

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 L'idée de liberté est, dans son sens le plus
EST SA POSSIBILITÉ 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 indé-
pendance ne peut être conçue comme totale, comme la coexis-
tence 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 Autre remarque : si la liberté ne nous est
DE LA LIBERTÉ 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).