est déterminé, lorsqu'il est rattaché à des conditions bien déterminées, de telle sorte que, si ces conditions sont constatées, elles permettent de prédire ou d'expliquer l'apparition du fait. Nous appellerions ce déterminisme, qui n'est autre que le déterminisme classique des sciences de la nature, *le déterminisme causal.* Ce n'est là qu'une étiquette commode et on prie le lecteur de ne pas soulever à propos de cette détermination, les difficultés propres à la notion de causalité, qui ne paraissent pas pertinentes.

Le déterminisme causal est l'objet, depuis bientôt vingt ans, de débats passionnés. Les physiciens ont rajeuni l'antique problème et ont apporté des données nouvelles dont il est incontestable que le philosophe doit tenir compte. Quelque hardie que puisse paraître cette opinion, je pense qu'il est possible de saisir dès maintenant, sans attendre que l'accord soit complètement fait, quelle sera la véritable portée de leur contribution. Ce que la récente physique nous montre avec force, c'est qu'il ne sera jamais possible de prouver expérimentalement le déterminisme causal. Une seconde proposition affirme que la physique microscopique est contrainte de recourir à des

méthodes statistiques. Il est difficile de croire que la physique d'aujourd'hui nous oblige à accepter plus que ces deux conclusions — quand on s'interdit les illégitimes extrapolations qui ont été, dans ce domaine, particulièrement nombreuses.

On voit tout de suite que ces données nouvelles, si elles sont incontestablement d'une fort grande utilité, ne suffisent pas à trancher définitivement le problème du déterminisme causal. Nombreux, en effet, sont les philosophes qui n'ont jamais cru que le déterminisme pouvait être une vérité empirique, justiciable d'une preuve expérimentale, d'ailleurs pour des raisons indépendantes du principe d'indétermination de Heisenberg.

Il semble bien que le déterminisme, prouvé ou non, s'enchâsse dans les sciences de la nature, à une assise bien plus fondamentale. Quand le savant généralise une observation ou une expérience particulière et aboutit à la formulation d'une loi universelle, il faut bien qu'il postule, pour assurer la validité de sa méthode, la constance d'un certain ordre naturel. Cette constance, c'est le déterminisme causal. Il est et sera toujours l'indispensable fondement de toute science expérimentale.

Les physiciens ont montré qu'il n'était pas, lui-même, une vérité expérimentale. Ceci va permettre de saisir pourquoi il ne peut avoir de bornes, pourquoi il envahit la totalité de l'être. S'il était une vérité expérimentale, il pourrait être vrai ici et douteux là. Mais s'il est un postulat, la seule manière de savoir qu'il vaut ici, est de savoir qu'il vaut partout. Si on veut qu'il y ait une science, on est forcé d'affirmer le déterminisme causal de tout ce qui existe. Autrement, la notion de vérité scientifique doit disparaître.

II. Si, de l'univers de la science, on passe à l'univers de l'action, on rencontre un déterminisme tout aussi rigoureux, mais de nature très différente. Une analyse insuffisante les a souvent confondus. L'opposition s'est faite entre les tenants de la liberté et ceux de la causalité. Nous pensons qu'elle doit se faire entre deux déterminismes.

On a longtemps débattu si l'action s'expliquait par ses motifs ou bien s'il fallait faire intervenir, en plus des motifs, quelque autre facteur. Il nous paraît que le problème était, dès l'abord, mal posé et pour la raison que les deux adversaires s'accordaient à considérer la relation du motif à l'acte comme une relation causale.

Il suffit pourtant d'examiner brièvement la nature du motif pour y découvrir de quoi repousser cette assimilation hâtive. Un motif n'agit pas sur la volonté comme la condition d'un fait agit sur le fait. La puissance d'un motif sur la conduite tient à ce qu'il est revêtu de valeur. S'il était sans valeur, il ne pourrait être pris en considération.

Cette valeur du motif démontre qu'on est ici en dehors du déterminisme causal. Car la valeur n'a pas de place dans la science. La science s'efforce de décrire la nature objectivement et telle qu'elle est. Elle se refuse à l'apprécier, à l'approuver, ou à la blâmer. Elle élabore des propositions communicables d'esprit à esprit. Les évaluations, dont on verra qu'elles sont un acte personnel, lié au sujet, ne pourraient s'y faire place sans détruire la notion de science.

Quelle est donc la nature de la relation qui lie l'acte au motif ? La valeur qui s'attache au motif, y décèle une finalité. Valeur correspond à aspiration et une aspiration est toujours orientée vers une fin. La conduite humaine est soumise à l'ordre des fins.

Cette différence une fois bien marquée, les difficultés à reconnaître que l'action est déterminée par ses motifs disparaissent. J'ai montré, dans une communication faite au Congrès d'Amsterdam, que nous ne sommes pas libres d'éprouver la valeur d'un objet, mais qu'elle s'impose à nous. Et que cette expérience de nos valeurs détermine complètement l'action.

Une fois faite cette concession au déterminisme des fins, on voit aussitôt apparaître une claire définition de la liberté, qui est, je crois bien, la seule dont nous ayons jamais l'expérience. L'acte est libre quand il est déterminé uniquement par notre sentiment des valeurs. Il cesse de l'être lorsque interviennent des facteurs extérieurs pour empêcher ces valeurs,

émergées du fond de notre conscience, de s'incarner dans notre action.

Il est vain d'essayer de donner un contenu intelligible à un choix qui s'exercerait sur les motifs eux-mêmes, choix qui serait nécessairement une indifférence. Pouvoir obéir à des motifs qui sont vraiment nôtres, voilà la liberté.

On voit que, loin d'être contradictoires, le déterminisme des fins et la liberté s'étayent mutuellement.

III. S'il existe deux déterminismes différents, il y a deux visions du monde qui paraissent incompatibles. L'ordre des causes et l'ordre des fins, la science et la conduite sont-ils conciliables ?

Nous avons vu que le déterminisme des causes est nécessairement universel et recouvre tout. Il ne peut donc s'arrêter devant la conduite humaine. Il faut qu'il arrange cette conduite dans les mailles rigides de son tissu de causes et de conséquences.

Il est impossible de contester à la science, le droit d'étudier par ses méthodes, les actes des hommes. Qui oserait dire que le biologiste qui étudie les réactions psychologiques, répondant à certaines conditions physiologiques, a posé un problème insoluble ? Il voit apparaître des expériences de valeurs parmi ces réactions, et il s'efforce de déterminer avec précision quels en sont les facteurs somatiques. Et que fait le sociologue, sinon préciser les conditions sociales de l'apparition dans les consciences de tels groupes de valeurs, de l'élimination de tels autres sentiments ? Tous ces problèmes semblent bien d'authentiques problèmes scientifiques.

Le mouvement de la science ne s'arrête pas aux frontières de la conscience, mais poursuit sereinement l'élaboration d'une peinture du réel tout entier, en langage de déterminisme causal.

IV. Le déterminisme des fins nous fournit un langage différent, et profondément différent, pour décrire l'univers. Ce langage n'est pas moins complet que le langage de la science. Pas plus que lui, il ne peut connaître des bornes qui l'arrêtent.

De même que nous pouvons tout décrire en langage de conditions et de conséquences, de même nous pouvons tout décrire en langage d'action humaine orientée par des valeurs. L'exemple qui permettra le mieux de concrétiser cette pensée sera la science elle-même. On peut la considérer comme une pratique, comme une activité humaine. Nous cesserons, dans ce cas, d'y voir un continuel effort pour atteindre des adéquations toujours plus parfaites d'une vérité éternelle, impossible à rejoindre sans doute, mais présente pour orienter et mesurer nos efforts.

Nous humaniserons cette science qui se voulait objective et impersonnelle. Nous pourrons rendre fidèlement ce qu'il y a de substantiel dans l'objectivité et l'impersonnalité scientifiques. Nous admettrons que le savant est un homme qui conduit son activité avec un désintéressement complet. Nous le décrirons dépouillant, au seuil de sa recherche, ses intérêts et ses préjugés ; s'efforçant de n'admettre que ce que tout homme à sa place pourrait admettre. C'est dire que le savant travaille sans cesse à l'union des esprits.

Pour cette optique, la vérité éternelle, l'objet lui-même ont disparu. Il ne reste que des hommes essayant de promouvoir la valeur de l'accord spirituel.

V. Ce sont là deux visions de l'univers. On ne tentera pas de les accorder. Elles sont, en effet, inconciliables. On peut avoir peut-être l'illusion de croire qu'il ne serait pas impossible de les fondre dans une unité supérieure. Mais cette illusion ne se produit que parce que, généralement, nous parlons les deux langages simultanément, d'ailleurs pour des parties différentes de la réalité. En reconnaissant dans chacune des deux optiques, des points de vue familiers, nous croyons qu'il serait possible d'en faire une synthèse, celle que nous avons ébauchée inconsciemment. Si nous poursuivions cet effort, il aboutirait non pas à concilier les deux points de vue, mais seulement à nous révéler notre propre inconsistance.

Il n'est pourtant pas possible de les laisser subsister côte à

côte, sans lien qui les discipline. Les hommes ont essayé, à plusieurs reprises, d'admettre des domaines différents de vérité. Cette solution n'a jamais eu de réel succès. On ne l'a jamais adoptée que pour la délaisser aussitôt. L'humanité sent que la vérité est une, ou bien n'est pas.

Si on ne peut les concilier ni les laisser indépendantes, la seule voie qui s'impose est de subordonner l'une des visions à l'autre, non pas évidemment en l'en faisant découler, mais simplement en établissant que l'une est plus fondamentale.

Ici, je ne puis que vous présenter quelques modestes remarques, qui ne sont ni une solution, ni même l'amorce d'une solution, mais seulement un point dont il me semble que la solution, quelle qu'elle soit, devra tenir compte.

La science déteministe n'aboutit jamais qu'à des résultats revisables, restant largement hypothétiques. Pour faire court, je dirais que la science construit des théories, si on veut bien donner à théorie la plus souple acception possible. Les théories scientifiques sont toujours soumises à l'épreuve du fait. Elles doivent être remaniées si des faits apparaissent qui ne leur obéissent pas. Le fait commande, la théorie suit.

Or, là où les deux déterminismes se rencontrent, c'est-à-dire dans l'étude de la conduite humaine, tandis que la science construit des théories, l'expérience des valeurs ressortit au déterminisme des fins, est le fait lui-même. Le sociologue peut bien expliquer qu'un homme de cette profession, de cet âge, de ce revenu, doit éprouver telle valeur : si l'homme en éprouve d'autres, ce n'est pas lui qui s'inclinera devant la science, c'est le savant qui devra réformer sa théorie. Mon expérience intime est le fait sur lequel les méthodes scientifiques doivent se modeler.

L'ordre des fins apparaît plus fondamental que l'ordre des causes.

Marcel BARZIN (Bruxelles).

LIBERTÉ ET RAISONNEMENT

Si nous examinons le problème de la liberté spirituelle dans le cadre d'une discussion entre deux interlocuteurs, nous pouvons considérer comme des manifestations de la liberté, d'une part, l'attitude de celui qui invente soit des arguments à l'appui de sa thèse soit des objections contre la thèse adverse et, d'autre part, le comportement de celui qui se contente d'accorder ou de refuser son adhésion aux thèses qu'on lui présente. A la liberté d'invention, fondement de l'originalité, ferait pendant la liberté d'adhésion, fondement d'une communauté des esprits.

La liberté d'invention échappe aux prises du philosophe analytique car, dans la mesure où l'on parvient à la mettre en formules, elle perd, à la fois, et son originalité et son attrait. L'investigation de la liberté d'invention consiste à la réduire en mécanismes, qui peuvent satisfaire le psychologue, mais qui ne peuvent contenter le philosophe : celui-ci se verra, tout simplement, obligé de réduire le champ de la liberté, en faisant reculer celle-ci un peu plus loin, au delà des régularités admises.

L'histoire de la philosophie fourmille surtout d'études consacrées au problème de l'adhésion, et particulièrement aux preuves visant à l'obtenir. L'usage de la preuve peut, en effet, être considéré comme une tentative de réduire le refus d'adhérer, de forcer l'indiscipline de tout esprit anarchique à se soumettre à l'ordre éminent sur lequel on lui demande de s'aligner. Le fait de participer à cette communion des esprits, au sein d'un ordre doué, par la philosophie classique, de toutes les perfections, introduira l'être soumis dans la société des personnes raison-

nables, vertueuses et heureuses, et lui procurera la *vraie liberté*, opposée à la licence de l'insoumis, qu'il faut convertir par la persuasion, sinon par la violence. La liberté d'adhérer ou de ne pas adhérer fait place à la liberté résultant de l'adhésion [1]. On réduira l'importance de la liberté préalable à l'adhésion pour magnifier la liberté que l'on réalise en s'identifiant avec l'ordre parfait, où vrai et bien se confondent. Un pareil système, qu'on le conçoive sous la forme d'un naturalisme, d'un rationalisme ou d'un intuitionnisme — qui diffèrent par les moyens qu'ils proposent pour atteindre cet ordre unique — se caractérise par une extension, à tout le domaine de la connaissance, tant pratique que théorique, de l'unicité de la vérité, universelle et éternelle. S'il existe un critère objectif de ce qui vaut, dans tous les domaines, la liberté de l'individu, distincte de celle qui résulte de son identification avec l'ordre parfait, passe à l'arrière-plan, et n'est appréciée que dans la mesure où elle permet la réalisation de la liberté idéale ; l'invention ne vaut que comme découverte, l'adhésion s'efface devant la vérité. L'individu ne réalise sa destinée humaine qu'en suivant la nature, en se conformant à la raison ou en se perdant en Dieu. Ses caractéristiques subjectives sont, par le fait même, aberrantes : son imagination, ses passions, le conduisent à l'erreur, au vice. Le rôle de l'éducation est de standardiser, de créer une communauté d'hommes formés sur un même moule, communauté que l'on veut, parfois, universelle, et que, parfois, on réduit au groupe des élus, seuls capables de réaliser la liberté idéale.

L'utilisation abusive de la « méthode géométrique » qui, partant des évidences et procédant par évidences, prétendait pouvoir s'appliquer à toute problématique humaine, n'a pas manqué de provoquer une réaction en sens contraire. Le rejet des critères objectifs, en toute matière, revalorisant, à la fois, la liberté d'invention et la liberté d'adhésion, a fait de l'individu

[1] Cf. Ch. PERELMAN, *Les deux problèmes de la liberté humaine*, dans les « Actes du X^me^ Congrès International de Philosophie », Amsterdam 1949, pp. 580-582.

humain, dans son unicité, l'élément central de la philosophie. Au lieu d'intégrer l'homme dans la nature, de le concevoir comme une incarnation de la raison ou une créature soumise à la volonté divine, le nouvel « humanisme » nie Dieu, rejette les cadres, jugés trop étriqués, du rationalisme et fait de l'homme le créateur de l'ordre naturel. Cette conception, qui émancipe l'homme de tout critère qui lui soit extérieur, qui voit dans la liberté individuelle le fondement de toute valeur et la valeur suprême, ne trouve des modèles, à la mesure de l'être à l'orgueil démesuré, que dans l'Un de Plotin ou le Dieu de Descartes. Mais l'homme, infiniment libre, et isolé par là de toute communauté, reste chargé de la tâche inhumaine de donner, seul, un sens à son existence.

Alors que le monisme antérieur, en généralisant l'idéal scientifique à l'ensemble des problèmes humains, négligeait les particularités individuelles, si ce n'est pour les combattre, le pluralisme outrancier de ses adversaires néglige tout ce qui fournit un fondement à la communauté humaine et se distingue par un mépris caractérisé de toute préoccupation scientifique fondée sur l'idéal d'une vérité universellement valable. Si, d'une part, le caractère contraignant des preuves ne laissait d'autre alternative à la volonté humaine que d'adhérer aux conclusions d'un raisonnement jugé irréfutable, et supprimait l'arbitraire de l'individu, par contre l'affirmation de l'illimitation de la liberté humaine désoriente l'individu en lui imposant, non seulement l'obligation de choisir, mais encore celle de constituer, en les tirant de son propre fonds, les raisons de son choix. En adhérant à l'une de ces deux conceptions extrêmes, on se trouve balancé entre des raisons tellement contraignantes qu'elles enlèvent toute liberté de décision et une liberté si absolue qu'elle ne permet qu'une décision sans raisons.

Par la distinction, devenue classique, des jugements de réalité et des jugements de valeur, plusieurs philosophes ont cherché à éviter ce dilemme qui les coinçait entre un rationalisme et un irrationalisme, tous deux intransigeants. L'expérience ne nous fait-elle pas connaître l'existence de deux

domaines différents, celui de la science théorique et celui de l'activité pratique, dont le premier vise le vrai, à l'aide de données jugées objectivement valables et de raisonnements, de forme logique, parfaitement contraignants, et dont le deuxième cherche l'adhésion au préférable, à l'aide d'arguments, de raisons qui ne sont jamais tellement évidentes qu'elles ne laissent à l'auditeur une large marge d'appréciation, une liberté de décision, qui font de son adhésion un acte dont le sujet doit porter la responsabilité ? Alors que, dans le domaine de la connaissance scientifique, l'individu s'effacerait devant les faits et les évidences, dans la connaissance pratique sa liberté de décision viendrait, chaque fois, à l'appui des raisons qui justifient son attitude.

Mais quels sont ces raisonnements qui justifient notre conduite sans la déterminer, qui nous laissent notre liberté de décision, sans pourtant nous faire paraître nos choix absurdes et sans raison ? Alors que de nombreux ouvrages consacrés à la logique et à la méthode scientifique nous ont permis de mieux connaître le mécanisme de nos raisonnements dans le domaine de la connaissance théorique, il n'existe pas d'ouvrages contemporains donnant une idée comparable de la logique des jugements de valeur. Plus même. La notion de *jugement de valeur* est tellement controversée, et tellement confuse, que son usage nécessite, chaque fois, un débat préalable sur sa signification. Mais si les modernes, emportés par les illusions du rationalisme, propagées grâce aux progrès de la connaissance scientifique, ont négligé l'étude de l'argumentation visant l'adhésion à ce que l'on présente comme préférable, nous trouvons, dans l'héritage de l'antiquité classique, des ouvrages qui répondent à nos préoccupations dans ce domaine : il s'agit d'ouvrages consacrés à la rhétorique, dont le plus remarquable est la *Rhétorique* d'Aristote.

Actuellement, on identifie la rhétorique avec l'étude des figures de style, et on ne voit pas en quoi cela peut intéresser le philosophe. On oublie que, d'après une tradition séculaire, la rhétorique se propose de persuader, de gagner l'adhésion d'au-

trui, à l'aide d'une argumentation qui concerne le préférable. L'étude de la rhétorique, conçue comme une logique des jugements de valeur, portant non sur le vrai, mais sur le préférable, où l'adhésion de l'homme n'est pas simplement soumission, mais décision et engagement, introduirait un nouvel élément dans la théorie de la connaissance, et ne limiterait pas le débat à l'acceptation entière d'un rationalisme inspiré des procédures scientifiques ou à son rejet complet [1].

L'introduction d'une technique intellectuelle qui permettrait de rompre les cadres de l'alternative « objectivisme sans sujet » ou « subjectivisme sans objet » ne peut que contribuer d'une façon appréciable à la compréhension des conditions d'exercice de notre liberté spirituelle.

Chaïm PERELMAN (Bruxelles).

[1] Cf. Ch. PERELMAN, *Philosophies premières et philosophie régressive*, dans *Dialectica*, N° 11 et Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Logique et Rhétorique*, à paraître dans la « Revue Philosophique », janvier 1950.

LOGIQUE, DIALECTIQUE ET LIBERTÉ

Le métaphysicien prétend posséder une certitude absolue. La réflexion sur la pensée scientifique a conduit de nombreux logiciens à un nouveau positivisme. Et cette même réflexion incite M. Gonseth à prendre une position moyenne.

Nous voudrions comparer les diverses réactions de ces trois philosophies en présence du problème de la liberté.

I. La Liberté pour le Métaphysicien

La liberté est perçue intuitivement, comme tous les points de départ. L'objection se pose tout naturellement : l'intuition nous a souvent trompés. Voyez le postulat d'Euclide, le présupposé antirelativiste, l'inattendu de la microphysique.

Pourtant, le métaphysicien n'est pas désarmé. En ce qui concerne les points de départ de la spéculation, il dispose d'un procédé aristotélicien, qu'on a dénommé *argumentum elenchicum*, *redarguitio*, qu'on pourrait appeler « rétorsion ».

Si mon auditeur ne me donne rien, si je dois *créer* au sens propre son adhésion, mon expérience interne restera incommunicable. Mais mon adversaire me donne quelque chose : il me donne *son objection même*. Je puis m'appuyer sur l'objection, retourner l'objection, rétorquer, faire une « rétorsion ».

Ainsi fait Aristote pour résoudre l'objection sceptique. Ainsi peut-on faire pour défendre le principe de contradiction, la valeur du syllogisme simple, et n'importe quel point de départ nécessaire de la recherche spéculative. L'adversaire d'un principe nécessaire au jugement comme jugement ne peut nier

ce principe que par un jugement ; et par le fait même il concède ce qu'il prétend nier.

Mais l'adversaire d'une vérité concernant la volonté nie cette vérité par un jugement et non par un acte de volonté, du moins pas immédiatement. Et donc il ne donne pas prise à la rétorsion.

C'est pourquoi, dans la question du libre arbitre, le métaphysicien devra prendre un biais. Il peut d'abord essayer, par des procédés indirects, comparaisons et exemples concrets, d'éveiller l'intuition endormie. Mais l'adversaire peut se mettre sur la défensive, rester en méfiance, exiger une argumentation proprement logique.

Un autre point de départ sera le fait de l'erreur : celui-ci donne lieu à rétorsion. Et puisque nécessité stricte implique vérité — ceci aussi donne lieu à rétorsion — l'erreur implique une activité non nécessaire. Cette preuve peut faire l'objet d'une discussion assez subtile.

Une autre voie nous semble meilleure : celle de l'obligation morale. A l'impossible, nul n'est tenu ; donc l'obligation implique liberté.

Mais la difficulté, dirait-on, est simplement reculée. L'obligation morale se trouve elle aussi dans l'ordre de la volonté. Et donc celui qui la nie ne donne pas prise à la rétorsion.

Il y a cependant un domaine mixte : l'obligation peut porter sur la vérité elle-même. Car dans toute conversation, il y a deux devoirs corrélatifs, de sincérité chez l'orateur, de confiance chez l'auditeur.

Supposons d'abord une objection formulée comme suit : « Tout homme, dans toute discussion, est constamment et nécessairement de mauvaise foi. » Cette objection se détruit elle-même. L'objectant, de par la teneur de son discours, affirme qu'il ne croit pas à sa propre objection. Et donc celle-ci ne s'impose pas à lui ; elle ne s'impose à personne.

Il en est de même pour cette autre formule : « Il n'y a aucune obligation de sincérité dans la discussion. » A partir de ce mo-

ment, l'objectant ne peut plus affirmer une position quelconque comme étant vraiment la sienne, comme s'imposant à lui.

D'une manière plus générale : quiconque objecte prétend me faire admettre une conformité entre ses paroles et sa pensée. Il prétend donc qu'il y a une bonne raison pour moi d'admettre cette conformité. Quelle peut être cette raison ?

Sera-ce un raisonnement selon lequel son intérêt personnel se trouve dans la sincérité ? Mais il ne manque pas de motifs en sens inverse. Comment saurai-je ce qui l'emporte dans ce conflit d'intérêts ? La seule bonne raison, pour moi, d'admettre sa sincérité sera nécessairement d'un autre ordre : la double obligation morale, de sincérité chez lui, de confiance chez moi. Le bien que son action poursuit n'est pas uniquement l'intérêt personnel, c'est un bien d'ordre supérieur, un bien moral. Son action n'est pas nécessitée physiquement par un intérêt prépondérant, elle s'oriente librement vers un devoir.

Cet appel implicite à l'obligation morale apparaîtra plus immédiatement dans l'objection si l'adversaire dit par exemple : « *Croyez-moi*, voici une objection qui mérite considération ». Ou encore : « Même si mes arguments n'arrivent pas à vous convaincre, c'est moi qui ai raison... » ce qui sous-entend : « *Croyez-moi !* » Et, au fond, tout objectant dit cela.

II. Logique et Dialectique

1. On ne peut qu'admirer l'imposant édifice construit par les logiciens de notre époque. Leur effort peut être extrêmement fécond dans l'ordre scientifique, notamment dans certaines algèbres abstraites.

Mais la critique des fondements est pour eux malaisée. Ils considèrent ce qui est posé *dans les termes* de la proposition ou du jugement ; ils ne songent pas assez à ce qui est posé *dans l'action même* de juger. Ainsi se privent-ils de la rétorsion comme moyen polémique d'imposer les points de départ.

Considérons la méthode axiomatique. Comment justifie-t-on les axiomes et les règles ?

Invoque-t-on une convention de langage ? C'est dire que toute la logique est arbitraire. Parle-t-on de justification inductive ? C'est simplement reculer la difficulté. Justifie-t-on l'induction elle-même par un calcul des probabilités ? L'objection se reporte sur les fondements de tout calcul, sur les axiomes mathématiques. Et la discussion se poursuit...

Tandis que la réflexion sur *l'exercice* même de l'activité de juger — activité exercée aussi bien par les logiciens que par leurs adversaires — ferait apparaître le caractère nécessaire des premiers principes.

A plus forte raison, la constatation de la liberté se fait par réflexion sur *l'exercice* de l'activité volontaire, et donc, ici encore, en dehors de la perspective où se placent les logiciens.

Il y a plus. Les axiomes de la logique moderne ne sont posés comme valables que dans un domaine mathématique ou soumis aux mathématiques ; ceci en vertu de la méthode elle-même. Pour faire court, contentons-nous d'un exemple. Lorsqu'un procédé de transformation peut être confié à un mécanisme, il met en œuvre des propriétés de l'espace géométrique. Or si nous utilisons la méthode des matrices, la solution des problèmes de discernement peut être confiée à une machine, dont il serait facile de faire le plan.

Ce caractère mathématique reste latent. N'empêche que la restriction tacite posée ainsi dès le début implique la négation gratuite de toute métaphysique.

Or, nous l'avons vu, la liberté, bien qu'elle soit irréductible aux notions mathématiques, est une réalité dûment constatée. De sorte que l'exclusion de toute métaphysique n'est pas seulement une pétition de principe, mais une thèse erronée.

2. M. Gonseth, lui, voit dans le mathématicien autre chose que les mathématiques : il voit une intelligence humaine en exercice et en progrès. Plus humain que les purs logiciens, il veut une philosophie ouverte.

Cependant, si, d'une part, il se montre compréhensif dans la querelle qui oppose « déterminisme et libre arbitre », d'autre

part, il reproche aux métaphysiciens une certaine prétention, une intransigeance excessive dans l'affirmation des premiers principes.

Mais la métaphysique n'est pas tellement opposée à la révisibilité idonéiste. Et ceci apparaît clairement dans un cas privilégié qui est précisément celui de la liberté.

En effet, selon une vieille thèse, tout acte libre concret aura, chez l'homme une qualification morale ; ce sera toujours une prise de position à l'égard du bien moral. Saisir la liberté en exercice, c'est donc, pour le métaphysicien, saisir le caractère impératif du devoir. Inversement, affaiblissez chez un homme la connaissance de la moralité, vous diminuerez sa liberté et la conscience qu'il peut en prendre. Dans une certaine mesure, il va confondre la liberté avec l'attraction de l'intérêt prépondérant.

Or qui donc peut se vanter d'avoir définitivement saisi dans toute sa pureté l'absolue transcendance du bien moral ? Il faudrait pour cela être un surhomme, pratiquer l'héroïsme strictement continu et sur tous les points, être perpétuellement dans une « extase de la charité ».

Bergson avait donc bien raison de proclamer l'extrême rareté de l'acte parfaitement libre, encore qu'il ait omis de mettre cette affirmation en relation avec l'ordre moral.

Il y a lieu d'épurer toujours notre conscience du devoir, et par conséquent de reviser sans cesse notre conception de la liberté.

Et le métaphysicien le plus « prétentieux », le philosophe théiste, sera aussi le plus proche de la position idonéiste. En relation avec la révisibilité de la notion du devoir, il devra poser du même coup la nécessité de réviser, d'épurer sans cesse sa conception de Dieu. Car puisque je ne comprends qu'imparfaitement la transcendance du bien moral sur tout autre bien, à plus forte raison vais-je mettre un anthropomorphisme erroné dans mon idée du Bien subsistant comme une Personne, aussi bien que dans mon attitude envers Lui.

De sorte que le rapprochement de la métaphysique et de

l'idonéisme va se retrouver dans toutes les questions de Théologie naturelle.

Et il fallait nous y attendre ! Car il y a une harmonie entre l'intelligence et la volonté. Si la métaphysique de la liberté est implicitement idonéiste, la métaphysique spéculative ne pourra s'opposer radicalement à M. Gonseth.

On pourrait montrer directement qu'il en est bien ainsi. Les principes spéculatifs eux-mêmes ne font guère que constater la nécessité pour l'intelligence humaine de dépasser la connaissance acquise. Ceci est vrai pour le principe du syllogisme ; et le principe de contradiction est le point de départ des révisions dialectiques. Inversement, la méthode idonéiste pourrait se défendre contre ses adversaires en utilisant la rétorsion.

3. Ainsi, comme nous l'espérions, le problème de la liberté nous a permis de retrouver d'une part l'origine du néo-positivisme, d'autre part l'accord profond de la métaphysique avec la dialectique.

Gaston ISAYE (Louvain).

RÉFLEXIONS SUR LE POSSIBLE

A PROPOS D'UNE DÉFINITION DE SPINOZA

Il semble que la liberté implique l'existence du possible. Le terme de *libre arbitre* le souligne. Être libre, ce serait posséder la faculté de faire un choix entre diverses possibilités qui s'offriraient réellement à nous. Par exemple, dans tel poste dangereux que nous aurions mission d'occuper, nous aurions le choix de tenir ou de fuir et serions responsables de notre choix. L'existence de la vérité implique, semble-t-il, la liberté de choix et par conséquent l'existence réelle des possibles, car la vérité établit un ordre suivant des normes et cela implique qu'on puisse effectivement suivre ou ne pas suivre ces normes. Il me paraît donc indiqué de considérer la question de la réalité du possible comme tel. De ce point de vue la conception de Spinoza est des plus intéressantes, puisque ce philosophe nie l'existence du possible.

« J'appelle, dit-il [1], *impossible* une chose dont la nature implique qu'il y a contradiction à en poser l'existence ; *nécessaire* une chose dont la nature implique qu'il y a contradiction à n'en pas poser l'existence ; *possible* une chose qui, par sa nature même, n'implique pas qu'il y ait contradiction à en poser l'existence ou la non-existence,... »

Voilà une définition qui rappelle singulièrement celles de nos logiciens modernes. Elle introduit trois valeurs logiques, car

[1] *Traité de la Réforme de l'Entendement*, dans *Œuvres de Spinoza*, trad. Appuhn, t. I, p. 246, Garnier, Paris, 1904.

rien n'empêche ici d'assimiler le faux à l'impossible, le vrai au nécessaire et le tiers, qui n'est ni vrai ni faux, au possible. Toutefois il s'agirait de préciser les termes de nature et d'existence dans la langue de Spinoza.

Ici *nature* est synonyme d'essence dont la définition donne l'idée claire et distincte, l'idée adéquate de la chose. L'essence et l'idée adéquate se correspondent identiquement. Les essences des choses singulières sont *contenues* dans les attributs de Dieu. Pour illustrer le sens de ce mot « contenu », Spinoza se sert d'un exemple emprunté à la géométrie : Le produit des segments déterminés par un cercle sur l'une de deux sécantes se coupant en un point, segments mesurés à partir de ce point, égale le produit des segments déterminés par le cercle sur l'autre sécante. Spinoza raisonne ainsi : « Aucune [de ces paires de sécantes] ne peut être dite *exister*, si ce n'est en tant que le cercle existe... Concevons cependant que de cette infinité de sécantes deux seulement existent, soient D et E ; leurs idées existent alors non seulement en tant qu'elles sont comprises dans l'idée du cercle, mais encore en tant qu'elles enveloppent l'idée du produit de leurs segments, par où elles se distinguent d'autres paires de sécantes. » [1]

Spinoza donne plus loin cette définition : « J'appelle les choses singulières *contingentes*, en tant qu'ayant égard à leur seule essence, nous ne trouvons rien qui pose nécessairement leur existence. » [2] Ainsi la valeur du produit des segments mesurés sur la paire de sécantes D et E est contingente par rapport au cercle donné. Cette contingence est essentielle en géométrie et dans tout le domaine des mathématiques. On peut toujours choisir un point dans le plan d'un cercle et ce point par où passent des sécantes détermine la valeur du produit défini plus haut. On peut toujours choisir un nombre dans la suite des nombres entiers, par exemple pour y ajouter l'unité et former le nombre entier suivant. La valeur de π peut être

[1] *Éthique*, II, 8, scolie, trad. Appuhn, 2e éd., Garnier, Paris, 1934.
[2] *Ibid.*, IV, Définition III.

obtenue avec une marge d'approximation inférieure à un nombre fixé d'avance, aussi petit qu'on le voudra, etc.

Nous ne définirons le mot *existence* qu'à propos de l'exemple précédent. Pour démontrer le théorème en question, le géomètre trace un cercle sur une feuille blanche, puis il choisit un point dans le plan du cercle. Il marque ce point. Le géomètre appelle ainsi à l'existence une chose singulière et *cette existence est due à un ordre des causes extérieures dont les essences appartiennent toutes à l'attribut étendue* [1]. Ainsi s'explique la différence que Spinoza fait entre contingent et possible. « J'appelle les mêmes choses singulières *possibles*, en tant qu'ayant égard aux causes par où elles doivent être produites, nous ne savons si ces causes sont déterminées de façon à les produire. » [2] Par exemple, avant que le géomètre ait marqué le point, cette chose singulière, à l'endroit où elle a été placée et avec toutes ses autres particularités (à l'encre, au crayon, sa netteté, etc.) est possible.

L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose ; mais l'essence d'une chose singulière n'enveloppe pas l'existence. Pour qu'elle existe, il faut une cause extérieure qui la détermine et cette cause sera, à son tour, déterminée par une autre cause extérieure et ainsi de suite à l'infini, toutes ces causes appartenant au même attribut que la chose singulière elle-même. Cet ordre des causes est dû à Dieu qui agit par la nécessité de sa seule nature ; de sorte que cet ordre est absolu-ment déterminé.

Les définitions de l'impossible, du nécessaire et du possible citées au début sont tirées d'une phrase qui se termine ainsi : « ...la nécessité ou l'impossibilité de l'existence de cette chose [la chose singulière possible] dépend de causes extérieures qui nous sont inconnues tout le temps que nous forgeons l'idée qu'elle existe ; par suite, si cette nécessité ou cette impossibilité, qui dépend de causes extérieures, nous était connue, nous ne pourrions forger aucune fiction au sujet de cette chose. » [3]

[1] *Éthique*, II, 6 et corollaire.
[2] *Ibid.*, IV, Définition IV.
[3] *Œuvres*, t. I, p. 246.

Le possible est donc une fiction forgée par notre imagination et qui mesure en quelque sorte l'ignorance dans laquelle nous sommes actuellement des causes extérieures. Un être omniscient ne peut forger cette fiction, les choses sont pour lui nécessaires ou impossibles et il ne peut y avoir pour lui que deux valeurs logiques, le vrai démontrable, le faux dont la négation est démontrable.

La liberté de l'homme ne pourra être conçue qu'à l'exemple de celle de Dieu, quand, dans la mesure où il ne sera pas dominé par des affections contraires à sa nature, il agira par la nécessité de sa propre nature.

Au cours des deux cent soixante-quinze ans qui se sont écoulés depuis que l'*Éthique* fut terminée, la science s'est transformée. Dire que, d'*a priori* qu'elle prétendait être, elle est devenue expérimentale, ne suffit pas à expliquer les changements qui se sont produits dans les conceptions des savants.

Le savant a dû se rendre compte qu'aucune des notions fondamentales de la mécanique, masse, force, intervalle de temps (voire celle de longueur en relativité) ne peut être définie pour elle-même, indépendamment des autres. Les essais successifs tentés dans ce domaine de Newton à Lagrange et jusqu'à Hertz, Mach et Kirchhoff amènent à considérer la mécanique classique comme une théorie abstraite, du même type que les géométries euclidienne et non euclidiennes ; sorte d'instruments intellectuels servant à décrire avec précision certains phénomènes. Il en est de même de l'optique que le génie de W. R. Hamilton a si profondément reliée à la mécanique. Il en est de même encore de la théorie électro-magnétique que J. C. Maxwell a non moins profondément reliée à l'optique.

Il est capital de remarquer que ces théories relatives à des groupes de phénomènes ne sont pas les seules possibles ; qu'on pourrait en concevoir d'autres pour le même groupe de phénomènes. Ce sont des théories possibles, non nécessaires.

P. Duhem a justement insisté sur le fait qu'aucune observation ne peut être déterminée avec la précision qu'exigerait une application simple et univoque de la théorie. Toute mesure, si

précise qu'on la suppose comporte une marge d'imprécision de telle sorte que la théorie la plus parfaite, appliquée avec la technique la plus minutieuse donne des résultats entachés d'indéterminations qui laissent un champ au possible.

Actuellement les théories se sont incroyablement multipliées et le possible apparaît de plus en plus au savant comme le résultat des prévisions que lui permettent ses théories. Il s'agit d'imaginer l'expérience qui vérifiera ou démentira ces prévisions. Déjà Hamilton en 1832 déduit de sa théorie le phénomène connu sous le nom de réfraction conique que Lloyd réalisa l'année suivante. Si, faisant abstraction du fait que les théories ne sont pas elles-mêmes nécessaires, on décore du terme de nécessaires les prévisions mathématiquement déduites de la théorie, il faudrait dire que le possible est le nécessaire non encore soumis au contrôle de l'expérience. L'expérience serait le moyen de rendre observable une prévision nécessaire de la théorie ou bien un moyen de faire constater que les conditions théoriques de sa nécessité ne peuvent rendre une prévision nécessaire observable, et de condamner la théorie. En imitant les définitions de Spinoza on pourrait alors définir le vrai comme la prévision nécessaire observable, le faux comme la prévision nécessaire non observable et le possible comme la prévision nécessaire dont on ne pourrait affirmer qu'elle est ou qu'elle n'est pas observable.

Ce que nous venons de dire concerne la physique qu'aujourd'hui on appelle classique. Si nous pouvions pénétrer dans la physique nouvelle, nous constaterions que le possible y joue un rôle bien plus essentiel encore. Un premier point nous arrêterait longtemps : les prévisions déduites des théories n'y sont plus nécessaires, mais probables. Cela nous obligerait à confronter les notions de possible et de probable. Nous venons de constater la complexité de la notion de possible. Il n'est pas étonnant que le possible comporte des degrés. Si, par exemple, une théorie physique classique a été éprouvée par une suite de savants de génie, elle prend un grand degré de *certitude*. Les prévisions qu'on en tirera légitimement seront, avant un contrôle expé-

rimental, jugée possible à un haut degré. La probabilité est l'appréciation de ce degré. Le calcul des combinaisons permet dans beaucoup de cas une expression mathématique de cette probabilité. La fréquence d'un événement qui se répète dans des conditions *définies* permet également une expression mathématique de la probabilité de cet événement. Pour exprimer une loi de probabilité on peut se servir, comme l'a fait E. Schroedinger, d'une équation différentielle dont les solutions sont des fonctions régulières, à la condition de donner à un paramètre qui figure dans l'équation une suite discontinue de valeurs, dites valeurs propres. Ces valeurs peuvent représenter une suite d'événements discontinus également probables et à l'exclusion de tout autre. Dans la mécanique ondulatoire ces événements sont les niveaux d'énergie possibles du système considéré. La notion de possible est donc intégrée dans la physique nouvelle non plus à titre d'élément provisoire, ni au compte des approximations, mais comme moyen essentiel de prévision.

La physique nouvelle introduit même un élément de subjectivité. Il arrive que les résultats de mesure ne dépendent plus uniquement du système observé, mais dépendent des méthodes de mesure et qu'en conséquence les propriétés intrinsèques du système ne peuvent plus être reconnues. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le possible est devenu un élément irréductible de la physique.

La question de la réalité du possible comme tel dépendra sans doute du point de vue philosophique auquel on se placera. Spinoza s'était délibérément placé au point de vue de l'intelligibilité et il liait l'amour à l'intelligibilité. Mais l'intelligibilité a changé de sens et, comme nous venons de le voir, le possible apparaît maintenant comme un élément positif et essentiel d'intelligibilité. Nous ne pouvons penser le réel sans le possible. Nous sommes ainsi amenés à conclure à la réalité du possible comme tel.

Samuel GAGNEBIN (Neuchâtel).

SUR LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ DANS LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Le chercheur scientifique est-il entièrement libre dans le choix de ses terrains de recherche, ou bien se trouve-t-il soumis à un certain dirigisme indépendant de sa volonté ? Question très importante, et dont nous allons envisager seulement un cas extrêmement particulier, celui de la contribution de l'astronome amateur aux progrès de la science.

1. Nous définissons l'*amateur* : un chercheur qui, n'appartenant à aucun organisme officiel (ici, observatoire) et possédant quelques instruments, cultive, à ses moments de loisir, une science (ici, l'astronomie d'observation) qui l'intéresse spécialement.

2. *Historique.* L'histoire de l'amateurisme en astronomie remonte à Galilée (1610, découverte des satellites de Jupiter). Pendant la plus grande partie du XVII^{e} siècle, de 1610 à 1667 (fondation de l'Observatoire de Paris), l'astronomie d'observation n'est cultivée que par des amateurs, à qui l'on doit les grandes découvertes de l'époque (nébuleuse d'Orion, Peiresc 1610 ; taches solaires, Fabricius 1611 ; phases de Mercure, Malapert 1628 ; passage de Mercure, Gassendi 1631 ; passage de Vénus, Horroxe 1639 ; anneau de Saturne, Huygens 1659). La liberté du chercheur est alors entière : aucune règle, et même aucune entente, ce qui conduit parfois à de délicates questions de priorité (Galilée et Mayr ; Galilée et Fabricius ; Hevelius et Fontana). En tout cas, cette liberté conduit aux plus belles découvertes, et c'est grâce à ces amateurs que la science a progressé.

Cet âge d'or des amateurs ne pouvait durer : avec la fondation des observatoires, et l'invention du micromètre par Auzout et Picard, l'astronomie devient à la fois science officielle et science de précision : les amateurs, munis de faibles instruments, n'ont plus rien à découvrir, et ne peuvent se lancer dans les mesures de précision, vers lesquelles se tournent les astronomes de métier (Cassini et la parallaxe de Mars ; les expéditions de l'Équateur et de Laponie pour la mesure des arcs de méridien ; Bradley et l'aberration de la lumière). L'amateurisme ne refleurira que s'il se trouve parmi ses adeptes des chercheurs capables de surclasser les savants officiels, soit parce qu'ils se sont procuré de plus puissants télescopes (Herschel et la découverte d'Uranus ; lord Ross et la découverte des nébuleuses spirales), soit parce qu'ils ont eu la chance de s'attaquer à une question à laquelle nul n'avait encore pensé (Schwabe et la périodicité des taches solaires). Là encore, la plus grande liberté est laissée à l'amateur : mais bien peu sont capables d'en profiter pour faire avancer la science : le règne de l'amateur à petite lunette est à peu près terminé.

3. *L'amateur d'aujourd'hui.* Depuis l'invasion de l'astronomie par la physique (Fraunhofer, Secchi), il est évident que la science céleste exige un outillage compliqué et coûteux : c'est exclusivement une science d'observatoires. Naturellement, tous les amateurs qui possèdent un petit instrument ont la liberté de s'amuser à regarder, pour leur plaisir, l'anneau de Saturne ou les phases de Vénus : mais ils ne contribuent pas à l'avancement de la science.

Il est cependant encore certains domaines où l'amateur peut rendre des services, parfois importants : divers phénomènes célestes sont accessibles aux faibles instruments, et certaines études, qui exigent surtout de la persévérance, ne peuvent être entreprises par les astronomes de métier, qui sont sollicités par des tâches plus importantes et plus délicates. Il y a là un beau rôle à jouer pour les amateurs : mais, s'ils veulent faire œuvre vraiment scientifique, il leur faut alors se plier à une discipline, accepter un certain dirigisme, ne pas refuser un travail en

équipe. Les Sociétés astronomiques (Paris, Bruxelles) ont fondé des sections d'amateurs qui reçoivent leurs directives ; il y a eu des Congrès d'amateurs. Dans des travaux, d'ailleurs limités, comme l'étude des étoiles variables, les observations simultanées d'étoiles filantes, celles de certaines petites planètes en vue de leurs variations d'éclat, les amateurs peuvent être fort utiles : il ne faut pas, en revanche, compter sur eux pour des études qui dépasseraient leurs possibilités (échec des observations simultanées de la surface de Jupiter, Société astronomique de France, 1908).

Ainsi, de nos jours, si l'amateur ne veut pas se contenter d'être un simple amateur, mais désire, par ses observations, faire œuvre scientifique, il n'est pas entièrement libre : il a le choix entre trois ou quatre voies seulement ; par un curieux paradoxe, l'amateur d'astronomie a moins de liberté que l'astronome officiel. Il serait intéressant, semble-t-il, d'étendre cette étude sommaire à d'autres branches de la science.

Pierre HUMBERT (Montpellier).

LA STRUCTURE DU MONDE PHYSIQUE ET LA LIBERTÉ

Le problème de la conciliation de la *liberté* humaine, qui nous est connue par intuition directe, et de la structure du monde physique, que la science nous montre dominé par la *nécessité*, est un de ceux qui ont, depuis toujours, suscité les travaux les plus importants. Les plus grands philosophes y ont dépensé les plus grands efforts. Mais le fait que ce problème rebondisse constamment et suscite toujours de nouvelles études montre que les solutions proposées ne paraissent guère satisfaisantes.

Quoi qu'on en ait dit depuis quelque temps, cette conciliation n'a rien à voir avec l'*incertitude* fondamentale imposée par la théorie des quanta, à l'échelle des particules ultimes de la matière et de l'énergie. En effet, cette incertitude, strictement limitée, est telle que ces particules obéissent à des *lois* probabilistes, lois qui par leurs combinaisons donnent, aux échelles supérieures, des lois déterministes qui font l'objet des sciences courantes.

Il y a donc, à toutes les échelles, une *légalité* qui paraît s'opposer à toute liberté.

A y regarder de plus près, on doit affirmer qu'en réalité la structure du monde physique au point de vue de l'espace et du temps permet toujours l'insertion de *commencements absolus*, tels ceux que produit l'exercice de la liberté humaine.

C'est que la légalité à laquelle obéissent les phénomènes physiques n'est pas celle que représentent les formules mathématiques, où le temps est un paramètre jouant un rôle analogue

acte de l'esprit, senti dans une conscience, et son effet sur les appareils d'un laboratoire ou sur d'autres objets matériels, effet dont les conséquences ne reviennent à la conscience qu'après un détour compliqué.

Une fois l'état initial réalisé, l'expérimentateur, en général, se mue provisoirement en « observateur » et laisse les choses se dérouler ; à moins qu'il n'intervienne encore par un nouvel acte de volonté, dont il devra, bien entendu, tenir compte encore en ce sens qu'il ne l'attribuera pas à la nature et à ses lois, mais à lui-même. Toute application des lois physiques est toujours faite en sous-entendant, pendant une certaine période, la non-intervention de l'expérimentateur. La légalité s'applique pendant cette période dans le sens des temps « croissants » [1] et on doit noter que toute intervention de celui-ci aura des conséquences indéfinies dans l'avenir, sans en avoir aucune dans le passé.

Cette structure de l'univers, permettant à tout instant l'intervention de la volonté libre, comporte des implications qui ont été mises en évidence lors de l'établissement de la théorie de la Relativité. On sait en effet que, d'après cette théorie, l'ordre de certains événements peut être inversé suivant le système de référence choisi. Les créateurs de cette théorie ont insisté sur le fait que ceci ne peut se produire que pour des événements dont l'un « ne peut être la conséquence de l'autre ». Il en résulte qu'un signal, ou une « influence causale quelconque », ne peuvent se propager plus vite qu'une certaine vitesse limite. « Sinon, on pourrait trouver des observateurs pour lesquels ce signal serait arrivé avant d'être parti : on pourrait télégraphier dans le passé, comme dit M. Einstein, et nous considérons que ce serait absurde. » [2]

[1] On l'applique également dans le sens inverse, mais cette application est toujours délicate. C'est ainsi que si B est toujours la conséquence de A, et si on constate B, on pourra, dans certains cas, en inférer que A a eu lieu antérieurement.

[2] Paul LANGEVIN, *L'évolution de l'espace et du temps*. Conférence faite au Congrès de philosophie de Bologne (1911), « Revue de Métaphysique et de Morale », Paris, 19e année, 1911, p. 463.

Dans un autre domaine, celui de la thermodynamique, on sait les difficultés de la démonstration classique de l'égalisation des températures avec le temps. Soit par exemple un ballon où deux quantités d'un même gaz à des températures différentes (c'est-à-dire que l'agitation moléculaire est plus grande dans l'une d'elles) sont mises en présence. Il résulte des lois du choc dans le vide, et des règles des probabilités, que l'agitation moléculaire tend à s'égaliser dans toute la masse, et qu'elle est pratiquement la même partout, au bout de très peu de temps. Le raisonnement est exact. Mais il pourrait être fait avec la même rigueur en remontant vers le passé... si la légalité n'était pas *à sens unique*...

D'où vient cette conviction, rarement exprimée mais presque toujours appliquée par les savants, d'un univers permettant à tout instant des ruptures du déterminisme, avec une légalité dans le sens des temps croissants ? Ce n'est pas un jugement *a priori*, c'est une vérité d'expérience, mais d'expérience tellement élémentaire qu'on peut dire cette conviction indestructible, et que le mot *absurde* vient naturellement sous la plume lorsqu'il s'agit de caractériser une hypothèse opposée.

Tout ce que nous faisons ici-bas a des conséquences et laisse des traces, qui s'élargissent et s'estompent peu à peu, comme les sillages que les navires laissent derrière eux sur la mer. Mais *devant* les navires, il n'y a pas de sillages.

Il n'y en a pas, parce que la route de l'avenir est libre.

André METZ (Antony, Seine).

CAUSALITÉ, DÉTERMINISME, LIBRE ARBITRE, PROBABILITÉ

CAUSALITÉ ET DÉTERMINISME C'est en retenant l'apport de Maine de Biran, lequel a centré l'attention sur le moment personnel de l'homme, et en nous rendant bien compte qu'une pensée de causalité ne nous devient présente que pour autant que les mouvements de notre corps sont produits en vue de susciter un changement, un « effet » hors de nous, effet dont nous sommes sûrs qu'il résultera de nos mouvements, que nous croyons pouvoir construire la notion de cause comme synthèse de trois moments : 1° *le moment initial, psychique*, — participation de la conscience, de la volonté ; 2° *le mouvement* de notre corps que ce premier moment suscite ; 3° *le changement dans le monde* extérieur qui suit ce mouvement et qui pour la pensée se présente comme l'effet voulu, fermant la synthèse qu'est un enchaînement causal.

Tant que le moment initial n'est pas expressément souligné, il reste noyé dans l'impitoyable nécessité de succession qui domine le monde extérieur. Celle-ci, en revanche, est contaminée par cette présence invisible du vouloir, et s'imbibe d'un anthropomorphisme paralysant l'essor de la pensée connaissante. Aussi, pour éviter toute contamination entre le domaine des déclenchements voulus et celui de la succession invariante des changements dans le monde de la matière-énergie, l'utilité nous apparaît-elle de dissocier en deux l'idée ambiguë de causalité :

garder le nom de causalité au sens propre à la susdite synthèse de *trois* moments qui inclut comme moment initial le vouloir, et appeler déterminisme les séquences invariables de changements du monde matériel dans l'espace-temps. Le déterminisme régirait ainsi *le domaine des formes concrètes que revêt à travers les changements du monde phénoménal la persistance de la matière-énergie*, et se construirait comme la synthèse de *deux moments* seulement : 1° un *premier changement*, la cause ; 2° un *second changement*, l'effet, qui suit le premier chaque fois que celui-ci se produit.

Ainsi défini, le déterminisme pose le problème de la *délimitation* des ensembles concrets de facteurs qui jouent les uns vis-à-vis des autres le rôle de causes et d'effets. L'expérience spontanément vécue d'abord, et ensuite l'expérience organisée en vue de telles délimitations, but même de la connaissance scientifique, fournissent les données toujours provisoires de ces découpages.

Le déterminisme postule — de même d'ailleurs que la causalité — l'indestructibilité de la matière-énergie en même temps que la persistance des successions de changements de nature définie. La causalité (si l'on en ignore le moment initial) et le déterminisme conditionnent le pouvoir qu'a la pensée connaissante, lorsqu'elle dispose déjà de l'un des termes du couple cause-effet, d'en découvrir l'autre. Une telle connaissance doit servir à son tour à la prévision des changements, des faits dans le monde réel, à condition de pouvoir disposer en outre de vues sur l'existence, dans des coordonnées définies d'espace-temps, de certaines configurations. Ainsi donc, lorsqu'on veut prévoir l'apparition réelle et non pas simplement pensée d'un fait, deux obligations nous sont imposées : d'une part, être à même de formuler des énoncés généraux de forme hypothétique (si la cause A a lieu l'effet B aura lieu), c'est-à-dire disposer de vues mentales sur des rapports définis, disposer de la connaissance des *lois* ; d'autre part, être à même de formuler des énoncés singuliers et affirmatifs ayant trait aux *configurations* concrètes.

LIBRE ARBITRE Bien que jusqu'ici notre savoir n'ait été acquis et n'ait pu l'être qu'en postulant le déterminisme le plus strict, quelques-unes des recherches les plus récentes de la physique ont conduit certains savants à douter de ce déterminisme et à proclamer que dans sa conduite la plus intime la matière-énergie lui est soustraite, régie qu'elle serait par une sorte de probabilisme, très mal défini, et qui se rapprocherait du libre arbitre.

Qu'y aurait-il là de fondé ? Dans les recherches en question, ce sont les conditions mêmes de l'expérience qui font que l'expérimentateur ne peut saisir *à la fois* les coordonnées d'espace-temps et la vitesse des corpuscules, et se trouve ainsi inapte à satisfaire à la seconde des conditions de la prévisibilité des effets pris individuellement. C'est cette absence des conditions permettant de formuler l'énoncé singulier affirmatif qui ouvre ici la porte au recours à la probabilité. Est-ce à dire qu'elle ouvre du même coup la porte au libre arbitre, lui accordant ainsi une place dans le monde de la matière-énergie ?

La seule place à attribuer au libre arbitre sans faire naître de contradictions nous semble être le premier des trois moments constitutifs de la causalité. C'est le surgissement, saisi comme spontané par notre conscience, d'un vouloir qui mettra en branle une action. Ainsi non seulement le libre arbitre ne s'oppose pas à la causalité, mais il en est l'un des composants : précisément, le composant qui distingue la causalité humaine du déterminisme auquel est soumis le monde matériel.

Ce surgissement du vouloir est un choix inconscient. Faut-il ajouter que le débat mental conscient qui conduit à un choix dans le domaine du vouloir, et qui fournit lui aussi le moment initial d'une action causale de l'homme, se situe dans le domaine du libre arbitre ? Par contre, dès que nous n'envisageons pas le *surgissement* même d'un vouloir, le monde mental et psychique dans la succession de ses changements se montre à nous également régi par un déterminisme, d'ailleurs plus malaisé à mettre en évidence.

PROBABILITÉ On a coutume de dire que la probabilité a pour domaine le hasard, qu'on oppose à la loi comme l'imprévisible au prévisible. Rappelons que la connaissance des lois seules ne suffit pas à la prévision de l'apparition réelle d'un fait, et que d'autre part l'imprévisibilité, qui caractérise le hasard, ne suffit pas à situer la probabilité, laquelle est un nombre, c'est-à-dire une mesure, c'est-à-dire une connaissance. La probabilité serait donc une dualité : un ensemble de connaissance et d'ignorance. Pour comprendre ce qu'elle est, il importe de préciser la nature tant de cette connaissance que de cette ignorance. Et cela, si l'on veut éviter de s'égarer dans des faux problèmes, en cherchant à fixer par l'analyse directe ce que nous connaissons et ce qui échappe à la saisie de notre connaissance dans le déroulement des jeux de hasard.

Une telle analyse nous met en présence d'une action conjuguée de deux ensembles de facteurs, l'un qui reste constant, et qui fournit *la base des rapports numériques* qui seront les probabilités, l'autre composé de variables dont notre pensée n'est pas à même de saisir les grandeurs et les coordonnées exactes d'espace-temps (mais au sujet desquels nous devons être certains qu'ils nous garantissent l'équivalence des chances), variables qui déterminent l'apparition des effets pris individuellement.

La probabilité postule donc le déterminisme pour autant qu'elle lie le déroulement des événements dans les séries, qu'elle prédit, à l'action déterminante de deux ensembles de facteurs. D'autre part, l'incapacité qu'elle avoue de prévoir chaque effet pris individuellement est due à l'incapacité où se trouve la pensée connaissante à saisir des configurations réelles trop mobiles et trop complexes. Est-ce à dire que cette imprévisibilité avouée est produite par l'intervention d'un libre arbitre ?

Si le libre arbitre est toujours source d'imprévisibilité, celle-ci peut aussi bien résulter de la nature des facteurs matériels, notamment lorsque ceux-ci sont nombreux, variables et mobiles. Tel est justement le cas dans les recherches de la physique moderne. C'est d'avoir confondu le libre arbitre, une des sources

d'où peut surgir l'imprévisibilité d'un fait, avec toutes les sources de celle-ci, qu'est né cet étrange recours à un nouvel animisme.

La thèse suivant laquelle la probabilité postulerait le libre arbitre dans le monde de la matière peut être ainsi écartée. Que devons-nous penser d'une autre thèse, suivant laquelle la probabilité serait une logique polyvalente, ayant pour objet le degré de valabilité des propositions ?

Ce n'est pas, certes, que les domaines de la logique et de la probabilité n'aient aucun point de contact. La probabilité, comme toute connaissance, use de la logique, — la logique peut employer le langage de la probabilité à la façon de symboles. L'échelle des probabilités se situe, avec tous ses degrés chiffrables, entre zéro et un, et une probabilité proche de un équivaut en pratique à la prévisibilité, c'est-à-dire à la certitude de l'apparition d'un fait. Quant à la filiation logique, rien n'empêche de poser également ici zéro et un comme les extrêmes d'une échelle des valabilités, comme équivalant à faux et vrai, et affirmer que toutes les propositions se répartissent entre ces deux extrêmes. Mais, et c'est là le point essentiel, ces degrés de valabilité d'une proposition entre zéro et un *ne sont pas chiffrables*, et dépendent, en plus de la filiation logique, de la valabilité également non chiffrable des prémisses. On a bien élaboré un système théorique de symboles qui devrait soi-disant permettre de chiffrer le degré de valabilité d'une proposition, mais, bien que ce symbolisme ait toujours à sa base quelque jugement (et qui fait fi des exigences expresses qui rendent valable une probabilité), portant sur le rapport d'attribution en quoi consiste le *contenu* de la proposition et non sur le processus logique de filiation, un système de tels indices n'a jamais été et ne pourra jamais être employé pour le chiffrage véritable du degré de certitude d'une proposition.

Que vaut enfin l'opinion d'après laquelle la probabilité n'aurait pas trait au monde réel et ne serait qu'une création métaphysique, inutile même pour l'explication des changements

dans le monde phénoménal, notamment des fréquences ? Ou, tout au plus, elle ne devrait être envisagée que comme la limite vers laquelle tendent les fréquences.

Singulière « créature métaphysique », construite à partir d'un rapport numérique *dans le réel* ! Quant au « chiffre-limite » des fréquences des séries réelles : chiffre-limite certes, mais limite *que nous chiffrons*, qui précède les fréquences, et vers laquelle les fréquences tendent ainsi que le montre l'expérience, — et non le « chiffre-limite » *non chiffrable* des phénoménologues.

Zénitta VIVIER (Bruxelles).

DE L'INDÉTERMINATION PARTICULAIRE A LA LIBERTÉ HUMAINE

« La liberté est le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres... C'est pour cela que toute définition de la liberté donne raison au déterminisme. »

Cette présentation bergsonienne de la liberté nous semble mieux que toute autre en exprimer le caractère irréductible à tout déterminisme. Sa faiblesse est de se fonder entièrement sur une certaine notion du moi concret, qui est celle du sens commun, du moi tel qu'il semble donné immédiatement à notre conscience.

Or, ce moi concret, ce moi immédiat (ou qui nous semble tel) est un moi substantiel. Nous sommes, aux yeux de Bergson et du sens commun, un être parmi les êtres, une chose parmi les choses.

Nous ne croyons pas cette interprétation soutenable, et si, comme il nous apparaît, la substance apparente du moi se dilue dans ses intentions, la liberté bergsonienne et du sens commun ne demeure plus que le corollaire de l'illusion substantielle de la conscience.

Nous ne cesserons de nous appuyer dans ce qui va suivre sur ce que nous acceptons comme un postulat, puisqu'il ne nous est pas loisible en cet exposé de le justifier autrement que par la cohérence des conclusions auxquelles nous parviendrons : que la conscience est intentionnelle et que le phénomène mécanique

(auquel notre science réduit les phénomènes physiques) n'est pas privilégié parmi l'ensemble des phénomènes qui constituent, au sens le plus large de ce mot, le donné, et qu'en particulier l'extériorité ou l'objectivité que nous lui accordons doit être étendue aux autres phénomènes arbitrairement classés sous l'étiquette de phénomènes « psychiques ». Cette extériorisation exhaustive des phénomènes (états ou actes) qui semblaient constituer la conscience, lui enlève bien tout caractère substantiel de support ou de contenant. Elle ne sera plus que par ses intentions, transcendante à celles-ci, comme par exemple la probabilité de comportement d'un ensemble est transcendante à la contingence des comportements particuliers de ses éléments. Elle-même, croyant s'atteindre en se retournant sur elle, en étant conscience réfléchie ou thétique n'atteindra que son passé, encore un objet pour elle, non plus elle-même, toujours fugitive. Il n'est de saisissable que des objets à l'image de l'objet physique, que des êtres extérieurs, si ce mot qui ne s'oppose plus à intérieur, désormais dénué de sens, a lui-même un sens.

Si tout ce que je croyais être subjectif, intérieur, s'avère être objectif, extérieur, ce qui m'apparaissait comme *mon action* devient *mon observation* : je ne ferai plus qu'observer ce que je croyais agir. Je me distancerai de ce que je croyais être mon acte. Plus question alors de *liberté d'action, mais d'indétermination d'observation.* Le problème de la liberté apparaît dès lors comme un faux problème et la question qui demeure n'est pas de la liberté ou de la nécessité de l'action humaine, mais de l'indéterminisme ou du déterminisme de la connaissance que nous possédons de cette action. Une telle connaissance aura un caractère aussi objectif que la connaissance du comportement des êtres physiques, si nous sommes véritablement intentionalistes d'attitude et non pas seulement par un consentement superficiel qui ne nous engagerait pas.

Cette substitution de l'indéterminisme de connaissance à la liberté d'action ne constitue donc pas une nuance d'interpré-

tation, elle a une signification profonde, elle convertit ce que nous appelons la conscience humaine en chacun des phénomènes qui la constituent, qu'elle nous autorise à objectiver et à traiter, quelle qu'en soit la spécificité, comme le phénomène spécifiquement mécanique.

La substance de notre moi ayant ainsi disparu, un monde d'objectivités se dresse alors, en remplacement des subjectivités illusoires qui semblaient constituer ce moi concret, et le déterminisme devra régner là où j'affirmais ma liberté. Non pas un déterminisme mécanique et laplacien régissant indirectement les phénomènes extra-mécaniques, après leur réduction à des phénomènes mécaniques, et tel que pouvaient le rêver les philosophes matérialistes, mais un déterminisme psychologique (si impropre que nous paraisse ce terme) directement applicable à chaque spécificité de phénomènes, sans réduction préalable au commun dénominateur mécanique, où les motifs déterminent l'acte, la motivation n'étant qu'un des modes quasi physiques de la causalité, un déterminisme aussi réel dans chaque spécificité extra-mécanique que mécanique, et sans qu'il puisse être fait appel à un « fiat » qui impliquerait contradiction en opposant l'obéissance libre à des motifs déterminants.

Dans cette perspective, la décision n'apparaît plus que comme l'illusion accompagnant l'exécution de l'acte nécessaire, comme un épiphénomène.

Il n'en serait vraiment ainsi que si l'acte volontaire devait être, sur le plan général du phénomène, l'homologue du phénomène spécifiquement *macrophysique* ; mais en est-il vraiment ainsi ?

Si ce que je croyais moi est objet pour moi, si ce que je croyais être mon action n'est plus que connaissance d'une action, c'est-à-dire d'un phénomène extérieur, *l'indétermination de mon action*, qui était liberté, va précipiter en *indétermination de connaissance d'une action*, c'est-à-dire d'un phénomène.

Et si l'indétermination d'un phénomène physique élémentaire, qui n'est qu'une spécificité de phénomène, a un caractère fondamental, nous devons inférer que l'acte volontaire est indéterminable parce que, lui aussi, phénomène élémentaire. Cette conclusion ne fait d'ailleurs que rejoindre l'évidence *a priori* du caractère irréductible du fait de conscience.

Il est en effet une erreur initiale et fondamentale qui vicie la distinction qu'on établit généralement entre les phénomènes physiques et les phénomènes vitaux, en particulier les phénomènes « psychiques ».

S'il est une différence apparente de nature entre les deux ordres de phénomènes, celle-ci ne doit pas être attribuée à ce que les phénomènes physiques sont par leur nature (à l'échelle macroscopique) accessibles à un déterminisme quasi-rigoureux, alors que les phénomènes vitaux y sont rebelles. Ces caractères, en effet, ne sont pas spécifiques des deux ordres de phénomènes : *les phénomènes, de quelque nature qu'ils soient, sont ou ne sont pas déterminables, selon que notre observation porte sur des ensembles d'éléments ou sur les éléments eux-mêmes*, selon que ces phénomènes sont statistiques ou élémentaires.

Alors que le physicien macroscopique travaille sur des ensembles statistiques d'un nombre généralement considérable d'éléments (ensemble de molécules, d'atomes, de particules), le psychologue travaille, lui, sur les unités élémentaires que sont les faits de conscience, états ou actes.

Nous pouvons donc considérer comme un véritable paralogisme, comme une erreur foncière d'interprétation, que de fonder la distinction des phénomènes physiques et des phénomènes de la vie sur le fait que les uns se plient à la mesure et au déterminisme, alors que les autres s'y refusent. La coupure n'est pas à faire *verticalement* entre les phénomènes physiques d'un côté et les phénomènes psychologiques et vitaux d'un autre côté. Elle est à faire *horizontalement* entre les phénomènes élémentaires, au-dessous, et les phénomènes d'ensemble, au-dessus. Tous les phénomènes élémentaires, puisqu'ils sont élémentaires, sont indéterminables, inaccessibles à la mesure,

l'imprévisibilité de leur comportement est leur caractère commun, qu'ils soient physiques ou psychologiques et vitaux.

En résumé, le problème de la liberté nous apparaît comme un problème mal posé. Une phénoménologie conséquente devra accepter que le phénomène quelconque soit traité comme le phénomène spécifiquement mécanique. Si nous adoptons rigoureusement cette discipline qui implique l'abandon d'un moi substantiel,

a) ce que nous appelions action n'est plus que représentation d'une action aussi extérieure que l'action physique, et le problème de la nécessité ou de la liberté se mue en celui de la détermination ou de l'indétermination de la connaissance du phénomène ;

b) les motifs entre lesquels une conscience pouvait choisir ne sont plus que des causes déterminant l'acte au même titre que des causes physiques déterminent un phénomène physique ;

c) là où l'acte semble vraiment libre sans qu'apparaissent des motifs déterminants, c'est qu'on a atteint à une action élémentaire bien qu'extra-physique, et qu'au niveau des éléments la connaissance des phénomènes, quelle qu'en soit la spécificité, est soumise inéluctablement à la même indétermination fondamentale qui affecte la connaissance des phénomènes spécifiquement mécaniques.

Adolphe FRANCK (Paris).

ÉTUDE EXPÉRIMENTALE DE LA LIBERTÉ

I. *Nil nisi experimentum*, tel est le principe de la connaissance scientifique, mais l'on pourrait ajouter aujourd'hui *Nil nisi universum*, car l'extrapolation des résultats scientifiques dans tous les domaines nous montre que les propriétés non controuvées se révèlent universelles en leur nature, quoique à des degrés et des intensités différents, suivant les objets d'observation, rejoignant ainsi le principe fondamental de l'Hermétisme sans avoir eu besoin de révélation.

L'expérience nous permet, en observant les phénomènes, de remonter aux causes et la philosophie permet en partant des conceptions universelles, de retrouver les phénomènes plus ou moins élémentaires. Nous estimons que la Vérité ne peut être ambiguë et que les deux sources de la connaissance suivant BERGSON ne peuvent que se rejoindre lorsque nos esprits sont dans la Vérité. C'est pourquoi il m'a semblé indispensable de présenter en ce qui concerne le problème de la Liberté tant étudiée du point de vue philosophique, les faits qui peuvent affirmer ou infirmer l'hypothèse de la Liberté dans l'observation des phénomènes naturels.

Pour l'observateur extérieur, la liberté apparaît dans la nature comme propriété d'un être lorsque celui-ci, placé dans des conditions définies, dispose de possibilités également probables et qu'il manifeste l'une de ces possibilités de préférence aux autres à un instant donné. Comme il n'a pas plus de raison pour choisir l'une ou l'autre, l'observation de toutes ses déci-

sions pendant un temps assez long prouvera l'égalité des probabilités et justifiera sa liberté instantanée. L'observation d'un grand nombre d'êtres identiques soumis aux mêmes conditions pourra également montrer l'égalité des probabilités des diverses possibilités par la mesure de la manifestation moyenne conforme aux résultats du calcul des probabilités.

Ce principe de reconnaissance de la liberté dans la Nature étant admis, la science moderne, où les théories statistiques rencontrent tant de succès, nous montre que :

1. La Liberté existe dans les unités constituées insécables sans perdre leur nature ;
2. Elle n'existe pas dans les ensembles d'unités non organisés ;
3. Elle existe dans ces unités à chaque instant, mais n'existe pas en général en moyenne pendant un temps assez long, c'est-à-dire que la *Liberté est l'apanage des unités-instants.*

Sans entrer dans les détails pour prouver la généralité de ces résultats, qu'il me suffise d'en montrer une conséquence.

La nature nous présente des agrégats d'unités-instants libres dans leurs domaines respectifs mais déterminés dans leurs moyennes.

a) Si nous considérons un ensemble d'unités, les propriétés ou tendances de cet ensemble seront déterminées, mais nous ne saurons pas où ni quelles sont les unités qui auront dans cet ensemble, exactement des propriétés définies identiques ou approchées de la moyenne, à un instant donné.

On peut définir en effet le cours d'un objet dans un marché libre, mais on ne saura jamais prédire à quel prix sera vendu un objet bien déterminé dans ce marché.

De même, on peut définir à chaque instant la mentalité d'un peuple comme le peuple anglais ou le peuple allemand — je ne dis pas d'une nation qui possède dans certains domaines une réelle unité —, mais on ne pourra jamais prévoir l'individu

particulier de ces peuples qui aura exactement une mentalité voisine de la mentalité du peuple à un instant donné.

C'est la liberté dans l'espace, l'indétermination dans l'espace.

b) Si nous considérons une unité à un instant donné, nous ne pourrons pas connaître exactement ses propriétés, tendances intimes, mais si nous observons cette unité pendant un laps de temps assez long, c'est-à-dire si nous considérons un ensemble assez grand de ces unités-instants ; nous lui reconnaîtrons des propriétés définies comme le caractère, les goûts, le tempérament d'un homme. Chez l'homme, en particulier, l'unité, c'est l'homme instant.

On peut définir en effet le caractère d'un homme, mais pour cela, il faut l'observer longtemps. A chaque instant, ses réactions seront différentes et ce n'est qu'en moyenne qu'elles satisferont à la définition de son caractère. De même, dans un atome, nous ne pouvons connaître la distribution de ses électrons qu'en moyenne autour de son noyau, mais pas à chaque instant.

C'est la liberté dans le temps, l'indétermination dans le temps.

c) Nous pouvons résumer ces deux aspects de l'indétermination, en remarquant que la position de l'unité est dans le premier cas sa situation dans l'espace et dans le second cas sa situation dans le temps, de la façon suivante : « Les observations ou mesures que nous pouvons faire sur les unités naturelles sont indéterminées quand l'unité, c'est-à-dire sa position, est déterminée, et sont déterminées quand cette unité, c'est-à-dire sa position est indéterminée. » Ou, comme les propriétés naturelles sont celles des unités naturelles : « Les propriétés naturelles jouissent d'une liberté apparente quand leur position est déterminée, c'est-à-dire quand on précise l'unité qui les possède, et ne jouissent d'aucune liberté apparente quand leur position est indéterminée, c'est-à-dire quand on laisse quelconques les unités qui les possèdent.

Ce premier résultat, obtenu expérimentalement n'est autre qu'une vérification nouvelle et une généralisation qui comprend

comme cas particulier l'un des grands principes de la physique moderne découvert par HEISENBERG en 1927 dans le domaine électronique : le principe d'indétermination. Cette concordance est une sécurité de l'exactitude et de la rigueur de notre raisonnement.

II. Une analyse plus approfondie des unités libres à chaque instant (électrons, protons, neutrons, photons, atomes, molécules, cellule vivante, êtres vivants et homme) nous montre, à la lueur de la thermodynamique et de la biologie, que :

1. L'amour ou une espèce d'amour des constituants entre eux et pour l'ensemble est la caractéristique de l'unité libre, sa condition nécessaire et suffisante.

2. La liberté de l'ensemble unité a un domaine plus étendu que celle de ses constituants isolés, domaine qui définit l'unité dans ses propriétés, dans son MOI.

3. Plus l'amour est parfait, plus les constituants sont libres dans l'ensemble, car ils ont choisi librement les conséquences de leur rapprochement dans l'ensemble de cet amour et que le domaine des libertés des constituants s'est même agrandi de toutes les possibilités que leur apporte leur rapprochement dans l'ensemble unité.

4. L'amour agit par diminution de l'énergie utilisable nécessaire à l'existence propre des éléments de ces unités et par augmentation de leurs possibilités en nombre et en intensité.

III. CONCLUSIONS ET CONSÉQUENCES

La liberté est une propriété universelle. Le principe d'indétermination nous donne des moyens d'observation et de raisonnement.

Le principe d'amour unificateur nous précise le but à atteindre.

Le premier nous apprend que les lois sociales sont des lois de moyenne et ne peuvent être obtenues que statistiquement. Il nous enseigne que ces lois ne peuvent s'appliquer sans discer-

nement aux unités de l'ensemble pour lequel elles sont faites et nous fait saisir dans sa plénitude la valeur du principe du juriste romain : *Summum jus, summa injuria.*

Combinés l'un à l'autre, ces deux principes nous montrent que dans les agrégats d'unités que nous présente la nature : l'agrégat, c'est le chaos, l'unité, c'est l'ordre ; l'agrégat, c'est l'impuissance, l'unité, c'est la force ; l'agrégat, c'est l'esclavage, l'unité, c'est la liberté.

Ainsi retrouvons-nous le grand principe magique d'après lequel la volonté humaine suivie peut faire des miracles en reliant ses unités-instants. Ainsi trouvons-nous un principe de morale universelle d'après lequel la vie individuelle demande un but poursuivi, un grand amour, un grand idéal. Et la vie collective demande la poursuite collective d'un grand amour, d'un grand idéal poursuivi dans une collectivité unie et sans contrainte, puisque l'amour rend les devoirs faciles et voulus librement, et permet la réalisation du bonheur universel dans l'Unité.

L'amour créant l'unité est constructif, car une unité constituée satisfait ses éléments et les invite à s'unir à d'autres unités pour en créer de toujours plus grandes dans lesquelles le bonheur se trouve réalisé pour un plus grand nombre et plus intense pour chacun.

L'amour est universel et s'applique à tous les domaines :

— spirituel par la recherche du beau, du vrai et du bien.
— rationnel par la recherche de la connaissance, de la logique et de la science.
— sentimental par la recherche de l'union, de la justice et de la foi.
— matériel par la recherche de la fécondité, du bien-être et de la sécurité.

Pour arriver à ce grand idéal, il convient de s'y consacrer complètement. Il convient de s'organiser pour poursuivre par groupes chacune des formes de cet idéal, les groupes étant formés de ceux qui sentent le mieux chaque forme afin de ne pas

disperser les énergies de chacun. Il convient de se hiérarchiser pour coordonner et unir les buts poursuivis par chaque groupe parent d'abord, puis entre les groupes de groupes, pour en arriver à l'Unité idéale et souveraine.

Tout ceci découle logiquement de l'étude qui précède et nous amène à souhaiter ardemment la formation de tels apôtres. Certes, leur tâche serait grandement facilitée, et c'est un premier pas à réaliser, si l'organisation sociale et morale n'était plus basée sur l'individu, mais sur les collectivités, forçant chacun à penser pour tous dans chacun des domaines de son activité et lui faisant oublier de ne penser qu'à lui ; mais elle ne devra pas s'en contenter, car l'apostolat doit être permanent pour renforcer constamment l'amour dans chaque conscience en lui montrant combien il est doux de vivre sous sa loi.

Paul DEPREUX (La Seyne sur Mer, Var).

LE COUPLE ANTAGONISTE LIBERTÉ-VOLUPTÉ DANS LES FONCTIONS VITALES PSYCHOPHYSIOLOGIQUES

LE COUPLE ANTAGONISTE LIBERTÉ-HÉDONIE DANS LES FONCTIONS VITALES PSYCHOPHYSIOLOGIQUES

Pensant que c'est de l'éclaircissement de détails que peut se dégager une idée d'ensemble, examinons l'aspect et le rôle de la *Liberté* dans le cas, primitif et simple, — physiologique, pourrais-je dire, — où elle contribue au maintien des fonctions indispensables à la Vie, mais dont le développement normal et complet n'est pas assuré.

Je prends, par exemple, le cas *des Besoins*. Une remarque s'impose, dès le premier regard ; nous trouvons toujours, dans ce cas, la *Liberté* liée — et souvent de façon fort étroite — à *l'Hédonie*. *L'Hédonie* constitue, en quelque sorte, le limitatif, le correctif, de la *Liberté*.

NATURE DE L'HÉDONIE

L'Hédonie est produite par une mutation particulière de l'énergie nerveuse — au même titre que l'énergie calorique, que l'énergie de conduction, que l'énergie chimique, électrique, lumineuse, etc...

L'énergie hédonique apparaît lorsqu'une part de l'énergie nerveuse déclenchée en vue d'une équilibration, se trouve rester en excédent après que cette équilibration a été obtenue. La mutation hédonique qui se produit alors, traduit, ainsi, la

perfection d'une équilibration — et, dans le cas d'une fonction, la perfection de son exercice. Elle sanctionne l'excédent énergétique déclenché, mais devenu inutile, en l'absorbant et en le consommant, à la manière de la flamme dévorant le bois.

Dans le *domaine psychologique*, l'énergie hédonique se présente sous la forme *Plaisir*. Dans le *domaine physiologique*, sous la forme *Volupté*. Cette dernière forme, en effet, exige la présence d'un transformateur sensoriel.

PARALLÉLISME DU COUPLE HÉDONIE-VOLUPTÉ

Dès l'invention de la mutation hédonique, dès l'apparition de l'Hédonie, la Vie s'en est servie comme d'un attrait, comme d'une récompense proportionnelle à son utilité. Mais comment un mouvement, comment un acte sont-ils jugés utiles à la Vie, et dignes de récompense hédonique ?

La réponse est donnée par l'interprétation individuelle. Celle-ci est variable et susceptible d'erreur. *Par la Liberté*, qui lui est laissée, elle peut n'obéir qu'à des arguments fantaisistes. Mais il faut bien avouer que ce n'est pas le cas courant. Ce n'est même que le cas exceptionnel. Dans l'immense majorité des cas, l'individu cède, sans réflexion, à l'attrait du piège hédonique qui est tendu à son libre arbitre. La Vie, au reste, n'aurait pu se perpétuer s'il en avait été autrement. Car la plupart des actes payés par l'hédonie sont indispensables à la Vie.

Lorsqu'une fonction vitale n'est pas pleinement assurée, et que, du fait de cette carence, elle se trouve dépendre, pour large part, du libre arbitre de l'individu — toujours la Vie dispose un appât hédonique puissant à portée de l'acte indispensable qu'elle tient à voir accomplir. Grâce à quoi la Vie continue.

LE CAS DES BESOINS

La Vie prépare, donc, peu à peu, dans ce but, une réserve dont elle compte bien se servir. Elle amasse, dans les emplacements adéquats, de l'énergie nerveuse, laquelle se mutera, le cas échéant, en énergie hédonique — Volupté.

Cette accumulation énergétique, qu'elle se fasse au niveau de la cérébralité, de la moelle, ou des ganglions nerveux du système autonome, constitue la mise en place des éléments du dispositif qui assurera la récompense de l'accomplissement de l'acte vital indispensable qu'il s'agit de faire exécuter.

La Vie ne s'est conservée et transmise, depuis des millénaires, que grâce à ces dispositifs, et à l'attrait impérieux, physiologique et psychologique, qu'ils provoquent. De ce fait, une lutte est donc engagée entre l'Hédonie d'une part, le libre arbitre de l'autre. Comme je viens de le dire, la disposition schématique est la suivante :

a) Il y a une accumulation lente, préalable, inconsciente, d'énergie nerveuse.

b) Cette accumulation constitue la base du piège. Car elle peut se *transformer instantanément en hédonie-volupté.*

c) Pour cela, un déclenchement est indispensable. *Et ce déclenchement est soumis à notre liberté*, puisque seule notre volonté peut la favoriser et la déclencher.

Ces actes, donc, à deux temps, l'un (l'accumulation), inconscient et involontaire, l'autre (le déclenchement), conscient et volontaire, indispensables à la Vie, et qui ne sauraient apparaître dans leur plénitude qu'après une décision agissante, librement consentie, s'appellent, lorsqu'il s'agit de la vie physiologique, *des Besoins*. L'attrait d'une récompense hédonique agit dans la quasi-unanimité des cas et l'emporte sur toute velléité d'opposition.

Parfois s'ajoute, pour amorcer la décision volontaire motrice, un avant-plaisir, un avant-goût hédonique, une sorte de prime gratuite, comme la prime de souscription destinée à amorcer le client. Ainsi l'appétit pour le besoin de manger. L'appétit représente un accroissement de l'attrait hédonique.

Plus la liberté se rebelle, plus la volonté semble s'opposer à la satisfaction du besoin, plus elle semble rechigner — et plus le besoin talonne, plus la Vie accroît ses promesses d'Hédonie, plus l'hédonie virtuelle augmente. Ainsi, à mesure que la soif

tarde à être satisfaite, la volupté virtuelle d'un bock frais tiré augmente.

Déjà, de cette observation générale et rapide, des Besoins, nous pouvons dégager *une loi* : *La liberté et l'hédonie vont de pair.*

Autrement dit : *L'importance de la part laissée au libre arbitre et l'importance de l'hédonie, dans le déroulement d'un besoin, croissent ou décroissent ensemble.*

Autrement dit encore : *Biologiquement, liberté et hédonie sont en rapport constant.*

Ces rapports s'expliquent :

La quantité de libre arbitre qu'il s'agit de neutraliser doit, de toute évidence, exiger une quantité proportionnelle d'hédonie compensatrice. Sinon, le besoin n'est pas satisfait et les conséquences les plus graves peuvent en résulter, pour l'indi-vidu lui-même et pour l'espèce.

En somme, *l'individu est libre de ne pas obéir au besoin, mais sous peine de mort.* Pratiquement, il cède, d'autant que si la liberté fait mine de regimber, l'hédonie accroît la puissance de son attrait ; saint Antoine était poursuivi par les visions les plus tentantes.

La Vie qui veut se continuer est rarement à court de ruse. Au besoin même, une hédonie supplémentaire, puisée à d'autres sources, est appelée à la rescousse. Supposons en effet que l'un des termes du rapport grandisse, alors que l'autre reste sans changement. Une hypertrophie, par exemple, du libre arbitre, par rapport à une hédonie qui ne change pas. L'équilibre se trouve rompu. C'est le cas de ceux qui s'abstiennent de l'acte sexuel et de l'hédonie qui lui est adéquate, par crainte et refus de la conception. La transmission de l'espèce se trouve alors gravement en péril. Elle ne peut être sauvée que par une augmentation de l'attrait hédonique.

C'est alors qu'interviennent, s'ajoutant à l'hédonie-volupté, insuffisante en l'espèce et inefficace, d'autres hédonies d'ordre étranger : morale, religieuse (= satisfaction d'un devoir accompli), hédonie de vanité, d'orgueil, ou de raisonnement (= fierté d'avoir une descendance, espoir que les enfants vous

recueilleront dans vos vieux jours), etc... Ces hédonies, s'ajoutant à l'hédonie-volupté, rétablissent le rapport. S'il n'en est pas ainsi, la Vie s'arrête.

LE CAS DES INCLINATIONS Dans le domaine, non plus psycho-physiologique, mais exclusivement psychologique, nous trouvons, maintenant, des aspirations vagues qu'on appelle *inclinations*, et qui correspondent, dans le domaine psychologique, avec moins de raideur toutefois, aux Besoins.

Les mêmes propriétés peuvent leur être attribuées, en principe — encore que d'une manière incomparablement plus souple, et moins impérieuse.

Le terme libre arbitre y est beaucoup plus indépendant — et quant au *terme hédonique*, il y apparaît moins immédiat, moins nécessaire. Souvent il est perdu de vue, différé, ou inapparent et la volonté libre peut le négliger, ou le tourner à un point tel qu'on ne saurait le retrouver sans un effort de recherche.

Parfois, même, l'inclination n'ayant en vue que ce qui lui manque, ne recherche nullement l'hédonie-récompense, laquelle ne survient qu'après coup, et comme consécration. Ce qui n'empêche pas que — si cette récompense-consécration était supprimée, l'intensité éventuelle de la même inclination serait ultérieurement, dans le même cas, probablement diminuée, sinon compromise.

CONCLUSIONS En résumé, de cette rapide étude des besoins et des inclinations, il ressort :

a) que la satisfaction d'un besoin représente biologiquement *un équilibre dont l'un des termes est la liberté et l'autre l'hédonie ;*

b) que l'hédonie représente le contrepoids ou, si l'on veut, l'antidote de la liberté ;

c) que pratiquement, la liberté reste exclusivement virtuelle ; les stoïciens sont rares, et dans l'immense majorité des cas, l'hédonie l'emporte sur la liberté ;

d) enfin, que, malgré leur opposition, la liberté et l'hédonie ne cessent de croître ou de décroître, parallèlement à l'évolution de la Vie ;

e) la courbe de l'hédonie et la courbe de la liberté sont parallèles.

Il peut arriver que, des deux termes, seul le *terme liberté* s'accroisse.

Il peut y avoir lutte et compétition d'hédonies.

Il peut y avoir erreur.

Il peut y avoir déplacement et captage d'hédonie. C'est le cas de l'Art — lequel représente une sorte de parasitose hédonique.

Mais, dans tous les cas, c'est la Vie qui paie le manque d'équilibre *du couple hédonie-liberté.*

Je viens, dans ce court exposé, de montrer l'importance vitale de ce couple.

A l'époque lointaine, primitive, où l'apparition de la Motilité a séparé les sexes, leur conjonction s'est trouvée en péril. C'est alors que la Vie a créé le Besoin sexuel avec son attrait hédonique, lequel, comblant ce hiatus a suscité les déplacements nécessaires à la procréation. D'autres besoins, nutritifs ceux-là, suscitant les mouvements indispensables à la recherche de la nourriture, sont apparus dans des conjonctures semblables.

Plus tard, le complexe besoin s'est perfectionné, aboutissant à cet équilibre *liberté-hédonie* que nous venons de voir.

Il ne faut pas que le développement moderne et, au reste, essentiellement virtuel, de la liberté, nous fasse perdre de vue les premières conditions de son développement.

En définitive, biologiquement, et par le canal du Besoin, *l'hédonie représente l'équivalent compensateur de l'énergie motrice nécessaire à la projection de l'individu hors de lui-même* — en vue de l'intérêt de la Vie. Par l'hédonie, l'individu fait tous les

frais de cette expansion, mais il conserve, par une liberté virtuelle, l'illusion de s'y soustraire.

La Vie pouvant, d'une façon générale, se ramener à une poursuite permanente d'équilibres, la *Liberté* représente la marge d'élasticité, permise par la Vie, aux erreurs d'équilibration.

C'est pourquoi la *Liberté* nous apparaît, dans le domaine psychophysiologique, comme strictement contenue dans les limites de l'attraction hédonique = *Volupté.*

En somme, l'hédonie est un élément indispensable à la vie. C'est l'invention de cette forme de l'énergie, l'énergie hédonique, qui a permis tous les progrès vitaux, et particulièrement, l'avènement de la *Liberté.*

Horace Cristol (Toulon).

ANALYSE PSYCHOLOGIQUE DE LA NOTION DE LIBERTÉ

L'adhérence de la pensée aux mots, l'imbrication profonde de la pensée et du langage sont des faits qui ne prêtent plus guère à contestation et qui sont devenus des lieux communs pour tous les psychologues contemporains. Si les faits sont bien reconnus, on est encore très loin, par contre, d'en avoir tiré les conclusions pratiques qui s'imposeraient pourtant dans de nombreux cas et l'on a, semble-t-il, rarement fait l'effort nécessaire pour libérer la pensée des entraves que font peser sur elle des techniques d'expression nées d'un usage incontrôlé et, en fait, grossièrement imparfaites.

C'est là une idée à laquelle nous sommes personnellement attaché[1] et nous voudrions essayer de montrer, en l'appliquant à l'étude de la notion de liberté, le secours que peut apporter à la pensée une critique de ce langage auquel une longue éducation nous a si profondément habitués et qui recèle en lui tant de confusions, tant d'équivoques et la source de tant de malentendus.

La langue française comporte une famille d'une trentaine de mots dérivés des mots latins *liber* et *liberare* :

libérable	libération	libertiner	livrée	délibérant
libéral	libéré	libre	livrer	délibération
libéralement	libérer	librement	livreur	délibéré (n.)
libéralisme	liberté	livrable	délivrance	délibéré (adj.)
libéralité	libertin	livraison	délivrer	délibérément
libérateur	libertinage	livré	délivreur	délibérer ;

[1] Marcel Prot, *Langage et logique. Vers une logique nouvelle.* Chez Hermann, Paris, 1949.

on pourrait encore en citer quelques autres, rarement utilisés ou vieillis.

Si l'on se propose, pour préciser le sens de ces mots, de les définir d'une façon méthodique, aussi rationnelle, aussi logique, aussi satisfaisante que possible, comment procéderons-nous ?

Il paraît, d'une part, indéfendable de définir ces mots indépendamment les uns des autres, sans se préoccuper de leurs relations ; que l'on puisse, à la rigueur, laisser à part certains groupes de la famille dont le sens actuel ne se rattache au concept de liberté que d'une façon lointaine et métaphorique, on peut l'admettre, mais nous ne concevons guère que l'on puisse définir, indépendamment les uns des autres, des mots tels que : libre, liberté, librement, libérer, libérateur, libération, dont les sens sont liés d'une façon certaine.

Il est, d'autre part, nécessaire d'éviter les cercles vicieux et il serait évidemment puéril de définir *libérer* : procéder à une libération, puis *libération* : action de libérer.

La question se pose alors de discerner, dans la famille de mots en cause, celui dont le sens, considéré comme fondamental, sera précisé le premier et par rapport auquel les définitions s'ordonneront ensuite de telle sorte que chacune n'utilise que des mots de la famille qui aient été eux-mêmes antérieurement définis. Tous ces mots dérivent de la racine adjective *libre*; est-ce là le mot fondamental que nous cherchons ? Rien ne le prouve et rien ne paraît nous empêcher de choisir comme terme fondamental — comme racine logique, dirons-nous — le substantif *liberté* ou l'adverbe *librement*, tout aussi bien que l'adjectif *libre*.

Si nous notons, par ailleurs, que Littré distingue 24 sens du mot *liberté* et 25 sens du mot *libre*, nous sommes conduit à penser que ce sens fondamental peut avoir plusieurs aspects constituant autant d'espèces au sein d'un même genre et il apparaît que nous nous trouvons en face d'une masse confuse de significations multiplement entremêlées par un long usage, en face — il faut bien le dire — d'un énorme écheveau considérablement emmêlé.

Si nous nous attardons, dès lors, à spéculer sur tel ou tel sens du mot liberté, ne sera-ce point comme si nous nous amusions à tirer, au hasard, tantôt sur une boucle, tantôt sur une autre de cet écheveau que nous laisserons, en fin de compte, encore un peu plus embrouillé qu'il ne l'était.

Ne serait-il pas plus honnête, plus raisonnable et plus utile d'essayer de démêler l'écheveau au lieu de jouer avec lui ?

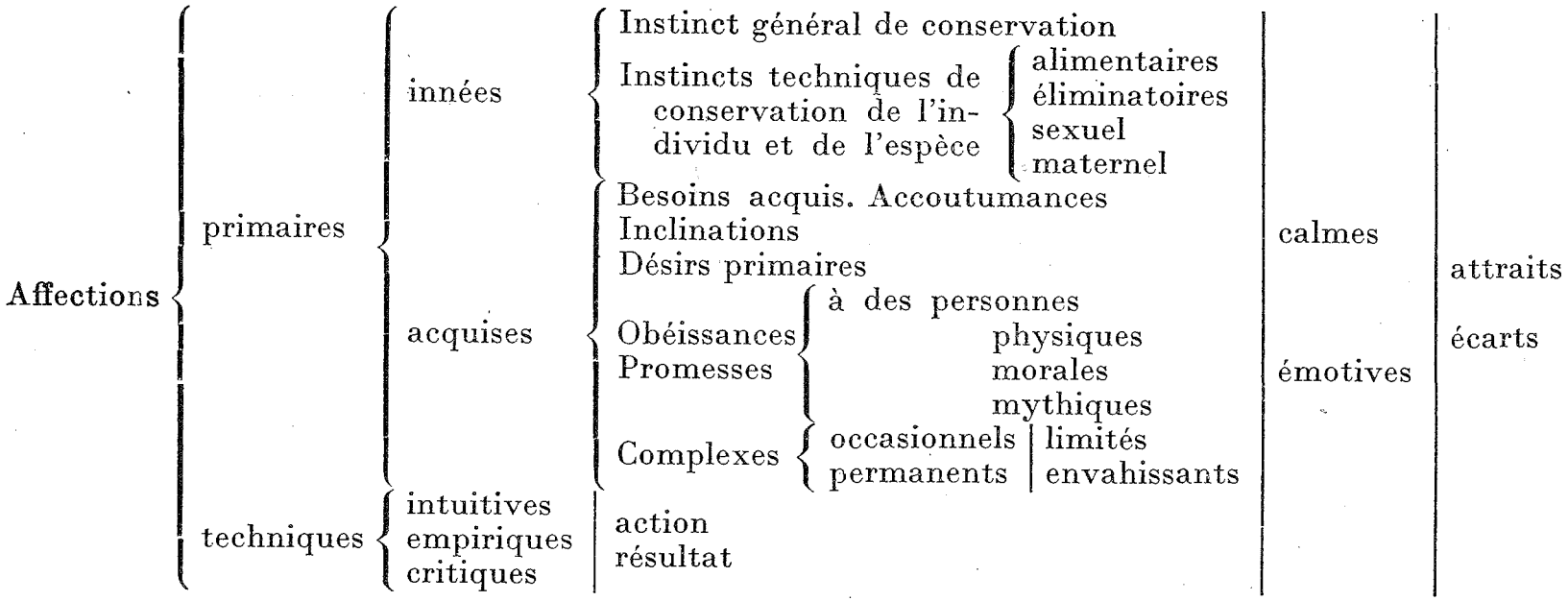
C'est ce que nous nous proposons d'entreprendre.

Pour trouver la racine logique d'un mot, le procédé général consiste à dégager le processus psychologique qui permet de savoir si le mot est appliqué à bon escient. Comment saurons-nous donc si, dans tel ou tel cas, tel être humain est libre ou ne l'est pas ? Il est bien évident que cet être seul peut le dire, car lui seul peut savoir, par introspection, s'il est libre ou s'il est contraint ; ses comportements ne seront, le cas échéant, qu'une expression, peut-être trompeuse d'ailleurs, de ce sentiment intime. Le critère fondamental de la liberté se trouve donc dans une activité consciente ; la racine correspondante doit donc être — logiquement — un verbe neutre.

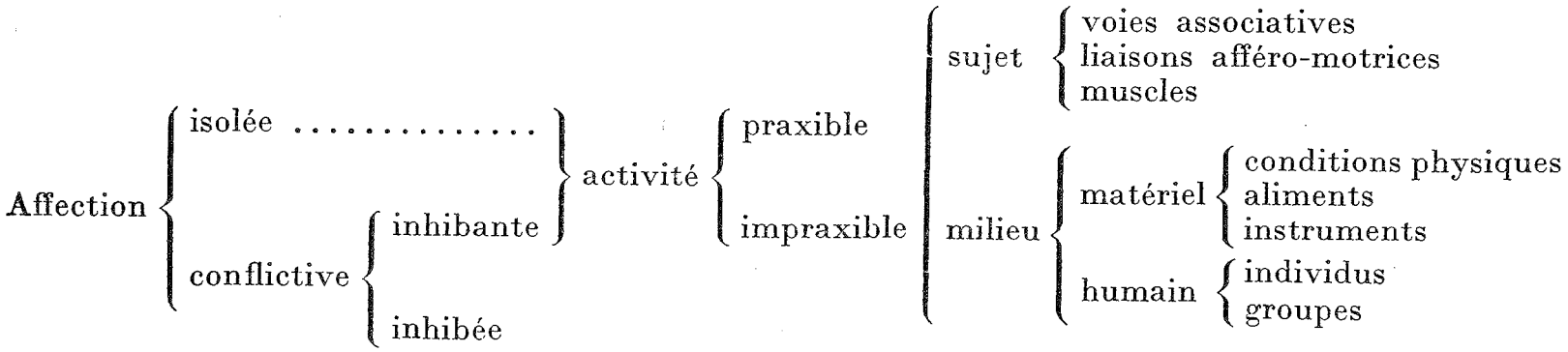
Or — le cas n'est pas exceptionnel — cette racine logique ne figure pas parmi les 30 mots que nous avons cités et nous sommes obligé de créer un néologisme pour l'exprimer ; ce serait quelque chose comme *librer*, qui voudrait dire : développer l'activité satisfaisant une affection ; le contraire de librer serait quelque chose comme *contrainter*, qui signifierait : éprouver une affection sans pouvoir développer l'activité qui la satisferait. C'est dans ce fait psychologique élémentaire, objet d'une expérience introspective, que réside le fondement de la notion de liberté ; la liberté suppose essentiellement une affection : je ne suis pas contraint si, n'ayant pas à boire, je n'ai pas soif ; le moine, enfermé dans sa cellule, est libre s'il n'a pas envie d'en sortir.

La liberté, au regard d'une affection donnée, c'est alors la faculté de librer lorsque cette affection apparaît ; être libre, au regard d'une affection, c'est pouvoir satisfaire cette affection,

SOURCES DE L'AFFECTION



DÉVELOPPEMENTS DE L'AFFECTION



c'est pouvoir librer ; la libration est l'action de librer ; libérer quelqu'un c'est lui permettre de librer ; le libérateur est celui qui libère ; la libération c'est l'action de libérer ; etc.

Librer, dans ces conditions, apparaît comme un genre dont les différentes espèces nous sont données :

d'une part, par l'analyse des différentes sources de l'affection, des différentes formes selon lesquelles l'affection peut apparaître,

et, d'autre part, par l'analyse des développements selon lesquels l'affection parvient à se résoudre en activités satisfaisantes ou selon lesquels, au contraire, elle s'en trouve empêchée.

Les deux tableaux ci-contre esquissent la double classification qui résume ces analyses ; ils ne constituent qu'une première approximation et ils pourront être complétés ou précisés si des discussions s'ouvrent à leur sujet.

Pour sommaires qu'elles soient, ces classifications paraissent susceptibles d'apporter un peu d'ordre et de clarté dans bien des controverses qui ont pu ou qui pourront encore s'ouvrir à propos de la notion de liberté.

Si l'on désire, par exemple, approfondir et préciser le contenu d'une liberté particulière, il ne sera pas inutile, semble-t-il, d'avoir présente à l'esprit la façon dont se situe la liberté que l'on considère dans l'ensemble des libertés concevables.

Si l'on désire essayer de hiérarchiser certaines libertés et certaines contraintes, il ne sera pas mauvais, non plus, d'en avoir devant les yeux une liste ordonnée et classée.

Si l'on se propose, enfin, de rechercher le moyen d'accroître certaines libertés, on ne peut généralement y parvenir qu'au prix de contraintes nouvelles réduisant certaines autres libertés ; n'est-il pas, là encore, à la fois commode et prudent de rassembler au préalable et de classer les principaux groupes de libertés particulières qui sont contenues dans la notion générale de liberté et qui en constituent la signification.

Nous pensons, quant à nous, que lorsqu'on parle de « la

liberté » sans avoir discerné les diverses espèces de ce genre et sans préciser quelle est celle de ces espèces dont on entend parler, c'est verser volontairement dans l'équivoque et dans la brume métaphysique et aller au-devant de la confusion et du malentendu.

E.-Marcel PROT (Paris).

PERSPECTIVISME SPIRITUEL, ANDROGRAPHIE ET PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Le problème de la liberté réalise un des problèmes fondamentaux de l'homme. Il se situe à la limite psychologie-métaphysique, et sa situation implique une hypothèse sur les relations du moi et du non-moi.

Par sa position même, cette question suppose une double analyse de l'homme, et du cosmos. Or, la réflexion humaine a eu tendance jusqu'ici à faire porter son effort sur les sciences cosmologiques, beaucoup plus que sur les sciences noologiques. Celles-ci sont, en beaucoup de cas, des disciplines récentes ayant à peine une centaine d'années d'existence, comme la psychiatrie, l'ethnographie, la psychologie expérimentale, etc... ; aussi n'est-il pas étonnant qu'elles aient progressé en ordre dispersé et qu'aucune tentative unitaire semblable à la théorie de la relativité n'ait été réalisée, ni même esquissée ? C'est ce qu'avait profondément remarqué A. Carrel, qui voit comme base d'une connaissance intégrale de l'homme, les disciplines suivantes : « la chimie, l'anatomie, la psychologie, la pathologie, la médecine, la pédagogie, l'esthétique, l'économie politique et sociale, la morale et la religion » *(L'homme cet Inconnu)*. N. Pende arrive aux mêmes conclusions dans sa *Science moderne de la Personnalité humaine*, 1947.

Si nous nous plaçons au point de vue historique, nous voyons qu'une conception synthétique de l'homme dans ses relations

avec l'Univers a été seulement réalisée en Occident, avec la métaphysique d'Aristote, d'une part, et la théorie des tempéraments d'Hippocrate, d'autre part ; en Orient, plus précisément, en Chine, avec la Yangologie.

La renaissance et l'éclosion de la science moderne (Galilée) ont séparé l'homme de l'Univers. Le cartésianisme a créé à l'intérieur de l'homme le dualisme corps-esprit, avec toutes ses conséquences néfastes. Il a fallu plusieurs siècles pour que nous retrouvions l'unité de l'homme. C'est Kant un des premiers qui a réalisé l'idée d'une anthropologie pragmatiste opposée à l'anthropologie physique. M. Scheler a repris la tradition anthropologique sur le plan philosophique. Du côté scientifique, la conception d'une science synthétique de l'homme s'est fait peu à peu jour. Au XIX^e^ siècle, avec les ouvrages de F. Hoefer et G. Le Bon, au XX^e^ siècle, on peut retenir COUTROT, *De quoi vivre*, 1935, et F. MÉNÉTRIER, *L'espoir de l'Abîme*, 1946. En même temps qu'apparaissait l'idée d'une science synthétique de l'homme, le développement des sciences cosmologiques conduisait l'épistémologie à réformer sa conception de l'Univers. « Si l'on veut suivre une activité de pensée réelle, il faut en arriver à une ontologie distribuée sur deux ou plusieurs niveaux d'êtres » (Bachelard). Il en est de même en esthétique, et P. Courthion n'a pas craint de déclarer aux Entretiens de Genève, à propos du conflit art figuratif et art non figuratif : « Il y a aujourd'hui plusieurs peintres comme Lapicque, qui conjuguent, dans un même tableau, les deux langages, les deux écritures : « C'est la Liberté ». De même, sur le plan du roman, on trouve un simultanéisme qui va de Faulkner à Dos Passos et à Sartre. Dans le théâtre, même point de vue multivalent, chez Pirandello ou O'Neill.

Peu à peu se dessine une nouvelle manière d'envisager le réel, qui n'est plus considéré comme univoque, mais comme plurivoque. Cette conception s'est fait jour surtout dans l'évolution de la physique contemporaine depuis cinquante ans.

1. Après la démonstration par H. Poincaré, en 1901, du théorème indiquant que « si un phénomène comporte une expli-

cation mécanique complète, il en comportera une infinité d'autres, qui rendront bien compte de toutes les particularités révélées par l'expérience ».

2. La notion de complémentarité de Bohr, basée sur la mécanique ondulatoire, admet deux modes de description, pour rendre compte du réel.

3. Enfin, le principe de subjectivité de Mariani, 1937, ramène les « lois à des opérations effectuées par les observateurs ».

En développant ces idées, G. Bachelard est amené à concevoir un perspectivisme philosophique. « Un concept suffit en effet pour disperser les philosophies, pour montrer que les philosophies partielles se posaient sur un seul aspect et n'éclairait qu'une face du concept. »

On est conduit à la notion de profil épistémologique. Il s'agit de l'importance accordée, par un penseur, à une notion dans les diverses systématisations, voire conduites, comme l'a montré Bachelard, qui préconise « une analyse philosophique spectrale, qui déterminerait avec précision, comment les diverses philosophies réagissent au niveau d'une connaissance objective particulière » et conclut : « une connaissance particulière peut bien s'exposer dans une philosophie particulière, elle ne peut se fonder sur une philosophie unique. *Son progrès implique des aspects philosophiques variés* ».

On arrive ainsi à la notion de monographie scientifique établie pour chaque concept fondamental de la science, comme de la philosophie. Ces monographies auront comme base l'histoire de la notion dans les diverses systématisations possibles où elle entre. On peut l'envisager aussi, dans des philosophies appartenant à des cycles culturels différents, comme l'ont fait Spengler et P. Masson-Oursel. La psychanalyse des concepts de base en élimine les éléments anthropologiques. Enfin, une pédagogie supérieure comme celle de Korzybski permettrait à l'esprit de concevoir le réel sur divers plans et à ne pas s'en tenir à une vue unilatérale, mais y substituer un pluralisme unitaire.

Si nous prenons le concept de la liberté, on peut examiner sa

place dans les Weltanschauungen suivantes, pour l'Occident :

1. réalisme sociologique (primitif) ; 2. rationalisme des essences (Aristote et Scolastiques) ; 3. rationalisme du Jugement (Descartes) ; 4. criticisme (Kant) ; 5. traditionalisme (Lamennais, de Bonald) ; 6. spiritualisme éclectique (Maine de Biran) ; 7. matérialisme historique (K. Marx) ; 8. métaphysique postkantienne (Fichte, Schelling) ; 9. idéalisme réflexif (Renouvier, Lachelier) ; 10. épiphénoménisme (Maudsley) ; 11. pragmatisme de W. James ; 12. bergsonisme (Le Roy, Wilbois) ; 13. existentialisme (Sartre, Chestov) ; 14. le néo-réalisme anglo-américain, etc...

On devra tenir compte : 1. de l'intensité de la notion ; 2. de sa force explicative.

Si, au lieu de se placer en face du penseur qui donnera lui-même son profil, on se place en face de l'œuvre que l'on considère comme un philosophème, suivant le terme hégélien, une méthode d'analyse peut être employée, celle que les psychanalystes de la pensée poétique ont mise en œuvre : Ch. Baudouin, Bachelard, Michaud ; elle consisterait à dresser une statistique, non des images, mais des concepts, voire des thèmes sur une notion donnée. Pour certains penseurs, dont un lexique a été établi (Aristote, Hegel), le travail est presque fait.

Une recherche convergente a été effectuée par Sorokine qui, dans sa dynamique sociale et culturelle (New-York, 1937), a constitué des index numériques de différents auteurs et écrits de chaque période, les a classés en catégories pour pouvoir établir l'influence des différents systèmes de pensée. L'homme dont la synthèse constitue l'andrographie, l'homme, facteur humain, est en effet un élément décisif dans toute connaissance. Aussi peut-on dire que l'étude andrographique est nécessaire et préalable pour aborder tous les plans de réalité. Nous sommes donc conduits à un nouveau dispositif de prospection : le profil androgrammique qui nous donnera l'importance du problème dans les sciences de l'homme. Pour ce qui est de la liberté : 1. sur le plan physique, liberté et conservation de l'énergie (cf. St. Venant, Boussinesq, D. Mercier, etc...) ; 2. sur le plan

physiologique : *a)* existence d'un réflexe de liberté (Pavlov) *b)* existence d'un pouvoir d'inhibition et de choix dans la formation des habitudes (Lefèvre) ; 3. sur le plan pathologique, la chronaxie vestibulaire est modifiée dans le cas de l'hystérie, elle ne l'est pas en cas de simulation (G. Bourguignon) ; 4. sur le plan linguistique, L. Webert a montré le rôle du langage et des croyances magiques dans le développement de l'idée de liberté ; 5. sur le plan pédagogique, Th. Brosse a révélé que les Yoguis pouvaient agir consciemment sur leurs muscles lisses ; 6. sur le plan psychanalytique, dans les rapports entre les pulsions et le sur-moi (Szondi) ; 7. sur le plan psychologique, les analyses de Descartes, Spinoza, Maine de Biran, etc... jusqu'à Nabert et Mottier ; 8. sur le plan social, la lutte à travers l'histoire de la liberté basée sur l'idée de la valeur de l'homme (Lord Acton) ; 9. sur le plan économique, dans la lutte de l'homme contre les forces économiques (cf. romans de Malraux, œuvres de H. de Man) ; 10. sur le plan esthétique qui oscille entre la création voyance des surréalistes comme A. Breton, à la création technique de P. Valéry, et Pius Servi en ; 11. sur le plan métapsychique : l'opposition clairvoyance-liberté : cf. J. -B. Rhine, L. Vivante, G. Calligaris ; 12. sur le plan métaphysique, Descartes, Leibniz, Kant, etc... ; 13. sur le plan religieux : *a)* sur le plan primitif, une tradition du néo-lithique voit dans la recherche de l'extase un effort pour échapper à l'espace-temps (cf. Gordon) ; on retrouve ce point de vue, en Orient, avec la liberté-perfection, par laquelle le Sage échappe aux déterminismes « Sartori » du bouddhisme Zen, par exemple ; *b)* dans le catholicisme, la lutte bannésienne-moliniste sur la science moyenne et plus tard lutte janséniste-jésuite sur la grâce. Nous réalisons ainsi sur cette question un profil andrographique. A l'intérieur même de la psychologie, un profil épistémologique est possible.

Mais nous sommes encore en présence d'une réalité trop fluide. Il s'agit de serrer la question. En effet : « la véritable phénoménologie scientifique est essentiellement une phénoméno-technie » (Bachelard) et nous devons passer du profil

androgrammique au profil androtechnique qui sera constitué sur chaque plan pour le nombre d'expériences positives ne faveur du concept déterminé. Nous aurons ainsi une courbe de la réalité du phénomène. Tenant compte : *a)* de son échelle, car chaque phénomène est déterminé par elle (Ch.-E. Guye) ; *b)* de son expression : c'est là qu'une terminologie stricte est nécessaire dans chaque science et en particulier dans les sciences de l'homme. Une correspondance entre ces différents langages devra être établie.

Nous arrivons ainsi à avoir sur chaque problème métaphysique une monographie qui nous donne : 1. le profil épistémologique ; 2. le profil andrographique ; 3. le profil androtechnique.

Pour réaliser ces tâches, un travail d'équipe est nécessaire. D'où la nécessité d'un Centre International d'Andrographie [1] qui coordonne dans des archives tous les documents relatifs aux sciences de l'homme. Les étapes constructives seraient : 1. un androgramme type, c'est-à-dire un profil psycho-physiologique comprenant les données morphologiques, physiologiques, psychologiques, etc..., concernant le sujet donné ; 2. des vocabulaires spécifiques pour chaque science ; 3. une encyclopédie réalise l'unité analogique entre ces vocabulaires ; 4. des monographies andro-grammiques et andro-techniques sur toutes les grandes notions scientifiques et philosophiques ; 5. des enquêtes sur les grandes fonctions de la pensée où on comparera les androgrammes des créateurs avec les profils épistémologiques de leur création, car il n'y a pas forcément correspondance, mais quelquefois antagonisme, comme l'a montré Lalo à propos des créations artistiques.

Le philosophe entre en jeu, en rattachant les différents aspects d'une notion à son expérience interne, puis à l'homme (humanisme) ou à un absolu (Dieu ou cosmos), voire aux triples invariants : le moi, le Monde et Dieu, selon une métaphysique de participation analoguée. Mais, sans entrer dans ce domaine,

[1] Pour les renseignements sur ce Centre, s'adresser à l'auteur.

il faut noter que l'andrographie n'est en aucune manière une dialectique d'aplatissement qui réduirait la philosophie à je ne sais quelle anthropologie. Au contraire, elle prépare une base solide aux réflexions du philosophe dont la pensée se réalise pleinement dans une méditation solitaire.

Léon DELPECH (Toulon).

IX

LIBERTÉ ET ART

LANGAGE ET LIBERTÉ

La physique moderne, en abandonnant la position du déterminisme « strict » au sens laplacien, semble avoir rejeté hors des frontières de la spéculation scientifique toute méditation possible sur la nature de la liberté envisagée dans ses rapports avec la causalité dans les sciences de la matière : la notion de liberté, cessant en effet de s'opposer à ce déterminisme aux contours arrêtés auquel les physiciens du XIX^{e} siècle avaient habitué les philosophes, est singulièrement appauvrie de tout le sens que lui donnait le déterminisme de la physique classique. Si le déterminisme de la science classique cesse de mettre à chaque pas la liberté en accusation, on peut se demander si le non-lieu par lequel le procès s'est terminé n'a pas, du même coup, réduit l'accusée à un rôle de fantoche sans signification véritable. Entièrement vaine apparaîtrait aujourd'hui toute spéculation à la manière de Fouillée dans sa thèse — cependant intéressante à d'autres titres — sur la liberté et le déterminisme. C'est que la notion de déterminisme n'ayant plus qu'un sens restreint, la notion de liberté est renvoyée à sa nature de concept psychologique ou métaphysique qui ne peut être

défini — d'une manière relativement arbitraire — que par ce à quoi il est opposé.

En art, la notion de liberté s'oppose naturellement à celle de contrainte. Mais il y a plus d'une contrainte : il y a les contraintes intérieures de l'artiste (ses goûts, ses passions) ; il y a les contraintes qu'il s'impose en adoptant ou préférant une règle à une autre (la prosodie classique au vers libre) ; il y a les contraintes extérieures, morales ou sociales, en tant qu'elles sont ressenties par l'artiste comme lui étant étrangères, et il y a les contraintes propres à l'œuvre d'art, celles qui sont ressenties comme faisant de l'œuvre d'art précisément *ce qu'elle est.* L'artiste ne se sent libre que dans la mesure où les contraintes qu'il adopte, qu'il accepte ou qui lui sont imposées, soit expriment sa nature (sa personnalité et sa qualité de membre *consentant ou non* d'une certaine société), soit font l'objet d'une décision *sans autre motif apparent* que de créer, à partir d'un matériel non encore informé (les mots, les sons, les couleurs), une œuvre d'art qui porte en soi la qualité d'une certaine émotion. La liberté de l'artiste trouve ainsi ses conditions d'existence dans l'objet même de la création. C'est parce que l'œuvre d'art se présente comme un monde créé en marge du monde réel (même si ce monde lui sert de prétexte), ayant ses propres contraintes, qu'elle est une manifestation, peut-être la seule, de la liberté humaine. C'est le caractère (relativement) arbitraire des contraintes et des conventions propres à l'œuvre d'art qui fait de l'œuvre d'art à la fois un commencement absolu et une fin en soi. C'est parce que l'œuvre d'art est inséparable de ses propres contraintes, qui appartiennent à son essence, qu'elle est non seulement expression de la liberté humaine, mais forme même de la liberté.

On doit nécessairement distinguer les deux *matières* dont l'œuvre d'art est faite : le *prétexte* et le *matériel.* L'évolution de la poésie française montre bien ce qu'il faut entendre par ces deux termes ; chez Lamartine, chez Vigny, le prétexte (ou pré-texte) est souverain ; la poésie renvoie à un objet qu'elle informe de ses propres fascinations : c'est le Lac et les souvenirs qui lui

sont attachés. Mais chez Nerval déjà, et sous sa forme la plus aiguë chez Mallarmé, le prétexte — bien que rarement éliminé — tend à s'effacer devant les prestiges de la construction verbale. Le matériel devient à la fois texte et prétexte ; les mots ou les signes et leur agencement deviennent sources d'émotion, et ne renvoient plus expressément à un objet donné emprunté au monde réel de la nature ou de l'esprit — sinon indirectement, et par éclairage latéral. Les mots deviennent eux-mêmes esprit et nature, hors du monde réel, cessant d'être simplement les signes attachés aux choses et aux comportements, la poésie réalisant le paradoxe du verbe créateur de réalité et d'émotion.

Une évolution comparable — mais avec un autre rythme — s'est poursuivie en peinture. Que l'on compare par exemple Delacroix et un surréaliste comme Yves Tanguy. Et que dire de la musique qui passe, et au même instant, de la musique « à programme » à la musique « pure ». Sans doute, dans ce domaine, a-t-on assisté à un singulier renversement de l'échelle des valeurs. Luther louait Josquin des Prés d'avoir su faire des « notes » ce qu'il voulait en faire, alors que d'autres musiciens se laissaient assujettir par elles. Sans doute l'art réside dans l'usage qu'on sait faire ou qu'on peut faire des notes, des mots, des couleurs, et à tout art s'attachent certaines maîtrises. Mais une certaine innocence à l'égard des mots et des signes, ou une certaine manière de se soumettre à un ordre ou à un désordre poétiques, sont tout aussi nécessaires. C'est que, *les dés étant jetés*, l' artiste n'est plus libre et doit se soumettre aux contrain-tes propres à l' œuvre d'art à laquelle il a transféré sa part de liberté. Car le poème, c'est aussi les mots en liberté.

A l'égard du poème, nous sommes comme cet amnésique observé par Korsakoff qui, quoique ne se souvenant pas d'avoir vu son médecin quelques minutes avant qu'il revienne auprès de lui, ne le saluait pas comme il avait coutume de le faire chaque jour. L'amnésique n'avait pas acquis de souvenir mais avait conservé une *trace* du passage de son médecin. Les mots, dans le poème, ne créent pas d'images sans un comportement imaginatif du lecteur. Les mots agissent tout d'abord par les

traces qu'ils nous ont laissées, et l'image, parfois impossible à constituer, est loin d'être inévitable. L'usage des mots est en ce sens *de nous faire perdre la mémoire*, et c'est peut-être grâce à cette propriété des signes de se substituer aux choses pour n'en conserver que la valeur affective ou émotive que la poésie est possible.

Mais il est clair que si le « pré-texte » n'est que très rarement (ou ne peut être) éliminé, l'œuvre d'art n'en renvoie pas moins à elle-même avant de renvoyer à autre chose ; dans la mesure même où elle est soumise à ses propres déterminations, à ses propres fatalités, elle est expression d'un monde libre en tant qu'étranger (ou fictivement étranger) aux déterminations du monde réel.

Maurice MULLER (Zurich).

LIBERTÉ ET NORMES ARTISTIQUES

La liberté doit être étudiée fonctionnellement, c'est-à-dire relativement à un obstacle qui la limite et la manifeste. Il n'y a de liberté évidente que dans quelque altérité qui primitivement ne la comprenait pas.

En art, l'œuvre créée est un double obstacle. Toute œuvre d'art est matérielle, et la structure de cette matière ainsi que les lois qui la régissent sont autant de limites objectives à la liberté de l'artiste. Le sculpteur pourrait concevoir n'importe quelle statue, il est encore obligé de créer une statue en marbre, ou en terre, ou en bois. Et cela même lui impose des limites nécessaires.

Mais l'essence de l' œuvre d'art n'est pas la matière. En tout cas l' œuvre d'art a une signification, une *valeur*, qui n'est pas réductible au concept de matière. La question que nous posons est celle-ci : les limites matérielles acceptées, l'artiste est-il libre de présenter n'importe quel agencement, de donner à cette matière n'importe quelle valeur ? Au problème des limites matérielles à la liberté se substitue celui — capital — des contraintes normatives.

Chaque élément, chaque partie d'une œuvre d'art a une signification ; la valeur est dans toute l'œuvre. Mais ces diverses valeurs qui constituent la valeur de l'œuvre sont ordonnées. Et l'ordre des valeurs nous engage à considérer des valeurs hiérarchisées commandées par des normes formelles. La norme est une valeur définie comme principe d'ordre, duquel dépendent formellement diverses valeurs hiérarchisées. La norme est définie modalement (en qualifiant sa modalité de génératrice) et

extensivement (en dénombrant les individus qu'elle régente de droit). La musique classique est ainsi constituée de sons et d'intervalles qui prennent certaine valeur, en référence à une norme directrice qui est la norme de quinte. Et c'est là le principe de la tonalité classique.

Sitôt qu'une norme est posée (la quinte comme étalon formel de la valeur des sons et des intervalles), les valeurs dépendant de cette norme sont distribuées quasi automatiquement. Une rupture à cette déduction suppose qu'une nouvelle norme est apparue. La liaison des valeurs à la norme est donc nécessaire. Mais la norme elle-même ne peut être que contingente, et le principe qui commande la nécessité ne peut pas être nécessaire lui-même au nom de cette nécessité. Une œuvre d'art comprend donc certaines normes élues et contingentes, ainsi que certaines valeurs déduites et nécessaires. Il est toujours possible de ramener toute œuvre d'art à une norme unique — parfois indéfinissable — qui la caractérise sommairement. Si bien qu'une œuvre d'art est de droit un ensemble nécessaire intrinsèquement et contingent extrinsèquement. C'est un monde en soi.

Le problème qui va se poser est alors de savoir si le choix des normes (ou de la norme, peu importe) est libre entièrement ou si au contraire quelque contrainte impose au créateur d'éliminer *a priori* certaines normes et d'en conserver d'autres. Ce problème de la liberté dans le choix des normes peut se poser de la manière classique, en envisageant une délibération qui pèse le pour et le contre, et une décision faisant intervenir la volonté libre. Or aucune solution satisfaisante ne peut être donnée dans cette perspective (ni le déterminisme, ni le libre arbitre).

Cet échec auquel on aboutit est dû au fait qu'une liberté de choix ne peut choisir qu'entre des produits objectivés d'une activité créatrice. Or la création est rendue impossible si on la limite à choisir l'un de ses résultats. Précisément une norme artistique se présente à la réflexion abstraite comme un produit de la création, alors qu'elle est pour la conscience vivante la forme que prend l'acte même de la création. La liberté créatrice n'est donc pas une liberté de choix, mais une liberté de l'acte.

L'acte de création qui instaure une norme (et crée une œuvre) est-il libre ou subit-il quelque contrainte ?

La méthode descriptive ne permet pas de saisir la liberté en acte. En effet, la méthode descriptive ne peut atteindre que les produits objectivés (sous forme de concepts ou de valeurs réalisées) de cet acte. Et d'autre part l'acte libre n'est tel qu'à l'instant ponctuel où la conscience créatrice crée, et une description atteint forcément soit l'acte au passé, soit le projet de cet acte. On ne peut demander ni : étais-tu libre de choisir telle forme d'art ? ni : seras-tu libre de choisir telle autre forme ?, mais : es-tu libre, à l'instant même que tu crées, de créer ainsi plutôt qu'ainsi ? De cette manière, la méthode descriptive doit être abandonnée, car elle n'atteint que le produit intemporel et objectivé d'un acte présent.

La méthode réflexive kantienne permet en revanche de se demander à quelles conditions l'instauration libre est possible. Et ces conditions, découvertes par analyse, sont-elles contraignantes pour le créateur ? L'usage de la méthode réflexive nous interdit d'escompter des résultats ayant trait au contenu de l'œuvre d'art : par elle nous ne saurons jamais si l'artiste peut ou non employer du gravat pour peindre ou si l'usage du saxophone est tolérable dans une symphonie. Mais en revanche nous saurons peut-être si l'œuvre d'art doit ou non présenter certaines constantes formelles (au sens kantien).

Telle constante régenterait donc les normes artistiques. Vis-à-vis des normes particulières de chaque artiste, elle jouerait comme une norme des normes. Cette norme des normes serait impérative par rapport aux diverses normes ; elle interdirait au discours artistique de s'écarter de ses exigences. Mais par rapport à l'esprit créateur, cette norme des normes ne serait pas impérative, car elle manifeste une constante de l'esprit créateur, et celui-ci ne pourrait prendre vis-à-vis de la norme des normes une attitude de refus ou d'acceptation libres qu'en courant le risque d'être ou de n'être pas créateur. En d'autres termes, l'artiste choisit d'être ou de n'être pas artiste. Mais une fois qu'il a choisi la voie artistique, il s'identifie formellement à la

norme des normes, et s'oblige par là même à respecter la contrainte normative que cette dernière exerce sur les diverses normes particulières qu'il veut élire.

Ainsi, peut-il y avoir une constante formelle qui régisse normativement les normes particulières et qui soit spécifique à l'effort créateur ? La méthode réflexive nous indique la voie à suivre pour mettre en jour cette norme des normes.

C'était un fait, avons-nous vu, que chaque norme particulière présente une hiérarchie de valeurs suspendue à une norme génétique. Ces valeurs étaient commandées nécessairement par la norme, laquelle était élue d'une manière contingente. Essayons de nier le caractère nécessaire de la déduction à l'intérieur d'une norme : l'œuvre d'art présente un caractère informe, où tout est juxtaposé, et rien n'est lié. Dans telle œuvre, il ne saurait y avoir plus de deux éléments qui présentent quelque liaison organique, car s'il y en avait plus, on serait en droit de considérer une norme qui opère cette liaison. La fantasmagorie la plus échevelée, l'impressionnisme le plus poussé ne laissent pas que de manifester quelque ordre normatif. Le caractère nécessaire de la liaison des valeurs sous une norme ne peut donc pas être nié, pas plus qu'on ne peut nier dans une œuvre d'art la présence de normes.

Peut-on davantage nier le caractère contingent des normes ? Le faire, serait admettre qu'on puisse réduire les normes présentes dans toutes les œuvres d'art à une seule norme, significative de tout l'art, et cette norme serait nécessaire. Le nombre des œuvres d'art possibles se ramènerait ainsi à un seul type formel — par exemple la fugue ou le canon polyphoniques ; on sait que certains polyphonistes se contentaient d'indiquer le motif de leur œuvre, ainsi que la clef formelle qui permet de construire l'œuvre. Eux-mêmes jugeaient inutile de rédiger l'œuvre entière, tant elle était contenue dans son principe.

La pluralité des formes de l'art, mais d'autre part la nécessité de la forme, nous engagent à considérer comme norme des normes la *complémentarité du nécessaire et du contingent.* Cette complémentarité est contraignante vis-à-vis des formes de l'art

possibles ; et elle constitue le trait spécifique de l'activité créatrice. L'artiste se situe ainsi à mi-chemin du géomètre et du fou, et l'on a pu du reste le rapprocher de l'un et de l'autre (Leibniz, Lombroso). Mais il ne peut être géomètre au point d'oublier que les principes auxquels il se soumet sont librement élus par lui (la règle d'or, par exemple, n'est pas contraignante en soi, mais le devient seulement après qu'elle a été choisie, et pour celui-là seul qui l'a élue) ; et l'artiste ne peut être génial au point d'être incohérent.

Par analyse, cette norme des normes présente les caractères d'un *a priori*, nécessaire et universel, unique et formel, contraignant vis-à-vis des œuvres d'art et de ses normes particulières, mais non obligatoire vis-à-vis de l'esprit (on ne peut forcer qui que ce soit à être artiste).

Caractérologiquement, la norme des normes permet une typologie des esprits créateurs (le romantique valorise le contingent au détriment du nécessaire, à l'inverse de l'académique, tandis que le classique réalise l'équilibre). La typologie d'Ostwald se situe donc naturellement dans notre perspective.

Métaphysiquement enfin, la norme des normes et la méthode réflexive qui l'a établie, décrivent une situation formelle de l'esprit artistique en acte ; elles posent les conditions formelles de la liberté. Affirmer que l'esprit crée complémentairement le nécessaire et le contingent, c'est affirmer que dans toute œuvre d'art il y aura du contingent, mais c'est nier que ce contingent soit réductible. C'est affirmer ainsi une transcendance existentielle de l'esprit par rapport à toutes les essences réalisées.

J.-Claude Piguet (Lausanne).

X

LA LIBERTÉ DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LE FAIT BABYLONIEN ET L'AUTONOMIE DE L'AGENT

I. Le présent exposé fait suite aux conclusions d'une communication présentée l'an dernier au X[e] Congrès international de Philosophie, et d'un récent ouvrage (*Les Dieux et le Destin en Babylonie*, Presses Universitaires, Paris, 1949). Il s'agit de recherches de caractère à la fois psychologique et historique, portant sur la civilisation babylonienne, considérée à travers monuments et textes. Dans le régime babylonien du Destin, il nous a semblé découvrir l'expression capitale et supérieure de tout un âge de pensée, âge des réactions élaborées, consciemment systématisées, de l'homme aux sollicitations de l'existence, phase culminante du règne de l'*agent* entré dans sa période décisive d'organisation mentale. Choisissant l'un des termes akkadiens les plus typiques et expressifs (appartenant au vocabulaire de la vie pratique et du droit, en même temps qu'au vocabulaire socio-religieux du Destin), nous avons cru pouvoir commodément exprimer, en parlant de l'« ordre *kênu* », à la

fois toute la fermeté des décisions et des engagements, la rigueur des jugements, et le caractère transcendant de l'ordre théologico-politique. Cette constance, cette permanence première des rapports (en évidente connexion avec un usage abondant de l'*écriture*) s'imposent à notre attention, lorsque nous nous demandons *à quelles conditions* l'homme peut et doit être dit *libre*, responsable, etc.

II. Une précaution de *méthode* s'impose : l'on ne tentera point d'user, pour les époques étudiées (à partir de la seconde moitié du IIe mill. av. J.-C.), d'un schéma psychologiquement inadmissible, et de parler d'une activité mentale visant à la connaissance pure ; la recherche de la vérité prise en elle-même comme valeur, ne saurait apparaître que fort longtemps après les débuts d'organisation dynamique élaborée au-dessus de l'« immédiat ». Notre règle essentielle sera de scrupuleusement veiller à ne jamais mêler le connaître avec l'*agir* et le *pâtir*, autrement dit avec la relation *agent-objet d'action* qui est au cœur de l'ordre *kênu*. La force de ce dernier ne doit d'ailleurs point inciter à le dissocier de l'action, c'est-à-dire de la décision consciente dont il est inséparable (le Destin n'est autre que la *volonté*, à exécution proche ou différée, des grands dieux). Seule est en jeu, alors, la *vie*, soit le dynamisme des rapports, perfectionné, confirmé par la *civilisation*. Bref, aussi bien que toute idée de loi impersonnelle de Destin, doit être écartée toute notion statique de « chose » ou de « donné ».

III. Étant donné tout ce qui précède, l'on sera fondé à parler, pour la Babylonie ancienne, de l'*autonomie de l'agent*, et non de liberté au sens plein du mot. C'est une alliance de volontés conscientes (volontés des dieux, du roi et de son peuple) qui fait mouvoir le monde et œuvrer la civilisation. De façon plus profonde que n'importe quelle autre religion, la religion babylonienne du Destin apparaît pénétrée d' *anthropomorphisme*, d'anthropomorphisme indissolublement lié à l'idée de force transcendante. La conception de l'agent se nuance

diversement, selon que l'on regarde les dieux, agents par excellence en lesquels se concentre toute autorité, ou bien l'homme : celui-ci — qu'il s'agisse du roi ou du simple sujet — tient du fait de la création, suprême action divine, sa raison d'être et même sa valeur. Des « destins », c'est-à-dire des intentions, pénètrent en effet l'univers, le projetant sans relâche en avant. Et, au milieu des « objets », dont chacun a son office, ressort particulièrement le « devoir » premier, la *fonction* de l'homme : le service des dieux et du roi. Or si absolue que soit cette double exigence, il n'en reste pas moins que les hommes ordinaires jouissent d'une relative latitude dans l'aménagement de leur vie terrestre, c'est-à-dire de cette vie supérieure, suprêmement bonne, qu'est la vie civilisée, et dont les grands dieux donnèrent eux-mêmes soit le modèle, soit la révélation. Subtil est donc le rapport entre ces forces d'importance inégale que signifient dieux et hommes : s'il est vrai que l'homme est, nécessairement, objet de Destin, il est exact aussi qu'il s'élève à un niveau comparable à celui d'agent, tant par la droiture de son intention (sa coopération à l'*ordre*) que par la qualité de son activité « privée », reflet, imitation, de la vie divine.

IV. Les modalités de l'action des dieux et de celle des hommes sont les suivantes. Sur le plan divin, la puissance est conjointement exercée par le *conseil* des grands dieux, sous la « présidence » de Marduk : si, d'une part, chaque dieu possède sa tâche et son domaine séparé, d'autre part, un lien très fort unit les membres de la divine collectivité. Leur inépuisable force de vie leur tient lieu de toute morale : l'on distingue seulement parmi eux, dieux redoutables et dieux secourables (la Magie, représentée par Ea, puis par Marduk, se trouvant incorporée au système du Destin, dont elle atténue la rigueur). Sur le plan strictement humain, jamais n'apparaît l'image d'un complet fatalisme, les dieux ne s'appliquant pas à régler dans tous ses détails, le cours des événements. La responsabilité juridique de l'agent humain est largement proclamée par les lois, sévères pour la plupart. A l'intérieur de ce cadre nommé par nous ordre

kênu, un idéal d'ordre plus parfait, l'*équité*, concrètement représentée par le dieu Šamaš, placée en outre sous le patronage et, peut-on dire, la responsabilité du roi (cf. le Code de Hammurabi, prologue), protège les droits du faible contre les éventuels empiétements du fort. Au milieu de cette continuelle glorification de la vie active, l'être agissant n'est encore, répétons-le, que pensée en action (non sujet ou personne connaissante et, partant, réellement libre).

V. A la lumière de ces faits et de maints autres encore, de provenance suméro-babylonienne également (cf. par ex. textes et monuments relatifs au célèbre héros Gilgameš), il semble que la personne, loin d'apparaître à la manière d'une révélation subite, d'un mystère presque, puisse être, elle aussi, objet d'étude historique. Il convient, à ce propos, de reviser l'opposition « Orient-Occident », en ce qui concerne le fait babylonien, révélateur au plus haut point, de ce devenir. La liberté véritable n'est certes point à concevoir comme ce qui ferait fortuitement explosion dans l'histoire de l'homme, mais comme ce qui mûrit en s'affirmant. C'est dans l'ordre *kênu* que nous croyons voir l'une des grandes conditions, sinon la condition première de la liberté : élevé au sommet de l'essor des techniques, solidaire de l'écriture (suprême technique de convention), cet ordre constitue en effet pour l'homme placé en face des grands dieux, le tout premier *statut d'une relative autonomie*. A travers cet ordre (illustré par une multitude de textes, parmi lesquels surtout les inscriptions royales), peut être saisie la *notion dynamique d'existence*, amplifiée dans le temps. C'est à partir de l'ordre *kênu* que, tentant soit de descendre, soit de remonter vers d'autres époques de pensée, l'on entrevoit la possibilité de déterminer et le rôle et les origines de la notion babylonienne de Destin.

Madeleine DAVID (Prague).

LA LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE ET LA COSMOLOGIE DE L'EXTRÊME-ORIENT

Science sans conscience n'est que ruine de l'âme.

Au sommet de la civilisation occidentale nous assistons à une crise de la liberté, conséquence d'un singulier décalage entre la science et la conscience. Capable désormais de désintégrer la matière qui l'entoure et qui le constitue, l'homme peut encore désagréger cette part de l'esprit qui pousse en lui des racines profondes au sein de son corps charnel, selon le mystère d'une union ineffable : la bombe atomique d'une part et la narco-analyse de l'autre sont les symboles de cette civilisation technique.

Si toute liberté est synthèse de science et de conscience, le sage bouddhiste, en niant le monde, ne se libère qu'en se niant lui-même, tandis que le Chinois, à la fois positif et religieux, attend d'un équilibre, qu'il considère comme l'idéal individuel et cosmique, la réalisation de cette liberté concrète.

Ὁμολογουμένως τῇ φύσει.

I. Dans le Stoïcisme, le Sage est « citoyen du monde », mais il sait que le sens donné à cet univers ne dépend que de lui. Aussi peut-il agir sur ce cosmos, il peut s'efforcer de rendre certaines conditions meilleures dans l'ordre des préférables; le moyen stoïcisme a même poussé très loin la possibilité d'action dans ce domaine. Mais le moment essentiel de cette attitude réside dans l'assentiment du Sage en face des choses qui ne

dépendent pas de lui. Sa conversion est parfaite et la liberté n'a en vue que les choses qui dépendent d'elle, or une seule à vrai dire se trouve dans ce cas : son opinion. « Il faut mettre sa volonté en accord avec les événements de manière que ceux qui surviennent soient à notre gré » (Épictète).

La vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif.

Sermon de Bénarès.

II. Beaucoup plus qu'une religion, le Bouddhisme est avant tout une attitude philosophique, la réaction d'un esprit en face des superstitions stratifiées et mortes. L'on s'est plu à comparer Bouddha à Luther qui, lui aussi, au nom de la Liberté recherche le chemin du salut : un ascétisme étroit n'est qu'une autre manière de s'attacher, pensent l'un et l'autre, alors que seul le détachement intérieur compte.

Dans le désir en effet réside tout être. Car à la différence du Stoïcien, Bouddha se refuse à considérer toute question concernant la réalité d'un être suprême, l'infinité du monde, sa nature. C'est l'attitude négative parfaitement cohérente : rompez vos attachements non plus pour vous élever, mais pour vous anéantir vous-mêmes ; car vous n'êtes finalement que la somme de vos désirs et de vos attachements. Qu'est-ce qu'un phénomène pour lui ? Sinon la connexion des liens qui nous enchaînent à notre propre existence ou bien à celle des autres. La délivrance seule importe et toutes les spéculations sont inutiles pour sortir de cette condition, de même que toutes les connaissances sur la nature et le monde des phénomènes, qui peuvent être anéantis dès que le sujet accomplira cette évasion hors de l'illusion qui l'étreint. Cette existence propre à l'affirmation du vouloir-vivre est à l'opposé de la liberté. En effet, elle n'est que par nos attachements et par l'esclavage de l'égoïsme. L'illusion suprême consiste en cette contrefaçon de la liberté qu'est la croyance en une substantialité personnelle.

A cette illusion s'oppose l'acte libre véritable, une « extinction » qui entraîne avec elle la félicité. Ainsi la conception

bouddhiste de l'univers est fort différente de celle du stoïcisme. En celui-ci, le monde demeure, mais la transformation est en moi ; chez Bouddha, la réalité même du monde extérieur est mise en question en même temps d'ailleurs que celle du monde intérieur. Toutefois, si le nirvana est l'anéantissement total par la voie éthique, diffère-t-il tellement dans sa technique morale de la voie vers l'*ἀταραξία* ?

A vrai dire la liberté chez Bouddha ne peut être que dans le néant parce qu'il n'a justement pas su faire coexister une nature-instrument et une domination de cette nature qui, loin de la nier, l'intègre sur un plan supérieur en l'acceptant comme elle est. La synthèse fait défaut, en ce sens qu'il ne croit pouvoir s'affirmer libre qu'en s'évadant là où la liberté n'a plus de signification, car toute liberté n'est-elle pas dans une conscience vive et constante de l'obstacle vaincu toujours réel ? Mais l'essentiel est de voir combien une attitude tournée vers l'anéantissement et la négation s'ouvre à l'amour, sorte de première fusion générale dans le rien. C'est cette intuition magnifique que nous trouvons chez un Tagore à notre époque. « Il faut juger et apprécier une civilisation non d'après la somme de puissance matérielle qu'elle déploie, mais d'après le degré où elle développe et manifeste, par ses lois et ses institutions, l'amour de l'humanité. »

> La nature est la volonté de la divinité. — Vivre librement selon la nature est le devoir.
>
> CONFUCIUS, *Tchoung Young.*

III. Ce qui frappe, en passant de la pensée indienne à la pensée chinoise, c'est dans cette dernière une très nette affirmation du monde. Le Chinois est un réaliste et la morale confucéenne incarne fort bien ce souci d'installation dans un monde parfaitement existant. Ce réalisme d'autre part se joint à un profond instinct, non pas métaphysique, mais religieux, qui ne trouve pas sa source ailleurs que dans l'horreur du néant, et de ce néant le plus familier : la mort.

Confucius, dit-on, a fait la Chine. La fleur de la liberté, en cette douce morale, n'a guère d'arrière-plan métaphysique, son parfum réside en une délicate courtoisie qui est le fruit d'une ancestrale recherche de la maîtrise de soi. Confucius ne déclare-t-il pas dans le Tchoung Young, le seul de ses ouvrages véritablement systématique : « Le sage observe attentivement en lui ce qui n'est pas visible et redoute anxieusement ce qu'il n'entend pas... Quand l'âme n'est pas agitée par des sentiments d'affection, de colère, de tristesse, et de joie, on dit qu'elle est en équilibre (tchoung). Quand ces sentiments naissent dans l'âme sans dépasser la mesure, on dit qu'ils sont en harmonie. L'équilibre est l'origine, l'harmonie la loi générale de tous les changements qui se produisent dans l'univers. Quand l'équilibre et l'harmonie atteignent leur maximum, l'ordre règne dans le ciel et sur la terre, tous les êtres se développent. » Avec Confucius, la liberté devient concrète au sein même de la réalité consciente, elle trouve sa justification dans l'immédiat sans aucun recours à des éléments qui le dépassent.

Le Tao représente ce qui est à la fois le plus universel dans l'ordre de l'être et en même temps le rien absolu, car il est au delà de toute forme d'être ineffable et inconcevable.

L'unique solution consiste à se fondre dans le Tao, et pour cela, il faut laisser agir la nature sans lui imposer aucune route. Ceci n'est pas plus un abandon à la fatalité qu'un laisser-aller au jeu des passions. Lao-tse comme son grand disciple Tchouang-tse revendiquent la pleine liberté pour l'homme. La pratique du wou-wei est à l'opposé du caprice instinctif, elle est au contraire la voie vers ce qu'il y a de céleste en l'homme. L'homme vrai, « le tchen jen » de Tchouang-tse est le proche-parent du sage idéal selon Confucius. Cependant la différence apparaît de suite : nous ne sommes plus ici en face de l'homme social, au contraire ce « tchen jen » ne pense qu'à ce qui lui est nécessaire, supprimant tout ce qui peut lui venir de l'extérieur. Sa liberté consiste à se placer au-dessus de l'amour comme de la haine, de la morale superflue comme de la pensée superflue. « La vertu supérieure ne fait pas d'effort (wou-wei) et n'attend pas de

récompense. La vertu inférieure est active et compte sur une récompense... »

Tout en remplissant les devoirs de sa vie cet « homme vrai » n'est point attaché à cette vie : le savoir représente le besoin d'une époque, la loi est faite ainsi que la vertu civique pour les relations entre les hommes, mais bien que l'on doive tenir compte de ceux-ci, le devoir ne s'y accomplit pas. De grandes choses peuvent être faites par un homme d'État ou un guerrier pour le bonheur de l'humanité, mais « l'homme vrai » n'agit pas avec l'intention d'être agréable aux autres ou de se faire des amis. Seule compte cette attitude ferme et constante où la victorieuse maîtrise de soi triomphe de la vie et de la mort. Lao-tse prêche un amour universel du prochain, une bonté supérieure qui ne ressemble en rien à une sentimentalité, mais demeure l'obligation à laquelle on est astreint envers tous ceux qui participent du Tout. De plus, ni Lao-tse, ni Tchouang-tse ne connaissent l'ascétisme et « l'homme vrai » est déjà un délivré, il n'a pas besoin de nier la vie, puisqu'il y a du céleste en elle.

Ainsi par des voies différentes, nous retrouvons dans le Taoïsme l'expression d'une liberté faite avant tout de maîtrise de soi comme chez Confucius, mais avec une dimension cosmique. Toutefois, ce naturalisme amoral du tchen-jen représente une des formes les plus attrayantes en même temps que les plus simples de la liberté.

CONCLUSION

Le dialogue de l'Occident angoissé et de la Chine immobilisée, tempéré par le relativisme indien. — Chez le mystique indien, l'évasion hors d'un monde déterminé selon nos attachements illusoires ne peut s'effectuer que par la négation. Si la liberté se trouve dans la marge qui va de ma conscience au monde, l'anéantissement simultané des deux pôles ne résout rien.

La conscience occidentale au contraire a recherché sa liberté

dans un positivisme qui aboutit de nos jours à l'une des expériences les plus magnifiques de « la volonté de puissance ». Cependant l'équilibre stoïcien, maintenu par une subtile harmonie entre « les convenables » et la sagesse, s'est rompu au détriment de la sagesse à tel point que l'humanité occidentale est en proie à une angoisse que ses inventions dans l'ordre technique ne font qu'augmenter.

Par contre, ne serait-ce pas dans l'antique sagesse de cette lointaine Chine que nous pourrions trouver quelque réconfort et quelque secours à l'inquiétude présente ? N'est-ce pas une grande leçon de liberté que celle rencontrée dans la notion du Jen confucéen, mêlant la maîtrise de soi et l'amour du prochain et dans cette norme non moins belle qu'est le Tchen Jen du Taoïsme, où la fermeté et la constance de la conscience repliée sur soi recherche sa véritable source et son authentique liberté ?

Pourtant une vieille civilisation ne peut se fermer à l'apport du progrès technique. Aussi un magnifique avenir peut être réservé à la conscience dans ce dialogue entre un Occident à la recherche de son humanité et une Chine qui n'a pas encore assimilé le don fait à Prométhée par les dieux, le Bouddha indien nous rappelant sans cesse en ce dialogue la précarité de tout attachement.

Claude Roche (Paris).

LA LIBERTÉ CHEZ PLOTIN

« La religion s'adresse à l'homme, et lui parle de son destin, soit pour qu'il s'y soumette comme la religion grecque, soit pour qu'il le fasse comme la religion chrétienne. C'est d'ailleurs pourquoi, influencées par la religion grecque, les philosophies grecques sont des philosophies de la nécessité, au lieu que les philosophies influencées par la religion chrétienne seront des philosophies de la liberté » (Ét. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1944, pp. 9-10).

Prenons cette division comme hypothèse de départ. Il paraît d'abord évident que la philosophie de PLOTIN se range parmi les doctrines de la nécessité d'inspiration hellénique. On pensera même que pour elle la liberté n'est pas autre chose que « la nécessité comprise », et que la place faite au sujet spirituel est étroite et précaire.

On aura l'impression que cette interprétation est justifiée par les textes, apparemment embarrassés et contrastés, où PLOTIN parle de la spontanéité des âmes dans leur chute. C'est que cette conversion à rebours vers leurs images inférieures est à la fois désintégration des âmes singulières et achèvement de l'univers, élaboration de l'ordre mixte qui est celui de la vie humaine empirique. Ce qui est sous un aspect dégradation devient sous un autre constitution des fonctions sensibles, biologiques, sociologiques, psychologiques (conscience et mémoire par exemple). Heureuses et très nécessaires fautes qui enrichissent le monde d'un « ordre » nouveau ! (IV. 3. 12, 13, 14).

Le vertige ou l'envoûtement qui confisque le jugement n'est

donc pas un accident, mais la conséquence d'une loi intérieure à chacun accordée à la loi de l'univers (IV. 3. 13). PLOTIN pense que la nécessité ici n'est pas incompatible avec la volonté (IV. 8. 5. Cf. Paul HENRY — *Le problème de la liberté chez Plotin*, Revue néoscolastique, février, mai, août 1931).

Bien entendu, il sera plus facile de justifier la liberté du mouvement de remontée par quoi nous nous dégageons des passivités inférieures. La spontanéité ne saurait être égale dans les deux sens. Le modèle de l'acte volontaire n'est pas celui qui flotte entre les contraires (VI. 8. 21), qui est divisé et tiraillé en tous sens (III. 1. 9), mais celui qui exprime notre moi unifié « dans la clarté de l'esprit » et « dans la pureté de son essence », selon les formules de PLATON.

Mais, du côté du bien comme du côté du mal, la marge de la contingence paraît assez mince. Les événements de notre vie sont le déroulement de notre idée concrète et individuelle. Là aussi, on pourrait dire : *praedicatum inest subjecto*, en ayant soin de noter, avec un récent interprète de LEIBNIZ, M. JALABERT, que le caractère expressif de chaque monade (ou de chaque totalité idéale singulière : *ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός* III. 4. 3) introduit la relation au sein de l'inhérence.

Ce n'est pourtant qu'un aspect de la pensée de PLOTIN. Un panorama objectif est toujours pour lui un certain degré de densité spirituelle. La recherche d'une meilleure intensité qualitative de recueillement, d'une régénération religieuse, se confond avec celle d'une intelligibilité plus rigoureuse. On a pu soutenir à la fois que chez lui le sujet éclatait en pure objectivité — et que le monde intelligible se dissolvait en ineffable et émouvante présence.

Tous les niveaux noétiques coexistent en l'être spirituel. Chacun porte en lui son ciel immobile de contemplatif, et le tourbillon d'une animalité besogneuse, politique et affairée. Il s'étend d'une extrémité à l'autre et il remplit tant bien que mal tout l'entre-deux (I. 8. 14.-III. 4. 3). Où se trouve alors notre moi le plus vrai ? Dans l'un des personnages que nous

jouons sur la scène du monde ? Dans le secret de l'homme intérieur ? En réalité le moi est curseur, il oscille, ne se fixe jamais tout à fait ici-bas (VI. 7. 6. - V. 8. 11). Il demeure dans une sorte de *polyvalence* : *γίγνονται... οἷον ἀμφίβιοι* (IV. 8. 4). Ce pluralisme avec conflits internes est essentiel à la condition humaine. Il y aurait donc chez PLOTIN plusieurs monades à l'intérieur d'un même sujet (VI. 4. 14).

Du supérieur à l'inférieur, le rapport entre ces niveaux est de causalité immanente. Car la puissance créatrice est raison directe de l'intime concentration (III. 8. 3). Le sujet engendre donc lui-même (PLOTIN dit : illumine), ou contribue à engendrer ses fonctions subordonnées, dans la mesure où il se tient au sommet de lui-même (VI. 7. 6). Il produit donc la nécessité qui le tient. Mais cette production elle-même n'est-elle pas réglée par une norme nécessaire ?

Il faut bien arriver finalement à une production sans norme à l'intérieur du moi, si ce dernier a le pouvoir de rejoindre en soi-même la source des essences et des normes. Or telle est la signification de l'extase qui est « sortie de soi » uniquement dans la perspective imaginative du langage. L'extase est la parfaite libération parce qu'elle est la puissance pour l'esprit de surmonter et de créer ses propres déterminations. Elle nous révèle une liberté qui n'est pas rajoutée au monde à la faveur de l'irrationnel et de la contingence, mais qui est la racine même de l'être.

Or l'extase n'est pas avant tout un événement. Elle est, de façon au moins germinale et implicite, un état, une activité permanente — si l'on peut appeler permanente une activité transcendante à toute durée (VI. 7. 35). Elle est cette indivision foncière dans la pure spontanéité qui, contrariée, fait naître, selon les nombres, intelligible et intelligence pour se médiatiser (VI. 7. 15. - VI. 9. 9). Grâce à elle le sujet a le pouvoir de s'affranchir, parce qu'il est au fond déjà affranchi, et même, comme l'UN, *ἐπέκεινα αὐταρκείας* (V. 3. 17).

Mais alors tous les moi ne vont-ils pas se dissoudre dans cette indétermination supérieure ? Non pas, s'ils conservent

une référence aux essences distinctes qu'ils engendrent. Imaginons, dit à peu près PLOTIN, une source qui s'épanche en courants divergents et dont les flots indivis à l'origine se distingueraient déjà par la conscience de leur direction propre (III. 8. 10). Ou bien construisons un cercle qui aurait autant de centres que de rayons. Chaque centre se discernerait non par sa position, mais par l'orientation du rayon qu'il lance et le point qu'il vise sur la circonférence (VI. 5. 5).

On pensera peut-être que PLOTIN se satisfait bien aisément de métaphores. Mais quel philosophe a pu sortir de ce problème, et même en définir correctement les données ? PLOTIN est peut-être, avec SPINOZA, le penseur qui a le moins imparfaitement aperçu les termes de l'*antinomie fondamentale de la personne* : La personne doit être indéterminée par suréminence pour être spirituelle — et déterminée pour être singulière. Elle doit être une essence — et être plus qu'une essence. On dira qu'elle est la totalité des essences, mais cela ne suffit pas, car il faudra donner à cette totalité un principe de distinction. On lui accordera alors un point de vue, mais c'est encore une façon de la déterminer et de la bloquer.

Il est instructif de retrouver cette aporie chez SPINOZA, en notant avec M. BRÉHIER que platonisme et spinozisme sont contre toute apparence les tentatives les plus audacieuses de fonder l'individualité dans l'absolu et dans l'éternel. (Cf. É. BRÉHIER, *Néoplatonisme et spinozisme*, dans Travaux du IIe Congrès des Sociétés de philosophie françaises, Lyon, 1939).

La difficulté est toujours d'assurer aux esprits une éternité qui ne soit pas seulement celle d'une essence. Sur ce point, les *Études spinozistes* d'André DARBON, publiées par M. Joseph MOREAU fournissent une note intéressante, dans les méditations sur la mort à la manière de SPINOZA qui les terminent. Rien de ce qui est restrictif ou privatif dans notre individualité ou notre attitude ne saurait supporter l'épreuve de la mort. Tous les esprits vont-ils finalement se confondre dans l'universalité de la vérité ?

« Chacune (des pensées individuelles) a un point de départ

différent dans son expérience particulière, et suit une ligne différente pour s'élever à la vérité et à la justice, dans une histoire qui lui est propre. Cette ligne d'effort la caractérise, et c'est dans son histoire la seule chose qui soit digne de mémoire parmi celles qui la caractérisent. Que faudrait-il pour qu'en se désindividualisant elle conserve pourtant une certaine individualité ? Qu'elle garde un souvenir de son aventure et du chemin qu'elle a parcouru. Elle serait alors non pas seulement une pensée qui s'identifie à la vérité et une volonté qui s'identifie à la justice, mais une pensée et une volonté qui auraient abouti là par tel ou tel chemin... Et il y aurait dans la différence du chemin un élément de différenciation » (P. 167).

Il est peut-être permis de prolonger DARBON, prolongeant lui-même SPINOZA. La mémoire proprement dite, celle qui porte sur des événements passés comme tels, ne saurait trouver place dans l'éternité. Mais, si un processus d'intégration peut changer ces faits en vérités et notre histoire en loi intelligible singulière, nous pourrons dire que la solution de DARBON est à la fois spinoziste et plotinienne, malgré les différences considérables qui subsistent entre les deux penseurs. Les sujets se distingueront en tant qu'ils engendreront leur essence particulière à partir d'une radicale liberté. Il y aura encore de l'*ambivalence* dans leur condition, si épurée soit-elle. Il faudrait peut-être dire que si la sensation et les fonctions discursives et pratiques sont des idées contrariées, l'idée elle-même est une liberté empêchée.

PLOTIN semble donc échapper à l'opposition instituée par M. GILSON entre philosophies de la nécessité et philosophies de la liberté. Sous quelles influences s'en évade-t-il ? Nous n'avons pas à le chercher ici. Sa doctrine de la conversion est originale en ce qu'elle nous fait traverser la nécessité pour nous amener à conquérir et à accueillir en même temps notre création intemporelle de nous-mêmes.

Jean TROUILLARD (Bourges).

RECHERCHES DE LEIBNIZ SUR LA LIBERTÉ DIVINE D'APRÈS DES TEXTES NOUVEAUX

L'optimisme prenait en 1671 forme tranchante. Dieu veut ce qu'il comprend être le plus harmonique, il est nécessité au meilleur par l'idéalité même des choses, leur *optimité*, et c'est là sa suprême liberté. Par suite tout ce qui a lieu est le meilleur et donc nécessaire. Il n'est au pouvoir de personne de vouloir ce qu'il veut, mais seulement de pouvoir ce qu'il veut[1]. Une note postérieure corrige en distinguant infaillibilité et nécessité. On sait la formule définitive de la *Théodicée*, la *nécessité morale*, qui définit l'obligation dans les textes juridiques [2], formule reconnue par le P. des Bosses conforme à celle de plusieurs Jésuites [3].

Entre ces repères extrêmes, quelques textes récemment publiés [4], malheureusement mal datés par leur seul filigrane entre 1680 et 1695, montrent les tâtonnements de Leibniz à la recherche de la liberté divine, et sa réaction à des lectures théologiques, librement interprétées avec sa conception plus ambitieuse du principe de raison suffisante. Une tentative sans lendemain fonde sur la réflexion infinie de la volonté divine sur elle-même la liberté du premier décret, qui décide de créer le

[1] A Wedderkopf, mai 1671, éd. de l'Académie prussienne, II, 1,
[2] 117. Depuis la *Nova methodus*, 1667, même édition, VI, 1, 301.
[3] Dutens I, 273.
[4] Leibniz, *Textes inédits* publiés et annotés par G. Grua, Presses universitaires de France, Paris 1948, ci-dessous *Textes*.

monde le meilleur. Plus souvent, Dieu veut nécessairement le meilleur, mais est libre de son choix parce qu'on ne peut démontrer quel est le meilleur. Dans les deux solutions, la liberté de Dieu résulte de son infinité, sans empêcher la détermination divine du meilleur monde, comme le faisait l'interprétation usuelle de cette infinité.

1re solution. Leibniz extrait de V. Baron un résumé de la critique adressée par Jean de Saint Thomas [1] au Jésuite Gabriel Vasquez [2]. Il s'agit d'interpréter cette doctrine commune à saint Thomas et à Duns Scot, que le vouloir divin, nécessaire du côté de son sujet, est libre du côté de son objet. Vasquez s'avoue incapable de rendre raison suffisante du côté de Dieu pourquoi, d'un acte libre et efficace, Dieu est en relation avec telles choses créées plutôt que telles autres, puisque demeurant immuable il pouvait ne pas vouloir celles qu'il veut. Il avoue ce cercle vicieux : Dieu veut librement parce que ce sera, et ce sera parce qu'il le veut librement. Selon ses critiques dominicains, le cercle serait dû à ce que Vasquez réduit la volition divine à une dénomination extrinsèque du vouloir divin du côté de son effet. Il faut selon eux accorder à cette volonté une perfection intrinsèque par laquelle elle se détermine en déterminant son objet, et le fait passer du possible au futur. Ses raisons sont tirées de sa bonté, non de l'objet, elle choisit entre des combinaisons infinies, sans qu'on puisse préciser comment. Dieu a en soi une opération toujours en acte, et pourtant son effet ne suit pas nécessairement, mais de façon contingente, parce qu'elle ne se déploie pas de façon adéquate [3].

Ces théologiens cherchaient à distinguer l'omnipotence, d'objet nécessaire, et la volonté, d'objet libre, et à concilier la création dans le temps et l'immutabilité, la nécessité de l'acte

[1] *Cursus theologicus in primam partem D. Thomae*, Lugduni 1663, t. II, disp. 4, art. 3-5.

[2] *Commentaria ac disputationes in primam partem...*, Compluti 1598, disp. 80, c. 2.

[3] Formule de Suarez approuvée par les deux dominicains, et notée par Leibniz à la fin de son analyse, *Textes*, p. 291.

divin et la production libre de son effet. Ils ne prétendent pas rendre raison suffisante de la volition divine : lorsque Vasquez emploie cette expression remarquable, c'est pour avouer un échec. Tous rejettent la création du plus parfait, parce que Dieu, qui dépasse infiniment toute créature, peut faire mieux que toute créature supposée [1].

Leibniz néglige d'abord leur débat pour trouver une explication précise du passage des possibles à l'existence, non dans le pouvoir ou l'acte de la volonté divine, mais, comme en 1671, dans l'intelligence, qui juge cette existence bonne [2]. Il lui faut pourtant aussi maintenir la liberté divine, assigner un rôle à sa volonté. Il le fait ailleurs. Dieu décide de procurer sa gloire en choisissant le plus parfait. De ce *premier décret* (*Discours de Métaphysique*, § 13) les autres découlent nécessairement. Dieu le veut librement, c'est-à-dire non sans raison, mais avec une raison intrinsèque à sa volonté. Ce décret est le premier principe des existences, indémontrable *a priori*. En effet, application originale de l'infini divin, Dieu veut vouloir à l'infini [3]. Ce procès à l'infini, mais simultané, remplace le cercle de Vasquez, et prétend peut-être éclaircir l'acte intrinsèque de la volonté divine chez ses critiques. Sa simultanéité suffit-elle à écarter la réfutation adressée à la réflexion simple de la volonté divine,

[1] Doctrine commune de Pierre LOMBARD (*I Sent.* 44), saint THOMAS (*Summa theol.* I*a*, 25, 6) et leurs commentateurs.

Leibniz la croit inventée des modernes (*Discours de Métaphysique*, § 3), pour l'avoir rencontrée chez Baron, Bellarmin, Petau, Twisse et Suarez (*Textes* 291, 297, 336, 349, 359), et déjà chez le P. Kochanski (juillet 1671, éd. acad. II, 1, 138).

[2] Quid accedat rebus ut ex possibilibus fiant futurae ? Debet enim esse discrimen reale. Dico in nullo alio consistere, quam quod Deus intelligit eas existere bonum esse, seu melius esse eas quam ipsis oppositas existere. (*Textes* 291. Autres textes sur l'existence, *ib.* 267, 304.)

[3] Dico contrarium non implicare contradictionem, nisi posita jam Dei voluntate. Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum, quia infinitae istae reflexiones cadunt in Deum, non vero cadunt in creaturam, ... quia infinitos actus simul elicere non potest. *Textes* 302.

comme tendant à un procès à l'infini qui suspendrait de façon inconvenante cette volonté ? [1]

Cette solution reste isolée. Ailleurs le philosophe n'admet plus de réflexion sur elle-même de la volonté divine globalement prise, et ne se soucie pas des réflexions de la science divine sur elle-même, simple conscience de savoir, discutées par les contemporains [2]. Mais la science des possibles contingents, autrement ambitieuse chez Leibniz que la science moyenne commune aux jésuites, car elle prétend expliquer le choix, exige pour la constitution progressive et la comparaison des mondes possibles, sous le même nom de réflexion infinie simultanée, l'inclusion ou réaction mutuelle des décrets possibles variés, ou de la volonté et de l'intelligence [3]. Enfin la science de vision réfléchit sur le décret de création [4]. Ces *réflexions* ne prétendent plus constituer, mais seulement appliquer la liberté divine.

[1] Jean de Saint Thomas, *op. cit.*, disp. 4, art. 6, n. 30 : Etiam illa volitio qua vult se velle aut se suspendere erit volita, idque per illam volitionem, et sic in infinitum. Et Leibniz même : Deum non posse velle voluntarie, alioqui daretur voluntas volendi in infinitum. *Textes*, 289, voir 359.

[2] Saint Thomas identifie science et essence en Dieu, de manière à confondre connaissance directe et réfléchie, *Summa Theol.* Ia, 14, 4. Scot propose une *quasi-réflexion* de l'intelligence divine sur les idées produites par elle en contemplant son essence, I *Ox.* 35, n. 10. Suarez déclare une quasi-réflexion nécessaire et suffisante, *Disput. metaph.*, 1597, disp. 25, s. 1, n. 34-36 ; 30, 15, 21. Deux des Jésuites consultés dans la jeunesse de Leibniz, Derkennis (*De Deo*, Bruxelles 1655, disp. 8, c. 2, § 2) et M. Esparza Artieda (*Cursus theol.*, Lugduni 1666, qu. 15 ad 4) n'admettent qu'une réflexion simple, ou une connaissance à la fois directe et réflexe, et jugent frivole, dangereuse pour la réputation de la théologie, l'hypothèse d'une série infinie de réflexions, inutile et contraire à la simplicité divine, qu'ont pris la peine de réfuter leurs confrères Ruiz de Montoya, *De scientia Dei*, 1625, disp. 7 ; et R. Arriaga, *Cursus philos.*, Antverpiae 1632, *De anima*, disp. 6, sect. 3. Ruiz traite expressément la volonté comme la science, *De voluntate*, disp. 3, sect. 5. D'autres sondages nous rapprocheraient peut-être davantage de Leibniz.

[3] Couturat, *Opuscules* 24 ; *Textes* 310-311, 345, 357-359 ; *Théodicée*, § 225.

[4] Couturat, *Opuscules* 27 ; *Textes* 348, *Causa Dei*, § 16.

2me solution. La nécessité ou la contingence du monde le meilleur conclut un syllogisme qui a pour majeure le décret divin de choisir le meilleur, pour mineure la proposition « ceci est le meilleur ». Cette conclusion suit la prémisse la plus faible. La contingence du monde choisi, ou la liberté divine dans son choix, seront donc sauvées, même si l'on admet la nécessité de la majeure, si la mineure reste indémontrable. A ce parti Leibniz revient en hésitant, mais toujours il juge plus convenable à la perfection divine la nécessité du premier décret, du moment qu'un autre moyen s'offre d'assurer la liberté définitive de la création. L'optimum n'est pas nécessaire [1]. Sa qualité d'optimum n'est pas démontrable [2]. Leibniz arbitre Arnauld et Malebranche : « Il est vray que cette proposition «*Dieu veut l'ouvrage le plus digne de luy*» est nécessaire. Mais il n'est pas vray qu'il le veuille nécessairement. Parce qe cette proposition « *Cet ouvrage est le plus digne* » n'est pas une vérité nécessaire, c'est une vérité indémontrable, contingente, de fait » (*Textes* 493).

L'infinité divine intervient ici encore, mais indirectement, comme seule capable de connaître les requisits infinis du contingent optimum. Il faut donc rapprocher cette solution des textes déjà soulignés par Couturat, qui définissent la contingence par l'analyse infinie (*Textes* 303). C'est l'interprétation leibnizienne de la *racine de la contingence* dont parlaient les théologiens : non la volonté divine comme libre ou comme efficace, mais la nature même de l'objet [3].

Aucune de ces solutions n'apparaît expressément dans la *Théodicée.*

Gaston GRUA (Grenoble).

[1] In ipso optimo nulla est necessitas, Notes sur Bellarmin, *Textes* 298, voir 288, 289 et *Discours de Métaphysique,* § 13.

[2] Licet hoc concederetur necessarium esse ut Deus eligat optimum, seu optimum esse necessarium, non tamen sequitur id quod eligitur esse necessarium, quia nulla datur demonstratio quod sit optimum. *Textes* 305. De même en lisant Abélard dans Petau, Twisse, *Textes* 336, 351.

[3] *Textes* 348, voir 298, 350, 371, 457, 483 ; COUTURAT, *Op.* 3 ; BODEMANN 121.

LA LIBERTÉ DE SPONTANÉITÉ CHEZ DAVID HUME

David Hume pensait que la question de la liberté était sans doute la plus controversée de la métaphysique, pourtant si fertile en controverses. Il pensait aussi que, lorsqu'une controverse s'éternise, c'est que la discussion est obscurcie par l'emploi de termes mal définis ; toute la querelle porte sur des mots. Et certes il y a eu beaucoup de déclamations éloquentes au sujet de la liberté.

Hume a fait figure de partisan de la nécessité parce que la nature humaine possédait pour lui assez de constance pour qu'il y ait assez de ressemblance entre les Grecs et les Romains de l'Antiquité et les Européens du XVIII^{e} siècle. Mais on admet aussi que Hume a dissous toute espèce de nécessité. Il se peut donc que Hume se soit aussi embarrassé lui-même dans les mots. Je voudrais tenter de définir sa position dans le problème de la liberté.

On se sert habituellement du mot « nécessité », dit Hume, pour caractériser les opérations de la matière, parce qu'on y découvre de la constance et de l'uniformité. Or, un observateur non prévenu découvre autant de constance et d'uniformité dans la conduite et les sentiments des hommes. « Des causes analogues y produisent aussi des effets analogues. » Le sexe, l'âge, la condition, l'éducation, l'ambiance sociale, sont certaines des circonstances qui produisent des effets analogues. L'histoire n'est possible que par cette constance de la nature humaine. On peut même penser que les conclusions de la psychologie et de la sociologie ont souvent autant, et même parfois plus, de certitude

que celles de la météorologie. C'est que nous nous trouvons alors en présence d'événements très complexes, et d'une expérience contrariée, qui n'autorisent que des conclusions probables. Notons aussi que les hommes dont la conduite est la plus irrégulière et la moins prévisible sont habituellement considérés comme étant les moins libres : ce sont les fous.

La conduite d'un homme sain est constante et uniforme ; aussi, non seulement les philosophes, même les plus attachés à la doctrine de la liberté, mais encore tous les hommes, dans la vie courante, se fient à « l'évidence morale ». Le paysan, le commerçant, le général, l'homme politique, et tous les autres hommes ne pourraient vivre en société s'ils ne croyaient pas à la constance et à l'uniformité de la conduite humaine. Ils y croient si bien qu'ils n'hésitent pas à enchaîner à égalité l'évidence « naturelle » et l'évidence « morale », comme le prisonnier qui juge aussi inébranlable que les barreaux et les murs de sa prison la décision de son geôlier de le tenir enfermé, s'il ne dispose d'aucun moyen réel de fléchir cette décision.

On oppose souvent à la nécessité la liberté dite d'indifférence. Celle-ci est absence de toute cause nécessitante ; l'acte libre devient alors très semblable à l'acte fortuit. Certes il y a quelques raisons de penser à une telle liberté. On ressent parfois comme un manque de détermination à passer d'une idée à une autre, et comme une laxité de leur liaison. D'autre part, quand nous voulons, nous avons le sentiment de ne subir aucune contrainte étrangère et d'agir sous la seule impulsion de notre volonté. En outre, au moment où nous délibérons, notre volonté se meut aisément en tout sens ; elle se porte même vers les décisions que, pourtant, elle ne choisira pas. Elle projette sur chacun de ses projets momentanés comme le fantôme d'elle-même et lui communique une apparence de réalité. Elle se laisse même d'autant plus séduire par cette apparence qu'elle se souvient d'avoir, en des cas analogues, adopté l'un de ces projets, d'abord fantômes, après l'échec d'une première décision ; et elle pense se sentir parfaitement capable d'en adopter un dès le premier essai, pour peu qu'on la mette, ou qu'elle se mette

elle-même, au défi de le faire. Un examen soigneux découvre pourtant encore des raisons qui déterminent à prendre une décision de ce genre.

On a prétendu appuyer la doctrine de la liberté d'indifférence en affirmant qu'elle était une condition nécessaire de la morale et de la religion. Même si elle l'était, ce ne serait pourtant pas une preuve de sa vérité. On ne réfute pas une doctrine appuyée par des observations bien faites en montrant qu'elle entraîne de fâcheuses conséquences dans l'ordre pratique. Mais, en fait, la doctrine de la liberté d'indifférence s'oppose aux exigences de la morale et de la religion. Pratiquement, les éducateurs moraux et religieux agissent comme s'ils croyaient à la nécessité. L'indifférence de la volonté romprait toute relation de cause à effet et de moyen à fin entre les motifs et la volonté. Il deviendrait alors déraisonnable d'user de sanctions dont la pensée serait sans effet avant l'action et dont l'application, après l'acte, serait injuste. En fait, l'opinion courante et les moralistes blâment moins vivement les actes fâcheux ou mauvais qu'on accomplit par imprudence ou par accident ; pour avoir une valeur morale réelle et appeler des sanctions, un acte, pense-t-on communément, doit exprimer le caractère.

C'est au point de l'argumentation où nous en sommes qu'il convient de nous rappeler le sens véritable du mot « nécessité ». Hume rappelle ce sens quatre fois dans le *Traité*, et trois fois dans l'*Enquête*, au cours des sections qui traitent de la liberté. Nous n'avons, dit-il, aucune intuition qui nous permette de pénétrer l'essence des corps ; la nécessité n'est rien qu'une succession uniforme et constante entre deux événements, et la détermination qui s'installe dans l'esprit, à passer avec aisance de l'idée de l'un à l'idée de l'autre. Il convient même d'ajouter qu'il n'y a sans doute uniformité et constance dans la succession de ces deux événements que par l'intervention de ce que Hume appelle les règles générales. Quand il établit de telles règles, pour la perception, le jugement ou la conduite, l'esprit passe sur des différences qu'il ne peut manquer d'apercevoir, mais qu'il estime, qu'il sent même, comme pratiquement négli-

geables. Les situations sont semblables à peu de chose près parce que des attitudes d'esprit analogues leur répondent pertinemment. L'uniformité est ainsi pour une grande part l'œuvre de l'esprit ; elle n'est, du côté de l'objet, que l'aptitude pour deux événements à satisfaire l'esprit de manière équivalente, à répondre à son attente sans trop le décevoir ; peut-être même pourrait-on dire que la situation vécue ne comporte pas cette distinction entre l'esprit et l'objet. Comme l'esprit est sans cesse en mouvement, on serait tenté de dire qu'il n'y a aussi de constance et d'uniformité qu'à peu de chose près.

Certes on peut admettre qu'il y a, dans les opérations de la matière, quelque chose d'autre que cette apparente constance, quelque chose qui serait plus au fond, et que Hume n'a pas su apercevoir, quelque chose d'inintelligible. Mais, à tout prendre, cette hypothèse ne peut intéresser que le physicien ; le philosophe ne s'en soucie guère, lui qui se préoccupe de la nature humaine. Pour le philosophe, la nécessité est cette « qualité intelligible, qu'on l'appelle, ou non, nécessité, que l'orthodoxie la plus rigoureuse accorde effectivement, ou devrait accorder, comme une propriété réelle de la volonté ».

Le mot « nécessité » peut inquiéter certains esprits. Pour éviter de perdre du temps en querelles de mots, peut-être vaut-il mieux employer l'expression « liberté de spontanéité ». On la définit le « pouvoir d'agir selon les déterminations de notre volonté ». C'est cette liberté qui a une valeur pratique et dont tout le monde accorde effectivement la réalité. La volonté humaine n'est pas considérée comme une puissance qui créerait de rien ses décisions ; elle admet des motifs. Elle n'est pas une faculté ; Hume est un nominaliste. Elle est «l'impression interne que nous ressentons et dont nous avons conscience quand nous engendrons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit ». C'est un événement original, donc indéfinissable ; et il est inutile de le décrire, puisque chacun en a conscience couramment.

L'idée d'une liberté de spontanéité implique une certaine suffisance de l'esprit humain. On ne peut manquer de se

demander ce que peut être cette suffisance pour un phénoméniste, ce que c'est, pour Hume, d'être *sponte sua*. Hume rejette expressément la prédestination ; ce serait, déclare-t-il, admettre la culpabilité de Dieu pour tout le mal dans le monde. Il se peut que cet argument n'ait, aux yeux de Hume, que peu de valeur probante ; du moins, c'est le rappel d'une opinion humaine assez commune. Telle est aussi, peut-il sembler, la valeur de cette autre remarque, que les plus belles réflexions sur l'harmonie de l'univers et la compensation des maux présents par des biens futurs ou passés, ou celle des maux d'une personne par le bien d'une autre personne, n'adoucissent en rien les douleurs de ceux qui souffrent. L'inefficacité de ces consolations traduit la conviction pratique que l'univers n'est pas monolithe. Une philosophie, qui s'attache à la vie courante, doit faire état de ces croyances humaines, sans d'ailleurs y ajouter plus de crédit qu'il ne convient. En outre, Hume admet la réalité d'une sorte de constance affective qui s'étend sur une période plus ou moins longue d'une existence humaine par la prédominance d'une visée. Certes, Hume use alors du mot « passion », mais le mot ne doit pas nous abuser ; il ne s'agit pas d'une passivité ; la passion est le mouvement de l'esprit ; elle est l'esprit lui-même, qui ne peut être un substrat inaccessible et inintelligible. Il y aurait donc une identité vécue, qui serait mouvance et changement orientés. En admettre la réalité, c'est penser qu'il y a des individus humains, qu'il y a des personnes humaines, qui constituent au moins comme des relais de l'activité universelle. Certes c'est une conception de la personnalité et de la liberté qui peut souffrir de nombreuses difficultés ; mais, peut-être n'en souffre-t-elle pas davantage, ni de plus considérables qu'aucune autre théorie. Et, s'il se trouvait qu'en définitive ces difficultés étaient très semblables à celles dont souffrent les autres interprétations, on ne pourrait lui opposer, à elle plus particulièrement, des difficultés dont souffrent tous les philosophes, comme le remarque Hume lui-même.

André Leroy (Paris).

REMARQUES SUR LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ CHEZ KARL MARX

La philosophie de Karl Marx jouit d'un curieux privilège : les partisans de la nécessité des futurs aussi bien que les tenants de la liberté se plaisent à l'interpréter, textes à l'appui, et à l'utiliser à leur profit, même lorsqu'ils donnent à la liberté des définitions de bonne foi. Comment cela est-il possible ? C'est ce que nous nous efforcerons de faire apparaître.

I. Reconnaissons d'abord que, pour Marx, l'histoire ne peut exister sans la liberté, qui forme seule le principe de son devenir par transformation et dépassement. Cette liberté, qui est l'existence même de l'humain, consiste dans un pouvoir de négation, donc de dépassement et de création, hérité de la *Aufhebung* hégélienne, que chaque homme met en œuvre puisque chaque homme n'est rien d'autre que ce qu'il fait.

Mais, de cette liberté — et c'est sans doute l'ambiguïté initiale de sa doctrine de la liberté — Marx ne se satisfait pas : il est conduit à affirmer, à la fois, que, seule, l'activité humaine est essentiellement créatrice, mais que, dans l'histoire (ou peut-être dans la pré-histoire) l'homme est, non pas libre, mais aliéné ; son œuvre, c'est-à-dire son authentique réalité, lui devient étrangère, de telle sorte que, dans la vie concrète, il est entièrement déshumanisé et a cessé de s'appartenir.

II. Ainsi se manifeste une seconde forme, une forme eschatologique, de la liberté chez Marx : pour que l'homme soit

libre, il faut qu'il soit vraiment et parfaitement homme, ce qui n'est possible que dans une société homogène (sans classes) où se trouve réalisée la synthèse du particulier et de l'universel.

Il s'agit là d'une liberté totale, située au delà des exigences du règne de la nature et de la nécessité. Elle se reconnaît à deux traits : les désirs de l'homme sont devenus des désirs humains ; ces désirs humains peuvent être intégralement satisfaits.

III. Ces diverses formules ne reprennent-elles pas les thèmes très classiques de doctrines de la liberté, purement abstraites et théoriques, contre lesquelles Marx s'est lui-même élevé avec une très grande force ?

1. Que penser tout d'abord de l'idée de l'homme ayant réalisé son essence, capable d'une liberté totale, sans limites ni empêchements d'aucune sorte ? D'une part, on peut se demander si l'idée d'une liberté totale, dans sa complète indétermination, a encore un sens ? En tout cas, elle ne peut servir de fin car, ce qui revient au même, elle peut auréoler de son éclat n'importe quelle fin. D'autre part, en vertu de son succès même, l'action humaine libre constituerait un monde d'une intelligibilité absolue au sein duquel l'homme vraiment homme se trouverait aussi bien omniscient que totalement libre. L'action libre cesserait d'être une action créatrice pour s'intégrer et s'accorder à l'harmonie d'un univers achevé dans lequel liberté totale et nécessité totale s'identifieraient. Dans ce monde intégralement donné l'homme parfait vivrait sans risque et sans espérance.

2. Et cependant, il aurait des désirs, mais, il est vrai, des désirs toujours satisfaits. Il faut noter, en effet, que Marx définit la liberté — mais, peut-être bien, une troisième forme de liberté — par rapport à des désirs, c'est-à-dire par des relations orientées d'immanence : pour lui, la liberté réside dans un pouvoir, le pouvoir de satisfaire ses désirs, dans la possession d'une puissance et de moyens adaptés à leur réalisation, donc dans une certaine situation. Tout se passe comme s'il s'agissait d'assurer la coïncidence des déterminations suscitant les désirs et des

déterminations qui en fournissent la satisfaction, en évitant les empêchements et les obstacles que les extériorisations et aliénations consécutives à la réalisation de soi provoquent à chaque instant.

Être libre, c'est retrouver, récupérer dans l'histoire et malgré les œuvres qu'elle laisse dans son sillage, la liberté d'un donné originel, d'une certaine structure essentielle. La liberté se ramène alors au fonctionnement sans entrave d'un jeu nécessaire de déterminations.

Cette doctrine complexe de la liberté s'encadrerait dans une philosophie qui représenterait l'histoire comme un champ de luttes entre deux groupes de forces fondamentales, l'un tendant à la domination de l'humain sur le naturel, l'autre à la domination du naturel sur l'humain. Car la liberté exprime, en l'homme comme hors de lui, la victoire de l'humain par la maîtrise et domination de la nature. L'homme ne « s'approprie » lui-même et n'est libre que lorsqu'il s'est « approprié » le monde. Mais peut-on, fût-ce par une ruse de la raison, se servir de la nature sans s'asservir à elle ?

3. On comprend donc que les désirs considérés par Marx ne sont pas n'importe quels désirs, par exemple, des désirs bestiaux ou, au contraire, artificiels, mais des désirs intégralement humanisés. Or une pareille transformation implique à la fois l'humanisation de soi et l'humanisation des objets auparavant naturels sur lesquels portent ces désirs : les désirs de l'homme ne peuvent être humains que dans un monde intégralement maîtrisé et civilisé par l'homme. C'est pourquoi le marxisme a souvent pris l'allure d'une doctrine de sacrifice et d'ascèse et a cherché, dans une perspective quasi stoïcienne, le moyen d'accorder la liberté à la nécessité des futurs. Mais, chaque fois qu'il en est ainsi, la liberté marxiste revêt le caractère abstrait et théorique des théories traditionnelles dénoncées par Marx.

IV. Remarquons enfin que la conquête de la liberté par la maîtrise humanisante de la nature ne s'opère qu'au niveau du social : seule l'industrie sociale est capable de transformer la

nature à une assez grande échelle pour délivrer l'homme de ses diverses aliénations et lui permettre de dominer le règne de la nécessité. La liberté dépend d'une certaine structure sociale : nul n'est libre en régime féodal ou capitaliste, nul ne peut n'être pas libre dans la société homogène. La liberté caractérise une situation humaine, non pas l'homme dans cette situation. Elle est imposée à l'homme vraiment homme de l'extérieur par l'humanité et son humanité. Elle est donc un donné.

On peut même se demander si la liberté humaine dont il s'agit maintenant conserve une signification individuelle dans la société homogène et si cette liberté ne se manifeste pas seulement au niveau du social, le groupe social dominant seul la nature et parvenant seul à la liberté. L'humanité se trouverait alors libre dans son essence sociale. Ce qui serait restitué, ce serait, non pas la liberté de tel homme ou de tels hommes, essentielle à la création du devenir historique, mais celle de l'humain en tant qu'essence, celle de l'humanité, que quelque individu exceptionnel, en qui se reconnaîtrait le groupe social tout entier, pourrait éventuellement illustrer.

Conclusion. On voit donc quelle diversité profonde de perspectives anime la doctrine de la liberté chez Marx, puisqu'on y trouve, à la fois, l'affirmation d'une liberté essentielle à l'homme, comme principe de négation et de création et comme moteur de l'histoire, liberté culminant dans le mythe d'une liberté totale et, en même temps, la définition nécessitaire d'une liberté intégralement conditionnée par la réalité de certains désirs, de certaines situations sociales et d'un certain ordre du monde. S'agit-il d'une contradiction stérile et non point féconde en dialectiques ? Car sans liberté humaine à chaque moment de devenir, il n'y a pas d'histoire et cependant, dans l'histoire, il n'y a pas de liberté (totale), donc, pour Marx, pas de liberté du tout, mais seulement aliénation et conditionnement. S'agit-il d'une circularité vitale et toute hégélienne, puisque la liberté enveloppe le déroulement de l'histoire, en constituant à la fois son infra-structure essentielle et sa super-structure dernière ?

On comprend, en tout cas, comment certains ont pu légitimement trouver chez Marx une philosophie de la nécessité coiffée d'un mythe de la liberté (totale). Les philosophes préféreront peut-être rechercher, dans le sens de la plus grande cohérence de la pensée de Marx, une synthèse de la liberté avec l'histoire, dans le renoncement à une « liberté absolue » réalisable seulement dans un univers intégralement humanisé et donné, au profit de libérations toujours partielles et indéfiniment renouvelées, non point dans l'accomplissement de désirs nécessairement déterminants, mais dans la réalisation de valeurs en constante création.

Raymond Polin (Lille).

LES ASPECTS MÉCONNUS DE LA LIBERTÉ BERGSONIENNE [1]

On cherche généralement dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* la formule complète et définitive de la conception bergsonienne de la liberté. Cette façon de procéder semble justifiée par le style d'une pensée qui s'était fait une règle d'aborder les problèmes les uns après les autres, et de résoudre chacun d'eux en lui-même. Mais la question est justement de savoir si l'*Essai* envisage le problème de la liberté sous tous ses aspects, ou bien si, au contraire, il ne laisserait pas pendantes des questions dont la solution serait contenue, au moins implicitement, dans les ouvrages postérieurs. Or l'historien qui s'applique à suivre les progrès de la doctrine, n'a pas de peine à constater que, si Bergson n'a jamais rien retiré des analyses de l'*Essai*, il les a prolongées et complétées par des indications qui en circonscrivent la portée.

I. L'exposition de la liberté est le sujet principal de l'*Essai* ; mais elle n'en est pas le thème fondamental. Elle n'est qu'un exemple, et une épreuve, choisis en raison de leur valeur significative mais aussi en fonction de l'actualité, pour illustrer et vérifier la découverte de la durée, qui entraîne à

[1] Les conclusions que nous résumons ici sont, comme celles que nous avons présentées sur l'intuition dans un travail antérieur, le fruit d'une exégèse minutieuse des textes. L'espace qui nous est départi ne nous permet pas d'apporter le détail de nos preuves. Nous nous proposons d'en faire l'objet d'une étude plus étendue.

reconnaître l'originalité de la vie consciente. Le troisième chapitre, qui couronne la démonstration, n'est pas une étude positive de l'activité humaine, mais une réfutation du déterminisme associationniste qui aboutit à opposer la causalité psychique à la causalité physique. La liberté y apparaît comme le caractère distinctif de cette causalité, prise dans son ensemble, sous une forme analogue (quoique non identique) au libre arbitre de la tradition philosophique antérieure. Mais le problème de la liberté morale n'y est traité à aucun moment.

II. C'est encore la question de la liberté qui constitue le point de départ et l'objectif dernier de *Matière et Mémoire*, bien que, au cours du livre, elle reste dans l'ombre des quatre problèmes de la perception, de la matière, de la mémoire et des rapports entre l'esprit et le corps. Il s'agit de savoir comment la causalité psychique, si elle est essentiellement différente de la causalité physique, peut s'y articuler dans un être incarné comme l'homme. L'explication se trouve dans la structure du système nerveux, qui interpose entre l'action du monde extérieur et la réaction de l'être vivant un système d'aiguillages d'autant plus savant que l'on s'élève davantage dans la série animale, et aussi, plus profondément, dans la tension de la conscience, qui lui permet de faire jouer leurs mécanismes d'une façon de plus en plus variée à mesure qu'elle embrasse une plus grande épaisseur de durée. D'où il résulte que l'indétermination d'abord découverte dans la causalité psychique est, quoique à des degrés divers, une propriété générale des corps vivants.

III. Viennent la comparaison de ces corps et l'observation du mouvement évolutif qui les a déposés successivement sur sa route. *L'Évolution créatrice* montrera que ce mouvement est essentiellement une marche à la liberté. Mais elle constatera aussi que la faculté de choix qu'il s'applique à développer ne s'épanouit, sur notre planète, que chez l'homme, en raison de son intellectualité qui ouvre la voie à la réflexion. Et elle conduira à en situer la source dans une puissance de création, qui

réalise, ou plutôt possède, la liberté sous une forme beaucoup plus pleine encore, parce que, produisant la matière par l'acte même qui engendre les formes, elle ne dépend d'aucune condition antécédente.

IV. Il ne restera plus alors qu'à considérer le jeu de la liberté chez l'homme dans la vie morale et religieuse, qui qualifie son espèce et, sous ses formes supérieures, l'élève au-dessus de sa condition naturelle. Cette considération réduit en apparence le rôle de l'intelligence, en montrant qu'elle est par elle-même incapable d'actionner la volonté, qui n'a d'autres moteurs que l'instinct, l'habitude, et la sensibilité profonde. Mais elle lui reconnaît en réalité une importance capitale. C'est l'intelligence qui transforme la *nécessité* actualisée par la pression sociale en une *obligation*, susceptible d'être discutée et par conséquent appelée à être consentie, en même temps que variable dans son contenu concret qui est modelé par l'invention. C'est elle, encore, qui développe en idées et en doctrine, propres à favoriser sa propagation et à prolonger ses effets, l'émotion supra-intellectuelle, parente de l'intuition, qui soulève l'âme au-dessus d'elle-même. C'est elle, enfin, qui, en assurant la pénétration de la morale ouverte dans la morale close et la consolidation de celle-là par celle-ci, constitue la morale complète, celle qui prépare l'homme par la discipline sociale à se libérer des contingences matérielles pour identifier sa volonté à la volonté divine. L'expérience mystique fournira la clef de tous ces avatars, en révélant au philosophe que la création est « une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour ».

A l'historien qui en suit ainsi le développement à travers ses phases successives, la notion bergsonienne de la liberté apparaît, en fin de compte, de même que celle de l'intuition, comme une notion une dans son principe qui présente une gamme continue d'applications. Elle se définit en toute occurrence par l'indépendance de l'action, par la puissance de créer

du nouveau et de l'imprévisible. Or cette indépendance, dans sa plénitude, n'appartient qu'à Dieu, parce que Dieu seul n'a à compter avec aucune condition antécédente. Mais, sous des formes relatives, elle se retrouve, à des degrés divers, partout dans l'univers, sauf dans la matérialité, qui n'est d'ailleurs qu'une limite : on pourrait dire d'elle ce que Descartes disait de l'idée du Parfait, qu'elle est comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage. Il y a déjà dans tous les corps vivants une tentative et une amorce de liberté, puisqu'ils constituent tous des centres d'action, c'est-à-dire d'indétermination. Mais cette liberté, vers laquelle ils tendent, ne s'affirme que dans la mesure où la conscience se dégage : et la conscience n'achève de se dégager qu'avec la réflexion, qui (dans notre monde au moins) naît avec l'intelligence. L'intelligence ne s'affranchit de la sujétion de l'instinct, qui commence par la manœuvrer (comme on le voit dans la fonction fabulatrice), qu'avec le concours de la pression sociale, qui se fixe en habitudes : et la personnalité ne se libère qu'en s'affranchissant de cette pression, grâce à l'appui qu'elle en a d'abord reçu, pour s'ouvrir à l'action d'une force supérieure, qui se répand par l'intermédiaire du mysti-cisme et ne donne tous ses fruits qu'en lui. On commet donc une erreur d'interprétation quand on accuse notre auteur de réduire la liberté à la spontanéité, et de l'identifier purement et simplement à la sensibilité profonde. La vérité est seulement qu'il l'a d'abord découverte, en réaction contre l'associationnisme, dans la maturation psychique, et qu'il n'en a distingué que peu à peu les divers niveaux. Mais on n'a pas le droit d'immobiliser une doctrine, qui n'a jamais cessé de s'enrichir, dans les formules, encore partielles, dont elle a d'abord usé pour s'exprimer.

Léon Husson (Montpellier).

HUSSERL
ET LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Dans son œuvre publiée, Husserl ne consacre que quelques rares et brefs passages aux problèmes de la vie volitive et affective de l'homme, et aux questions relatives à la conscience et à l'exercice de la liberté. Dans ces ouvrages, il a voulu donner avant tout un exposé détaillé et motivé de la méthode phénoménologique sous tous ses aspects. Pour autant qu'il y ajoute des applications concrètes, celles-ci sont choisies, en règle générale, dans le domaine de la vie cognitive au sens large du mot. En ce qui concerne le vouloir et l'acte libre, Husserl s'est contenté en fait, dans ces mêmes publications, d'énoncer quelques thèses générales, formulées par surcroît de façon plutôt occasionnelle. On chercherait en vain une explication détaillée de ces énoncés ou leur démonstration tant soit peu définitive.

Rappelons pourtant brièvement ces thèses. Elles nous permettront d'entrevoir comment le problème de la liberté s'est posé pour lui, et de quelle façon il en aborde la solution.

Tout d'abord, Husserl affirme abondamment que *l'homme est libre*. D'ailleurs, toute sa problématique, les méthodes qu'il emploie et les solutions qu'il préconise et défend, présupposent sur toute la ligne la liberté foncière et radicale de l'être humain. L'*Ego* individuel possède non seulement la conscience d'*être* libre, mais il peut en outre *exercer* cette liberté dans les domaines les plus différenciés de son activité, et cela dans une mesure extrêmement large. S'il faut en croire les formules explicites, cette liberté « en exercice » serait presque absolue pour les actes

les plus fondamentaux de l'*Ego* transcendental, au moins quant à leurs objets intentionnels directs et réduits. Mais il croit la retrouver également, sinon dans toute son étendue, du moins en grande partie dans l'*Ego* psycho-physique et « mondain » de l'attitude dite *naturelle*. La liberté radicale de l'*Ego* psycho-physique ou « constitué » est d'ailleurs présentée comme la condition première et indispensable pour dépasser les limites de l'attitude naturelle (de *l'être dans le monde*) et pour atteindre le niveau transcendental et la vie authentique du philosophe.

L'homme est donc radicalement libre. Se pose alors le problème : comment faut-il comprendre cette liberté, et quelle est la voie à suivre pour arriver à une explication phénoménologique qui s'impose de manière péremptoire ?

Sans nous fournir beaucoup de commentaires ou de preuves dans le texte, Husserl pose en thèse que l'explication philosophique de l'acte libre doit être cherchée et peut être obtenue par les procédés méthodiques de la phénoménologie générale, c'est-à-dire par la réduction phénoménologique et transcendentale et par l'analyse intentionnelle. Il y ajoute ensuite que cette explication révélera que l'acte libre, comme d'ailleurs tout autre acte volitif ou affectif, est constitué de façon analogue à l'acte de connaissance et qu'il présente les mêmes structures de base. Comme, d'un autre côté, les actes et les objets cognitifs ou gnoséologiques forment, d'après lui, la couche fondamentale et originaire de toute la vie consciente, il faut en conclure, que les actes de volonté et donc les actes libres seront constitués moyennant des éléments gnoséologiques et qu'ils « se fondent » sur ces derniers, tout en les transformant profondément.

De ces affirmations générales concernant l'acte libre, nous pouvons déduire en premier lieu que l'acte libre sous toutes ses formes, étant un acte conscient, est nécessairement un acte *intentionnel*, c'est-à-dire qu'il est en soi *significatif* au sens phénoménologique du mot, et qu'il vise *une* ou *des* significations. Ces significations seront retrouvées par réflexion. La réflexion immédiate ne nous livrera pourtant que des significations imbriquées dans le monde constitué de l'attitude natu-

relle, c'est-à-dire des significations constituées elles-mêmes, et « fondées » dans d'autres significations, qui sont en soi intentionnellement antérieures et auxquelles les premières renvoient. En d'autres termes, les significations retrouvées immédiatement par la réflexion se révèlent comme le fruit d'une longue *histoire intentionnelle* ; histoire, qui est d'ailleurs consignée dans leur contenu même. Ce sera la tâche de l'analyse intentionnelle de retracer cette histoire, et de *re*-découvrir ainsi la genèse des contenus en question.

Enfin, comme l'analyse de l'acte libre nous révélera des structures de base analogues à celles des actes gnoséologiques, nous pouvons présumer — Husserl l'affirme d'ailleurs de façon explicite — que les actes fondamentaux dans le domaine du libre vouloir seront eux aussi de caractère intuitif. Autrement dit, ces actes fondamentaux se constituent eux-mêmes *dans* et *par* une saisie immédiate, qui leur donne l'existence tout en leur conférant leur signification originaire.

Dans les nombreux inédits que Husserl nous a laissés, le problème de la liberté est traité de façon bien plus détaillée que dans l'œuvre publiée. L'examen de ces manuscrits démontre qu'il l'a longuement examiné et qu'il y est revenu sans cesse, surtout pendant les vingt dernières années de sa vie. Nous possédons aux Archives Husserl au moins une vingtaine de manuscrits — dont plusieurs de plus de cent pages sténographiées — consacrés, entièrement ou en partie, à l'étude phénoménologique de l'acte libre de l'homme, et aux différents problèmes qui s'y rattachent.

Tout d'abord Husserl reprend, dans ces inédits, en les développant largement, toutes les thèses que nous venons de mentionner.

Dès 1920 pourtant, son attention est attirée par un élément que nous ne trouvons guère mis en lumière dans les publications, si nous exceptons toutefois quelques pages du dernier article paru de son vivant : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936). Husserl devient

visiblement plus conscient des nombreux obstacles qui s'opposent à l'exercice plein et entier de notre liberté, et il se rend de plus en plus compte des limites bien étroites qui sont imposées de fait au champ de notre activité.

Il nous semble que cette expérience vécue a donné lieu à un approfondissement sérieux de son explication de la liberté, et à un remarquable essai pour fournir une solution toute nouvelle au problème de l'acte libre.

Pour expliquer les limites de notre liberté tout en la sauvegardant quant à l'essentiel, il fait d'abord appel à sa théorie de l'existence inauthentique de l'homme *in natürlicher Einstellung*. L'*Ego* vit dans le monde, dans un monde culturel bien déterminé, auquel il croit, et qui limite, de par son objectivité figée, les possibilités des sujets libres qu'il contient et qui l'acceptent. En plus, le corps humain, une des parties intégrantes de ce monde au sens large, ainsi que l'*Ego* psycho-physique, le sujet constitué et concret que nous sommes et que nous devenons toujours de plus en plus de par notre existence même, constituent autant de barrières — et des barrières toujours plus infranchissables — à l'exercice de notre liberté.

Ces considérations préparatoires le conduisent insensiblement vers d'autres voies, toutes nouvelles celles-ci. Le rôle fondamental de la conscience transcendentale est, on le sait, l'activité constituante. Cette activité, Husserl la décrit de préférence, quant à son essence même, par les termes bien connus *Sinn-Stiftung* ou *Sinn-Bildung* (construction, « fondation active » d'une signification). Elle est exercée *dans* et *par* des actes intuitifs, qui sont décrits comme des saisies actives — pas du tout *créatives* pourtant — d'une donnée immédiate.

Cette activité fondamentale de l'*Ego* transcendental est foncièrement libre. Elle est l'expression directe et immédiate de l'autonomie radicale, et donc de la liberté inaliénable de l'esprit comme tel, qui vit en chacun de nous et qui en constitue l'être le plus intime.

Mais, par la fondation de ces significations, l'*Ego* autonome produit lui-même et de façon nécessaire les limites de sa propre

autonomie. Par là il s'entoure, en effet, d'objets qui ont leur signification propre ; signification, qui est à la base de leur évolution intentionnelle dans la conscience d'après la loi de la motivation. Ces significations acquièrent pour ainsi dire une vie à elles, qui se déroule en partie en dehors et indépendamment de l'*Ego* constituant. Sans doute, elles gardent dans leur contenu la marque indélébile de leur origine et restent ainsi tout de même dépendantes de l'esprit qui les a posées ; mais dès qu'elles existent, leur essence objective s'impose au sujet qui les possède et lui dicte d'une certaine façon sa loi. Chaque signification fondée est ainsi en même temps le produit et la limite de la libre activité de l'*Ego* autonome. La loi de la motivation qui régit de droit et en premier lieu le monde des significations et son évolution intentionnelle, devient ainsi indirectement une loi qui détermine l'*Ego* lui-même dans son être le plus intime. Le monde au sens husserlien, c'est-à-dire l'intégration des significations objectives, tout en étant constitué par l'esprit autonome, l'emprisonne en même temps, et le menace même d'une domination plus ou moins absolue.

Reconquérir sa liberté veut alors dire se libérer du monde, ou du moins en retrouver la source autonome, c'est-à-dire l'*Ego* transcendental. Cette découverte n'est possible d'après Husserl, on le sait suffisamment, que par la réduction transcendentale. On comprendra dès lors l'importance redoublée que le maître vieillissant et persécuté attache à la réduction, qui lui permettrait, croyait-il, de vivre pleinement sa liberté, nonobstant les menaces fort concrètes qui s'accumulaient dans le monde qui l'entourait.

Herman-Leo Van Breda (Louvain).

XI

LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ EN SUISSE ROMANDE

LES PHILOSOPHES DE LA SUISSE ROMANDE AU XIX^e SIÈCLE, ET LA LIBERTÉ[1]

Nos devanciers, les penseurs genevois, neuchâtelois et vaudois du XIX^e siècle, se sont tous exprimés sur le thème de la liberté. — Comment l'ont-ils fait après les Calvin, les Farel et les Viret, à qui leur petite contrée devait la Réformation religieuse ? D'après Calvin, la volonté de Dieu, « reine et maîtresse », gouverne par sa pure liberté, disposant toutes choses à telle fin que bon lui semble. « Nous appelons Prédestination, lit-on dans l'*Institution chrétienne*, le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à éternelle damnation : ainsi, selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons il est prédestiné à mort ou à vie. » Si, dira Calvin, « d'aucuns trouvent

[1] Cet exposé ne se rapporte qu'à la partie de la Suisse romande actuellement formée des cantons de Genève, Neuchâtel et Vaud.

étrange cette doctrine et dure, il ne s'en faut point ébahir. Car cela ne s'accorde guère bien au sens naturel des hommes. Qu'on aille s'enquérir des philosophes, ils diront toujours que Dieu aime ceux qui en sont dignes ; et d'autant que la vertu lui plaît, aussi il marque ceux qui y sont adonnés pour les retenir comme son peuple. Voilà donc ce que nous pourrons juger à notre fantaisie, qu'il n'y a autre distinction que Dieu ait des hommes pour aimer les uns et haïr les autres, sinon que d'autant que chacun en est digne et qu'il l'a desservi. Mais cependant pensons aussi qu'en notre sens il n'y a que vanité et qu'il ne faut point mesurer Dieu à notre aune et que c'est une outrecuidance trop énorme quand nous voudrons imposer loi à Dieu, tellement qu'il ne lui soit licite de faire sinon ce que nous concevons et qui nous semble juste. Il est donc ici question d'adorer les secrets de Dieu qui nous sont incompréhensibles. Et sans cela, jamais nous ne goûterons les principes de la foi, car nous savons que notre sagesse doit commencer toujours par humilité ».

Par sa chute, l'homme n'a pas perdu sa volonté, mais saine volonté, en sorte qu'il ne peut aucunement « remuer à bien ». C'est le Seigneur qui commence et parfait le bien en nos cœurs ; même dans les actions qui de soi ne sont ni bonnes ni mauvaises et appartiennent plutôt à la vie terrienne que spirituelle, la volonté de l'homme n'est pas libre. Mais Calvin ne parle-t-il pas aussi d'une autre volonté de Dieu, à savoir celle qui nous appelle à une obéissance volontaire ? — Ainsi, l'exigence morale pénètre la doctrine de la prédestination.

Deux siècles après les Réformateurs, Jean-Jacques Rousseau déclare que ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, mais bien celui de nécessité. Il s' en remet au sentiment intérieur, qui atteste en son cœur la liberté. En matière de théologie, il peut s'accommoder d'un certain scepticisme, à condition que soit comblé son désir de certitude quant à l'ordre moral. Enfin, pour les relations des hommes entre eux, il cherchera une forme de contrat par laquelle chacun, « s'associant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ».

Nos penseurs du XIX^{e} siècle — à peu d'exceptions près —

sont nés dans l'un de nos trois cantons de Genève, Neuchâtel ou Vaud. C'est là qu'ils ont grandi, et qu'en leur adolescence, ils ont reçu leur éducation et instruction religieuses. Des pasteurs les ont mis alors en un contact direct et constant avec la Bible, et leur ont transmis de grandes affirmations, tout en les exhortant à répondre personnellement à la vocation des chrétiens. Ces jeunes gens étaient alors à cet âge de la vie où les problèmes les plus graves, s'ils ne l'ont pas fait encore, se proposent, ou violemment s'imposent à la réflexion.

Or, si l'Église avait parlé, l'École resta d'abord presque muette. Ni les collèges, ni les académies (nos futures universités) ne donnaient alors une formation philosophique complète, ou un entraînement intellectuel qui eût aidé à méditer, puis, à créer des œuvres. Mais des sociétés récemment fondées pour mettre en relation les étudiants des diverses facultés et de nos différents cantons, favorisent entre eux l'expression des sentiments et des idées. En 1835, Ernest Naville (il a dix-neuf ans) présente à ses condisciples des réflexions sur les études dans l'Académie de Genève. On y donne, leur fait-il remarquer, une importance croissante aux sciences naturelles, tandis qu'on semble se défier de la philosophie ; « la grande multiplication des leçons » en privant l'étudiant d'un temps nécessaire pour la méditation lui cause un préjudice considérable. Il n'est rien, ajoute-t-il, qui puisse entièrement suppléer à la pensée de l'individu, « mais si quelque chose y pouvait suppléer en partie, ce serait certes un cours un peu étendu de philosophie rationnelle ».

Ainsi, c'est à la faveur d'un appel irrésistible, et assez peu secondés que nos premiers philosophes sont devenus les philosophes qu'ils ont été. Et, s'ils se sont voués et dévoués à la libre recherche, c'est après avoir été formés par la pensée reli-gieuse. Dans un texte, qu'il lut probablement à ses camarades (à dix-neuf ans aussi), Charles Secrétan (1815-1895) parle en ces termes du christianisme : « Dites, Messieurs, s'il est une conception plus vaste, une plus immense philosophie à mettre en œuvre (...) La doctrine chrétienne, vous le savez, est le centre

de la seule vie intellectuelle, forte, vraie et complète qui se manifeste au milieu de nous. Elle est la base des convictions de nos esprits les plus larges et les plus vigoureux. »

Le jeune Secrétan connaissait déjà en son aîné Alexandre Vinet un penseur de la plus belle culture, interprète de la littérature française, un moraliste qui, à la suite de Pascal, pénétrait dans les profondeurs de l'âme chrétienne, le défenseur de la liberté religieuse et de la liberté de l'Église à l'égard de l'État. Pour Vinet, l'amour de la liberté est le besoin des esprits éminents, la liberté, « le plus beau mot de toute langue, si celui d'amour n'existait pas, un mot qui doit sembler beau à tout homme, le nom d'une chose que tout homme veut, par de bons ou de mauvais motifs, et à laquelle, incontestablement, la dignité de l'homme est attachée ». Il parle du christianisme comme d'une « sainte liberté ». Et elles sont encore de Vinet ces paroles : « Quand tous les *périls* seraient dans la liberté, toute la *tranquillité* dans la servitude, je préférerais encore la liberté ; car la liberté c'est la vie, et la servitude c'est la mort... Comme la liberté est la satisfaction de tous les droits, la liberté c'est l'ordre ; et l'ordre produit la paix. »

Charles Secrétan, qui fut enthousiasmé par Schelling à Munich, se sentait porté vers les plus hautes spéculations. Il pensa avec Duns Scot, dit-il, que pour comprendre qu'il y ait une contingence dans le monde, il fallait reconnaître la contingence de l'acte créateur de Dieu, et, dans la grande œuvre de sa jeunesse, *La Philosophie de la Liberté*, il s'élève d'un seul élan jusqu'au sommet de la théologie pour éclairer de là toutes choses. Or, si Dieu créa les êtres par libre amour, les conditions métaphysiques de notre existence de fait ne sont pas conformes à l'idée d'esprits finis et de créatures libres ; le « fini » n'exclut en effet pas l'harmonie. Les hommes sont dans le péché, « dans la gêne ». Pour l'expliquer, il propose une théorie originale de la chute de l'humanité, une et solidaire. Puis, il retrace l'œuvre de restauration accomplie par le Dieu du christianisme pour cette humanité déchue. La morale est ici le corollaire de cette métaphysique.

Plus tard, Secrétan n'accorde plus qu'une valeur restreinte à sa conception de métaphysicien, décidé qu'il est à consulter d'abord — et de son mieux — la conscience morale et l'expérience pour découvrir la vérité morale, puis, s'il se peut, conclure par voie d'inférence, « de la vérité morale à la vérité théologique ». Peut-être convient-il de rappeler à ce propos ces indications qu'on trouve dans sa correspondance avec Charles Renouvier : « Je suis licencié en droit et nullement théologien (...) ; je suis fort disposé à écarter toute spéculation sur les doctrines de Nicée ; ma christologie converge plutôt à l'idée de la Sainteté. »

L'inversion des rapports qu'il a opérée entre la métaphysique et la morale, en donnant à celle-ci la primauté, ne serait-elle pas la conséquence d'une accommodation de sa pensée cédant à un désir secret d'offrir une philosophie... bienfaisante ? Laissons Charles Secrétan répondre lui-même à cette insinuation. « Il faut s'entendre : je n'ai pas proposé un système parce qu'il me semblait devoir être utile aux mœurs ; je ne suis pas sorti volontairement des conditions raisonnables de la science, j'ai poursuivi le vrai, comme les penseurs sincères, et dès le début, j'ai cru comprendre qu'aucun système ne pouvait être vrai et n'était acceptable à la raison s'il ne faisait place aux réalités du monde moral, sans les comprimer, sans les travestir, sans en altérer la nature. Il fallait donc justifier la suprématie du bien moral, que la conscience ne permet pas de mettre un instant en question ; il fallait faire droit à la liberté, et par conséquent tout résoudre en liberté... »

Aux côtés de Secrétan, voici son contemporain — qui sera son ami de toute la vie — Ernest Naville. Né à Genève en 1816, métaphysicien à qui l'on doit la publication d'œuvres de Maine de Biran, apologète, en relations avec des représentants éminents de la pensée et de la piété catholiques, en particulier avec le Père Girard de Fribourg, Naville se fit, dans une période de luttes confessionnelles, le défenseur de la liberté religieuse, et, sur le terrain politique, fut l'un des promoteurs de la « représentation proportionnelle ». Dans l'ordre théorique, il s'intéresse

aux conditions de la recherche, d'où son livre *La Logique de l'Hypothèse* (1880) ; il suit les développements des sciences, tant naturelles que morales ; ami d'Auguste de la Rive, il publie *La Physique moderne* (1883), et, en 1908, à quatre-vingt-douze ans, il écrit sur la physique d'alors un mémoire dont Henri Bergson donne lecture à l'Institut de France. Naville conçoit la plus étroite union entre philosophie et science, les résultats des sciences particulières étant, selon lui, l'objet de l'observation de la philosophie, et celle-ci n'ayant de valeur que si elle formule ses hypothèses en présence de l'ensemble des données de l'expérience.

Ses idées sur la liberté se trouvent rassemblées dans un ouvrage *Le Libre Arbitre* (1890), auquel il a donné pour épigraphe cette phrase du mathématicien bâlois Euler : « La liberté est aussi essentielle aux esprits que l'étendue l'est aux corps. » Il définit la liberté au sens universel : l'état d'un être qui réalise sans obstacle les lois de sa nature ; au sens psychique, la liberté ou libre arbitre est le pouvoir de choisir entre diverses résolutions ; la liberté sociale, elle, peut se présenter comme liberté nationale, politique ou civile. — La liberté humaine est soumise à des conditions physiologiques ; elle est réglée dans son emploi légitime par une loi ; ne pouvant que choisir entre différents actes dont la pensée préexiste à sa détermination, et entre des impulsions qui préexistent à son acte, elle n'est jamais absolue. Mais l'élément libre de la volonté est la condition de la conscience psychique (c'est la thèse capitale de Biran). La négation de la liberté entraîne la destruction de la morale, et la valeur réelle de la personne humaine résulte de l'emploi qu'elle fait de sa liberté. — Tandis que le matérialisme, l'idéalisme et le déterminisme s'opposent à la liberté, le spiritualisme « explique » l'idée de la liberté par la réalité de son objet, et la liberté elle-même par la doctrine de la création. C'est le libre arbitre qui, selon Naville, établit l'analogie la plus importante entre le Créateur et la créature spirituelle. La réalité du mal, dont le spiritualisme explique la possibilité, pose un problème redoutable dont l'étude exige qu'on prenne en considération la soli-

darité du genre humain. Quant à l'objection tirée de la prescience divine, elle trouve une réponse dans le mystère de l'éternité. — Le spiritualisme ouvre à l'explication des actions humaines une voie que ferment les systèmes déterministes.

En philosophie comme en politique, il arrive souvent que la cause de la liberté soit compromise par les exagérations de ses partisans. C'est l'affirmation d'une liberté relative qui offre la synthèse de l'idée de la liberté et de la nécessité, en indiquant l'application légitime de ces notions.

Dans plusieurs de ses ouvrages, Naville s'exprime sur l'opposition établie fréquemment entre philosophie et croyances religieuses. Voici comment ce conflit se résout à son sens. Lorsqu'on a reconnu que l'hypothèse est le facteur essentiel de la science et que les hypothèses doivent être examinées indépendamment de leur origine, on comprend que les dogmes religieux enferment des doctrines qui sont, pour la philosophie, des hypothèses à examiner. Le dogme comme tel, avec l'élément d'autorité qui le constitue, n'a pas d'entrée en philosophie ; mais les doctrines extraites du dogme considérées comme des hypothèses y entrent de plein droit. « L'influence de la religion s'exerce ainsi sur la philosophie, sans y introduire un élément d'autorité. »

Félix Bovet (1824-1902) et Henri-Frédéric Amiel (1821-1881) appartiennent à la même génération que Naville et Secrétan. Né à Neuchâtel, Félix Bovet est l'un des hommes les plus originaux de notre terre romande. Par ses *Lettres* et grâce à ses *Pensées*, écrites dans la langue la plus pure, et qui, plus que tant d'autres, obligent à réfléchir aux questions les plus variées, l'on entre en relation avec un esprit qui comprend tout, une âme éprise de l'amour de la liberté intellectuelle et spirituelle, courageuse, et proprement évangélique. Philippe Godet a dit de lui : « Il n'y eut jamais esprit critique plus aiguisé, et il n'y eut jamais croyant plus candide. » Bovet rappelle, selon l'étymologie, que la liberté consiste... à faire ce qu'il nous plaît, *quod libet*. Ailleurs : quelque beau que soit ce mot de liberté, il lui trouve le défaut de prêter à l'équivoque, « et je voudrais, dit-il,

que les amis de la liberté d'autrui s'appelassent les amis de la justice ». Mais, pour lui, ni l'idée de Justice ni même celle de Bien ne renferment toute la morale. Nous avons le sentiment du Beau (du beau moral) qui diffère du bien comme la liberté diffère de la loi. Il tient à ce qu'il reste dans la morale « un élément d'infini, c'est-à-dire de liberté, qui échappe à *toute* règle ».

Les Rousseauistes doivent à Félix Bovet d'avoir mis en valeur et accru le fonds Rousseau, si précieux, de la Bibliothèque de Neuchâtel.

Si Henri-Frédéric Amiel n'a guère exercé d'influence par son enseignement académique, son *Journal intime* l'a fait connaître au loin comme auprès. A vingt-six ans, il confiait à ce *Journal :* « Tu es né pour être libre, pour réaliser courageusement et pleinement ton idée. Tu sais que la paix est là. » — Par une introspection douloureuse ou délectable, Amiel a suivi le cours sinueux de ses états d'âme : émotions religieuses, profondes intuitions cosmiques, sens aigu du devoir, ponctualité dans son accomplissement, indécisions, alanguissement du vouloir, déterminations courageuses, tristesses, joie... Amiel n'a-t-il pas cherché à être libre, grâce à une conquête, une incessante reconquête de soi parmi la multitude des êtres et dans l'infini de l'univers divin ? — Mais comment, philosophe, concevait-il la liberté ? « Chaque conception du *cosmos* demande une religion qui lui corresponde. Notre âge de transition ne sait que devenir entre ses deux méthodes incompatibles, la méthode scientifique et la méthode religieuse, entre ses deux certitudes qui se contredisent. La conciliation doit être cherchée, ce semble, dans la ligne adoptée par Secrétan et Naville, dans le fait moral, qui est aussi un fait, et qui de proche en proche, réclame pour son explication un autre *cosmos* que le *cosmos* de la nécessité. Qui sait si la nécessité n'est pas un cas particulier de la liberté et sa condition ? Qui sait si la nature n'est pas un laboratoire à fabriquer des êtres pensants, qui deviennent créatures libres ? »

Eugène Dandiran (1825-1912) fonda, en 1868, la *Revue de Théologie et de Philosophie* ; il s'associa bientôt, à la tête de la rédaction, Jean-Frédéric Astié (1822-1894), de Nérac,

à qui l'on doit, notamment, le livre *Esprit d'Alexandre Vinet.*

C'est de la Dordogne que Jean-Jacques Gourd (1850-1909) nous était venu. En 1881, il succédait à Amiel dans la chaire de philosophie de Genève. Pour lui, le phénomène ou la conscience comprennent deux éléments irréductibles, mais indissolublement liés ; l'élément de différence (l'actif, le non scientifique, l'absolu, le libre...) et l'élément de ressemblance (l'inactif, le scientifique, le causal, le déterminé...). Si toute existence se produit conformément à des lois, c'est donc avec raison que la science réclame le principe du déterminisme psychique ou plus particulièrement volitionnel ; mais, toute existence offrant aussi un élément plus ou moins accusé qui échappe aux lois, il faut se garder d'oublier le principe de liberté. Dépendance et liberté, loin d'être comme deux états ou moments qui se succéderaient en s'excluant tour à tour, coexistent dans toutes les volitions et même dans tous les phénomènes.

Réalité, fonction, valeur. C'est librement que nous posons la valeur, ou plutôt librement nous l'agréons ; elle marque un but vers lequel nous pouvons tendre, sans nous jamais arrêter, tendre de toutes nos facultés et pour chacune d'elles : c'est l'agrandissement de l'esprit. L'esprit, en effet, est une fonction multiple. A chacune de ses particularités (intelligence, sentiment, volonté, esprit collectif) peut correspondre une action spéciale. L'agrandissement de l'esprit peut se trouver dans la recherche scientifique, non moins que dans la recherche esthétique, dans la recherche morale, dans la recherche sociale et dans la recherche religieuse. Bref, ce but est assez haut placé pour être universellement régulateur. Mais l'esprit s'agrandira de deux manières, soit en extension, soit en intensité.

Dans des études que publia la jeune *Revue de Métaphysique et de Morale*, puis dans sa *Philosophie de la Religion*, Gourd retrace les étapes que parcourt la pensée dans sa marche progressive vers les coordinations. Aux dialectiques théorique, pratique, esthétique et sociale : les coordinations ; les éléments qui leur échappent en leur résistant — sacrifice, sublime, par exemple — sont l'objet même de la dialectique religieuse : la

religion, c'est la fonction de l'imprévisible, de l'indépendant, de l'incoordonnable.

Sans doute pour conserver à l'imprévisible sa vraie notion, il ne faut pas le considérer comme devant nécessairement être heureux ; néanmoins la pensée de l'imprévisible doit nous tenir sans cesse en éveil. *Sursum corda* ! A l'heure même des plus grands revers, des plus noires tristesses, espère toujours de l'humanité, de ta nation, de ta cause, de toi-même : la partie n'est jamais perdue, le dernier mot n'est jamais dit.

Ajoutons que, selon le philosophe des distinctions qu'était Jean-Jacques Gourd, une réaction totale peut se produire, grâce au mysticisme, à l'occasion des deux éléments, coordonnable et incoordonnable ; réaction qui reste imprévisible. Comme nous ne comprenons que ce qui entre dans la coordination, que ce qui la suppose ou la crée, cette réaction nous reste incompréhensible ; elle n'en est pas moins pour cela un fait d'expérience. « De grands esprits l'attestent, et nous-mêmes nous l'avons tous éprouvé. » Et voici comment Gourd la caractérise : « Oui, aussi faibles que nous soyons, nous avons eu, une fois ou l'autre, le privilège d'un de ces moments où nous nous sommes en quelque sorte saisis à notre propre source, où nous nous sommes soulevés, agrandis, tout entiers, par un mystérieux effort. Cette réaction a été courte, sans doute. Nos catégories, nos distinctions, nous ont repris aussitôt. Mais, de nous être dégagés un instant, même imparfaitement, même partiellement, non par faiblesse mais par force surabondante, n'est pas peu de chose. Non seulement nous avons unifié notre vie spirituelle, mais encore nous avons porté plus haut le point de départ de nos diverses disciplines, nous leur avons donné une plus riche matière, une conscience plus forte, que celle d'autrefois. Et, si tout s'arrange comme dans le passé, c'est du moins avec des intensités nouvelles, et peut-être avec la possibilité de nouvelles séries. »

C'est par la double influence d'Ernest Naville, son père, et d'Auguste Comte, qu'Adrien Naville (1845-1930) croit avoir été engagé à examiner les idées maîtresses des sciences et leurs

rapports. Dans ses cours à Neuchâtel, puis à Genève, et dans son livre, *Classification des Sciences* (3e édition 1920), il distingue les sciences de lois, les sciences de faits, et celles de règles. — Logicien rigoureux, psychologue, moraliste, il a publié maintes études fouillées et suggestives. Trois d'entre elles, qui parurent dans la *Revue philosophique* portent les titres *Liberté*, *Égalité*, *Solidarité*. Elles relèvent de la psychologie et de la sociologie, et l'auteur n'y propose pas de programme ; il y tente ce qu'il appelle « un débrouillement de notions ». A vrai dire, il espérait que ce « débrouillement » serait utile pour l'établissement de programmes d'action « moins imparfaits que ceux dont nous vivons ».

Naville considère la croyance au libre arbitre comme le postulat de tous les examens de conscience, de toutes les règles de vie ou de pensée, de la morale, de l'esthétique, de la logique. Mais c'est à la liberté d'exécution ou d'action qu'il réserve le nom de liberté ; il la définit provisoirement : la possibilité de faire ce que l'on veut (l'idée de liberté impliquant celle de volonté). Une âme est libre quand elle a puissance sur quelque chose d'étranger, qu'elle peut se servir d'autres choses comme de moyen. Il tranche le mot, être libre, c'est dominer. En outre, il y a une liberté psychique, qui est un rapport interne au sein de l'âme elle-même (contrairement aux analyses de son père, il la dissocie d'avec le libre arbitre). On traite de la volonté comme si elle était simple ; or, il faut parler *des* volitions, dont il y a deux sortes : celles qui aboutissent à des actes externes et celles qui n'en produisent pas. Avant l'action, nous pouvons vouloir de façons diverses ou contradictoires : hier cet homme était décidé à acheter une maison ; aujourd'hui il y a renoncé ; que voudra-t-il demain ? Jusqu'au moment où l'action s'impose, ces changements dans la direction du vouloir sont possibles. Après l'acte, certaines volitions ont cessé de l'être. — Tous ceux qui cherchent à entraîner et à diriger les hommes font appel au désir de liberté qui est en chacun. Les séducteurs disent : « N'enchaînez pas les passions » ; les moralistes affirment qu'il n'y a de liberté que pour les âmes qui s'en sont affranchies. La

vérité principale est du côté des seconds : « Il y a plus de liberté intérieure dans le bien que dans le mal, dans la vie consciencieuse que dans la vie passionnelle. » Le « C'est plus fort que moi » n'est-il pas un aveu significatif ? Il est enfin une liberté sociale naturelle, la liberté civile et la liberté politique. Impossible de ramener à quelques phrases les analyses très détaillées et précises qu'il en donne. Il s'efforce de déterminer quelles parts reçoivent dans les différents régimes la contrainte inévitable, et la liberté.

On sait que la psychologie avait été considérée comme une partie intégrante de la philosophie jusqu'au moment où les Wundt, les Ribot, constituèrent une science indépendante, accessible à la fois à l'introspection et à l'investigation telle qu'on la pratique dans les laboratoires. Docteur en médecine, Théodore Flournoy (1854-1920) se voue à ces recherches et, comme William James, il en consacre une partie privilégiée à sonder, jusque dans leurs profondeurs affectives et volitives, les expériences religieuses. Pour qui entreprenait, tel Flournoy vers 1880, d'observer et d'expliquer en savant, en naturaliste, en expérimentateur, les faits psychiques, le déterminisme devait être *a priori* supposé. Mais la conscience morale implique, elle, la réalité des individus, leur liberté, leur solidarité. Aussi le problème de la liberté s'imposa-t-il impérieusement à son attention. Y pénétrer, c'était « tomber dans un guêpier ». — Peu d'hommes renoncent à leur droit de philosopher. Eh ! bien, qu'on prenne pour guide quand on cherche une conception de l'absolu les lois de l'intelligence ou qu'on s'adresse à la conscience morale, on sort de la connaissance positive et l'on devient métaphysicien. Cela est permis, certes, mais ce qui est grave, et dangereux, c'est de présenter des opinions métaphysiques comme si elles étaient des vérités scientifiques. « C'est contre ce genre de contrebande qu'il convient de faire la guerre, parce que non seulement il entreprend sur la liberté de la pensée philosophique, mais il cause un tort grave aux sciences particulières, à celles surtout qui, comme c'est le cas de la Psychologie, n'ont pas encore derrière elles un long passé d'indépendance pour

inspirer la considération. » La liberté ni la nécessité ne se démontrent ou se réfutent scientifiquement. Que la condition suprême de toute façon scientifique d'envisager les choses s'applique forcément à toutes les choses scientifiquement envisagées, c'est, déclare Flournoy, « une vérité de la Palice quoiqu'il ait fallu tout le génie de Kant pour la trouver. Mais (et voici un second truisme que Kant a tiré du précédent), ajoute-t-il, il ne suit pas de là que la façon scientifique d'envisager les choses soit la seule possible ni même la meilleure au fond ». Flournoy a été pour ceux qui l'ont connu le modèle du savant connaissant les conditions et les limites de la science, et qui, appliquant les distinctions qu'il avait, en théorie, faites siennes, affirmait courageusement ses croyances morales et ses convictions, comme libres croyances et convictions personnelles.

C'est sur la philosophie de Kant, plus particulièrement sur sa philosophie religieuse, que Philippe Bridel (1852-1936) dirigea tout d'abord son attention ; il étudia aussi Renouvier, et surtout Vinet et Secrétan, dont il exposa la philosophie de la liberté et la morale ; Bridel, dont la culture littéraire, scientifique, théologique et philosophique fécondait une pensée originale, exprima ses idées sur les problèmes capitaux de la théologie, de la philosophie et de la science *(L'Humanité et son Chef)*. Dans une brochure sur *La Liberté humaine en face de la Science moderne* (1920), il montrait que la thèse kantienne devait être revisée : le déterminisme scientifique rencontre et rencontrera toujours une limite, et la liberté, qui échappe à l'observation sensible, s'insère cependant dans la série de nos actes ; si donc le psychologue et l'historien sont incapables de prédire un acte futur, « ils découvriront toujours *après coup* un déterminisme suffisant pour expliquer ce qui s'est produit ».

A la fin de son ouvrage : *Les Frontières de la Physique et de la Biologie* (1936), le physicien Charles-Eugène Guye (1866-1942) estime — et il indique pourquoi — « qu'il devient plus raisonnable que cela le paraissait dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle de faire, non pas dans la science elle-même bien entendu, mais dans la philosophie en général, une part au libre

arbitre individuel, ou même à quelque finalisme sous une forme que nous nous garderons bien de vouloir préciser ».

Ainsi deux générations de Suisses romands nous ont précédés sur les chemins de la philosophie. Tous ces hommes — penseurs, philosophes, savants — et souvent grâce à une expérience profonde — ont éprouvé un vif intérêt pour la religion ; quand ils se sont exprimés sur elle dans leur psychologie ou qu'ils ont cherché à l'interpréter dans leur métaphysique et leur théologie, ils l'ont fait en toute liberté à l'égard des doctrines ; on peut dire que chacun d'eux, quelles qu'aient été ses idées, a mis en pratique ce précepte de Vinet : « C'est avec religion qu'il faut raisonner sur la religion. »

J'ai, trop sommairement sans doute, rappelé leurs travaux en faisant apparaître surtout les diverses façons dont ils avaient abordé le thème de la liberté. Le peu que j'ai pu en dire a permis, je l'espère, de comprendre que les membres de la Société romande de philosophie soient reconnaissants d'avoir eu de tels prédécesseurs. Ici même, nous sommes deux, trois ou quatre — nous, les aînés d'aujourd'hui — qui avons connu Charles Secrétan, Félix Bovet ou Ernest Naville. Plus nombreux sommes-nous à conserver de vivants souvenirs d'Adrien Naville, de Flournoy, de Bridel, que nous aimions entendre dans nos réunions annuelles, instituées en 1906 par Jean-Jacques Gourd, qui, malheureusement, n'y fut que cette année-là. En beaucoup plus grand nombre encore pouvons-nous nous rappeler les personnalités si diverses d'hommes, qui, nés après tous ceux-là, ont enrichi la pensée romande : Duperrut, Millioud, homme du plus grand talent, qui, ayant succédé à Secrétan, porta ses recherches surtout dans les sciences morales et sociales, Léon Murisier, auteur d'une étude sur *Les Maladies du sentiment religieux*, Édouard Claparède, le psychologue aux vues si neuves sur la volonté et sur l'intelligence inventive, un pionnier dans les sciences de l'éducation, un ardent défenseur des libertés, Frank Abauzit et le très jeune André Burnier, tous deux interprètes de Secrétan, le premier, philosophe de la tolérance, le second, qui

nous avait déjà donné une étude pénétrante sur la liberté ; Frank Grandjean, qui, sous l'inspiration de Bergson, développait une philosophie personnelle de l'intuition ; Isaac Benrubi, originaire de Salonique, qui s'enthousiasma pour Rousseau et pour Amiel. Il nous faut encore, hélas ! évoquer la mémoire de notre ancien président, Jean de la Harpe, et celle de Perceval Frutiger, qui nous ont été enlevés dans la force de leur âge. Jean de la Harpe unissait l'intérêt le plus fervent pour la métaphysique et la philosophie religieuse et le plus sûr discernement des exigences de la réflexion logique et de la construction scientifique. (On lui doit des ouvrages sur Hoeffding, Cournot, la raison, le temps, etc...) Frutiger avait, tout jeune, révélé sa valeur par un essai de monisme spiritualiste, affirmant la qualité et la liberté ; puis il avait acquis la double maîtrise du penseur et de l'helléniste, comme en témoigne son livre : *Les Mythes de Platon, étude philosophique et littéraire ;* il y a peu d'années, il avait tenu à faire mieux connaître à nos Confédérés de la Suisse alémanique la pensée philosophique de la Suisse romande ; il l'avait fait en un large exposé, qui a été publié.

Comme leurs devanciers du XIX^e^ siècle, les penseurs qui ont l'honneur et la joie d'accueillir le IV^e^ Congrès sont remontés jusqu'aux sources des grandes philosophies du passé ; et, comme eux à leur époque, ils ont tenu leurs esprits (et ils les tiennent) en état d'attention curieuse et vigilante devant les événements de la vie philosophique et scientifique : études sur la connaissance assouplissant des structures qui, dans leur rigidité, étaient tenues pour la forme définitive de l'esprit humain ; crises, légères ou fondamentales, en logique, en mathématiques, en physique, en biologie ; développements, espérés ou inattendus, de la psychologie, de la sociologie ; psychanalyse ; caractérologie ; esthétique ; méthodes pragmatique, intuitiviste, réflexive ; affinement de la critique des textes ; découvertes en histoire générale, en histoire des religions ; théologies nouvelles, et nouvelles philosophies : phénoménologie, matérialisme dialectique, existentialisme, courants de pensée aux violents remous...

Peut-être les générations les plus jeunes sont-elles venues à la philosophie en partant de points plus nombreux et plus divers que jadis ; mais, quelque variés que soient les motifs qui nous ont amenés, chacun, à tenter une œuvre de réflexion critique et constructive, nous nous sentons tous profondément unis dans notre diversité, et, ensemble, nous nous souvenons de l'exemple que nos philosophes du XIX^{e} siècle nous ont laissé.

Henri Reverdin (Genève).

LETTRE INÉDITE DE CHARLES SECRÉTAN A FÉLIX RAVAISSON[1]

... Je ne fais aucune difficulté d'avouer que vos formules sont aussi conformes sinon plus conformes que les miennes à la théologie officielle. Je crois en effet que cette théologie précisément à cause de ses longues habitudes péripatéticiennes, s'est considérablement éloignée du vrai sens chrétien par la prépondérance qu'elle a donnée à la métaphysique et par sa conception abstraite de Dieu. J'ai pris la liberté de vous juger non pas au nom d'une orthodoxie quelconque, n'en reconnaissant aucune, mais au point de vue de mon propre système comme c'est assez difficile de ne pas le faire. Dans celui-ci la vérité morale étant tout ensemble la plus certaine et la plus importante sert de mesure à la spéculation métaphysique. Quand je dis : nous devons rendre grâces à Dieu d'être, quand je dis que cette grâce renferme et surpasse toutes les autres, quand je dis que son existence comme Dieu (non relative) est un acte positif au sens de Schelling, quelque chose dont on n'a

[1] Cette lettre n'est pas publiée d'après le manuscrit original. Une copie, dans laquelle manquent la date et le début de la lettre, a été trouvée dans le dossier des lettres de Renouvier à Secrétan (B. N. ms. fr. nouv. acquis. 12719). Il en est de même pour la lettre à Lachelier dont nous citons quelques lignes dans notre communication. Ces lettres ont dû être copiées par les soins de Renouvier, à qui Secrétan a pu en donner connaissance. L'une et l'autre continuent une discussion commencée. Nous n'avons pas la lettre de Ravaisson à laquelle répond Secrétan.

(Note de Ch. Devivaise.)

pas le droit de dire qu'elle ne peut pas ne pas être, je ne vais pas plus loin, je n'affirme pas dogmatiquement que Dieu pourrait ne pas être Dieu, bien moins encore que l'ordre moral étant l'expression d'un pur arbitraire nous ne sommes pas sûrs que Dieu n'en promulguera pas un autre demain, je ne suis pas ascharite [1] comme vous le vouliez plaisamment je crois il y a dix-neuf ans, d'abord parce que je ne comprends pas le temps en Dieu, puis parce que toute cette théorie de la liberté absolue n'a dans mon esprit qu'une portée critique. Elle veut dire que nous n'allons pas plus loin que le fait : *Dieu nous aime*, proposition dont je trouve la prémisse empirique (?) [2] dans la loi naturelle, écrite en moi : dans ce sens, je suis allé peut-être trop loin en parlant de la puissance qui précède l'acte. Cette parole ne se justifie que par la confession faite un peu plus loin d'un anthropomorphisme inévitable (mais impuissant bien entendu à saisir le dernier fond). Seulement j'ai voulu dire au point de vue de la religion pratique que l'amour pour Dieu qui en est la base suppose une grâce, quelque chose que nous tenons de son bon vouloir et non pas de la nécessité de sa nature.

Maintenant interprétons le Rapport par le mémoire sur l'Habitude, où vous mettez l'amour nécessaire et naturel de l'être pour lui-même à la base de la liberté ; rapprochons votre conception de la *νόησις νοήσεως* qui vous est si chère : j'ai cru vous bien comprendre ainsi : L'être parfait se connaît et s'aime lui-même d'un amour éternel qui constitue la réalité de son être. Le monde naît du débordement (?) [3] de cet amour, il ne peut pas ne pas être comme l'amour de Dieu pour lui-même ne peut pas ne pas être.

[1] Les ascharites sont une secte musulmane, disciples d'Aschari (X^e siècle), anti-rationalistes. Dans un manuscrit inédit, Ravaisson semble les considérer comme symboles de l'opinion que tout est accidentel ou arbitraire et sans lien : « Le héros sent en lui un principe universel, quoique individuel. Le vulgaire un *τὶ* qui n'est pas un vrai individu, mais un simple accident, borné ; et dès lors croit qu'il n'y a aussi partout que *διεσπάρμενα* (ascharistes). » (Inédit.) (Note de M. Ch. Devivaise.)

[2] Mot douteux.

[3] (?) dans le manuscrit.

Si c'est bien cela, ma dissidence subsiste et ma critique en reste l'expression. Sinon, il faut dire ou bien que l'amour de Dieu pour lui-même, la pensée de la pensée n'est pas nécessaire mais contingente, ce qui suggère des antécédents, une puissance (?) [1] (indéterminable), ou bien que la création ne résulte pas nécessairement (c'est-à-dire pas du tout) de l'amour de Dieu pour lui-même, c'est-à-dire que le monde n'est pas créé pour la gloire de Dieu mais pour lui monde, c'est-à-dire qu'il est lui-même l'objet de l'amour, *qu'il est aimé*, c'est le côté religieux de la question, c'est-à-dire qu'il est réel, c'est le côté métaphysique. Votre *gloire de Dieu* est très orthodoxe. Elle est à la base de la doctrine de saint Augustin sur... (?) [2] Mais je l'ai toujours prise pour mon compte comme une formule dont le sens logique est le panthéisme. Vous prêtez mille grâces à l'ange de l'École mais je n'ai pas ce qu'il faut pour ressusciter le docteur subtil. Recevez, etc.

Charles SECRÉTAN.

[1] Mot douteux.
[2] Mot illisible.

CHARLES SECRÉTAN
ET LE SPIRITUALISME FRANÇAIS

La présente étude concerne un point d'histoire qui n'est pas inconnu ; on voudrait seulement grouper quelques faits dont la documentation, en partie inédite[1], est assez dispersée, les mettre en perspective et tenter de dégager une conclusion d'ensemble.

C'est par simple commodité que nous employons le terme de « spiritualisme », en reconnaissant son insuffisance. Renouvier l'eût répudié expressément, comme évoquant l'École éclectique. Ravaisson et Lachelier, quoique appartenant au monde officiel, font figure de dissidents, en qui la sévère perspicacité du chef du néo-criticisme a discerné la source d'un libre renouveau pour la pensée. Dans leur diversité et leurs oppositions, les penseurs dont nous nous occupons ont en commun un trait que M. Parodi signalait il y a près de trente ans, dans

[1] NOTE BIBLIOGRAPHIQUE :

Bibliothèque universelle et revue suisse, t. 33, 1868.
L'Année philosophique, II, 1868 (parue en 1869).
Correspondance de Renouvier et Secrétan, Paris 1910.
Lettre de Secrétan à Paul Janet, Critique philosophique, 1877, II.
FOUCHER, *Renouvier et Secrétan*, Revue de métaphysique et de morale, 1940.

INÉDITS :

Lettre de Secrétan à Ravaisson ; lettre de Secrétan à Lachelier (Bibliothèque nationale, ms fr. / nouv. acquis. 12719 - 78 et 79).
Lettres de Lachelier déposées à la Bibliothèque de l'Institut de France.
Notes de Ravaisson (1885-1900).

son ouvrage sur la *Philosophie contemporaine en France*, comme caractérisant la période à laquelle ils appartiennent : c'est l'époque des philosophies de la liberté.

C'est avec Renouvier que Secrétan a été le plus intimement lié. Le paragraphe consacré à Secrétan dans la longue étude de l'*Année philosophique* (1868) fut l'occasion d'une correspondance très suivie ; des discussions serrées se mêlent à l'expression d'une amitié croissante ; très tôt, les deux philosophes désirèrent se rencontrer, et Secrétan fut accueilli avec joie à la Verdette, la propriété de Renouvier dans la région d'Avignon.

Par opposition aux grands systèmes qui veulent réaliser une synthèse et concilier les contraires, Renouvier appartient à cette lignée de philosophes qui exigent un choix, durcissent les alternatives, pourchassent les conséquences des diverses thèses pour en faire ressortir l'incompatibilité.

De part et d'autre, nous trouvons la préoccupation d'assurer la liberté de l'homme et l'ordre des valeurs morales. Mais Renouvier estime que le Dieu de Secrétan ne peut répondre à cette condition sans contradiction. Un Dieu infini, en qui, selon une perspective inspirée de Schelling (mais un Schelling chez qui il n'y aurait pas la « philosophie négative », ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les réserves expresses que Secrétan fait à son sujet), les oppositions semblent devoir se fondre dans une unité primordiale (thèse ambiguë, puisque c'est un point sur lequel Secrétan critique Ravaisson), un Dieu dont la volonté gracieuse est la source de la création, l'être des créatures résultant d'une sorte d'atténuation de la puissance divine, conduit inévitablement au panthéisme.

Avec des préoccupations communes, un même éloignement pour le positivisme et le déterminisme d'une part, pour les conceptions autoritaires (qu'elles soient sociales ou théologiques) d'autre part, une autre opposition se fait jour : Renouvier a une méfiance invincible pour une philosophie de l'amour. Non point qu'il n'accorde de valeur qu'à ce qui est strictement rationnel, nous dirions presque au contraire. N'écrivait-il pas à Ravaisson : « Ce qui me rapproche de vous, au fond, c'est la

place que je donne aux *raisons du cœur* » ? Mais 1° il tient à ce que toutes les « facultés » soient prises en considération ; 2° l'amour appartient nécessairement selon lui à la « passion ». Il reproche à Ravaisson, à propos de sa thèse sur l'*Habitude* et à propos du *Rapport*, de donner « à l'attrait ou amour (à la passion) le premier rang dans l'essence et dans la cause ». C'est dans la perspective morale que le désaccord subsiste avec Secrétan. Une vraie morale de la liberté doit être selon Renouvier une morale de relations juridiques fondées sur le justice et l'égalité, non comme pour Secrétan une morale de générosité. La charité est pour l'un au fondement, pour l'autre au terme. D'autre part, la conscience morale est un absolu qui n'a pas à être *expliqué* en remontant à Dieu.

Il est permis de penser que la discussion avec Renouvier a pu confirmer ou accentuer l'évolution de Secrétan vers un moralisme. Dans une réponse à Paul Janet, publiée par la *Critique philosophique* (1877), il se défend d'être disciple de Schelling et précise que sa théorie sur Dieu est critique et limitative. La dialectique de la *Philosophie de la Liberté* est appréciée rétrospectivement comme un simple procédé d'exposition, secondaire en lui-même. Mais dès 1868 il dit presque la même chose dans une lettre à Ravaisson (inédite), et nous lisons dans la correspondance avec Renouvier que c'est la conscience morale qui « reste le juge » ; « ... la question de *Dieu en soi*, dit-il encore, me devient étrangère, la vraie portée de la *Philosophie de la Liberté* est *critique* ». Renouvier semble donc avoir surtout contribué à l'engager de plus en plus dans une voie qui le sollicitait déjà.

Il semble que Secrétan eût dû avoir des affinités particulières avec Ravaisson. Contrairement à ce qu'on a parfois affirmé, celui-ci n'était pas à Munich au moment où Secrétan y fut l'élève de Schelling et de Baader, en 1835-36. Mais ils s'y rencontrèrent en 1839. Secrétan se plaint, dans une lettre à Renouvier, de n'être pas mentionné dans le *Rapport* de 1867. « On n'aime pas les concurrences, voilà tout. » Renouvier dans sa réponse tente de voir les choses d'une façon plus sereine :

« ... je crois qu'il faut tenir compte de l'embarras que la philosophie officielle et salariée éprouve toujours en présence de la philosophie qui philosophe et la veut forcer elle-même de philosopher. Je ne mets pas, il est vrai, Ravaisson, parmi ces impuissants et ces écoliers qui professent. ... Aussi ne puis-je imputer qu'à oubli l'absence d'un article pour vous dans le *Rapport*. Ravaisson est bienveillant, sans passion, trop, bien trop sans passion. »

Renouvier estimait que le Dieu de Secrétan, par son caractère absolu et éternel, conduisait au panthéisme qu'il reprochait aux théologiens. Secrétan fait une critique du même genre à Ravaisson : Aristote a contaminé la pensée chrétienne. L'amour et la liberté du *Rapport* renvoient en fait à la nécessité de l'*Habitude*. Dans l'univers harmonieux que contemple une imagination esthétique, le moraliste ne trouve pas un sens assez aigu de la réalité du mal. L'ordre moral, au lieu d'être l'instance suprême, semble dépendre de quelque chose qui le dépasse, sans doute la Beauté (encore que Ravaisson ait plusieurs fois présenté celle-ci comme la figure extérieure du Bien). L'amour vrai n'est point assez distingué du désir au fond égoïste. La liberté se confond en dernière analyse avec la nature.

Ravaisson protesta sans doute contre l'interprétation de sa pensée que donnait l'article de la *Bibliothèque universelle et revue suisse*, car Secrétan reprend son argumentation, en la ramassant, dans une lettre.

L'opposition, au contraire, entre nature et liberté, le refus d'admettre une sorte d'arrière-fond de la pensée qui serait « un être existant », la priorité (au moins pour la réflexion spéculative) de l'*esse* idéal sur l'*esse* réel, nous trouvons ces idées résolument soutenues par Lachelier, au point que Secrétan pourra craindre qu'il ne mette en doute l'existence de Dieu, comme on le voit dans une lettre à Lachelier. Ils semblent cependant s'accorder dans un anti-substantialisme, et dans le sentiment, discrètement exprimé par Lachelier, que l'affirmation de Dieu est un acte de foi. « Quant à l'existence de Dieu, conclut Secrétan, elle n'est pas pour moi une conclusion, une

induction, mais un axiome, l'axiome, l'évidence, la lumière même, la condition de toute pensée, dans ce sens que tous mes efforts pour me représenter comment Dieu n'étant pas quelque chose pourrait être n'aboutissent qu'à ma confusion. C'est une preuve personnelle et que je ne saurais comment formuler. »

Ravaisson de son côté réagit durement, et peut-être avec quelque injustice, au phénoménisme de Renouvier, à l'idéalisme absolu de Lachelier. « *Sufficit unum*, l'*Amour*, qu'oublient tous (Lachelier, Renouvier, Boutroux) : le seul acteur, le seul inspirateur. » Et plus loin : « Lachelier veut l'*idée* seule (nécessaire), Renouvier le fait (libre). Entre les deux, l'amour ; nécessité morale = Bien, Amour » *(inédit)*. Et il pense rejoindre Secrétan : « ... (L'amour) est identique dans ses deux états, supérieur et inférieur, mais de sa hauteur supérieure appelle l'inférieur. Telle est toute identité de contraires (Secrétan) » *(inédit)*. On peut seulement se demander si la formule de la *Philosophie de la liberté :* « L'amour dont je parle n'est pas une passion, mais un acte » (I, 438) coïncide avec le caractère très affectif de la pensée de Ravaisson dans ses plus récentes expressions.

Dans une note écrite certainement à propos de *Psychologie et métaphysique*, Ravaisson oppose le πλήρωμα des Gnostiques au κένον où la recherche d'un point de départ radical conduit Lachelier. « Acceptons donc, dit-il dans le même fragment, cette idée de Liberté, mais comme un attribut, une suite de l'Amour. Autrement elle n'est que l'idée négative et vide de l'Indépendance » *(inédit)*.

Un conflit est ici ramassé en quelques lignes. Le *Testament philosophique* opposera, de façon plus développée, une liberté dont le vrai nom est libéralité, plénitude qui se répand et ne fait qu'épouser le mouvement de grâce par lequel la nature est venue à l'être, courant d'amour par lequel il suffit de se laisser porter, spontanéité parente de la conception bergsonienne — et une liberté qui est rupture avec le déterminisme naturel, sur le plan idéal de la vie morale, exposée, dans le fait, à se faire exigence d'autonomie, revendication d'indépendance, refus de tout lien (Ravaisson appliquera à la morale kantienne le terme

peu obligeant de « morale d'affranchi »). Il faudrait évidemment en distinguer, plus que ne le fait Ravaisson, les vues de Lachelier, la liberté opposée radicalement à la nature, entrevue dans une sorte de recueillement ascétique, se manifestant dans le jugement de vérité plus que dans la pratique morale, espérée plus que réalisée.

Entre ces diverses tendances, la position de Secrétan est malaisée à définir. Les divers thèmes de sa pensée l'apparentent tour à tour à l'un ou l'autre philosophe. Il semble bien cependant que malgré leurs divergences affirmées, il ait une communauté de tempérament plus profonde avec Renouvier.

Charles DEVIVAISE (Aix-en-Provence).

LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ DE CHARLES SECRÉTAN ET LE PORTIQUE

« Par l'ampleur et le sens aigu des questions traitées, par la vigueur des démonstrations et par la générosité qui les inspire, les vues de Secrétan restent singulièrement actuelles et de nature à éclairer la situation tragique où se débat notre civilisation. » [1] Telle est la conclusion d'un article consacré à Charles Secrétan par lequel Arnold Reymond invite ses lecteurs à célébrer le centenaire de *La philosophie de la liberté* en en relisant les pages si suggestives.

Les multiples problèmes qui sont abordés ou traités par Secrétan demanderaient une étude approfondie ; ils ont fait et font encore l'objet de travaux dont on trouvera la liste imposante dans la thèse de doctorat d'André Burnier : *La pensée de Charles Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux* [2], ouvrage qui fait désormais autorité dans ce domaine.

Mon but est beaucoup plus modeste : j'aimerais signaler quelques rapprochements entre la pensée des Stoïciens et celle de Secrétan ; ces rapprochements me semblent d'autant plus significatifs que, dans ses esquisses historiques, Secrétan n'a pas pris en considération la métaphysique stoïcienne qui, à ses yeux, manquait d'originalité [3].

[1] Arnold Reymond, *Charles Secrétan et la liberté* (« Gazette de Lausanne », 12 mars 1949).

[2] Neuchâtel, 1934.

[3] Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'Idée*, 1866, p. 67.

Primauté du jugement sur le concept, rôle joué par la volonté dans l'acte de la connaissance, déterminisme et sympathie universelle [1] qu'il est également difficile de concilier avec le libre arbitre individuel ou de supprimer, telles sont ces ressemblances qui ne sont peut-être pas dues à un pur hasard : le stoïcisme est né à une époque où la Grèce, déchirée par les luttes intestines, aspirait à retrouver des conditions de vie normales [2]. De même, *La Philosophie de la liberté* parut au moment où l'Europe, troublée par les révolutions de 1848, cherchait, comme elle l'avait déjà fait après la révolution française de 1789, à retrouver son équilibre [3].

Aux époques troublées, on en vient fatalement à se demander si tout le mal que l'on constate autour de soi est voulu par la divinité et l'on se pose à nouveau les grandes questions métaphysiques en les envisageant toutefois sous un jour spécial : on cherche alors non seulement à discuter spéculativement les problèmes, mais à étudier aussi comment remédier pratiquement à toutes les situations malheureuses qui obsèdent les penseurs. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'on retrouve parfois chez Secrétan les mêmes accents que chez les philosophes du Portique.

On sait que pour les Stoïciens, ce qui est inné ce ne sont pas les Idées (au sens de la première théorie platonicienne) mais bien l'activité du jugement [4]. Secrétan pensera de même : « C'est la grande faute de Descartes d'avoir appliqué son doute régénérateur aux seuls jugements en en exceptant les idées, comme si

[1] SECRÉTAN, *op. cit.*, p. 419 : « Les choses influent les unes sur les autres... »

[2] Cf. Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, Paris, Alcan 1928, pp. 287-291.

[3] Arnold REYMOND, article cité.

[4] L'activité du jugement consiste, me semble-t-il, pour les Stoïciens dans cette *fecunditas* dont parle le passage suivant : « menti inserens fecunditatem, quae optime est apta ad admovendum sibi singula... » (PHILON, *De prov.*, II, 58 apud VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 86).

les idées étaient tombées du ciel et ne provenaient pas du jugement elles-mêmes. » [1]

En effet si, parce que nous sommes libres, nous recevons en naissant l'activité du jugement qui entraîne avec elle l'existence des lois et des principes de la logique, il n'existe en revanche pas d'idées dont les essences seraient immuablement fixées et qui s'opposeraient ainsi à tout progrès, nous enfermant dans un nécessitarisme logique du genre de celui de Diodore Cronos.

Mais l'existence de notre liberté pose à son tour de graves problèmes : Comment assurer la liberté humaine qui semble indispensable à tout moraliste soucieux d'établir une morale rationnelle où l'homme puisse être tenu pour responsable de ses actes ? [2] Cette liberté peut-elle se concilier avec la toute-puissance divine et le déterminisme scientifique, enfin avec le fait que la sympathie universelle qui est constatée dans l'univers implique une passivité, contradictoire avec la notion de liberté, chez les êtres qui subissent les contre-coups de l'action des autres?

Le paradoxe de cette liberté humaine, qui fait le sujet de la controverse rapportée par Cicéron dans le *De Fato* et où Chrysippe essaie de sauvegarder à la fois la liberté de l'homme et la prescience de la divinité, est admirablement exposé par Secrétan: « La liberté de la créature est à la fois conditionnelle et absolue, purement virtuelle et pleinement réelle. Sa réalité dépend et ne dépend pas d'elle-même. Elle est à la fois inaliénable et aliénable, parce qu'elle est liberté. Telle est la contradiction inhérente à l'idée de la créature. » [3] Et ailleurs Secrétan note que « L'univers entier est donc compris dans un seul acte... L'univers est cet acte : une volonté de l'absolu éternelle, immuable, absolue — car c'est *une* volonté [4].

[1] Secrétan, *op. cit.*, p. 45.

[2] Il y a pour les Stoïciens un quelque chose qui dépend de nous (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*), mais cette liberté est conditionnelle parce que nous sommes créés par Zeus qui seul a la toute-puissance (voir *Hymne à Zeus* de Cléanthe d'Assos : von Arnim, S. V. F., *passim*).

[3] Secrétan, *op. cit.*, p. 472.

[4] *Ibid.*, p. 420.

Secrétan, par ce passage, tendrait à nier la réalité du temps aussi bien que les Stoïciens l'avaient fait [1].

On pourrait poursuivre longtemps encore cette investigation et on trouverait qu'en psychologie la rencontre se fait aussi bien qu'en métaphysique : « Toute espèce de certitude repose en dernière analyse sur l'évidence intérieure et sur la foi de l'homme en ses facultés. Il n'y a point de faculté privilégiée qui puisse se passer de cette adhésion... » [2]

Qu'on trouve chez Secrétan tellement d'accents semblables à celui du stoïcisme n'a pas lieu de nous surprendre : non seulement les circonstances politiques dans lesquelles se débattait l'Europe de 1848 offrent de grandes ressemblances avec l'époque dans laquelle est né le Stoïcisme, mais encore dans la mesure où Secrétan était familiarisé avec Leibniz, Descartes et le néo-platonisme, il avait médité ainsi bien des thèmes chers aux philosophes du Portique. Seulement il existe une différence essentielle, c'est que, grâce au christianisme, Secrétan peut affirmer que « l'absolu est réel, c'est-à-dire déterminé, car il existe — en même temps il n'est pas réel ; car il est indéterminé, puisqu'il n'est que liberté... » [3]

Et cette contradiction est levée grâce à l'intervention de l'irrationnel : l'amour de Dieu qui opère ce miracle de se limiter volontairement pour devenir patient vis-à-vis de la créature. « Il faut qu'il souffre, puisqu'il veut le bien et voit le mal. Il faut qu'il soit patient, c'est-à-dire qu'il soit petit. Mais c'est alors qu'il est le plus grand, car alors il fait l'impossible. » [4]

Antoinette VIRIEUX-REYMOND (Rolle).

[1] Sur la négation de la réalité du temps par les Stoïciens, voir BRÉHIER, *Incorporels*, passim.
[2] Le terme même d'adhésion rappelle celui des Stoïciens : *assentiment.*
[3] SECRÉTAN, *op. cit.*, p. 472.
[4] SECRÉTAN, *op. cit.*, p. 473.

INCOORDONNABLE ET LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE JEAN-JACQUES GOURD[1]

> « Nous avons renoncé à comprendre scientifiquement la liberté, et par cela même nous avons été dans de meilleures conditions pour l'affirmer. »
> *Le Phénomène* (1888), p. 429.

> « Car l'incoordonnable, n'est-ce pas encore un élément de notre liberté... ? Et c'est bien peu comprendre... soit la religion, soit la liberté, que de les mettre en opposition l'une avec l'autre. Comme l'objet religieux, la liberté n'est que par l'incoordonnable. »
> *Philosophie de la religion* (1911), p. 90.

La position de Gourd dans ces deux déclarations est fort nette, mais pour en saisir, à sa date, l'originalité, il faut en suivre la genèse et le développement, à partir de l'« esquisse de philosophie générale » (nous dirions aujourd'hui d'ontologie) qu'est *Le Phénomène.*

Le phénomène, ou l'expérience ou le monde de la conscience, qui englobe pour nous toute la réalité, présente deux faces complémentaires, corrélatives : le ressemblant, objet de science, de liaison causale, de loi, et le différent, qui échappe à la coordination, représente le libre, l'absolu, le hors la loi. D'une part, la contingence, de l'autre la causalité. « Toute existence se

[1] Pour plus de détails, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, à paraître : *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*, Chambéry et Lausanne, 1949.

produit conformément à des lois et en même temps offre un élément plus ou moins accusé qui leur échappe » (*Phén.*, pp. 215-216). Selon Gourd, les volitions ne sont libres que pour autant qu'elles sont indépendantes de leurs motifs : « Tout ce qui est donné d'avance à la volition lui est étranger, et la volition libre ne doit subir rien d'étranger, pas plus de la part de son sujet que de celle de son objet. Qu'elle ne relève que d'elle-même, de sa pure individualité, qu'elle soit son propre et unique motif, ou qu'on renonce à la déclarer libre » (*Ibid.*, p. 219). De plus, une volonté libre a le choix de la direction où elle s'engage : « Que la volonté ait en elle-même, non seulement sa raison d'agir, mais encore sa raison d'agir de telle manière, ou qu'on renonce à la déclarer libre » (*Ibid.*, p. 220).

La liberté déborde ainsi non seulement la coordination scientifique, mais cette coordination des volitions qu'est la morale. L'obligation enveloppe un commandement. Pour rester libre, la volonté ne peut s'y laisser absorber, pas plus que dans les habitudes anciennes et futures. « Le triomphe de l'obligation, par conséquent des coordinations morales, serait l'exclusion complète de la liberté » (*Morale et Métaphysique*, in *Revue philosophique*, Paris, 1891, t. 31, p. 166).

Ainsi la liberté est à la fois réelle, positive, elle est « l'action par excellence » (*Phén.*, p. 233) : « Tenir la volition libre pour pensable, sinon pour scientifiquement connaissable » *(Ibid.)*.

Les Trois Dialectiques (1897) et la *Philosophie de la religion* (1911, posthume) enrichissent ces vues en envisageant la science, la morale, la religion (la *Philosophie de la religion* y ajoute l'art et la société) comme autant de *dialectiques*, c'est-à-dire de mouvements de la pensée parcourant diverses étapes, depuis la conscience primitive jusqu'au monde élaboré de la loi scientifique, de la règle morale, esthétique, sociale. Partout (sauf dans la vie religieuse), la pensée coordonne le similaire (coordination en extension). La religion, elle, procède par intensification. Elle recueille ce qui ne pouvait entrer dans les coordinations en extension, les « résidus » différentiels incoordonnables, qui vont croissant avec la complexité de l'objet envisagé. Ce noyau

irréductible, en fait et en droit (car une coordination exhaustive ramènerait le monde à une vaste identité, à l'Un de Parménide, pure forme logique et ferait ainsi évanouir le divers), constitue ce que l'on peut appeler étymologiquement l'*absolu*. L'affirmation en repose sur une analyse philosophique de la coordination, non sur un état de la connaissance scientifique rapidement dépassé.

L'incoordonnable n'est négatif que nominalement, c'est même sa positivité qui oblige à lui donner un nom le désignant du point de vue des obstacles qu'il offre à la connaissance scientifique. « Tout fait est à la fois coordonnable et incoordonnable » (*Phil. rel.*, p. 75). L'incoordonnable n'est pas le hasard, pure absence de causalité, ni la liberté d'indifférence : l'incoordonnable manifeste au contraire une partialité de l'être dans un sens ou dans l'autre. Hors la loi, l'incoordonnable se distingue aussi du miracle, qui, lui, est contre la loi. L'incoordonnable manifeste l'absolu ; comme tel, il se distingue de l'infini, du nécessaire, apparentés au semblable.

Il n'est nullement inconnaissable. « Ce n'est pas l'agnosticisme, avec ses abstentions variées, qui nous sollicite. C'est plutôt la certitude fondée sur la possibilité d'une connaissance intensive » (*Ibid.*, p. 79). Rien là de transcendantal, « car là où ne porte pas la pensée, il ne saurait être question ni d'incoordination, ni de coordination » (*Ibid.*, p. 79). L'incoordonnable s'apparente au mystère, à condition de ne pas mésuser de ce terme, de n'en pas faire « un oreiller de paresse, ou un instrument de domination, sans souci des droits et des devoirs de la science » (*Ibid.*, p. 85). Tandis que la recherche de lois habitue à voir surtout les uniformités, l'attention à l'incoordonnable rend l'esprit ouvert à l'imprévisible.

Dans la vie pratique, la liberté, au sens de libre arbitre, se manifeste sous des formes et à des niveaux qualitatifs fort différents : il y a liberté dans l'adhésion à la règle qui coordonne les volitions ou dans son refus ; la coordination délimite une double région : au-dessous de la règle, où règne le mal ; au-dessus de la règle, par delà les exigences qu'elle formule, c'est le domaine de l'amour, de la charité, dépassant le plan du

rationnel, du juste. A ce niveau supérieur, nous sommes sortis de la morale telle que Gourd l'entend, nous sommes déjà sur le terrain religieux. Le fait qui illustre le mieux la différence de nature entre la morale et la religion est, selon Gourd, le *sacrifice*, auquel il a consacré ses plus belles pages, un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1902), partiellement repris dans la *Philosophie de la religion*. Le sacrifice est un acte positif de libre initiative, de libre création morale, qu'aucune loi ne peut prescrire ni interdire. Il exprime l'ordre, personnel par essence, de la vocation.

Préoccupé surtout de mettre en lumière l'incoordonnable supérieur au plan de la loi, Gourd a moins précisé la nature de l'incoordonnable inférieur. Il y faudrait distinguer, semble-t-il, le mal, l'immoral voulu comme tel, l'amoral ou indéterminisme moral, enfin les coordinations dépassées, mais prétendant toujours à exprimer la vérité morale, ce que l'on peut appeler pseudo-morale ou moralisme : valeurs négatives en fait, bien que positives en intention.

En valorisant par-dessus tout l'incoordonnable supérieur, Gourd n'entend pas nier que la loi elle aussi libère des caprices purement individuels ; il conteste seulement que tout le domaine du devoir-être puisse être « légalisé », formulé en règles, ramené à un seul plan.

L'art est à sa manière une coordination de sentiments et d'images, mais en sauvegardant davantage d'éléments concrets que la science et la morale. Au delà du domaine du beau, régi par la règle esthétique, s'étend le monde du sublime, affirmation d'une liberté souveraine.

La société est une coordination des esprits individuels. A ce titre, elle impose des règles. Loin d'épuiser toutefois le champ du social, ces règles laissent place aux initiatives réformatrices, en vue d'améliorer la société. Certes, au niveau inférieur de la liberté, il y a possibilité de refuser la règle, il peut y avoir le délit. Mais nul ne le confondra de bonne foi avec le dépassement de la règle par le haut, par des initiatives individuelles dans leur source, mais sociales par leurs fins.

La religion a pour domaine, selon Gourd, le plan de l'incoordonnable supérieur : l'absolu, sur le terrain de la connaissance, le sacrifice au delà de la morale, le sublime, les initiatives sociales. Elle les unit dans une réalité supérieure, l'activité mystique, non pas anéantissement du moi, mais « aspiration vers ce qui domine toutes les catégories de la pensée, toutes les distinctions de l'esprit » (*Phil. rel.*, p. 233). Retour à l'unité de l'esprit, antérieure aux coordinations. De là une « théologie de l'incoordonnable », qui part du Dieu immanent à l'expérience, pour passer à un Dieu transcendant, puis symboliquement personnel. Théologie qui se veut exclusivement religieuse, non pas faite pour parachever l'œuvre de la connaissance, ni celle de la morale.

Le libre arbitre que l'incoordonnable rend possible découle de l'indétermination, la spontanéité de l'être (*Du rôle de la volonté dans la croyance*, in *Revue philosophique*, 1891, t. 32, pp. 467-482). D'une part, l'esprit humain coordonne, de l'autre, l'être résiste à la coordination, d'où un incoordonné, où subsistera toujours de l'incoordonnable. Cette liberté est une des faces d'une réalité, dont l'autre face est le déterminisme. Il est clair qu'à l'époque de Gourd, on ne distinguait pas comme aujourd'hui divers types de déterminisme, selon le domaine et l'échelle envisagés.

La liberté qui découle de l'incoordonnable est *négative* quand elle signifie refus de la loi, de la règle, par caprice anarchique. Elle devient *positive*, du point de vue des valeurs, quand elle est adhésion à la norme, et intention de dépasser celle-ci, en vertu d'une initiative personnelle qui manifeste une vocation. Cette liberté reconnaît les fins visées par la loi, mais entend y atteindre par d'autres moyens, sans nier la valeur de la loi dans son ordre, celui du généralisable, de l'impersonnel, de l'anonyme.

La pensée de Gourd mérite de retenir l'attention d'un monde tiraillé entre une anarchie nihiliste et une tyrannie totalitaire. S'il est indispensable que chacun renonce à une part de sa liberté pour assurer à tous une part au moins de justice, la réalisation

des fins les plus hautes est impossible sans liberté. Indispensable au règne de la justice, la liberté l'est plus encore au règne de l'amour entre individus et collectivités. Il y a eu autrefois des Églises totalitaires, il y a aujourd'hui des États totalitaires. Il faut trouver un équilibre entre les exigences de la liberté et celles de la loi, de la norme. Les philosophes ne peuvent se désintéresser de cette tâche.

On n'oubliera pas que Gourd est un contemporain d'Émile Boutroux (qui lui paraissait faire trop large la part de la contingence), un aîné de Bergson. L'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) soustrait aussi la liberté à la connaissance scientifique, mais non à la connaissance philosophique. *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) distinguent radicalement le clos de l'ouvert, comme Gourd le coordonnable et l'incoordonnable. Mais le clos n'est que du social, tandis que le coordonnable est l'universel où aspire la raison. Il semble que Gourd respecte les exigences du rationnel mieux que Bergson et les actuelles philosophies de l'existence, sans sacrifier lui non plus ce que l'existence, l'expérience a d'incommensurable avec le rationnel.

On sait combien, depuis Rousseau et Vinet, la pensée philosophique en Suisse romande a été préoccupée par le problème de la liberté, de ses fondements métaphysiques avec *La Philosophie de la liberté* de Charles Secrétan (1849) à ses conditions psychologiques (Amiel), politiques, sociales et ecclésiastiques (Vinet, Ernest Naville). Français d'origine, Suisse par libre volonté, Gourd prend sa part de cet effort en faveur de la liberté, à une époque encore fortement imprégnée de positivisme déterministe. La place que Gourd réserve à la liberté sera jugée insuffisante par les existentialistes, trop belle encore par les positivistes et les continuateurs marxistes de Hegel. Cette double opposition s'annule réciproquement. Si elle ne garantit pas le vrai, du moins atteste-t-elle une qualité de la pensée de Gourd devenue plus rare aujourd'hui : l'équilibre.

Marcel Reymond (Lausanne).

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

	Pages
BALTHASAR, N.	103
BARZIN, M.	265
BASTIDE, G.	44
BERGER, G.	65
CARRÉ, J.-R.	188
CAUSSIMON, J.	123
CHAIX-RUY, J.	74
CHRISTOFF, D.	58
CRISTOL, H.	312
DAVID, M.	343
DELPECH, L.	325
DEPREUX, P.	306
DEVIVAISE, Ch.	402
DE WAELHENS, A.	80
DUCASSÉ, P.	260
DUPRÉEL, E.	151
FOREST, A.	92
FRANCK, A.	301
FRÈRE, H.	219
GAGNEBIN, S.	282
GEX, M.	117
GRUA, G.	358
GUÉRIN, P.	176
GUILLEMAIN, B.	244
GUITTON, J.	141
HAHN, G.	22
HAYEN, A.	33
HERSCH, J.	209
HUMBERT, P.	288
HUSSON, L.	373
ISAYE, G.	276
JANKÉLÉVITCH, V.	200
JANSON, F.	225
JOLIVET, R.	38
LACROZE, R.	1
LEFEBVE, M.-J.	170
LEROY, A.	363
LE SENNE, R.	154
MAIRE, G.	16
METZ, A.	291
MIÉVILLE, H.-L.	135
MINKOWSKI, E.	27
MIROGLIO, A.	254
MOREAU, J.	181
MOTTIER, G.	129
MULLER, M.	333
NÉDONCELLE, M.	111
PALIARD, J.	194
PERELMAN, Ch.	271

	Pages
Piguet, J.-C.	337
Polin, R.	368
Prot, E.-M.	319
Pucelle, J.	162
Renauld, J.-F.	232
Reverdin, H.	383
Reymond, A.	167
Reymond, M.	412
Richard, G.	249
Roche, C.	347
Rochedieu, E.	145
Savioz, R.	213
Secrétan, Ch.	399
Stern, A.-L.	237
Thévenaz, P.	52
Trouillard, J.	353
Van Breda, H.-L.	377
Vial, J.	86
Virieux-Reymond, A.	408
Vivier, Z.	295
Wahl, J.	97

TABLE DES MATIÈRES

I. L'expérience de la liberté

Pages

1. René Lacroze, Les sentiments de liberté 1
2. Gilbert Maire, La liberté et les instants privilégiés . . 16
3. Georges Hahn, Le malaise dans la liberté. 22
4. Eugène Minkowski, Liberté, liberté chérie ! 27
5. André Hayen, L'évidence dynamique de la liberté et son intentionnalité. 33
6. Régis Jolivet, La preuve psychologique de la liberté morale 38
7. Georges Bastide, Les sosies de la liberté 44
8. Pierre Thévenaz, L'expérience réflexive de la liberté . 52
9. Daniel Christoff, Liberté, responsabilité, innocence . . 58

II. Liberté et existence

1. Gaston Berger, La liberté et le temps. 65
2. Jules Chaix-Ruy, Fondement ontologique de la liberté 74
3. Alphonse de Waelhens, Linéaments d'une interprétation phénoménologique de la liberté 80
4. Jeanne Vial, Aperçus sur une phénoménologie de la liberté 86
5. Aimé Forest, La liberté existentielle. 92
6. Jean Wahl, Le problème de la liberté à partir des philosophes de l'existence. 97
7. Nicolas Balthasar, Intrinsécisme du devoir et optimisme existentiel. 103

III. Liberté et communication

Pages

1. Maurice Nédoncelle, La liberté se communique-t-elle ? 111
2. Maurice Gex, Liberté, nouveauté et détermination dans le monadisme 117

IV. Liberté et transcendance

1. Jean Caussimon, Repentir et liberté 123
2. Georges Mottier, Liberté et participation. 129
3. Henri-L. Miéville, La notion de liberté absolue comme concept-limite 135
4. Jean Guitton, Prédestination et liberté. 141
5. Edmond Rochedieu, La liberté et la grâce. 145

V. Liberté et valeur

1. Eugène Dupréel, La liberté dans la philosophie des valeurs 151
2. René Le Senne, Caractère, liberté, valeur 154
3. Jean Pucelle, La liberté comme agent de transmutation des valeurs 162
4. Arnold Reymond, Quelques aspects de la liberté . . . 167
5. Maurice-Jean Lefebve, Ambiguïté de la notion de liberté 170
6. Pierre Guérin, La liberté comme valeur religieuse. . . 176

VI. Liberté et choix

1. Joseph Moreau, Volonté et liberté. 181
2. Jean-Raoul Carré, Qu'une liberté, source de commencements absolus, est très probable encore qu'inconnaissable 188
3. Jacques Paliard, Structure d'équivoque et liberté spirituelle 194
4. Vladimir Jankélévitch, La liberté et l'ambiguïté . . . 200
5. Jeanne Hersch, Liberté sans choix. 209
6. Raymond Savioz, Choix et liberté 213

VII. Liberté et libération

Pages

1. Hubert Frère, Illusion et réalité de la libération morale 219
2. Fernand Janson, Déterminisme et morale. 225
3. Jeanne-Frédérique Renauld, Irrationnel et liberté. . . 232
4. Axel-L. Stern, La liberté et sa dialectique 237
5. Bernard Guillemain, Technique scientifique et liberté . 244
6. Gustave Richard, La liberté vue par un psychanalyste 249
7. Abel Miroglio, La libre obéissance et la libre discipline 254
8. Pierre Ducassé, Loisir et liberté. 260

VIII. Liberté, science et logique

1. Marcel Barzin, Les deux déterminismes. 265
2. Chaïm Perelman, Liberté et raisonnement 271
3. Gaston Isaye, Logique, dialectique et liberté 276
4. Samuel Gagnebin, Réflexions sur le possible. 282
5. Pierre Humbert, Sur le problème de la liberté dans la recherche scientifique. 288
6. André Metz, La structure du monde physique et la liberté 291
7. Zénitta Vivier, Causalité, déterminisme, libre arbitre, probabilité 295
8. Adolphe Franck, De l'indétermination particulaire à la liberté humaine 301
9. Paul Depreux, Étude expérimentale de la liberté . . . 306
10. Horace Cristol, Le couple antagoniste liberté-volupté dans les fonctions vitales psychophysiologiques . . . 312
11. E.-Marcel Prot, Analyse psychologique de la notion de liberté 317
12. Léon Delpech, Perspectivisme spirituel, andrographie et problème de la liberté 325

IX. Liberté et art

1. Maurice Muller, Langage et liberté 333
2. J.-Claude Piguet, Liberté et normes artistiques 337

X. La liberté dans l'histoire de la philosophie

Pages

1. Madeleine David, Le fait babylonien et l'autonomie de l'agent 343
2. Claude Roche, La liberté dans la philosophie et la cosmologie de l'Extrême-Orient 347
3. Jean Trouillard, La liberté chez Plotin 353
4. Gaston Grua, Recherches de Leibniz sur la liberté divine d'après des textes nouveaux 358
5. André Leroy, La liberté de spontanéité chez David Hume 363
6. Raymond Polin, Remarques sur la doctrine de la liberté chez Karl Marx 368
7. Léon Husson, Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne 373
8. Herman-Léo Van Breda, Husserl et le problème de la liberté 377

XI. La philosophie de la liberté en Suisse romande

1. Henri Reverdin, Les philosophes de la Suisse romande au XIX^e^ siècle et la liberté 383
2. *Lettre inédite de Charles Secrétan à Félix Ravaisson* . . 399
3. Charles Devivaise, Charles Secrétan et le spiritualisme français. 402
4. Antoinette Virieux-Reymond, La philosophie de la liberté de Charles Secrétan et le Portique 408
5. Marcel Reymond, Incoordonnable et liberté dans la philosophie de Jean-Jacques Gourd. 412

Table alphabétique des auteurs 418

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 9 SEPTEMBRE MCMXLIX
PAR L'IMPRIMERIE PAUL ATTINGER S. A.
A NEUCHATEL-SUISSE