



La **REVUE**
PHILOSOPHIQUE

de l'Université Libre des Sciences de l'Homme

Marie-Dominique Philippe

Quatre conférences
sur

LA LIBERTÉ

Précédé d'une conférence
de
Jacques de Montléon

n° 18

Année universitaire
1974-1975



EDITORIAL

Notre série 1994 s'achève avec un numéro consacré au thème de la *liberté*. Ce thème a été largement «exploité» dans la philosophie moderne. Certains sont allés jusqu'à en affirmer l'absence dans la pensée antique ! En réalité, il faut bien reconnaître qu'en raison de l'évolution culturelle et sociale qui a marqué nos sociétés occidentales — la révélation chrétienne y a largement contribué — la philosophie a mieux perçu cette dimension de l'agir humain et personnel : il est libre. Certes il peut être «plus ou moins» libre, mais par nature — ontologiquement parlant — l'homme a le pouvoir d'agir au-delà des multiples conditionnements qui l'affectent par ailleurs. Cette insistance sur la liberté (le pouvoir de *se libérer* de certaines servitudes) participe bien, quant au fond, d'une authentique philosophie de la personne. Cependant les dérives étaient inévitables. Certaines philosophies (Kant, Schelling, Nietzsche, Sartre...) ont eu tendance à occulter, au nom de la liberté, d'autres dimensions de la personne. Ce faisant, et paradoxalement, ils ont contribué à précariser et à affaiblir la liberté, la coupant de tout fondement ontologique sérieux. Autre paradoxe de notre «modernité», comme l'on dit : parallèlement à ce mouvement au profit de la liberté, le développement des sciences de la nature, et dans leur foulée des sciences humaines, a fait naître l'idée d'une liberté illusoire et d'un humain entièrement réductible à un conditionnement multiforme. Vingt années après Sartre, Foucault proclamait la «mort de l'homme» comme sujet libre ! Une double menace affecte donc aujourd'hui — au plan théorique — la liberté. Son zèle excessif qui tend à la dissocier de toute finalité et à la faire basculer dans l'arbitraire ou l'esthétisme ; son évacuation pure et simple par un positivisme qui s'est

approprié indûment les résultats de l'entreprise scientifique. Sur ce dernier point Kant n'avait pas manqué de perspicacité lorsqu'en érigeant les fameuses antinomies de la raison pure il avait rendu, dans le champ de la rationalité scientifique, la question de l'existence de la liberté indécidable. Bergson, à son tour, avait mis en lumière les postulats méthodologiques de la science et du coup son incapacité à instituer un discours total et décisif sur l'homme.

Pour terminer cette rapide évocation liminaire, il est frappant de constater à quel point la plupart des philosophes ont méconnu le lien essentiel qui unit *volonté et liberté*. Or la volonté (entendue dans toute sa richesse de signification et non pas réduite à simple *pouvoir* d'agir) est le lieu d'une finalité et d'une efficience sui generis, et c'est en elle que la liberté trouve son enracinement ontologique ultime. Les textes qui vont suivre, me semble-t-il, se retrouvent dans cette idée fondamentale. Ce qui montre bien l'impossibilité d'instituer une Ethique crédible si l'on n'a pas pris soin de l'articuler d'une manière rigoureuse avec une véritable Métaphysique (sans oublier aussi l'apport essentiel de la Philosophie du vivant).

La totalité des articles de ce même numéro a été établie à partir de conférences enregistrées et données à l'ULSH au cours de l'année universitaire 1974-1975. Ceci explique leur grande lisibilité mais aussi leur caractère oral que nous avons largement conservé.

En vous souhaitant bonne lecture, je vous remercie pour votre fidélité et espère vous retrouver, nombreux, à l'occasion de notre prochaine série.

Bruno MORFIN

COMMENT SE POSE AUJOURD'HUI LE PROBLEME DE LA LIBERTE

La question de la liberté est au cœur de toutes les grandes interrogations humaines. Poser le problème de la liberté, c'est orienter vers la physique, la psychologie, l'éthique, la politique, l'art et la technique, la théologie, la métaphysique. Mais ce dernier aspect n'est pas simplement un parmi d'autres : il est un fond de tous les plans que nous venons d'énumérer. «Sommes-nous réellement libres?», voilà la question à laquelle s'attache cet article. Or, d'emblée une évidence s'impose à nous : il n'y a de libre arbitre que si les motifs que je rencontre ne nécessitent pas ma décision. En un mot, il n'y a de liberté que là où il y a choix. Mais tout choix n'est-il pas motivé ? Ne faut-il pas alors donner raison au déterminisme ?

I - POSITION PHILOSOPHIQUE DU PROBLEME DE LA LIBERTE

Voilà un sujet immense, très ardu et aussi très actuel. Il faut l'aborder en commençant par revenir aux données premières dont nous avons tous l'expérience et sur lesquelles nous ne nous posons généralement pas assez de questions. C'est en partant du commencement que l'on peut ensuite s'aventurer dans des développements plus amples, vers des interrogations plus complètes et plus concrètes.

La liberté

Nous savons que la liberté est pour tous les hommes une valeur d'intérêt profond. Aussi la retrouve-t-on au centre d'un foisonnement toujours renaissant de difficultés, d'alternatives, de controverses, de conflits qu'on dirait irrémédiables.

Procédons du dehors au dedans. Il y a le conflit de la liberté et de la nature. Si la nature physique est soumise à des lois rigoureusement déterminantes, comment l'homme pourra-t-il insérer dans ce déterminisme naturel l'indétermination sans laquelle il n'y a pas de liberté ?

Il y a le problème psychologique de la liberté. Si notre comportement est commandé par des pulsions ou par des structures cachées dans les profondeurs de l'inconscient, quelle place reste-t-il à la liberté ? Si la pensée, la raison de l'homme ne sont pas des causes premières de sa conduite, il n'y a pas de liberté. Et si la conscience, la pensée de l'homme, ses idées ne sont que les projections, les résultantes, les effets de forces instinctives ou de structures inconscientes, la pensée, la conscience, les idées ne sont plus des causes premières. Or c'est bien ainsi qu'on veut nous présenter ces choses: on soupçonne les bonnes raisons qui, en apparence, motivent une action de n'être, en réalité, que dérivations et masques de ressorts inavoués. Et sur la même pente on retrouve une vieille connaissance, le matérialisme historique. Les idéologies, toutes les idées religieuses, philosophiques, morales, politiques, juridiques qui semblent présider à la vie d'une société ne sont en réalité que l'émanation de données fondamentales déterminantes en dernier ressort: l'état des forces productives et des rapports de production. La pensée n'est plus un principe, elle n'est qu'une conséquence. C'est pour cela qu'il n'y a plus de liberté.

La liberté pose un problème éthique. L'un des points cardinaux de l'éthique, c'est l'obligation morale. Comment concilier obligation et liberté ?

La liberté pose des problèmes politiques. Par définition, le citoyen est un homme libre. Par définition, la cité, la société est soumise à un gouvernement, à un pouvoir. Comment concilier la liberté du citoyen avec l'autorité du pouvoir ?

La liberté ne pose pas moins de problèmes dans le champ vaste et divers des arts et des techniques. Quelle liberté faut-il concéder à l'artiste, au technicien ? Feront-ils tout ce qu'ils veulent ? Et, d'autre part n'y a-t-il pas dans le processus, dans l'essence même de l'art et de la technique, une sorte de détermination rationnelle ri-

Le problème de la liberté

goureuse ? Le *faire* d'un artiste, d'un technicien, d'un ouvrier, s'exerce selon des procédés très déterminés et très contraignants qui ne laissent guère de jeu au libre choix.

Enfin, au plan théologique, la liberté nous pose encore d'immenses problèmes. Peut-on l'attribuer à Dieu ? Qui dit liberté dit indétermination, contingence: la liberté c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, d'agir ainsi ou d'agir autrement. Comment glisser en Dieu la moindre contingence, la moindre indétermination ? Et puis, dans les rapports de Dieu avec la créature, la liberté de celle-ci est-elle compatible avec une causalité divine absolument universelle et infaillible? Si Dieu est Dieu, il est une cause vraiment première dont tout dépend. Si nos actes dépendent de Dieu avant de dépendre de nous-mêmes, sommes-nous encore libres ? Que si pour sauver notre liberté nous nous soustrayons à la causalité divine, nous nous érigeons en cause première, nous sommes Dieu ! Redoutable problème. Crainte de rester dès le départ sur le tranchant de la difficulté, du doute, du découragement, de l'angoisse, peut-être pouvons-nous d'ores et déjà signaler dans le lointain comme une lueur de solution.

Un passage du Journal d'Eugène Delacroix nous en donnera le pressentiment. Lors d'une visite ce peintre contemple un magnifique Watteau:

«J'ai été frappé de l'admirable artifice de cette peinture: la Flandre et Venise y sont réunies. Mais la vue de quelques Ruysdael, surtout un effet de neige et une marine toute simple, où on ne voit presque que la mer par un temps triste, avec une ou deux barques, m'ont paru le comble de l'art. Parce qu'il y est caché tout à fait. Cette simplicité étonnante atténue l'effet de Watteau et de Rubens: ils sont trop artistes.»

Ce qui veut dire que le comble de l'art est atteint lorsque l'artiste et son faire s'effacent pour laisser la vie passer tout entière dans leur création. De fait, ce n'est ni Homère ni Shakespeare que nous entendons dans leurs ouvrages: mais bien Hamlet, Paris ou Hector. Et nous retrouverions chez Dante une simplicité non moins étonnante que celle que Delacroix admire chez Ruysdael. Ce que nous apercevons déjà dans l'art d'une humaine créature ce sera précisément le secret et la souveraine maîtrise de l'art du créateur. Il n'intervient pas pour se mettre et agir à notre place, mais pour

La liberté

nous éveiller à notre vie propre, à notre plus personnelle liberté, en s'effaçant devant elles. Il y a des hommes, des arbres, des chaumeaux, des eaux, des montagnes qui sont bien là dans toute l'actualité de leur être. Où est Dieu? Il disparaît dans la libéralité absolue de sa toute-puissance et de son amour. Il veut, en face de lui, des personnes libres et vivantes, et pas du tout de pâles objectivations de sa propre pensée. C'est bien à Ruysdael qu'il faut le comparer. Plutôt qu'à d'autres, à Cézanne, par exemple, lequel travaille à tenir et maîtriser la nature et la vie dans la prise de l'art. La mer, à l'Estaque, est-elle dans sa liberté naturelle, dans l'abandon enchanté de sa mobile immobilité? Ou plutôt étendue, soutenue par la main très puissante de l'artiste?

Dans les difficultés que nous venons de parcourir, la liberté est aux prises avec quelque cause, ou condition, ou détermination qui lui est extérieure. Ainsi se posent à son sujet les problèmes physiques, psychologiques, politiques, techniques, théologiques. Mais un mot n'a pas encore été prononcé, et c'est celui de métaphysique. Eh bien, il y a aussi, il y a surtout, il y a au fond de tous les autres un problème métaphysique de la liberté. C'est celui que nous allons considérer. Il ne tient pas au rapport de la liberté avec quelque cause, détermination ou condition extérieure. C'est un problème qui se pose à l'intérieur, au centre le plus intime de l'acte libre. Avant de réconcilier la liberté avec tout ce qui l'entoure, l'assiège ou la contrarie du dehors, il faut la réconcilier avec elle-même.

Quel est donc ce problème métaphysique qui travaille l'essence même de la liberté, sa structure, sa constitution la plus intérieure. Les difficultés périphériques tiennent à sa rencontre avec une détermination extérieure: causalité naturelle, obligation morale, autorité politique, causalité divine, etc. Le problème métaphysique essentiel, c'est au contraire une absence de détermination intérieure qui paraît rendre impossible l'intelligence de l'acte libre.

Pour aborder ce problème, pour le poser, il faut en premier lieu interroger ceux qui l'ont compris, qui l'ont formulé, qui ont tenté de le franchir avec le plus de force. Or cette question radicale c'est bien l'homme, la pensée, la philosophie modernes qui l'éprouvent avec le plus d'intensité. Adressons-nous donc aux phi-

Le problème de la liberté

philosophes modernes. Nous verrons des courants très contraires faire éclater dans une quasiment insurmontable évidence la difficulté, la tension extérieure de l'acte libre. Ensuite, pour entrouvrir la voie d'une solution, nous appellerons à l'aide, s'il le faut, les Anciens.

Partons tout simplement de la question suivante: *sommes-nous réellement libres ?*

Mais quand nous disons «réel» que voulons-nous dire ? Ce mot implique deux conditions, deux aspects. La première condition du réel, c'est d'exister effectivement, d'être donné dans l'expérience. La seconde condition, c'est de pouvoir être pensé, d'être intelligible, de répondre aux exigences de la raison: un cercle carré, une montagne sans vallée, voilà de l'impensable, de l'absurde qui ne saurait être réel.

Quant à l'existence effective de la liberté, la conscience nous en donne une expérience vécue et cela dans un double témoignage. D'une part, il y a le témoignage de *la conscience psychologique*, celle qui nous informe de ce qui se passe en nous. Ainsi nous savons d'expérience ce que c'est qu'hésiter ou délibérer entre des partis contraires qui s'offrent à notre choix. Davantage: dans l'acte et dans l'instant même où nous nous décidons pour l'un d'eux, nous nous sentons le pouvoir de choisir l'autre.

Autre forme de la conscience: *la conscience morale*, la conscience d'un devoir qui s'impose à nous. Or, si impératives que puissent être une loi, une obligation morale, elles s'adressent toujours à un sujet responsable, capable de s'y soustraire et donc libre de sa conduite. C'est là une différence évidente entre loi morale et loi physique: un gaz ne peut se dérober à la loi de Mariotte.

Maintenant en quoi consiste précisément cette liberté dont témoignent ensemble conscience psychologique et conscience morale ? Elles témoignent de l'existence du *libre arbitre*, c'est-à-dire du pouvoir de choisir entre des possibilités opposées, d'après des motifs, c'est-à-dire d'après telles ou telles raisons d'agir. Le libre arbitre c'est ce qui répond à la formule de Kierkegaard: ou *bien, pasteur ou acteur* ?¹

Eh bien, ce double témoignage de la conscience et l'existence même du libre arbitre, un philosophe comme Spinoza les récuse implacablement. Le libre arbitre n'est qu'une apparence tenant à l'ignorance où nous sommes des causes véritables et irré-

¹ *Oeuvres complètes*, Tome IV, p. 143, Editions de l'Œvante.

La liberté

sistibles qui nous déterminent dans toute notre conduite¹. Pour répondre à cette objection, il faut se rappeler que, dans la question du libre arbitre, la conscience n'est pas simplement le témoin faillible et récusable de son existence. C'est là une ridicule simplification. La conscience est un élément constitutif, un facteur essentiel du libre arbitre. C'est justement parce que je prends conscience de possibilités différentes, de motivations contraires, c'est parce que je puis en apprécier comparativement les valeurs que je suis maître de choisir entre elles. La pensée n'est pas simplement le témoin, elle est le fondement du libre arbitre. Celui-ci en découle par nécessité. Que si nous voulons comprendre le véritable pourquoi de ce refus du libre arbitre, reportons-nous à la seconde condition impliquée dans le mot *réel*: l'intelligibilité.

Il faut qu'il réponde aux exigences, aux principes fondamentaux de l'intelligence. Le tout premier principe, c'est le principe de contradiction: il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport². Mais il y en a d'autres qui lui font cortège et notamment celui que Leibniz a énoncé sous le nom de principe de *raison suffisante* et qui veut «qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, aucune énonciation véritable sans la raison pourquoi il en est ainsi et non pas autrement»³. Tout ce qui arrive doit avoir en soi-même une raison et une raison suffisante, faute de quoi ce serait irrationnel et donc nécessairement irréel. Or, il paraît bien qu'un acte de libre arbitre, par hypothèse, ne comporte pas de raison suffisante. Par exemple, si «je bois pour oublier», le motif, la raison qui me porte à boire, ne suffit pas à me déterminer puisque je reste libre de ne pas la suivre. Car je songe aussi: «ne pas boire pour méditer». En vérité, ces motifs contraires étant également insuffisants pour la déterminer, ma volonté se trouve dans un état d'indétermination, d'équilibre, ou d'indifférence. On objectera que de fait les motifs opposés ne s'équilibrent jamais; toujours, ils pèsent plus d'un côté que de l'autre. Soit, il n'en reste pas moins que jamais l'inégalité des motifs n'est un motif suffisant pour déterminer ma volonté. Tant que nous agissons librement, il faut que les motifs qui l'emportent laissent place à une indifférence dans notre vouloir, c'est-à-dire que la rai-

¹ *Ethique* II prog. XXXV scholie, Lettre LVIII à Schuller.

² ARISTOTE, *Métaphysique* Γ, ch. 3 et 4.

³ *Monadologie*, § 32. *Théodicée*, § 44 et § 196.

Le problème de la liberté

son de vouloir constituée par un motif ne suffit pas à emporter la décision.

Cette indifférence est illustrée en même temps que portée à la limite par deux exemples saisissants. L'un est une plaisanterie de collège, c'est l'histoire de l'âne de Buridan: placé exactement entre deux bottes de foin exactement semblables, l'âne n'ayant aucune raison de choisir l'une plutôt que l'autre ne pourra que se laisser mourir de faim.

Le second exemple, dramatiquement existentiel, est celui d'Abraham, tel que Kierkegaard nous le présente. C'est dans une nuit absolue et sans qu'aucune raison puisse éclairer et motiver son choix qu'Abraham décide de sacrifier Isaac¹.

Dans ces exemples extrêmes, notons tout de suite un passage à la limite. De l'indifférence impliquée en toute libre solution, on extrapole, on pose une indifférence radicale, absolue, universelle, qui ferait le fond, l'essence même de la volonté libre. Et c'est de cette source primordiale que jaillirait l'acte libre, originairement indépendant de toute raison de choisir.

Sans aller jusqu'à cette extrémité (sur laquelle il faudra revenir) le problème se manifeste dans toute sa gravité. D'une part, l'esprit comme conscience affirme l'existence, la réalité du libre arbitre et de ses actes. D'autre part, le même esprit comme *raison* ne peut accepter la réalité d'un acte irrationnel, d'un acte qui, par définition, ne satisfait pas pleinement au principe de raison suffisante. Comment sortir de ce problème?

Eh bien, commençons par considérer et situer dans une première vue, les positions maîtresses adoptées par les uns et les autres. Peut-être cette mise en place nous indiquera-t-elle aussi par quelle voie il faut essayer de sortir de la difficulté, dans quelle direction il faut tenter d'ouvrir le chemin de la solution. Toutefois, pour un meilleur entraînement de notre esprit, pour nous faire la main, recourons d'abord, ainsi que Platon le recommande, à un paradigme. Allons voir dans un autre très grave problème qui n'est pas sans analogie avec le nôtre, comment se placent les philosophes majeurs. Voici l'immense, le redoutable problème du mouvement, du changement, du devenir. Deux noms antithétiques se dressent: Héraclite et Parménide. Parménide, c'est le penseur de l'être, de

¹ *Crainte et Tremblement*, Aubier, Paris 1984.

La liberté

l'exigence absolue de l'être telle qu'elle éclate dans l'intelligence sous la forme de l'opposition irrémédiable de l'être et du non être: l'être est, le non être n'est pas. Telle est, indivisiblement, la loi de l'être et de l'intelligibilité. Et Parménide en conclut: donc le mouvement, le changement n'existent pas dans la réalité de l'être. Ce ne sont là que des apparences relatives à nos sens.

En face de Parménide, Héraclite. Celui-ci part non pas d'une exigence de la raison mais d'une vérité d'expérience: l'expérience universelle, incessante, du devenir, lequel constitue pour nous la seule réalité véritable. Dans la nature comme dans la vie humaine rien ne demeure, tout change. Héraclite en conclut: donc l'opposition de l'être et du non être dans l'intelligence ne constitue pas un principe intangible. On peut penser tout ensemble que l'être est et n'est pas.

Explicitons davantage l'antithèse de ces deux philosophies. La première chose à noter c'est qu'elles reposent l'une et l'autre sur une vérité incontestable. Cette vérité du côté de Parménide, c'est celle du principe de contradiction: une même chose ne peut à la fois être et n'être pas. Du côté d'Héraclite, la vérité, c'est la réalité de fait du devenir.

Par conséquent, leurs conclusions respectives sont fausses, puisque chacun des deux adversaires nie dans sa conclusion ce qui constitue la vérité incontestable de l'autre. C'est-à-dire que si nous voulons sauvegarder les fortes vérités qu'ils mettent en évidence, il nous reste à mettre en question, dans leurs raisonnements respectifs, le passage de la donnée de base vraie à la conclusion fautive. Ce passage s'exprime par l'imperceptible mot: *donc*. L'être est, le non-être n'est pas; *donc* pas de devenir dit Parménide. Le devenir est, *donc* pas de principe de contradiction, dit Héraclite.

Pourquoi Parménide, partant de «l'être est, le non être n'est pas», dit-il: *donc* le mouvement n'existe pas? Parce que Parménide suppose que le mouvement implique contradiction. Et en effet cela semble tellement vrai! Le train qui passe à Gannat est-ce qu'il y est? Passer par un point c'est à la fois y être et le quitter, y être et n'y pas être. Voilà une chose qui paraît indiscutable: le changement c'est l'être et le non être inséparablement entrelacés. Mais alors nous voyons se dégager, dans la pensée de Parménide, une majeure comme on dit en logique, une majeure latente et qui constitue la fondation première de son raisonnement. Et ce raisonnement, ce syllogisme s'explicité dans la forme suivante: le mou-

Le problème de la liberté

vement, le devenir implique contradiction. Telle est la majeure de Parménide, même s'il ne l'a pas formulée, elle est implicitement dans sa pensée. Or il est impossible que l'être implique contradiction. Donc le mouvement n'existe pas dans la réalité de l'être mais seulement en apparence.

Prenons maintenant Héraclite: lui aussi dit «donc». Le devenir c'est la réalité: *donc*, l'être, la réalité est contradictoire. Il faut en prendre notre parti. Mais pourquoi, lui aussi, dit-il *donc* ? Comme avec Parménide il est possible d'explicitier son argumentation et d'y repérer une majeure latente. Quelle majeure ? Le devenir implique mélange de l'être et du non être, il implique contradiction.

Chose étonnante: voilà deux philosophies foncièrement adverses qui reposent sur le même postulat de fond. Parménide sacrifie la réalité du devenir pour sauver la vérité de l'être intelligible. Héraclite sacrifie la vérité de l'être intelligible pour sauvegarder la réalité du devenir. Donc, ils postulent tous deux une incompatibilité irréductible entre le devenir et le principe de contradiction.

Ces deux grands patriarches de nations, séculairement, inexorablement ennemis, appuient leurs conclusions divergentes sur une majeure commune. Cette sorte de rencontre se trouve maintes fois dans l'histoire des idées.

Faisons encore un pas. Les deux systèmes opposés sont vrais dans leurs mineures. Répétons le: il faut maintenir absolument avec Parménide que l'être, que le réel ne peut être contradictoire. Et il faut maintenir mordicus avec Héraclite la réalité du devenir ? Mais alors comment en sortir ? Que faire ? Il ne nous reste qu'à nous en prendre à la majeure si nous voulons sortir de la difficulté en conservant ce qu'il y a de vrai chez les deux adversaires.

C'est là qu'il faut réattaquer le problème. C'est à cette majeure commune à Héraclite et à Parménide que s'en prendront leurs successeurs. De grands génies comme Anaxogore, Platon, Aristote parviendront à exorciser cette terrible majeure, cette idée que le devenir c'est l'irrationnel. Il faudra arriver jusqu'à Aristote et faire la différence entre l'être en acte et en puissance. Alors seulement on pourra se libérer du postulat commun qui semblait évident et sauver à la fois ce qu'il y a de vrai chez Parménide et ce qu'il y a de vrai chez Héraclite.

Comparable à celle du problème du devenir dans la philo-

La liberté

sophie ancienne le problème de la liberté occupe dans la philosophie moderne une place de première importance.

Nous pouvons y discerner deux grandes lignées extrêmes, d'une part le courant d'un rationalisme absolu qui élimine le libre arbitre, d'autre part, la réaction de l'existentialisme absolu qui sacrifie le principe de raison jusqu'à l'absurde...

Alors, il nous faudra chercher, nous aussi, une autre solution. Ce ne sera pas facile parce qu'il ne faut pas risquer de détruire l'acte libre, ni lui enlever ce qu'il comporte d'indétermination. Mais peut-être que la voie nous est tracée: nous attaquer au principe. Vraiment le principe de raison d'être et le libre arbitre sont-ils incompatibles ? C'est ce qu'il faut mettre en question et si nous arrivons à exorciser cet obstacle nous pourrions sauvegarder l'exigence de la rationalité et la réalité de notre liberté. Peut-être une secrète complicité de l'intelligence et de l'amour nous permettra-t-elle de faire un peu fondre cette prétendue incompatibilité entre le libre arbitre et le principe de raison d'être.

II - UNE PREMIERE SOLUTION : NEGATION DU LIBRE ARBITRE

La liberté est au centre de la sensibilité, de la pensée, de la vie moderne. Et non seulement dans les questions que pose sa concordance avec les causes extérieures dont elle peut dépendre: nature et physique, conditionnement psychique, autorité sociale. causalité divine, etc., mais plus encore dans sa constitution essentielle. Car ne retrouvons-nous pas au plus profond, au plus vif de l'acte libre, une discordance analogue à celle que le duel Héraclite-Parménide fait éclater dans la teneur même du devenir: la discordance entre l'expérience et la raison ? Et, en effet, à partir de Descartes, prenant l'un et l'autre source en ce même Descartes, deux grands courants se dessinent, se séparent dans le développement de la philosophie au sujet de la liberté. D'une part, il y a la suite des grands systèmes, tous dénonciateurs du libre arbitre. D'autre part, il y a la réaction du volontarisme, de l'existentialisme qui, au contraire, érige le libre arbitre en absolu.

Arrêtons-nous, aujourd'hui, sur le versant des grands systèmes. On y voit prédominer le principe de raison suffisante: tout ce qui arrive, tout événement, tout acte se produit en vertu d'une raison qui fait qu'il est déterminant ainsi et pas autrement. Non

Le problème de la liberté

seulement la liberté ne saurait échapper à cette exigence, mais elle en est le suprême accomplissement. En effet, n'est-ce pas au moment où il détient en lui-même la plénitude de sa détermination qu'un acte échappe à toute condition, à toute causalité, à toute contrainte extérieure?

Or la liberté entendue à la manière du libre arbitre implique, par définition, l'insuffisance intrinsèque du motif, de la raison qui intervient dans le choix. Ce motif, à le prendre en lui-même, laisse toujours la volonté dans un état plus ou moins accentué d'indifférence qui, en soustrayant le libre arbitre au principe de raison, le rend impossible en réalité, sinon en apparence. La véritable liberté c'est tout autre chose.

Pour voir tout cela d'un peu plus près, allons faire un tour dans les parages de deux philosophies les plus marquantes autour desquelles les autres viennent se grouper: la philosophie de Spinoza et celle de Kant.

Spinoza

Dans l'univers de Spinoza, tout est nécessaire en ce sens que tout procède comme une suite nécessaire de l'être de la nature des choses. De même qu'en géométrie telle ou telle propriété du triangle se déduit nécessairement de sa définition, de même dans la réalité tout se *produit par* la nécessité d'une conséquence rationnelle. Seulement dans la nature, il y a deux plans, deux règnes de nécessité. Il y a le monde en tant qu'il extériorise dans une infinité d'êtres qui en sont les parties. Ces parties extérieures les unes aux autres se tiennent en unité par les actions qu'elles exercent et qu'elles subissent entre elles. Chaque partie soumise à l'influence de l'infinité des autres est assujenie à une nécessité *externe* qui est une contrainte absolue. Et nous-mêmes, tant que nous sommes des parties dans l'univers, notre comportement est entièrement déterminé par toutes les causes qui agissent sur nous de l'extérieur: à ce point d'e vue nous ne sommes pas libres.

Maintenant la nécessité externe se fonde elle-même sur une nécessité interne. Plus profondément que le point de vue des parties et de l'extériorité, il y a celui du tout et de l'intériorité. Le fond ultime c'est la substance, l'unique substance, Dieu, centre d'irradiation de l'infinité des parties. La substance déploie toute sa perfection, toute sa richesse immanente selon la nécessité interne

La liberté

de sa puissance infinie. Elle ne peut subir aucune action, aucune contrainte, aucune nécessité extérieure puisqu'elle est le fond de tout. Or si en dehors d'une partie, il y en a toujours une autre, en dehors du tout, il n'y a rien. Ainsi en Dieu se réconcilient la nécessité et la liberté: c'est dans une spontanéité absolue qu'il s'épanouit selon la totale nécessité de sa nature.

Dieu est souverainement libre, mais qu'en est-il de l'homme? Sans doute, l'homme est une partie dans l'univers. Et tant qu'il fonctionne en tant que partie, tant qu'il s'abandonne passivement au jeu de la nécessité externe, il est esclave. Dans cette condition d'esclave il se donne sous la forme de libre arbitre une illusion de liberté. Cette illusion procède non pas d'un savoir, mais d'une ignorance, l'ignorance des causes extérieures qui de tous les rivages de l'infini, nous déterminent. Seulement, doué de pensée, l'homme est une partie capable de se mettre du point de vue du tout, au point de vue de Dieu. Epousant alors la nécessité dans sa raison première, il fait activement tout ce qu'il subissait passivement comme partie. C'est ainsi qu'il s'élève à la pure spontanéité, à l'indépendance absolue, à la liberté. La vraie nécessité étant une nécessité interne, c'est elle qui nous libère de toutes les contraintes extérieures, auxquelles nous sommes soumis tant que nous en restons à notre point de vue de partie. Au fond, la liberté consiste à prendre conscience de cette nécessité interne qui est le principe premier de toutes choses.

Là-dessus, esquissons quelques remarques:

1) Tout d'abord, la liberté que Spinoza nous propose est plutôt la liberté de Dieu que celle de l'homme. Menons que la pensée de l'homme arrive à se placer avec un grand effort de philosophie au point de vue du tout et au point de vue de Dieu, la pensée ne pourra pas faire que l'homme ne reste une partie de ce tout. La pensée ne pourra pas faire que nous ne soyons pas réellement Dieu. En réalité, dans notre être, nous restons toujours des parties et par conséquent conditionnés, soumis aux contraintes de l'extérieur, non libres. Or la question que nous posons dans le cas de la liberté, c'est celle de l'homme, et l'homme pris dans son individuelle particularité. On peut dire que Spinoza fait trop bon marché de la personnalité de chacun. La liberté obtenue à la condition de nous fondre dans le tout, ce n'est pas la solution que

Le problème de la liberté

nous cherchons.

2) D'autre part, en nous proposant une liberté non pas humaine, mais divine, Spinoza ne parvient pas à nous ôter cette liberté qui est bien, au témoignage de l'expérience, notre humaine liberté, la liberté de chacun: la liberté de choisir, le libre arbitre. Car n'est-ce pas vraiment un choix que nous avons à faire entre le point de vue de la partie et le point de vue du tout ? Davantage: le choix, nous avons à le poser en situation de partie, c'est-à-dire en tant que soumis à l'universelle contrainte de la nécessité externe ! Position inextricable qui en descendant de la philosophie dans la réalité sociale deviendra impitoyable inhumanité, ainsi que ce passage d'Arthur Koestler le met bien en évidence :

«Le parti niait le libre arbitre de l'individu et en même temps exigeait de lui une abnégation volontaire. Il niait qu'il eût la possibilité de choisir entre deux solutions et en même temps il exigeait qu'il choisit constamment la bonne... L'individu rouage d'une horloge remontée pour l'éternité, était placé sous le signe de la fatalité économique, et le Parti exigeait que le rouage se révoltât contre l'horloge et en changeât le mouvement. Il y avait quelque part une erreur de calcul, l'équation ne collait pas.»¹

3) De plus, au fond de cette conception spinoziste de la liberté, il y a ce principe: tout ce que nous recevons de l'extérieur nous rend passifs et contrecarre notre vie, notre spontanéité intérieure. C'est pour nous libérer de tout cela que nous devons dépasser notre condition de parties, nous élever au point de vue du tout, là où plus rien d'extérieur ne peut agir sur nous. Ce principe ne se trouve pas seulement en Spinoza: il est assez généralement adopté, les mass médias le tiennent pour une évidence. Malheureusement, il est sujet à de nombreux démentis, surtout quand on accède aux régions de l'esprit. Par exemple, regarder une rose, écouter un concerto, entendre de la poésie, contempler un beau spectacle de la nature ou de l'art, apprendre les mathématiques, etc., etc. c'est bien recevoir quelque chose qui n'est pas de nous, qui nous arrive du grand air. Et ce quelque chose ne vient pas du tout contrarier mais plutôt délivrer, exalter notre vie intérieure, épanouir notre spontanéité. D'ailleurs, ceux-là mêmes

¹ Arthur KOESTLER, *Le Zéro et l'Infini*, Calmann-Lévy, Paris, 1945.

La liberté

qui brandissent la bannière de l'indépendance absolue, le refus de tout apport extérieur, ne sont-ils pas les premiers à se remplir et se gaver de Spinoza, de Sartre, etc.

4) *Liberté et totalitarisme*. Sans doute est-il vrai qu'il n'y a de liberté véritable qu'en se plaçant, qu'en s'élevant au point de vue du tout. Par exemple, il n'y aura de vraie liberté dans la cité que pour celui qui saura se hausser au plan du bien commun et dominer ainsi sa propre particularité individuelle. L'erreur est de n'attribuer d'intériorité, de spontanéité, de liberté qu'au seul tout. C'est l'erreur de Spinoza comme ce sera encore celle de Bergson. L'homme, nous dit-on, ne trouve de liberté réelle, qu'à la condition de se jeter dans l'océan de l'être ou du devenir infinis; qu'à la condition de ne plus se distinguer de la puissance illimitée de la substance ou de l'élan même de l'univers. Isoler l'homme pour en faire une cause libre, essayer de repérer une action de l'homme qui serait libre, c'est annuler l'essence même de la liberté qui n'existe que dans la puissance unitaire ou dans le mouvement dynamique du tout. Telle est la formule métaphysique du totalitarisme. La méprise est de ne plus voir qu'il y a plusieurs manières d'épouser le point de vue du tout. Il y a la manière, en vérité illusoire et neutralisante pour l'homme, qui consiste, on vient de nous le dire, à se fondre comme physiquement dans la puissance ou dans l'élan du tout. Et puis il y a la manière qui consiste à prendre le tout, le bien du tout comme objet de connaissance et de vouloir; c'est alors seulement que l'homme est capable de se placer au point de vue du tout mais par un acte tout à fait intérieur et personnel. Capable dans la société, par exemple, de s'élever au niveau du bien commun et d'entrer ainsi en communion avec des volontés concitoyennes, sans avoir nullement à dissoudre la sienne dans une masse unitaire résultant de la fusion des volontés individuelles.

Kant

La conception spinoziste de la liberté, comme toutes les autres d'ailleurs, repose sur une idée d'intériorité. Mais quelle sorte d'intériorité? L'intériorité telle que l'entendent Spinoza et même encore Bergson, c'est l'intériorité d'une nature. Et qu'appelons-nous nature? Disons que c'est le principe intérieur d'où provient le développement, le comportement propre d'un être: la nature de la lumière du crocodile, du baobab, de l'homme. Or, en la mettant au

Le problème de la liberté

compte du tout, ni Spinoza, ni Bergson, ne font sortir l'intériorité, la spontanéité, etc., du type de nature qui caractérise le monde physique du biologique.

Pour Kant la liberté est encore intériorité, mais il s'agit maintenant non plus de l'intériorité d'une nature, il s'agit d'une intériorité toute différente, celle de la pensée, de l'esprit, de la conscience. Et Kant oppose alors deux plans: le plan de la nature et le plan de la liberté. Le plan de la nature, c'est celui des choses telles qu'elles nous sont données dans le monde sensible, telles qu'elles s'étalent, se distendent dans l'espace et dans le temps. C'est exclusivement le monde de l'extériorité et de la causalité, de la nécessité externes. Là une cause est toujours déterminée à agir par une autre cause qui lui est extérieure: l'eau chauffe parce qu'elle a été réchauffée par le feu; la chaleur du feu dépend elle-même d'autres causes antérieures et ainsi de suite à l'infini. Kant, à la différence de Spinoza, vide la nature de toute intériorité et de toute spontanéité.

En contraste absolu avec la causalité du monde physique, Kant décèle une cause capable de se déterminer à agir par elle-même: elle est intériorité, spontanéité absolue, c'est la liberté.

Maintenant, nous, hommes qui appartenons si manifestement au règne de la nature, comment pouvons-nous savoir que nous sommes entés aussi dans le règne de la liberté?

Nous connaissons que nous sommes libres par la conscience. Mais la conscience se présente sous deux formes: la conscience psychologique (conscience de ce qui se passe en nous) et conscience morale (conscience de ce que nous devons faire). Kant refuse toute connaissance de la liberté à la conscience psychologique. Pour la raison qu'elle chemine dans le temps et relève à ce titre de la nature, c'est-à-dire de la causalité et de la nécessité externes.

Nous avons conscience de la liberté par la conscience morale, par la présence en nous de l'obligation morale. La loi morale s'impose à notre conscience sous la forme d'un commandement pur et simple: «il faut faire le bien», «il ne faut pas tromper son prochain», etc. etc. Voilà ce qui s'appelle *impératif catégorique*.

En effet, tandis que *l'impératif hypothétique* subordonne son commandement à une condition, à une cause, à une fin extérieures à lui-même, l'impératif catégorique exclut toute subordination de ce genre. De fait la conscience morale ne me dit pas: «Si tu veux être bien vu, ou si tu veux être heureux, il faut être honnête».

La liberté

Elle me commande absolument: «Sois honnête». Et comme ma conscience morale ne formulerait pas en moi cet impératif catégorique si je ne disposais du pouvoir d'y répondre, je sais avec certitude que dans le fond impénétrable de mon être, je suis une cause affranchie de toute causalité externe, capable de se déterminer purement et simplement par elle-même, c'est-à-dire liberté.

Avançons un peu plus. Kant est un des philosophes qui ont poussé le plus loin la liberté dans la ligne de l'indépendance. C'était déjà très net chez Spinoza: pour qu'il y ait liberté, il faut que disparaisse tout conditionnement extérieur, ce qui ne se réalise qu'à l'échelle de la totalité. Par le biais de la loi et de la conscience morale Kant accentue cette pointe: pour lui la volonté libre est une volonté autonome. Il y a hétéronomie quand on est soumis à une loi que l'on ne se donne pas. L'autonomie c'est l'indépendance d'une cause qui se donne sa propre loi. On voit comment Spinoza est dépassé. D'après celui-ci, Dieu, la cause première et totale est indépendante, mais d'après la loi c'est-à-dire la nécessité d'une nature qui est la sienne et qu'elle suit, mais qu'elle ne se donne pas. Pour Kant, la volonté libre est une puissance qui se donne sa propre loi. Et elle doit cette ultime supériorité au fait que nous sommes ici dans l'intériorité et la spontanéité non plus d'une nature mais d'une conscience. En effet, prendre conscience, n'est-ce pas, par un acte personnel et vivant, faire sienne, se donner activement à soi-même la chose même dont on prend conscience? D'autre part, prendre conscience d'une chose, n'est-ce pas en prendre connaissance en tant qu'exclusive de ce qu'elle n'est pas? La conscience se donne quelque chose et elle exclut toute autre chose. Mais quelle est donc la chose dont la conscience morale nous fait prendre conscience? Eh bien, nous prenons conscience avec elle de notre volonté en tant qu'elle est capable de se déterminer à l'exclusion de toute autre cause.

L'autonomie c'est la volonté agissant conformément à la conscience qu'elle prend de son pouvoir de se déterminer par soi à l'exclusion de toute cause extérieure à soi. C'est l'indépendance absolue d'un pouvoir d'agir, mais définitivement scellée dans une conscience.

A une conception si poussée et si tentante de la liberté, faisons pourtant quelques remarques critiques issues soit des successeurs même de Kant, soit de la tradition aristotélicienne.

Le problème de la liberté

Hegel a réagi sévèrement contre cette théorie kantienne à cause de la division radicale dans laquelle elle enfonce l'homme. L'homme kantien est un homme irrémédiablement déchiré. D'une part, il appartient au monde physique, c'est-à-dire qu'il relève de la causalité hétéronome, et d'autre part il appartient à l'univers de la liberté, c'est-à-dire qu'il relève de la causalité parfaitement autonome.

On ne voit pas comment réconcilier les deux ordres. On ne voit pas comment insérer réellement et concrètement la liberté dans le registre de la nature et de la causalité externe. Elle ne peut être qu'un idéal à poursuivre, jamais une réalité possédée. Ce sera un des efforts de la pensée post-kantienne de recoudre cette déchirure et de tâcher de faire que l'autonomie de la liberté devienne une réalité vécue dans le conditionnement externe de notre vie concrète. C'est ce que Hegel essaiera d'obtenir dans sa conception de l'Etat. Mais l'Etat hégélien reste encore une réalité qui surplombe de haut la vie sociale réelle des hommes. Alors Marx décrètera le dépérissement de l'Etat. Car il faut en venir à la coïncidence de l'autonomie absolue de la volonté avec la réalité vécue de notre existence humaine matérielle et naturelle. C'est à cette fin qu'il faut révolutionner radicalement la vie sociale.

Dans une toute autre perspective, on peut répéter à Kant l'objection faite à Spinoza: ni l'un ni l'autre ne parviennent à se débarrasser du libre arbitre. En effet, une loi morale s'adresse toujours à un sujet capable indifféremment de s'y soumettre ou de s'y dérober, donc doué de la faculté de choisir entre des partis et pour des motifs contraires.

Voici pour finir quelques remarques inspirées de la philosophie traditionnelle. De tous les êtres créés aucun ne peut agir par une efficience exercée sur la volonté si ce n'est cette volonté elle-même. Là-dessus comment ne pas donner raison à Kant: la volonté échappe à la causalité physique et externe de toutes les causes du monde. A ce point de vue elle est au sommet de l'indépendance. Par contre, il n'est pas d'être, si infime qu'il soit, qui ne puisse exercer sur elle cette influence beaucoup plus intime et mystérieuse qu'une poussée physique: une attirance. Ce qui ne veut pas dire que tout objet exerce sur elle une attirance irrésistible. Mais il n'est rien qui, à un moment ou à un autre, ne puisse faire sentir quelque attirance sur notre volonté. Pour cela, il suffit que notre pensée nous présente, à tort ou à raison, cet objet comme un

La liberté

bien. Et nous ne prenons pas ici le mot bien en un sens moral, mais comme désignant tout ce en quoi nous pouvons trouver un intérêt, un avantage, un attrait. Davantage: il faut dire que notre volonté, même quand elle veut un mal, ne veut jamais rien que sous la raison de bien. Elle n'est pas nécessitée à vouloir tout bien que je présente, mais elle est nécessitée à ne vouloir ce qu'elle veut qu'en tant que c'est ou que ce nous paraît être un bien. En ce sens, elle est viscéralement liée au bien, ordonnée au bien. Elle est pouvoir de répondre universellement, de consentir à l'attrance de toute chose, de tout être, de tout objet qui se présente à nous sous l'investiture du bien.

C'est cette ordonnance essentielle de notre volonté au bien, cette dépendance à l'égard du bien que l'autonomie kantienne écarte en définitive comme une hétéronomie. Il faut arracher la volonté à toute attrance inspirée d'un objet pour la restituer pleinement à elle-même. Elle ne doit plus vouloir une chose parce qu'elle est bonne. Elle veut bien quand elle veut exclusivement en sa qualité de puissance subjective de vouloir.

Or dans sa forme la plus originaire et la plus intérieure, la réponse du vouloir à l'attrait d'un bien s'appelle l'amour. Otez l'objet, le bien qui l'inspire et l'amour disparaît. Ainsi, du même pas qu'elle refuse le bien comme cause et raison objective du vouloir, l'autonomie kantienne vide ce vouloir de l'amour. Elle le réduit à une puissance qui se déploie, ce qui ne le distingue plus guère d'une force, d'une efficence physiques.

Or deux choses, apparemment contraires, entre lesquelles Kant choisit durement l'une au détriment de l'autre, deux instances apparemment contraires se trouvent réconciliées dans le clair-obscur, dans le secret de l'amour: son immatérielle dépendance à l'égard de l'objet qui l'inspire, sa radicale spontanéité dans le vouloir, dans le coeur qui l'exhale.

III - UNE SOLUTION CONTRAIRE: VOLONTARISME ET EXISTENTIALISME

Faisons un effort d'attention: les choses essentielles demandent à être serrées de près. Cet effort est nécessaire, même si nous n'en voyons pas tout de suite les utilités. Le problème se centre sur le libre arbitre. Nous appelons libre arbitre la liberté en tant que pouvoir de choisir entre des partis opposés. Faire ou ne

Le problème de la liberté

pas faire cette promenade. La faire ou bien lire *l'Odyssee* et plus dramatiquement avec Kierkegaard: acteur ou pasteur?

Maintenant, un acte de choix est toujours un acte motivé, c'est-à-dire que c'est toujours pour une raison que nous nous décidons dans un sens plutôt que dans l'autre. Je fais ce voyage pour me distraire. Seulement cette raison n'est pas déterminante par elle-même. Par elle-même, elle n'est pas une raison suffisante. Si elle l'était, si elle était de soi absolument déterminante, il n'y aurait plus de liberté, comme cela nous arrive quand nous en sommes réduits à dire: «Je n'ai pas le choix». Par conséquent, dans l'acte de choisir, acte qui définit le libre arbitre comme tel, la raison, le motif laisse nécessairement notre volonté dans un état plus ou moins accentué d'indétermination, d'indifférence. Alors, il semble bien qu'elle ne puisse sortir de cet état, se décider librement, qu'en se déterminant, en définitive, sans raison.

C'est à partir de là que nous voyons se dessiner le partage entre deux positions tout à fait opposées. Ces deux positions contraires reposent sur cette idée commune que le libre arbitre, par définition, comme nous venons de le voir, consiste dans le pouvoir de se décider sans raison déterminante. Outre cela, ces deux positions opposées retiennent l'idée commune que la volonté libre est un pouvoir absolu. A partir de là le partage schématiquement se dessine ainsi: les uns, dont nous avons parlé en premier lieu, voient dans cet absolu une réalité pleinement rationnelle: il est impossible de la laisser tant soi peu sans raison, il faut au contraire l'identifier avec la raison suprême. Donc la liberté n'est pas le libre arbitre. Elle est autre chose: elle se définit comme une spontanéité échappant à toute influence extérieure. Quant au libre arbitre, ce n'est qu'une illusion.

Nous avons retenu les deux noms de Spinoza et de Kant comme les principaux représentants de cette lignée.

En face des grands systèmes il y a la réaction de l'expérience vécue. Elle se manifeste par des poussées véhémentes, des accès aigus, des effets brisants de volontarisme ou d'existentialisme. Ce qui fait la trame, le drame concrets, existentiels de notre vie humaine, et son prix, c'est précisément l'obligation incessante où elle nous met d'avoir à choisir, à nous engager entre des partis contraires sans qu'aucune raison nous donne jamais l'appui, l'évidence, la sécurité de sa pleine détermination. La vraie liberté est celle qui, dans la réalité de la vie,

La liberté

affronte l'«ou bien...ou bien...».

En fougueuse opposition aux grands systèmes, on sent de ce côté-ci que la trame réelle de la vie humaine c'est le choix. Cependant, d'accord avec Spinoza, Kant et les autres du même bord, on appuie sur l'irrationalité foncière du libre arbitre. Et c'est là l'assiette, la majeure commune à ces deux positions d'ailleurs si divergentes, on se tourne bien le dos, mais en s'adossant au même mur.

Quelques-uns des principaux représentants du volontarisme

Les volontaristes sont nombreux. Ce n'est pas une race née d'aujourd'hui. On en trouve déjà chez les scolastiques. Sans remonter si haut, notons simplement que Descartes est un partisan décidé du volontarisme. Descartes, c'est la révélation de l'évidence, des pures évidences rationnelles. Mais c'est aussi le volontariste qui met soit en Dieu, soit en l'homme, la volonté au-dessus de l'intelligence. Or l'intelligence est tout de même le lieu des raisons, des pourquoi. Mettre la volonté au-dessus de l'intelligence n'est-ce pas lui permettre de fonctionner par dessus toute raison? Le Dieu de Descartes ne dispose-t-il pas d'une puissance infinie, qu'aucune raison ne saurait limiter. Il peut faire des montagnes sans vallées. Ne retrouvons-nous pas dans le Dieu cartésien une préfiguration de la volonté et de la liberté que l'existentialisme fera descendre dans l'homme? Il y a donc un fond d'irrationalisme auquel on ne nous habitue pas toujours parce que Descartes c'est le règne de la méthode, de l'évidence. Ce qui est bien vrai aussi. Il serait intéressant de voir comment, dans sa pensée, les deux points de vue se réunissent.

Mais il est vrai encore que le courant dont nous parlons maintenant hérite de la liberté kantienne. Seulement il en hérite dans un cri de drame et d'angoisse.

Pour Schopenhauer aussi la volonté est métaphysiquement première. La connaissance, la conscience, la raison viennent en seconde position. Il y a au fond, à la source de l'univers, une volonté qui jette dans l'existence, sans raison et sans but, la pullulation indéfinie des individualités tant matérielles que personnelles.

Après coup et par des principes qu'elle porte en elle, notre raison met un ordre intelligible dans cette réalité irrationnelle.

Chez Kierkegaard, l'initiateur et le plus grand représentant

Le problème de la liberté

de l'existentialisme, il faut souligner l'importance expresse et fondamentale du choix. La réalité foncière de la vie, l'engagement existentiel authentique s'accomplit dans l'acte de choisir: l'alternative, «ou bien... ou bien...», «de deux choses l'une...» Mais le choix s'exerce à des niveaux, dans des domaines différents. Il y a le choix le plus superficiel, quand on reste dans «le domaine esthétique», le domaine de la pure et simple jouissance. Il y a le choix «éthique», celui que l'on fait par exemple quand il s'agit de s'intégrer dans la société, on choisit alors de vivre de telle ou telle manière en raison de tels ou tels motifs: choix d'une fonction, choix de se marier, de remplir une tâche dans sa vie. Le choix est ici déterminé par certaines convenances de la vie morale ou sociale.

Enfin, il y a le choix religieux et Kierkegaard nous dit que c'est la suspension de l'éthique du fait que l'on entend la voix de Dieu: Dieu ne peut me délier de mes obligations morales elles-mêmes. Le choix religieux nous jette tout à fait au-delà.... Le meilleur exemple est celui d'Abraham: il a opté entre sacrifier Isaac ou ne pas le sacrifier. Entre ces deux possibilités, il choisit dans une nuit absolue, sans aucun signe extérieur, sans aucune lumière, aucune raison d'opter pour un parti plutôt que pour l'autre. Indépendamment de toute valeur établie et de toute raison objective, Abraham décide par sa propre subjectivité, que c'est bien la voix de Dieu qu'il entend. Ce motif, «C'est Dieu qui m'a parlé», serait peut-être déterminant, mais il me détermine dans la mesure où ma volonté l'accepte comme motif déterminant. Je n'ai aucune raison objective suffisante de le croire. Il est possible que Dieu m'ait parlé, mais il est possible aussi que ce ne soit pas lui. C'est à moi de décider.

Le choix religieux va au-delà de l'éthique justement en ceci qu'il ne comporte plus de signes objectifs auxquels nous puissions nous référer. Ainsi se découvre derrière l'idée de choix, l'idée de subjectivité. On se décide d'une façon purement subjective là où il n'y a pas de raison objective qui nous détermine.

Quoique dans un tout autre climat, on retrouve chez Sartre une idée parallèle du choix. Il insiste surtout sur le fait que c'est par mon choix que je crée les valeurs: «Je suis le fondement sans fondement des valeurs». Celles-ci n'ont pas de valeur objective par elles-mêmes, c'est moi qui la leur donne. «Puisque c'est moi qui fonde tout, je suis moi-même sans fondement; je suis l'être par le-

La liberté

quel la valeur vient au monde et c'est par cela même que je suis injustifiable». Sartre insiste, lui aussi, sur le fait qu'il n'y a aucun signe, aucune raison, qui puissent m'orienter; c'est moi seul qui doit me faire ma règle à moi-même. Rappelons-nous ce passage de *L'Age de raison*: «Il n'y avait pour lui de bien et de mal que ce qu'il inventait comme tel, autour de lui les choses s'étaient groupées en rond, elles attendaient sans faire un signe. Il était seul, au milieu d'un monstrueux silence, libre et seul, sans remède et sans excuses, sans recours possible, condamné pour toujours à être libre». On vide le monde réel de tout caractère de bien, la volonté est rétractée dans une sorte d'indifférence radicale, aucun bien objectif ne peut être pour elle une raison d'agir.

On retrouve le même thème de fond dans la philosophie de Jaspers: l'existence est ce qui choisit indépendamment de toute raison objective¹.

A ce thème, les philosophes de l'existence lient celui de l'angoisse ou aussi de la nausée. C'est une attitude affective qui est conséquente à cette conception de la volonté et de la liberté.

Ce sentiment fondamental résulte de l'absence de toute référence, de tout point de repère dans un monde qui ne contient pas de normes prédéterminées et où nous avons à faire nous-mêmes nos propres normes; dans ce monde, où faute de raisons objectives pour nous justifier, nous sommes finalement injustifiables. Dans un monde où nous ne pouvons vouloir les choses parce qu'elles sont bonnes, mais où elles ne sont jamais bonnes que parce que nous les voulons.

Thèmes essentiels du volontarisme

A partir de là, il est possible de discerner les idées fondamentales de ces philosophies volontaristes. Le volontarisme est le développement de cette vérité évidente: il n'y a de libre arbitre qu'autant que les motifs de ma décision ne sont pas suffisants pour la nécessiter. Le volontarisme pousse cela jusqu'au bout, de sorte qu'il est conduit d'une part à décrire la liberté comme une pure liberté d'indifférence, et d'autre part à concevoir la volonté libre comme un pouvoir absolu ne dépendant d'aucun principe déterminant.

¹ Jean WAHL. *Les philosophies de l'existence* - Paris - Armand Colin, 1954.

Le problème de la liberté

A/ La liberté est une pure liberté d'indifférence. Le point de départ de l'argumentation est cette vérité dont tout le monde convient: «Si le motif selon lequel je me détermine a valeur de raison suffisante, il n'y a pas de liberté, il y a nécessité». Il faut donc admettre que le motif de ma décision n'a pas de valeur de raison pleinement déterminante. Aussi bien, un motif contraire se présente-t-il à la conscience d'homme libre comme pouvant également arrêter sa décision. On aboutit ainsi à dire qu'entre deux motifs contraires, la volonté est indifférente ou que ces deux motifs ont égale vocation pour la déterminer — donc elle est dans un état neutre.

On soutiendra peut-être que le poids des différents motifs n'est jamais le même, le poids *pour* est toujours plus grand que le poids *contre*. Peut-être, mais l'inégalité des motifs n'est jamais un motif suffisant pour déterminer absolument la volonté. Tant que je suis libre, je puis toujours adopter ou laisser un motif quel qu'en soit le poids: il n'y a pas de liberté possible sans indifférence. L'existentialisme consiste à pousser cela jusqu'au bout, c'est-à-dire à définir la volonté libre par une indifférence radicale, en passant ainsi à la limite dans la fable de l'âne de Buridan.

B/ Mais contrairement à celle de l'âne, la volonté volontariste est en outre un pouvoir absolu, capable non pas de se laisser mourir, mais de sortir par lui-même de son essentielle indifférence. Aucune détermination ne lui est antérieure. Elle est un pouvoir d'agir qui se suffit entièrement à lui-même. Elle est cause exclusive de sa propre détermination.

Mais ici encore, il faut aller jusqu'au bout. Cette volonté n'est pas seulement cause de ses actes: il faut purement et simplement qu'elle soit cause de soi, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas avant l'acte qu'elle pose. En effet, cet acte, aucune détermination ne saurait le précéder, et surtout pas la détermination préalable que constituerait l'être, l'essence, la nature de la volonté.

C'est ce que l'on veut faire entendre quand on dit que l'existence précède l'essence, au lieu d'en découler. L'acte libre ne procède d'aucune détermination: il s'en donne une. Et d'ailleurs, dans celle qu'elle se donne, la liberté se durcit, se solidifie: elle devient chose. Il lui faut toujours s'en dégager vers un nouvel acte libre.

C'est ainsi que tout dans l'univers prend signification. Par les actes qu'elle pose, la volonté donne leur sens et leur valeur aux

La liberté

choses. Dans la réalité, il n'existe pas de valeurs objectivement préétablies. C'est la liberté qui est le fondement de toutes les valeurs. On rejoint ici Faust:

«Il est écrit: «*Au commencement était le Verbe*» (...) il m'est impossible d'estimer assez ce mot, *le verbe* (...) L'esprit m'éclaire enfin! L'inspiration descend sur moi et j'écris tout simplement: Au commencement était l'action ».

L'action commence, elle lance tout. La raison vient après. La détermination qu'elle apporte est déjà quelque chose de figé, de mort par rapport à la puissance illimitée d'actualisation de la liberté. Nous assistons ici à un complet renversement de cette raison que Spinoza et Kant encore avaient portée à l'absolu. Les volontaristes la renversent; ils n'y voient plus du tout un principe, une cause capable de motiver le vouloir. De celui-ci elle n'est jamais que l'effet, que la projection contingente .

Quelques remarques et questions

Le volontarisme, l'existentialisme admettent, eux, l'existence du libre arbitre. Sur ce point, nous sommes d'accord. Mais cela noté, il reste bien des problèmes.

a) Remarquons, en premier lieu, que la liberté que le volontarisme nous propose ne correspond pas du tout à celle dont témoigne la conscience. Celle-ci nous révèle un libre arbitre tout engagé dans le contre-point des motifs, des raisons d'agir ainsi ou autrement. Tandis que la liberté dont nous dotent les volontaristes est rejetée à l'origine de notre être et de notre conscience, puisqu'elle en est la source première. C'est pourquoi la conscience ne peut nous en donner l'expérience. C'est une espèce de liberté cosmique ou transcendante qui n'est pas à la dimension de l'homme. Le volontarisme est amené à dire que la liberté dont nous croyons avoir conscience, celle qui s'appuie sur des raisons et des motifs, n'est elle-même qu'une illusion. Il est remarquable et digne de méditation que la conscience paraisse également illusoire sur ce point et aux tenants du déterminisme absolu et aux tenants de l'indifférence absolue. En réalité, la conscience rejette également la négation volontariste du principe de raison: aucun motif, aucune raison n'intervient vraiment dans la détermination de mon choix;

Le problème de la liberté

et l'affirmation rationaliste du principe de raison suffisante: rien n'existe qui ne soit nécessairement déterminé.

b) La notion de fondement intervient beaucoup du côté volontariste. Ainsi Sartre écrit : «Ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs»¹. Mais d'abord, qu'est-ce qu'un fondement, sinon un principe par quoi quelque chose prend être et s'explique. Alors, peut-on faire appel à la notion de fondement sans faire appel au principe de raison? Et si l'on renonce à chercher un fondement au libre arbitre, n'est-ce-pas parce que l'on commence par faire de la volonté le fondement, c'est-à-dire le principe et la raison d'être de tout ?

D'autre part, comment expliquer la manière dont ce fondement fonde? Comment la volonté peut-elle fonder les motifs que nous nous donnons? On aimerait voir comment la connaissance se fonde sur la volonté. La conscience est lumière, rien n'est lumineux que par elle: comment expliquer à partir de la volonté l'existence de la lumière et de la conscience? C'est une semblable explication que l'on voudrait bien avoir du matérialisme historique.

On nous raconte et répète que les idéologies sortent des activités de production. Mais comment donc la connaissance, les idées peuvent-elles bien sortir de tout cela? On attend toujours la réponse.

Et puis, même question à propos de l'angoisse. Si les choses se passent vraiment comme on nous le dit, pourquoi ma liberté s'angoisse-t-elle d'«être le fondement sans fondement des valeurs?». Pourquoi, comment le fait d'être le fondement sans fondement des valeurs est-il le fondement de l'angoisse? Oui, vraiment, comment, pourquoi l'angoisse, la nausée, le souci?

A vrai dire, reconnaître ainsi l'existence et l'importance d'états affectifs profonds dans la vie de la liberté, c'est, à l'encontre de la sècheresse glacée du rationalisme, renouer le fil d'une vérité inestimable. Seulement, comment échapper alors à de nouvelles questions? Tout d'abord, l'angoisse, la nausée, le souci, tout cela ne nous vient-il pas de craindre ou de nous sentir manquer de quelque bien que nous désirons ?

Autrement dit, le fondement commun, premier, vivant de tout ce que nous pouvons ressentir n'est-il pas l'amour ? Mais alors, derechef, une nouvelle, une ultime question: faire de la volonté

¹ *L'Être et le Néant*, première partie, ch. 1, V, p. 74 (Gallimard, Paris 1943).

La liberté

une indifférence absolue et foncière à l'égard de tout objet que la réalité ou la raison lui proposent, n'est-ce pas la vider radicalement des vicères de l'amour?

J. de Monléon

L'ACTE LIBRE DE L'ARTISTE

Dans une activité de type artistique, nous faisons une expérience très prégnante de la liberté. A tel point que nous avons tendance à réduire la liberté humaine à cette forme particulière de l'exercice de la liberté. Dans ce type d'activité, l'homme fait face à la matière — à ce qui est transformable d'une manière ou d'une autre — c'est-à-dire à ce qui est inférieur à l'homme. Il est donc nullement surprenant que cet exercice de la liberté revête principalement la forme de l'efficiencia (pouvoir sur les choses) et de la négation (dépassement des limites matérielles). Transposer de telles propriétés dans le domaine de l'agir moral — où l'homme fait face à autrui — peut être tragique. Comprendre la grandeur de la «liberté artistique» c'est admettre sa nécessaire relativisation à une liberté plus haute : la «liberté éthique» ou la liberté de l'amour.

La perspective que nous abordons au jourd'hui sera différente de tout ce que nous avons dit précédemment. J'espère que ce sera aussi un point fort, et non pas un point faible !... Nous avons vu précédemment comment se pose le problème de la liberté au jourd'hui, c'est-à-dire les grandes positions philosophiques actuelles. Puis, nous avons vu comment le problème philosophique se posait dans l'antiquité (je dis «nous» au nom de l'ensemble du corps professoral, dont les membres font cette recherche en-

La liberté

semble), c'est-à-dire dans la philosophie grecque, spécialement chez Platon et les Stoïciens.

Il y a eu aussi trois conférences sur le problème de la liberté, tel que les théologiens l'ont posé ; nous avons vu comment le problème de la liberté est au cœur de toute la recherche théologique, en raison même du problème de la prédestination qui, pour le théologien, reste un problème majeur : comment le regard de Dieu sur l'homme peut-il laisser l'homme libre ?

D'où ces deux positions théologiques que nous avons vues — un peu diamétralement opposées et qu'il ne faut jamais oublier, parce qu'elles constituent une tension à l'intérieur même de la théologie — le primat de la liberté divine de St Augustin au Jansénisme, et puis, avec la théologie de Molina et des *lovanienses* de ce temps, (les théologiens de Louvain), une position théologique plus apologétique qui n'insiste plus sur la grâce, mais sur la liberté de l'homme, et qui, dans la théologie moderne, aboutit à un primat de la liberté.

Autrement dit, jusqu'ici, nous avons touché, d'un point de vue historique, quelques problèmes de la liberté tels qu'ils se posent dans la philosophie et dans la théologie. Mais ce soir, nous entrons dans une recherche proprement philosophique de la liberté, ce qui ne veut pas dire que nous ne nous appuyerons pas sur tout ce qui a été dit, bien au contraire. Et si vous regardez le programme, vous voyez qu'on a tout de suite orienté le problème de la liberté vers le problème de l'acte libre. Il est bon de réfléchir un instant là-dessus, avant d'entrer dans le problème proprement dit de la liberté.

Ce n'est pas la même chose de poser le problème de la liberté ou de poser le problème d'actes libres. Le problème de «la liberté» reste toujours quelque chose d'un peu abstrait. Rappelons-nous ce que dit Valéry, avec toute son intelligence et en même temps tout son scepticisme de mathématicien :

«Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens ; qui chantent plus qu'ils ne parlent; qui demandent plus qu'ils ne répondent; de ces mots qui ont fait tous les métiers et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de

L'acte libre de l'artiste

morale et de Politique, mots verts bons pour la controverse, la dialectique, l'éloquence ; aussi propres aux analyses illusoire et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchaînent le tonnerre.

Je ne trouve une signification précise à ce nom de 'Liberté' que dans la dynamique et la théorie des mécanismes, où il désigne l'excès du nombre qui définit un système matériel sur le nombre des gênes qui s'opposent aux déformations de ce système ou qui lui interdisent certains mouvements.»

«Cette définition qui résulte d'une réflexion sur une observation toute simple, méritait d'être rappelée en regard de l'impuissance remarquable de la pensée morale à circonscrire dans une formule ce qu'elle entend elle-même par 'liberté' d'un être vivant et doué de conscience de soi-même et de ses actions.»

«Mais rien de plus fécond que ce qui permet aux esprits de se diviser et d'exploiter leurs différences, quand il n'y a point de référence commune qui les oblige à s'accorder. Les uns donc ayant rêvé que l'homme était libre, sans pouvoir dire au juste ce qu'ils entendent par ces mots, les autres, aussitôt, imaginèrent et soutinrent qu'il ne l'était pas. Ils parlèrent de fatalité, de nécessité, beaucoup plus tards de déterminisme; mais tous ces termes sont exactement du même degré de précision que celui auquel ils s'opposent. Ils n'apportent rien dans l'affaire qui la retire de ce vague où tout est vrai. Le 'déterminisme' nous jure que si l'on savait tout, l'on saurait aussi conduire et prédire la conduite de chacun en toute circonstance, ce qui est assez; évident. Le malheur veut que 'tout savoir' n'ait aucun sens.»

«Tout devient absurde en cette matière, comme en tant d'autres, dès que l'on presse les termes: ils n'étaient enflés que de vague. On constate facilement que le problème n'a jamais pu être véritablement énoncé, que cette circonstance n'a jamais empêché personne de la résoudre, et qu'elle lui confère une sorte d'éternité : il irrite l'esprit dans un cercle. Le célèbre géomètre Abel, traitant de tout autre chose, disait : 'On doit donner au problème une forme telle qu'il soit toujours possible de le résoudre.' C'est cette forme qu'il fallait chercher. Que si elle est introuvable, le problème n'existe pas.»

«Faute de cette première recherche, la pensée s'excitant sur un mot s'égaré dans une quantité d'expressions particulières : elle adopte tantôt un sens plus ou moins composite, sorte de moyenne des usages ; tantôt un sens tout conventionnel, qui se brouille bientôt avec celui de l'usage, et l'infini des méprises et des fluctuations du penseur lui-même s'introduit. C'est une erreur très facile et si commune qu'on

La liberté

peut la dire constante».¹

Nous n'allons donc pas regarder «la liberté», mais essayer de comprendre ce que sont des actes libres, pour rester dans le concret. Et nous allons essayer de regarder ce qui est peut-être le lieu par excellence de la liberté. Quand je parle de la liberté, je pense toujours à la fable de La Fontaine : *le loup et le chien*. Vous la connaissez suffisamment, ce n'est pas la peine de la relire après Valéry. Et pourtant, ce serait très bien, parce que cela nous ferait retomber «sur nos pattes»... Car, lorsque Valéry part dans des considérations multiples et diverses, on sent le littéraire qui se laisse lui-même prendre par la musique des mots, bien qu'il critique lui-même cette manière de parler de liberté.

La Fontaine dit très simplement qu'un chien dodu, gras, rencontre un loup maigre, affamé. Evidemment le loup est d'abord séduit par l'embompoint du chien. Il trouve cela très bien et demande au chien ce qu'il fait. Le chien lui explique que c'est merveilleux, la situation qu'il a choisie... C'est extraordinaire, cette situation... il a sa pitance tous les jours ! Alors le loup regarde et voit qu'il a au cou les traces d'un collier : «qu'est-ce que cela ?», «Oh, rien, rien», dit le chien. Mais il insiste... et l'autre est obligé de reconnaître que pour avoir sa pitance, il est lié... lors le loup a compris : il aime mieux être loup et maigre. Cela ne veut pas dire que la liberté soit «maigre», mais c'est peut-être une des conditions. Nous reviendrons là-dessus en traitant du conditionnement et des limites de l'acte libre. A ce moment-là il faudra se demander si le conditionnement de l'acte libre n'implique pas la «maigreur». Il est très important de se poser la question. Il ne s'agit évidemment pas de maigreur physique; il faudrait approfondir et voir exactement ce que cela signifie.

Je crois qu'il est très important de se rappeler cela, parce qu'il y a chez certains êtres un désir tel de liberté, un désir tel de posséder la possibilité de se décider eux-mêmes — autant qu'ils le peuvent, car l'acte libre est terriblement limité, d'une certaine manière, mais il y a tout de même une certaine émergence de l'acte libre. C'est précisément cette «émergence» qu'il faut saisir, parce

¹ *Fluctuations sur la liberté*, in *Œuvres II*, p. 951 (Bibliothèque de la Pléiade).

L'acte libre de l'artiste

que l'acte libre est toujours un sommet. C'est le propre de l'acte libre d'être un aboutissement, quelque chose qui termine, qui termine une recherche. Il faut de longues recherches, avant de découvrir la liberté. La liberté n'est pas l'instinct. Ne confondons pas liberté et instinct. L'instinct est inné, la liberté est une conquête qui demande, justement, de s'«amaigrir» ou d'accepter d'être maigre, d'accepter d'avoir un style de vie particulier. Dans certains styles de vie, on ne rencontrera jamais la liberté. Dans certains styles de vie on ne posera jamais d'actes libres et on ne saura pas ce que c'est. Et il y a, au contraire, une certaine manière de vivre qui nous permet de découvrir des actes libres.

Il y a évidemment un lieu où l'on découvre d'une façon privilégiée l'acte libre (c'est pour cela que nous avons commencé par là): c'est chez l'artiste. L'artiste reste toujours pour l'humanité un certain témoin de l'acte libre. C'est peut-être là la grandeur de l'artiste ; c'est sûrement, en tous cas, une des grandeurs de l'artiste. L'artiste est farouchement libre — s'il est vraiment un grand artiste, artiste dans son coeur, dans son intelligence...— C'est pour cela que le loup de La Fontaine, c'est l'artiste qui veut garder sa liberté...

Il y a des modalités différentes d'artistes, des niveaux multiples; c'est une condition absolument nécessaire pour l'artiste, quel qu'il soit, de découvrir ce qu'est la liberté. Et la liberté de l'artiste se manifeste d'une manière très particulière, parce que l'artiste, ordinairement, aime s'exprimer. Les artistes s'expriment (le propre de l'art, c'est de dire). Un artiste, même s'il reste silencieux, s'exprime par ses gestes (la mime), il s'exprime par son corps, il s'exprime par sa présence... Il y a des gens qui sont présents, et il y a des gens qui sont absents.... L'artiste est très présent, c'est le propre de l'artiste. Il est présent par ses gestes, il est présent tout simplement parce qu'il est là et qu'il veut exprimer quelque chose. Et quand il parle, sa parole exprime quelque chose, veut dire quelque chose... C'est un homme qui communique aux autres, et qui veut communiquer aux autres. C'est peut-être aussi à cause de cela que la liberté, chez l'artiste, prend une splendeur qui n'existe nulle part ailleurs. Chez l'homme moral (nous le verrons la fois prochaine), elle est beaucoup plus intérieure, elle est très cachée, elle est quelque chose qui naît à partir de l'amour et dans l'amour. La véritable liberté éthique naît dans l'amour, tandis que la liberté de l'artiste, je ne crois pas

La liberté

qu'elle naisse de l'amour. Elle naît de la connaissance. L'artiste est un intellectuel. Même s'il ne veut pas être un intellectuel, il l'est quand même. Il est un intellectuel lié à la sensibilité. L'art c'est l'intelligence liée à la sensibilité. C'est une intelligence qui n'a pas peur de la sensibilité...

Il y a, en effet, des intelligences qui ont peur de la sensibilité; et les intelligences qui ont peur de la sensibilité sont des intelligences qui s'abstraient, et qui alors partent dans les systèmes, en s'écartant du corps, en s'écartant du monde... Cela existe (chez des mathématiciens, par exemple). Chez Valéry, il y a un peu cela aussi; car il est artiste, mais il est aussi mathématicien..., d'où cette sorte de séparation qu'on sent chez lui. C'est pour cela qu'il y a des choses qu'il ne saisit pas et au'il ne peut pas saisir parce qu'il est trop «séparé». L'intelligence «séparée» est une intelligence qui s'oppose aux sens, tandis que l'intelligence de l'artiste — et je crois que c'est le propre de l'intelligence de l'artiste — est une intelligence qui est toujours liée aux sens, alliée au toucher.

Par exemple, dans la sculpture. Le sculpteur, c'est l'homme du toucher; il y a plus que cela chez lui, mais il est l'homme du toucher. C'est pour cela que quand vous voyez une belle sculpture, vous avez toujours envie de la toucher, et vous ne pouvez pas l'apprécier sans l'avoir touchée, c'est très curieux. Il ne peut pas en être autrement; vous avez besoin de toucher une sculpture, même si, dans les musées il est dit : «défense de toucher» — ce qui est une erreur, parce que cela équivaut à dire : «défense de goûter la beauté des sculptures». Il faut les toucher, on en a besoin parce que c'est venu du toucher et cela retourne au toucher, et cela séduit le toucher — un toucher plein d'intelligence, un toucher qui montre, précisément, que l'intelligence est capable d'assumer cette sensibilité.

Il y a aussi l'intelligence, liée à l'oeil, et l'intelligence liée à l'oeil, c'est la peinture. La peinture, c'est l'intelligence du visionnaire...

Puis, il y a l'intelligence liée à l'ouïe, (cela on le comprend très bien on sait très bien ce que cela représente) et aussi l'intelligence liée à l'odorat... Tout l'art, c'est l'intelligence liée aux

L'acte libre de l'artiste

sens, l'intelligence qui veut vraiment s'allier aux sens et en prendre possession. Il y a un amour dans l'art, c'est bien évident, mais dans l'art l'amour ne dépasse pas l'intelligence. Cela fait du reste partie de certains drames de vies d'artistes. Parce que l'artiste veut toujours maintenir une certaine domination, une domination qui n'est pas tyrannique, s'il est véritablement artiste, mais une domination sur tout ce qui est autour de lui, pour le comprendre, pour le saisir... Il a besoin de cela, alors que l'amour-passion et l'amour au sens très profond, au plan spirituel, demanderait un dépassement de la connaissance. Quand on aime une personne humaine, quand on la considère comme son bien, il y a un dépassement. L'amour va plus loin que la connaissance (je parle ici du point de vue de l'amour proprement dit). Or, chez l'artiste, il y a constamment la tendance de ramener l'amour à la connaissance. L'artiste ramène l'amour à la connaissance, il s'en nourrit, il comprend très bien que c'est une très grande force, il en a besoin et donc l'amour est présent en lui; mais l'amour est présent dans l'artiste d'une façon tout autre que chez celui qui est vraiment l'ami. Certes, il y a des artistes qui peuvent être des amis excellents, merveilleux, mais ils sentent bien qu'aimer quelqu'un et réaliser leur art sont deux choses tout à fait différentes. L'amour, dans l'amitié, demande le dépassement de la connaissance, alors que quand l'artiste est en acte d'artiste, quand il opère comme artiste, toujours son amour doit être dominé par sa connaissance. Une connaissance qui n'est pas abstraite, une connaissance qui lie l'intelligence au sensible, une intelligence qui prend possession de tout le domaine de l'imagination — parce que le domaine de l'imagination, c'est le domaine du sensible,— et c'est domaine grâce auquel l'artiste pourra réaliser des choses nouvelles.

L'artiste c'est un homme qui vit à la fois dans le possible et dans la réalisation. L'inspiration lui permet de vivre dans le possible c'est là le propre de l'inspiration, cette chose très extraordinaire.. Notons que Valéry, lorsqu'il s'agit des possibles, comprend très bien, parce qu'il est mathématicien ; il dit alors des choses très étonnantes. Il y a, entre autres, un passage où Valéry dit que l'artiste souffre parce qu'il ne peut pas réaliser en même temps toutes les possibilités qu'il voudrait réaliser. Nous reviendrons sur ce problème tout à l'heure, parce qu'il est important de voir que chez l'artiste il y a un foisonnement de possibilités. L'artiste est

La liberté

donc l'homme du possible. Par là, il est apparenté au mathématicien. Le possible n'est pas le même pour l'un et l'autre et il y a des équivoques entre les deux, mais l'artiste est tout de même l'homme du possible. Et en même temps c'est l'homme de la réalisation. Il ne peut pas rester uniquement dans les possibles. A un artiste qui resterait toujours dans les possibles, on dirait : «c'est très bien, c'est magnifique, mais réalisez tout de même quelque chose, que l'on vous voie» !

L'artiste a besoin de réaliser et doit réaliser. Et l'artiste est l'homme qui, quand il est dans la réalisation, et quand il réalise quelque chose, n'est jamais satisfait, parce que son œuvre ne peut jamais réaliser pleinement ce qu'il possède dans le possible. C'est pour cela qu'il en revient toujours à vouloir essayer de modifier, de reprendre ce qu'il a fait. Un artiste ne trouve jamais que ce qu'il fait est parfait. C'est pour cela qu'il est agacé de voir le «bourgeois» dire que c'est parfait... Cela l'agace, parce qu'il sait, lui, que ce n'est pas parfait. Alors il ne peut pas souffrir qu'on dise que c'est parfait, parce qu'il sait qu'il y a d'autres possibilités merveilleuses, que la réalisation à laquelle il est parvenu n'est pas plénière, n'est pas absolue .

L'artiste est très complexe. C'est pour cela que si on voulait parler vraiment de la liberté de l'artiste, il faudrait regarder toutes les modalités d'artiste, en commençant par l'artisan. La liberté de l'artisan est, en effet, tout à fait autre que la liberté de l'artiste proprement dit. C'est très curieux. Il faut connaître des artisans. Dans la mesure où vous pouvez connaître des artisans, il faut en connaître. L'artisan est une espèce d'homme qui se meurt, mais c'est une espèce merveilleuse. Je me souviens d'un artisan merveilleux. Il était apiculteur. Il y a des artisans apiculteurs, qui sont de véritables artisans... J'étais arrivé de nuit à Tours, et je cherchais un lieu. Quand on débarque dans une ville, la nuit, et qu'on ne sait pas très bien où on doit aller, ce n'est pas très facile... J'ai rencontré quelqu'un qui me paraissait sympathique, et j'ai compris ensuite pourquoi il m'était sympathique. C'était un homme qui aimait les abeilles d'un amour extraordinaire. Alors il s'est mis à me parler des abeilles. Nous avons perdu complètement notre chemin, nous ne savions plus du tout où nous allions, mais cela ne faisait rien... Il m'a parlé pendant une heure des abeilles. A minuit, il m'a quitté en

L'acte libre de l'artiste

me disant : «Mon père, priez pour mes abeilles...», puis il a ajouté, après coup : «et pour moi qui suis un pauvre pêcheur.» J'ai trouvé cela admirable. Les abeilles c'était son milieu. Il connaissait admirablement les abeilles et il montrait que les produits chimiques d'aujourd'hui tuaient ses abeilles... Pour lui c'était effrayant : tous ces produits chimiques répandus dans la nature, qui font que le miel ne peut plus être le miel ! Tout est abîmé, tout est pollué, jusqu'à la fleur ! C'est effrayant de polluer une fleur ! Et l'abeille ne peut même plus faire le discernement. L'instinct de l'abeille est pourtant un instinct extrêmement fin, qui lui permet de saisir exactement ce qu'il lui faut... et voilà qu'elle ne peut plus faire le discernement ; alors en prenant quelque chose, elle prend autre chose, et le miel est contaminé... Cet homme en pleurait presque... C'est pourquoi il m'a demandé de prier pour ses abeilles, pour qu'elles aient un instinct plus grand, qui leur donne un discernement plus grand.

Il faudrait donc regarder la liberté de l'artisan, de toute espèce d'artisan, et la liberté de l'artiste. Et là il faudrait voir la différence qu'il y a entre la liberté du peintre et celle du musicien, ou du comédien. Ce sont des libertés tout à fait différentes. Ici, je vais être obligé de les «bloquer», et je m'en excuse parce que les arts ne sont pas connexes.

Au niveau éthique, c'est plus facile, parce que les vertus sont connexes, tandis que lorsqu'il s'agit de l'art, il n'y a pas de connexion. Il y a une certaine anarchie dans l'art. Ce n'est pas une véritable anarchie, mais presque... C'est une *diversité*, au sens fort, et il arrive très facilement que quelqu'un qui connaît un peu un art se trompe complètement en croyant qu'il pourra juger un autre art. Pas du tout. Demandez à un musicien de juger une peinture ! C'est parfois très drôle alors qu'un peintre vous dira des choses très intéressantes que lui comprendra et qu'un autre ne comprendra pas du tout. On ne peut pas passer de l'un à l'autre. L'artiste a cependant un certain sens des arts autres que le sien. Mais je ne vais pas vous parler ici de la diversité des arts, quoique ce soit très intéressant.

Il y a aussi le technicien ou l'homme habile, le virtuose, qui n'est pas le véritable artiste, qui est tout à fait différent. Celui-là, je crois qu'il a perdu toute liberté; tandis que le véritable artiste,

La liberté

(ou l'artisan) a, lui, une liberté. C'est cette liberté que je voudrais essayer de saisir avec vous. C'est difficile, parce que c'est complexe, mais en même temps c'est, je crois, très important, parce que c'est peut-être là que le philosophe peut saisir, en premier lieu, ce qu'est la liberté. C'est là où, d'une certaine manière, les choses sont les plus nettes. C'est très net, la liberté de l'artiste, c'est très voyant, en raison même de ce qu'est l'artiste.

L'artiste représente un type d'homme très déterminé. Bien qu'il porte en lui des possibilités très grandes, et donc des manières très différentes de se réaliser, il y a cependant quelque chose qui fait que l'artiste représente un type d'homme de très singulier. C'est peut-être cela le caractère propre de l'artiste : il est extrêmement singulier dans toute sa personne. Il y a une originalité qui est propre à l'artiste. C'est pour cela qu'on ne peut pas les mettre tous dans une même catégorie, mais chez tous on retrouve la même chose : une originalité. L'artiste, par définition, n'entre pas dans le «moule» commun de tous les autres. Il n'entrera pas dedans et traitera cela très facilement, comme quelque chose qui, justement, n'a pas d'intérêt puisque c'est toujours la même chose. Et il voudra, lui, découvrir quelque chose d'original. Mais il ne cherche pas l'originalité pour l'originalité; pour lui, c'est normal. Et si quelqu'un lui dit : «Vous êtes original», il ne comprend pas, parce que lui fait cela spontanément, et il répond «mais quoi, vous n'avez pas de goût» ? C'est vrai les gens suivent la mode. Une personne qui estimait avoir du goût, a pensé pour eux et tous les autres ont suivi, en oubliant que la mode est une question d'argent. Tout le monde se laisse prendre, tandis que l'artiste, lui est indépendant. Il sait juger, il voit tout de suite et il détermine tout de suite les choses qui, vraiment, sont sans aucun goût, mais que tout le monde achète, parce que c'est la mode.

On disait cela de Picasso. C'est excellent, du reste, et c'est authentique, c'est tout-à-fait vrai : Picasso faisait certains tableaux qu'il vendait très cher pour une certaine catégorie de gens. Et quand il faisait quelque chose qu'il soignait beaucoup, avec un très grand cœur, un très grand amour, et qu'on voulait le lui acheter, il répondait: «ah, non, ça, c'est pour moi»! Evidemment, cela peut aller loin, mais on voit très bien que l'artiste n'est pas dupe et qu'il sait quand il s'agit du domaine de l'alliance de l'intelligence et du

L'acte libre de l'artiste

sensible. Et l'alliance de l'intelligence et du sensible, cela commence dès que le corps est présent, avec le point de vue du vêtement, du geste. Tout cela relève de l'artiste, tout cela fait partie de l'artiste.

Essayons donc d'approfondir ce caractère très particulier qui fait que l'artiste a, d'une manière très forte et d'une manière unique, le sens de l'acte libre. Je procéderai successivement, parce que l'acte libre chez l'artiste n'est pas «un». Il y a différents moments, et l'acte libre se présente de différentes manières. Il y a d'abord le fait que l'artiste a opté pour une certaine manière de vivre : vivre comme un artiste. Il a choisi d'être artiste dans tel ou tel domaine. Il a choisi cela, il l'a fait librement, alors que souvent on lui donnait des conseils inverses en disant : «ne fais pas cela, c'est idiot...». On voit cela quand on connaît quelqu'un qui opte pour tel ou tel art. Je ne vous donne pas d'exemples, bien que j'en aie des quantités en tête, parce qu'on voit cela constamment. Dès que quelqu'un s'oriente de telle ou telle manière, parce que c'est plus fort que lui, il porte cela en lui, on lui dit : «mais non, c'est impossible, il faut gagner sa vie». C'est le grand argument : «il faut faire quelque chose qui soit normal, qui soit dans les normes habituelles». Et lui, il porte cela en lui, il ne peut pas faire autrement... C'est analogue à une vocation. Ce n'est pas la même chose, ce ne sont pas les mêmes motifs, mais c'est analogue. Et une vocation implique toujours la liberté ; autrement, il n'y a pas de vocation. Et pour l'artiste, il y a une vocation d'artiste.

Il y a donc un choix de l'artiste; et je dirais que ce choix a lieu avant que l'artiste lui-même soit libre. C'est quelque chose qui s'impose à lui avec une très grande force, et si l'on va contre, on le rend très malheureux, comme quand on va contre une vocation. On rend les gens malheureux, car ils n'ont pas fait ce qu'ils portaient en eux, profondément. Ils ne savent pas toujours très bien, ce n'est pas toujours très déterminé, et parfois ils passeront d'une branche à l'autre; alors on dira : «vous voyez bien : il ne sait pas ce qu'il fait». Attention ! il tâtonne, il cherche comme le chien de chasse... Le chien de chasse ne va pas tout droit, il fait des quantités de zig-zags, il cherche la piste pour savoir exactement où il doit aller ; et chercher sa piste cela prouve qu'on sait très bien ce qu'on veut, parce qu'on cherche la piste, et on cherche ce qu'on veut, mais

La liberté

cela peut se présenter sous des aspects différents. Il y a donc d'abord le choix de l'artiste, qui est quelque chose qui s'impose comme une nécessité. C'est vraiment une nécessité : l'artiste sait qu'il ne peut pas faire autre chose. C'est souvent très négatif. Il est curieux, du reste, de voir que le choix s'impose souvent d'une façon négative : si, à celui qui s'oriente vers tel ou tel art, on demande pourquoi, il répond : «je sais que je ne peux pas faire autre chose. Il n'y a que cela qui me plaise, il n'y a que cela qui m'intéresse, le reste ne m'intéresse plus du tout. Je sais que je pourrais réussir aussi bien qu'un autre, je ne suis pas plus bête qu'un autre, je pourrais réussir, mais cela ne m'intéresse pas. Je ne suis pas pris par cela, et si je ne suis pas pris par cela, je sais très bien que je le ferai mal et que je me détruis». Car si on fait quelque chose qui ne correspond pas à l'inspiration profonde, on se détruit. Tout le monde ne ressent pas cela, mais l'artiste le ressent, exactement comme une vocation.

Dans une vocation, c'est cet aspect négatif qui est le plus net. Ce n'est pas l'aspect positif. Je ne crois pas aux vocations où l'aspect positif est net, parce que je ne crois pas qu'une vocation vous «tombe dessus» comme cela, d'un seul coup. Non, c'est quelque chose qu'on découvre progressivement, et l'artiste se découvre progressivement. Au point de départ il n'est pas artiste; il sent qu'il y a quelque chose qui l'attire, mais il ne l'est pas. On devient artiste ; on a des dispositions à l'être, mais on le devient.

Cette première liberté donc, est très curieuse, parce que d'une certaine manière cette première liberté, qui est une liberté de choix, une liberté d'orientation, s'impose presque: on est comme quelqu'un qui ne peut pas faire autrement et qui sait que c'est dans ce sens là qu'il doit aller. C'est très différent du point de vue moral. Il n'y a pas de vocation morale: «moi, je désire être 'moral' dans ma vie, j'ai cette vocation». «Je vais être un exemple de morale pour tout le peuple d'aujourd'hui qui devient immoral». Quelle vocation terrible, que d'être une incarnation de la loi ! Il n'y a pas de vocation dans cet ordre là; tandis que du point de vue artistique, il y a vraiment une vocation. C'est ce qui fait comprendre que l'homme, dans ce qu'il est, n'est pas immédiatement artiste : il le devient. Il y aurait quelque chose d'analogue pour la vocation des philosophes, vocation

L'acte libre de l'artiste

intellectuelle: on sent que c'est dans ce sens-là qu'il faut aller.

Il y a là des choses parallèles : une orientation qui fait qu'on sent que c'est cela qu'on doit faire. Progressivement, après coup, on donnera des explications; mais sur le moment même on ne pourra pas donner d'explications, on dira: «c'est la seule chose qui m'intéresse». Alors, pour celui que «cela n'intéresse pas», vous comprenez que ce n'est pas une explication... Mais pour celui que «cela intéresse», c'est une explication, parce que c'est plus fort que tout. C'est un impératif très fort. Ce n'est pas «l'impératif catégorique», mais c'est un impératif de vie, ce qui est très différent. Ce n'est pas un impératif déterminé, ce n'est pas un impératif explicite, c'est quelque chose qui nous prend très profondément dans ce qu'il y a de plus vital en nous. Il faudrait voir là, regarder certains aspects de Nietzsche, parce que Nietzsche a très bien senti cela. Il a très bien senti ce besoin très profond de réaliser quelque chose. Nietzsche est un artiste à sa manière, il y a quelque chose qui est très artistique chez lui; il sent alors ce besoin très impératif de créer. Il dit ceci:

«Je veux savoir si tu es un homme qui crée ou qui transpose, à quelque point de vue que ce soit : comme créateur, tu fais partie des hommes libres, en tant que transmutateur tu es leur esclave et leur instrument».

Nietzsche ne dit pas cela au point de départ, il le dit au terme de son œuvre, dans Ainsi parlait Zarathoustra ; mais cela exprime parfaitement cette vocation de l'artiste qui sent qu'il doit réaliser quelque chose, qu'il soit faire quelque chose.

«Le bonheur n'est pas le but : mais le sentiment de la puissance. Une force immense en l'homme et dans l'humanité veut se dépenser, veut créer; c'est une chaîne ininterrompue d'explosions qui n'ont nullement le bonheur pour fin». (*op. cit.*, p. 421).

Ici on voit très bien l'opposition que fait Nietzsche, sur laquelle il faudrait revenir. Mais il y a quelque chose de net, c'est que l'artiste sent qu'il doit créer par lui-même sa voie, réaliser par lui-même.

La liberté

«Créer un être supérieur à nous-mêmes, c'est là notre nature. Créer par delà nous ! Tel est l'instinct de la conception, tel est l'instinct de l'action et de l'œuvre. De même que toute volonté suppose une fin, de même l'homme suppose un être qui n'est pas là, mais qui constitue le but de son existence. C'est là la liberté de toute volonté». (*ibid.* p. 431).

Cela exprime bien ce que représente ce que l'artiste sent dans ce choix initial, cette orientation de sa vie. Il sent ce besoin impératif de réaliser quelque chose, de faire quelque chose.

Entrons plus profondément dans ce qu'est l'artiste lui-même. Je n'ai pas le temps ici de préciser et d'analyser les différents moments de l'activité artistique. C'est pourtant très important, si on veut comprendre la liberté de l'artiste. Nous allons considérer le moment fort de cette liberté, mais il y a d'autres moments, notamment ce choix initial, cette orientation de vie qui fait que tout lui-même, toutes ses forces vont s'orienter vers le fait de créer quelque chose, de réaliser quelque chose. Et cela s'impose comme ce qui est inscrit au plus intime de sa vie et de son être. Une fois que l'artiste — n'importe quel artiste — aura opté et qu'il essaie de réaliser, il y aura ce moment.¹

Il y a chez les grands artistes un moment très important, mais qui existe chez tous à des niveaux plus ou moins profonds, ce moment que j'appellerais le «choix-créateur» qui constitue un autre «moment» de l'activité artistique (encore une fois nous distinguons ces moments au niveau d'une analyse philosophique ; dans la vie les choses sont très liées) présuppose nécessairement une certaine inspiration. On ne peut choisir que si on a quelque chose à dire; autrement on ne choisit pas.

¹ Cela se voit peut-être plus chez le littérateur, qui «dit» plus facilement... Car le littérateur parle, tandis que le peintre parle moins. C'est pour cela que quand vous interrogez des peintres, ils ont toujours envie de vous badigeonner ! ... en disant : «vous ne comprenez pas ? mais regardez !». Alors, ils prennent leur pinceau et montrent que c'est par là qu'ils parlent. Le littérateur dit plus facilement que le peintre ce qu'il ressent; mais le peintre vit la même chose. Et quand vous essayez de comprendre, dans l'intimité du peintre, ce qu'il vit, vous voyez bien qu'il y a quelque chose de tout à fait semblable. Le sculpteur aussi est un homme silencieux extraordinairement silencieux (peut-être encore plus silencieux que le peintre). Ce n'est pas étonnant, C'est un dialogue avec la pierre, elle parle à sa manière. Il y a alors un dialogue toujours profondément vécu dans cette communion; tandis que le littérateur, qui sert de la parole, peut *dire* ce qu'il ressent.

L'acte libre de l'artiste

Un artisan qui réalise quelque chose parce qu'on le lui a commandé, ou un artiste qui réalise quelque chose parce qu'on lui a commandé («Faites mon portrait»... Très bien; mais je ne suis peut-être pas inspiré en vous regardant !), le fait parce qu'on le lui a commandé, et il essaie d'être inspiré. Mais il n'est peut-être pas inspiré à ce moment-là... alors il le réalise parce qu'il faut bien gagner quelque chose... Ce n'est évidemment pas là que vous saisissez le mieux la liberté de l'artiste; vous saisissez tout simplement quelqu'un qui exécute certaines choses parce qu'on les lui a commandées et parce qu'il doit «gagner sa croûte»... Si vous voulez saisir la liberté d'un artiste qui vraiment réalise ce qu'il a voulu, il faut entrer alors dans le lieu où il réalise... Il faut entrer dans l'atelier du peintre. Il ne faut pas demander à un peintre de parler en dehors de son atelier, cela ne signifie rien du tout. Il faut le laisser peindre, et puis être présent, à côté de lui, s'il accepte. S'il accepte, c'est merveilleux: on assiste en silence .

Pour un sculpteur, c'est la même chose; il faut rester en silence, surtout ne pas l'interroger... Il faut rester en silence, et puis, tout à coup, il vous sort des choses étonnantes, des choses merveilleuses auxquelles vous n'avez pas pensé du tout... Mais il faut d'abord être un témoin silencieux et saisir l'artiste «en exercice»; et quand on est en exercice, on ne parle pas. Un homme qui est en plein exercice ne parle pas. Il ne faut pas demander à quelqu'un qui est en plein exercice de parler, parce qu'il est pris, il est tendu, il est saisi par ce qu'il fait. Alors, si vous le distrayez, il est de mauvaise humeur, et il a raison. Si à quelqu'un qui pense vous dites: «tu penses ?.. et à quoi penses-tu ?», il n'a qu'une seule chose à faire, c'est de vous donner une bonne gifle, en disant : «laisse-moi penser ! je pense, et ce n'est pas si facile que cela».

Il est très difficile d'entrer là-dedans, si on n'est pas artiste soi-même. On peut cependant saisir ces choses-là et on doit les saisir, parce que nous sommes tous un peu artistes. Si l'on veut enseigner la philosophie sans être un peu artiste, on est un professeur, et c'est effrayant : c'est la mort de la philosophie et de l'art. La communication aux autres ne peut se faire que par l'art — pour se faire pleinement. Mais c'est évidemment chez les grands artistes qu'on voit le mieux ce qu'est l'art et c'est quand on peut fréquenter

La liberté

les grands artistes qu'on comprend le mieux ce que représente ce choix créateur. Ce choix créateur a quelque chose de très particulier : l'artiste peut refuser. Il a commencé, on lui a demandé de faire quelque chose, il y a réfléchi, et puis, tout d'un coup il dit : non. On dira alors : «il manque à sa parole»... Pas du tout ! il est artiste... il ne manque pas à sa parole, il ne peut pas continuer ? Il ne continue pas... Il veut être vrai. Ce n'est pas facile de vivre avec des artistes, parce qu'ils ont, comme on dit, des «fantaisies»... Ce ne sont pas des «fantaisies»... Simplement ils sont habités par quelque chose et ils veulent aller jusqu'au bout de la réalisation et être vrais.

Cette puissance de négation chez l'artiste est une des choses qui me frappent le plus. On la retrouve chez les philosophes d'aujourd'hui, parce qu'ils sont très artistes, peut-être plus artistes que philosophes, d'où chez eux cette puissance de négation extraordinaire. L'artiste est l'homme qui est capable de dire : non ! Il n'y a pas beaucoup de gens qui soient capables de dire non...

On sent là toute la différence avec le point de vue moral ou le point de vue apostolique ; c'est tout à fait autre chose... L'artiste est capable de dire «non» ; et un «non» qui peut briser, un «non» qui est très fort, qui brise, sur lequel on ne reviendra pas. Et c'est là où se manifeste en premier lieu la liberté... cette capacité de pouvoir dire «non» et d'arrêter, pour montrer qu'on n'est pas lié... Même si on a commencé à faire quelque chose, on n'est pas lié, on est libre. L'artiste est polarisé par une œuvre, et l'œuvre est toujours moindre que l'artiste. Même si l'œuvre glorifie l'artiste, même si l'art est un «anti-destin», pour reprendre l'expression de Malraux, l'œuvre demeure toujours dominée par l'artiste, tant que l'artiste est vivant. Quand l'artiste est mort, l'œuvre domine l'artiste, c'est évident. Quand les artistes sont morts, leurs œuvres leur survivent et leur œuvre est leur gloire et leur œuvre est la seule chose qui demeure, puisque l'artiste est mort... Mais quand l'artiste est vivant, l'artiste domine toujours son œuvre, et à cause de cela l'artiste est capable de dire «non» à la réalisation d'une œuvre; il dit «non», parce qu'il n'est plus — comme il dira — en «état de grâce», parce qu'il ne «sent» plus rien, parce que tout ce qu'il fait n'a plus de sens; alors il aime mieux arrêter.

Je me souviens de Rouault — que je connaissais un peu —

L'acte libre de l'artiste

parlant du moment où il avait brûlé trois cents tableaux. Il me disait : «on dira, 'Rouault est sadique' (parce qu'il a brûlé trois cents tableaux)». A ce moment-là il se retournait, avec une fierté d'artiste: «je suis bien libre de les brûler... puisque c'est moi qui les ai faits... et ils ne me disaient plus rien. C'était un mensonge pour moi, cela ne correspondait absolument plus à ce que je pensais. Alors, j'avais bien le droit de les brûler...». L'artiste est capable de détruire, capable d'anéantir à sa manière : c'est le NON de l'artiste. Au milieu de l'exécution, ou après l'exécution, il peut faire cela. C'est la liberté très profonde de l'artiste, qui nous montre que la liberté se manifeste d'une manière très particulière par le point de vue de la négation. Il y a une liberté d'exercice qui se manifeste dans la négation. On n'est pas lié à ce qu'on fait, et on domine ce qu'on fait. Et l'exécution par laquelle on réalise le travail — auquel on est, d'une certaine manière, lié, puisqu'on est lié à un travail — l'œuvre qu'on réalise ne nous lie pas. On domine toujours cette œuvre et on est capable de ne pas la réaliser ou de la détruire ; mais non pas pour manifester son pouvoir, parce que cela deviendrait dangereux, si c'était uniquement pour manifester son pouvoir; c'est là, du reste, le danger de la liberté de l'artiste... Quand l'artiste reste libre dans son œuvre, c'est magnifique. Mais quand l'artiste dépasse sa liberté d'artiste et confond la liberté de l'artiste et la liberté de l'homme, alors cela devient quelquefois très dangereux.

C'est ce qu'on voit chez Nietzsche : la confusion entre l'homme et l'artiste. A ce moment-là, la liberté de l'artiste devient la liberté absolue. Je crois que toujours les grands artistes feront la distinction entre l'artiste et l'homme. Et quand ils font la distinction entre l'artiste et l'homme, ils voient bien que leur liberté d'artiste regarde leur œuvre et qu'ils ne sont pas uniquement liés à leur œuvre, qu'il y a autre chose en eux, qu'il y a un homme, un homme capable d'aimer, d'avoir des amitiés, un homme capable de réaliser autre chose, et ainsi de suite... Il peut y avoir des conflits, il peut y avoir des moments de tension, il peut y avoir des moments où, justement, on n'accepte pas que l'art ne soit pas tout... parce que l'art réclame souvent de tout prendre.

Il y a encore un autre moment — toujours dans le choix, dans ce choix créateur qui implique une liberté très forte. Quand l'artiste veut réaliser quelque chose, il est poussé à aller très loin

La liberté

pour exprimer que son choix est un choix qui reprend tout à la racine, un choix qui ne présuppose rien. C'est une autre manière d'exprimer l'absolu de la liberté. Il y a la puissance de négation, que nous venons de voir, par laquelle l'artiste peut nier, refuser, et montrer qu'il est capable de s'orienter vers autre chose; et puis, il y a, à l'intérieur même du choix créateur de l'artiste, un désir de mise en obscurité, une annihilation de tout ce qui est antérieur pour proclamer davantage que ce qu'il fait relève d'un choix absolument libre.

Je vous lis ce passage, qui est extrêmement évocateur de ce point de vue-là. C'est dans l'ouvrage de G. Poulet sur *La distance intérieure*, à propos de l'acte créateur, chez Mallarmé :

«Acte de création qui s'entoure, en avant comme en arrière, de négation et de silence. Tel un poème qui s'inscrit sur un blanc à la fois initial et final (...) Reste donc à se 'dissoudre en soi' pour authentifier le silence. Tel est Igitur, exemple parfait du «suicide philosophique». Le suicide philosophique est donc la seule opération possible. Et puisqu'il n'est qu'un suicide 'philosophique', il peut toujours se répéter. [Il n'est qu'intentionnel]. C'est l'acte de négation par lequel, en n'importe quel moment et rien que pour ce moment, on peut fonder son existence et sa pensée.

Il faut sentir toute la force du parallèle que devait faire Mallarmé lui-même entre l'acte de conscience cartésien par lequel l'existence se fonde en la pensée, et l'acte de conscience proprement mallarméen par lequel la pensée crée l'existence. D'un côté et de l'autre, tout commence par une fiction, c'est-à-dire par un doute hyperbolique, au moyen duquel on feint d'abolir le réel, tout le réel, et de faire ainsi en soi et autour de soi, la même table rase qui s'y ferait par le nivellement même de la mort. Doute qui est donc une négation, mais une négation feinte et voulue: 'je veux penser que tout est faux' .

Par cet acte de négation ou d'annihilation, tout se réduit à cette volonté seule; et c'est en cet acte de volonté que l'être cartésien se découvre à la fois pensant et par conséquent existant. Son existence se détache donc sur l'acte de volonté par lequel il veut tout anéantir, et semble pour ainsi dire faire jaillir sa présence positive sur un acte total de négation. Il faut à peine pousser les choses pour arriver, comme le fait Mallarmé à quelque chose comme ceci: 'Par un acte de

L'acte libre de l'artiste

volonté annihilateur, j'arrive à un acte de volonté créateur'.»¹

Cela est très significatif. Evidemment, le poète exagère un peu, mais c'est tellement net !... Pensez, du reste, à Heidegger : par l'acte d'anéantissement, l'être apparaît. Par l'angoisse et le néant, l'être apparaît.

D'une façon différente, Sartre aussi exprime, sur un plan philosophique, ce qui me semble être juste au niveau artistique. Au niveau artistique il y a quelque chose qui me semble exact : c'est que tous les jours l'artiste porte en lui un désir d'être créateur, de réaliser quelque chose d'unique. Et son choix créateur voudra toujours réaliser quelque chose d'unique. Autrement, il ne serait pas vraiment artiste, il répéterait. Et répéter, c'est ennuyeux, c'est assommant. Il ne cherche pas l'originalité pour l'originalité; cela c'est très faux. Mais il porte en lui une exigence d'aller très loin, et le plus loin possible dans cette réalisation. Alors, c'est là où de fait, il y a cet acte d'annihilation: effacer tout ce qui est «avant» n'être influencé par personne. On a peut-être été à l'école de tel ou tel, mais on l'oublie... on efface: l'acte d'annihilation. «Avant moi, il n'y a rien, il ne peut rien y avoir». Tout artiste sentira cela. Il faut réaliser quelque chose de nouveau, quelque chose d'inédit, quelque chose d'unique qu'on porte en soi; et parce que cela vient de nous, c'est nécessairement inédit, c'est nécessairement quelque chose d'unique. Il y aura donc dans le choix créateur cette liberté qui voudra se fonder toujours sur la négation. Elle n'est pas explicitée, mais elle est impliquée.

Il y a quelque chose de très curieux, une nostalgie très profonde, je crois, de l'*ex nihilo* dont parlent les théologiens, disant à propos de l'acte créateur de Dieu; Dieu crée «*ex nihilo*», Il crée «à partir de rien». Toute création, dans la mesure où elle est une création est «à partir de rien». L'homme ne peut pas créer à partir de rien, parce qu'il dépend d'un milieu; et tout ce qui vient de lui, nécessairement, dépend de tout le reste. Mais il porte en lui cette nostalgie, cette nostalgie réelle, profonde, parce qu'il est créé à l'image de Dieu, et que, à l'image de Dieu, il a en lui un *dominium*, une puissance de réaliser quelque chose, et de réaliser quelque

¹ G. Poulet, *La distance intérieure*, pp.333-335.

La liberté

chose qui provient de lui. Et ne pouvant pas créer à partir de rien, il s'imagine... et il imagine une négation à partir de laquelle il pourra réaliser davantage. Alors, dans la mesure où l'artiste devient plus philosophe, où l'artiste pense davantage, il affirmera davantage ce point de vue-là... qui quelquefois deviendra dangereux parce que la spontanéité de l'artiste pourra être limitée par ce désir de regarder le néant, qui empêche la liberté de l'artiste d'être tout à fait vraie.

Il y a cependant là quelque chose qui me semble très propre à la liberté de l'artiste : c'est que la liberté de l'artiste essaie toujours d'être comme un absolu; et de fait elle peut avoir quelque chose d'absolu. Pourquoi ? Parce que la liberté de l'artiste ne regarde pas la fin de l'homme. La liberté de l'artiste ne dépend pas de l'amour. Je vous ai dit tout à l'heure que l'artiste était un intellectuel. Qu'il le veuille ou non, il est toujours un intellectuel: l'intelligence, liée aux sens. L'artiste, dans sa création, veut réaliser une nouvelle forme (les Grecs auraient dit, une *eidōs*, une *idée*, une forme, une expression), créer quelque chose qui est nouveau. Et, dans cet ordre-là, il peut en effet réaliser un nouveau *rappor*t, quelque chose qu'on n'a pas vu jusque-là, et il veut mettre ce rapport en pleine lumière. Et pour que ce rapport soit mis en pleine lumière, il veut que le fond soit le plus neutre possible. C'est en ce sens-là qu'il veut l'annihiler, le supprimer. Ce n'est pas une véritable annihilation, c'est la destruction des *formes*, c'est la destruction de tout le fond qui risquerait de relativiser ce que lui, veut mettre en lumière. Parce qu'il veut mettre en lumière cette relation, cette forme nouvelle, inédite, qu'il porte en lui, il veut annihiler le reste.

Encore une fois, ce n'est pas une véritable annihilation, qui porte sur l'être. Le danger, quand l'artiste devient philosophe, c'est précisément de confondre la *forme* et l'*être* ; et confondant la forme et l'être, il parle d'«annihilation». En réalité, il s'agit tout simplement d'essayer de mettre en pleine lumière ce qui vient de lui. En ce sens-là il y a là une liberté positive qui se réalise dans la création d'une *forme* nouvelle.

De sorte que je crois que nous pouvons dire, au terme, que nous avons comme trois grandes modalités de la liberté de l'artiste :

L'acte libre de l'artiste

1°) *L'orientation de sa vie*, qui s'impose comme une nécessité. Ceci n'est pas propre à l'artiste, puisqu'il y a d'autres vocations dans lesquelles on retrouve quelque chose d'analogue.

2°) Ce qui est propre à l'artiste, c'est la liberté qu'il a dans *l'ordre de l'exécution*. Il est toujours libre d'arrêter. Quand il est pris et qu'il est saisi, il sent la nécessité d'aller jusqu'au bout ; mais de temps en temps, il s'arrête, parce qu'il ne ressent plus rien. Il a cette liberté, parce qu'il ne regarde que l'œuvre et qu'il domine l'œuvre.

3°) Enfin, la troisième modalité, qui est peut-être la plus importante, est cette liberté positive qui se traduit dans le choix *créateur*, qui est réalisation d'une *forme* nouvelle. Pour que cette forme nouvelle puisse éclater, il y a ce besoin de s'éloigner le plus possible de tout ce qui est déjà existant et donné, pour essayer de mettre plus en lumière ce qui est proprement réalisé. Il y a là une liberté constructive dans un choix créateur.

M.-D. Philippe

CONDITIONNEMENT ET LIMITE DE L'ACTE LIBRE

L'acte libre naît au plus intime de notre esprit (intelligence et volonté). Il qualifie en propre l'homme et l'animal en est dépourvu. Mais l'homme, s'il est d'abord esprit, ne l'est pas exclusivement. La personne est aussi, par son corps, vie animale et biologique. En raison de cette «incarnation», l'homme est confronté, dans son agir, à toutes sortes de «conditionnements» et de «limites». En ce sens, si la liberté est une donnée de l'être humain, elle est aussi une qualité à conquérir au-delà de l'emprise des conditionnements.

En abordant ce sujet, très complexe, commençons par préciser ce qu'il faut entendre par «conditionnement» et «limite». Au niveau philosophique, c'est Aristote qui, le premier, a précisé vraiment ce que représente la finalité et, à côté de la finalité, ce que représente le conditionnement. Les deux problèmes sont toujours en parallèle et il est important de le saisir, parce qu'après Aristote, très vite, dans la philosophie des Stoiciens, on n'a plus fait la distinction entre le point de vue du conditionnement et celui de la finalité. Et dans la dialectique hégélienne il n'y a plus de distinction entre le conditionnement et la finalité. Dans le freudisme, il n'y en a plus non plus.

La liberté

Le sujet de ce soir implique donc, nécessairement, que nous ayons une perspective réaliste qui implique la finalité. Je ne prends pas le «conditionnement» au sens où il est pris dans beaucoup de perspectives actuelles, où pratiquement le conditionnement est tout. Je m'explique un peu, pour que vous compreniez, parce qu'au niveau philosophique ce sont de ces distinctions qui sont absolument majeures et qui sont un peu comme des «clefs». Quand on a bien saisi la différence entre le conditionnement et la finalité, il y a des quantités d'erreurs qu'on ne fait plus et on peut analyser avec beaucoup plus de précision ce qu'est la réalité. Ce que nous disons ici est un peu en dehors de la conférence, mais c'est extrêmement important. C'est une distinction que je ne cesse de rappeler à mes étudiants parce que je crois que si on veut faire un peu de philosophie, c'est la première chose qu'on doit essayer de comprendre. Cela se situe évidemment au niveau de l'acte humain; et dans l'acte humain il est extrêmement important de bien comprendre, d'abord, ce que représente la finalité. La finalité, nous en avons parlé l'année dernière, je ne vais donc pas faire un cours sur ce sujet, je vous rappelle seulement que la finalité est ce qui donne à notre volonté son orientation, sa détermination.

La volonté est déterminée grâce au bien. C'est le bien qui finalise, et c'est le bien qui détermine la volonté. Le bien, c'est proprement ce qui est capable de nous perfectionner, ce qui est capable de nous permettre d'aboutir à la plénitude de notre être (la finalité étant ce qui permet d'atteindre une plénitude dans notre être).

Le conditionnement est du côté de l'exercice. C'est le «comment». Comment atteignons-nous cette fin ? Nous atteignons cette fin par des moyens, nous atteignons cette fin en tenant compte de tout ce que nous sommes. Quand nous sommes fatigués, par exemple, nous sentons moins la finalité, et le conditionnement est beaucoup plus lourd... Dès qu'on est fatigué, on s'aperçoit immédiatement qu'il y a un poids beaucoup plus grand, le poids de la matière, le poids de notre corps. A ce moment là il n'est pas facile de «décoller», de pouvoir être attiré par le bien. Le conditionnement se prend donc du côté de la causalité

Conditionnement et limite de l'acte libre

matérielle, du côté de la *puissance*, tandis que la finalité se prend du côté de l'*acte*. D'où l'importance de la métaphysique de l'acte et de la puissance, puisque la métaphysique de l'acte et de la puissance nous permet de comprendre les deux grandes lignes de force de la finalité et du conditionnement. Dans la mesure où nous sommes en acte, nous sommes finalisés. Dans la mesure où nous sommes en puissance, nous sommes limités, et nous sommes, par le fait même, conditionnés, et nous devons porter ce poids.

Cette distinction, qui est très complexe au niveau de ce que nous vivons, est très nette au niveau métaphysique; c'est toute la métaphysique de l'acte et de la puissance. Il y a en nous une potentialité très radicale, que nous connaissons, du reste, très mal... et il y a en nous quelque chose qui est finalisé, qui est notre être pleinement réalisé. Le conditionnement prend du reste des aspects extrêmement divers, multiples; il n'est pas du tout le même pour chacun d'entre nous. Nous sommes «un» dans la finalité, et dans le conditionnement nous sommes au contraire, différents, divers, nous nous opposons même quelquefois. Les oppositions viennent presque toujours du conditionnement, il est très rare qu'elles viennent de la finalité. Parce que, quand les gens atteignent la finalité ils deviennent intelligents, et alors ils s'opposent moins.

Au contraire, quand ils retombent dans le conditionnement, ils s'opposent avec une violence extraordinaire, ils deviennent des êtres partisans... Au fond, le phénomène du «partisan» est un phénomène de l'être conditionné. Alors que celui qui est vraiment finalisé, qui tend vers sa fin, celui-là est heureux que les autres le suivent, et il fait tout ce qu'il peut pour que les autres le suivent. Et quand les autres ne le suivent pas, il fait ce qu'il peut, mais il ne s'en occupe pas tellement, donc, il ne s'oppose pas. Tandis que ceux qui sont pris par le conditionnement sans finalité — c'est cela la chose terrible — ceux-là sont très jaloux et ils se regardent les uns les autres. C'est un phénomène constant, ce partage des eaux entre la finalité et le conditionnement.

Il est très important de saisir que le conditionnement se prend du côté de la causalité matérielle et de la potentialité qui est en nous. Le sujet que nous avons à traiter ce soir va consister à essayer de découvrir en nous toutes les zones de limitation de notre

La liberté

acte libre, tout ce qui nous empêche d'être entièrement libres. Quand on fait la distinction entre le point de vue de la finalité et celui du conditionnement, on précise que la finalité, c'est ce qui nous *détermine*. C'est le bien qui détermine notre vie humaine. Notre vie humaine est vraie quand nous tendons vers un bien, qui donne alors un sens et une orientation à toute notre vie. Quant au conditionnement, il limite, mais ne détermine pas.

Au contraire, dans toutes les philosophies qui, de la philosophie stoïcienne à la philosophie hégélienne en passant par Descartes, ont oublié la finalité, le conditionnement devient la *détermination*. On est, alors, devant une impasse; parce que le conditionnement *limite*, mais ne *détermine* pas. Ce n'est pas du tout la même chose. La limitation est dans l'ordre de l'*exercice*, elle limite notre exercice, elle appesantit notre exercice. De temps en temps, nous nous trouvons dans ce que Jaspers appelle des «situations-limites». La «situation-limite», c'est quand le conditionnement l'emporte sur la finalité. Je crois que c'est cela le propre de la «situation-limite». Vous en avez un très bel exemple dans l'Evangile de saint Jean: la Samaritaine. Pour moi, c'est là un exemple merveilleux de situation-limite.

La Samaritaine n'aime plus. Elle a eu cinq maris, alors on comprend qu'elle n'aime plus le dernier. Elle a fait des expériences fâcheuses et, par le fait même, elle s'est repliée sur elle-même et elle est terriblement conditionnée. Elle a cinq conditionnements sur le cœur, et elle est condamnée à la corvée d'eau en plein midi. Et la corvée d'eau en plein midi — qui la limite, qui fait partie du conditionnement — devient la détermination de sa vie... La Samaritaine doit nous faire penser à l'état de notre monde d'aujourd'hui, dans la mesure où l'amour ne peut plus s'épanouir... Je me souviens de quelque chose que j'ai déjà dit à certains d'entre vous, parce que c'est une chose qui m'a beaucoup frappé. C'était un psychanalyste qui était allé à Londres, dans un hôpital où l'on s'occupait des cas d'enfants meurtriers. Il avait vu, durant son année, quatre cents cas, des cas effrayants... Il m'en a raconté certains, c'était affolant... Ils étaient là sept médecins qui se réunissaient régulièrement pour chercher d'où venait ce fait que les enfants tuent, que les enfants prennent cette attitude si violente, qui va jusqu'à attaquer et à tuer. Ils avaient examiné cela du point de vue social et de tous les points

Conditionnement et limite de l'acte libre

de vue possibles. Mais aucun de ces points de vue ne permettaient une réponse satisfaisante, étant donné la variété des cas, et ces médecins ne comprenaient pas. Finalement, ils ont déclaré: «ces enfants ont manqué d'amour» et ils ont ajouté: «il manque d'amour dans le monde d'aujourd'hui... de véritable amour».

Quand on détecte cela, on peut dire que l'humanité se trouve dans une situation-limite. Il manque d'amour dans le monde; et il y a alors un poids de conditionnement tel que les hommes ont une peine énorme à le dépasser. Pensez par exemple à la propagande, dont on dit qu'elle manoeuvre aujourd'hui les hommes de telle manière que quatre-vingt-quinze pour cent des hommes la suivent. Cela prouve que ce sont des gens qui ne sont pas libres. Cela prouve que ce sont des gens conditionnés de telle manière que leur conditionnement devient leur détermination, et qu'ils n'ont plus une force intérieure suffisamment grande pour réagir contre ce conditionnement et opter eux-mêmes, choisir eux-mêmes. Il est très important de sentir cela: le poids du conditionnement, qui nous met dans une «situation-limite». Nous sommes dans une «situation-limite», encore une fois, quand le conditionnement devient tel que nous n'avons plus la possibilité de respirer. Car la respiration profonde de notre être spirituel, c'est de découvrir la finalité, c'est d'être capable d'aimer. Le jour où on ne peut aimer et où l'on est replié (car c'est vraiment un repliement) sur un conditionnement qui devient un poids tellement effrayant qu'on n'arrive plus à le dépasser, le conditionnement alors *détermine* notre activité, il n'est plus seulement une limite.

C'est pour cela que, dans une certaine perspective, où on ne regarde plus la finalité, où on ne regarde plus que le conditionnement, on arrive à dire que l'homme n'est pas libre. Quand on voit combien aujourd'hui nous sommes conditionnés par le point de vue social, le point de vue économique, le point de vue politique, par toutes les propagandes, on se dit: mais où se trouve encore la liberté ? On a l'impression que les gens se laissent conduire, se laissent manoeuvrer... Quand vous voyez, pas trop loin de chez nous, la puissance que représentent certaines propagandes... Heureusement, il y a quelques êtres qui réagissent, quelques artistes, quelques philosophes, quelques grands savants, quelques mères ou pères de famille... et des grands-mères !... Je crois que c'est encore elles qui

La liberté

gardent, au fond de leur cœur, une capacité d'aimer plus grande que tous les autres. Mais ceux qui sont dans l'activité et qui doivent réussir, qui doivent à tout prix «percer», ceux-là font très grande attention à tout le conditionnement, à la manière dont les gens pensent. On se dit alors: mais où y a-t-il encore de la liberté dans notre monde d'aujourd'hui ?

Le fait qu'«il manque d'amour dans le monde d'aujourd'hui» a pour conséquence qu'il «manque de liberté dans le monde d'aujourd'hui». S'il n'y a plus d'amour, il n'y a plus de liberté, au sens très fort. Il ne peut plus y avoir de vraie liberté; il y a de fausses libertés, de petites libertés: la petite liberté de celui qui croit qu'il est libre parce qu'il s'habille à la mode, mais qui en réalité ne l'est pas du tout, parce qu'au fond il est téléguidé, il est conduit — s'il savait !. Il choisit telle ou telle couleur de vêtement, et il dit: «je suis libre de porter cette couleur-là». Bien sûr, vous êtes libre !... En réalité, parce que tel ami, telle personne que vous respectez beaucoup, que vous admirez, se tient de cette manière-là, et porte ce vêtement-là, immédiatement vous courez derrière. Vous croyez que vous êtes libres ? Pas du tout: vous imitez, vous suivez, vous n'êtes pas libres. La vraie liberté n'est pas dans ces petits choix-là, elle ne consiste pas à choisir telle marque de voiture ou telle autre marque, parce que la propagande nous a dit que telle voiture était meilleure que telle autre, qu'elle avait gagné telle ou telle course... Cela, ce n'est pas de la liberté ! C'est encore le conditionnement. La vraie liberté, elle, provient de l'amour.

Il faut constater cela. Ce n'est pas toujours très drôle de faire de la philosophie, parce que cela oblige à être lucide et ce n'est pas toujours drôle d'être lucide dans un monde où on l'est de moins en moins, où tout le monde croule et où le philosophe doit rester debout. Tout le monde croule sous le poids du conditionnement. Les gens pensent être libres, mais en réalité ils ne se sont pas du tout, ils ne savent même pas où ils vont. Ils sont menés, ils sont un troupeau errant... Ce n'est pas drôle de constater cela, de le relever et de voir que plus on parle de la liberté (et de fait on en parle beaucoup), moins il y en a. C'est curieux. On parle beaucoup de liberté, tout le monde prétend être libre, et on dit à tous les hommes qu'ils sont libres, mais des hommes libres il y en a de moins en moins. Pourquoi ? Parce que les hommes s'intériorisent de moins

Conditionnement et limite de l'acte libre

en moins. Les hommes vivent d'images. Ils vivent dans l'imaginaire. L'image immédiate, cela va très bien, cela ne demande pas de réflexion. On est tellement heureux de ne pas avoir à réfléchir !

Il faudrait inventer le paradis des gens qui ne réfléchissent pas. Ce serait merveilleux ! On aurait un cinéma perpétuel à la place de la vision béatifique. Ce serait le Paradis pour tous les gens qui ont abdiqué la liberté et qui se laissent prendre par le poids du conditionnement.

Encore une fois, il est très important de saisir ce que représente le poids du conditionnement dans notre monde d'aujourd'hui et ce que représente la situation-limite: ce poids très grand qui est sur l'humanité d'aujourd'hui, ce poids qui est quelque chose de très fort, aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest.

Cela se réalise selon des procédés différents, selon des idéologies différentes, mais la propagande et l'orientation profonde des êtres se font des deux manières avec une tyrannie effrayante. Or, la tyrannie, c'est justement quand l'homme ne peut plus choisir sa finalité. C'est cela, la tyrannie; c'est quand l'homme est conditionné de telle manière qu'il est esclave. L'esclave, c'est celui qui ne peut plus choisir sa finalité et qui est obligé d'être mené, conduit, par le conditionnement. Celui-là est vraiment esclave. Aujourd'hui il y a des quantités d'esclaves qui se disent libres. On leur permet de dire qu'ils sont libres, c'est la différence avec les esclaves d'autrefois; mais au fond, ils sont téléguidés, ils sont menés, ils sont conduits.

Tout ceci était pour vous faire comprendre que le problème que nous avons à traiter aujourd'hui est très vaste, et qu'il est très important, parce qu'il nous oblige à faire un acte de conscience, de lucidité intérieure. Quelles sont nos zones de liberté? Quelles sont les zones de notre conditionnement ? Où sommes-nous limités ? Je vais simplement, avec vous, préciser quelques aspects de ces zones de conditionnement.

Les conférences précédentes ont examiné l'acte libre selon ses différents niveaux et précisé les éléments essentiels de tout acte

La liberté

libre. Aujourd'hui, nous allons essayer de comprendre ce qui vient limiter l'acte libre.

L'acte libre naît au plus intime de notre esprit. Il n'y a pas de liberté, chez l'animal; il y a un instinct. Je ne peux pas dire que l'animal est libre, même quand il gambade. Je ne peux pas dire que l'hippopotame est libre... Il suit son instinct, et il est déterminé dans son instinct. Il broute quand il a besoin de brouter, il dort quand il a besoin de dormir, mais il n'est pas «libre»: il n'a aucune liberté. Le chien, qui est «en pleine liberté» n'est pas libre. «En pleine liberté» ...qu'est-ce-que cela veut dire ? Il gambade, il suit son instinct, tout simplement; mais il n'est pas libre. La «liberté» est quelque chose qui naît au plus intime de notre être, dans les sommets de notre être. Ce sont les sommets de notre esprit, les sommets de notre intelligence, les sommets de notre volonté, qui sont libres. La liberté est comme une «fleur» intérieure qui provient, profondément, d'un amour, qui naît à partir d'un amour et à l'intérieur de l'amour.

Nous l'avons vu par rapport à l'artiste. Nous avons vu comment l'artiste est libre dans la mesure où, justement, il y a en lui une certaine inspiration. Un artiste qui n'a aucune inspiration n'est pas libre; au contraire, celui qui a une inspiration connaît cette liberté: il a quelque chose en lui qui lui permet de s'élever au-dessus des autres.

Puisque la liberté naît au plus intime de notre esprit, nous sommes libres dans la mesure où nous avons en nous une certaine *intériorité*. Rappelons-nous toujours cette parole si forte d'Epictète: «C'est l'homme intérieur qui est libre». Ce n'est pas saint Paul qui dit cela, c'est Epictète qui le dit, en tant que philosophe, stoïcien, à Rome, au moment où saint Paul le dit, en tant que chrétien. A peu près à la même époque (ce qui est très étonnant), saint Paul parle de l'homme intérieur et de l'homme extérieur et Epictète parle de l'homme intérieur et de l'homme extérieur. Et pour Epictète: l'homme extérieur, c'est celui qui gambade et qui croit qu'il est libre, mais qui en réalité n'est pas libre du tout. Au contraire, l'homme intérieur est libre, même si extérieurement il est enchaîné.

Conditionnement et limite de l'acte libre

La liberté est quelque chose que l'on conquiert dans la mesure où on s'intériorise davantage. Plus on s'intériorise, plus on devient libre. Qu'est-ce donc qui va venir limiter cette liberté ? Il y a d'abord des limites extrêmement objectives que nous pouvons tous comprendre, et, d'une certaine manière, assumer; de sorte que ce sont des limites relatives. Ces limites, c'est le petit animal qui est en nous. Car il y a en nous un petit animal. Nous avons un corps qui est soumis à des lois biologiques. Nous avons en nous des instincts qui sont déterminés. Nous avons en nous un instinct qui consiste à respirer, qui consiste à manger, à boire, sans parler d'autres instincts, comme l'instinct sexuel. Ces instincts sont déterminés, ce sont des déterminations profondes de notre corps, du petit ou du gros animal qui est en nous, du jeune ou du vieil animal qui est en nous. Cela se ressent davantage, de fait, quand l'animal vieillit. Quand il est jeune, parce que son corps a une souplesse extraordinaire, il croit qu'il pourra dominer cela. Et puis, petit à petit, il voit que cela se sclérose, que cela se détermine de manière de plus en plus forte. Mais, vieux ou jeunes, nous sommes conditionnés par tout ce que représente notre corps et notre vie biologique. C'est le premier conditionnement, un conditionnement radical.

Ne pas accepter cela, c'est un manque d'intelligence — il faut appeler les choses par leur nom — c'est un manque d'expérience aussi. Quand on est jeune, on ne connaît pas ses limites... Le vieux père Mandonnet disait qu'il fallait faire attention à sa santé, mais que cela n'avait à rien de dire aux jeunes de faire attention à sa santé, parce qu'il fallait que chacun fasse l'expérience des limites de sa santé. Et c'est vrai: chacun d'entre nous doit faire l'expérience des limites de sa santé. Parfois c'est dangereux, car si on va trop loin, tout d'un coup, cela craque... on a tous fait l'expérience des limites de sa santé ! Quelqu'un aura beau dire : «Faites attention!», si on ne sent pas soi-même ses limites, on continue — ce qui est, du reste, assez normal, jusque-là on croit que ces limites n'existent pas. Or, ces limites existent et elles existent pour chacun d'entre nous de manières très différentes, parce que là joue l'atavisme. Il est bien évident que l'atavisme joue un très grand rôle du point de vue de notre santé, et donc du point de vue des limites biologiques. Chez certains, qui sont en bonne santé, qui ont une volonté puissante, une capacité d'aimer et une

La liberté

intelligence bien faite, le corps peut être plus facilement porté et assumé que chez d'autres. Ils n'y peuvent rien. Ce n'est pas une question de mérites, c'est un fait. Chez d'autres, au contraire, il y a un terrain maladif, il y a constamment des accrocs de santé, il y a constamment des arrêts qui les obligent à reconnaître qu'ils ne peuvent pas faire ce qu'ils veulent: ils sont *limités*.

Il y a donc là un conditionnement qui est très fort et très fondamental. Il faut le considérer comme le conditionnement fondamental et les limites fondamentales de notre acte libre; car la liberté, c'est la liberté de l'homme et de l'individu. La liberté n'est pas seulement intérieure. Elle est premièrement intérieure, mais elle doit se réaliser dans notre vie, dans nos actes, à travers notre comportement. Elle doit se réaliser dans notre manière de vivre. Et dans notre manière de vivre, le corps vient nécessairement nous limiter.

Il est important de voir que le corps ne limite pas ce qu'il y a de plus intérieur dans notre liberté. Nous avons tous fait de ces expériences, surtout dans la vie apostolique, en présence de jeunes qui sont malades. Naguère c'était la tuberculose... A Fribourg, notre plus grande joie était d'aller à Leysin où il y avait (surtout après la guerre) énormément de jeunes qui avaient subi la guerre et était devenus tuberculeux. Passer une journée avec eux, c'était merveilleux ! C'était très reposant du point de vue spéculatif, et au point de vue apostolique c'était extraordinaire. On se trouvait en face de jeunes qui étaient très accueillants parce que, quand on est obligé de rester dans son lit toute la journée on ne demande pas mieux que d'avoir une visite. On est tellement heureux d'avoir une visite ! Je me souviendrai toujours de la conversation que j'avais eue avec une petite Russe.

Quand je lui avais dit: «vous êtes communiste?», elle s'était redressée: «citoyenne soviétique». Communiste, ce n'était que pour l'étranger, tandis que pour elle-même elle était «citoyenne soviétique» ...Nous avons eu une merveilleuse conversation. On voyait chez ces jeunes, arrêtés dans leur sport et dans leur vie même, et donc limités, une intériorité merveilleuse se développer. Ce qui montre bien que les limites de la vie biologique peuvent favoriser une plus grande liberté intérieure. C'est pour cela que ce ne sont

Conditionnement et limite de l'acte libre

pas de vraies limites. C'est un conditionnement qui implique des limites relatives. Mais ces limites relatives, si on les regarde objectivement, si on les comprend, on peut très bien s'en servir, et dire: «c'est vrai, j'ai un bras en moins, j'ai une jambe qui se paralyse, je deviens un peu moins agile; mais je peux, par le fait même, m'intérioriser davantage». A ce moment-là les limites du corps, le conditionnement du corps permettent et favorisent une intériorité plus grande.

C'est parce que la liberté naît du côté spirituel qu'elle peut utiliser les limites du corps, le conditionnement du corps. Si la liberté naissait dans notre sensibilité, dans notre imagination, ou à partir de nos instincts, elle ne pourrait pas utiliser le conditionnement du corps. Mais, parce que la liberté est spirituelle, parce qu'elle naît à partir de l'amour spirituel, de la volonté, on comprend que cette intériorité puisse augmenter à mesure qu'un certain conditionnement de la vie biologique augmente et se fait plus lourd. Le véritable conditionnement et les limites les plus profondes de l'acte libre proviennent du domaine de la sensibilité. Au niveau de la sensibilité, notre liberté connaît un conditionnement plus terrible et plus difficile à dépasser que le conditionnement biologique. Comprenons bien, il ne s'agit pas de notre véritable sensibilité artistique; notre sensibilité artistique est bonne. Il vaut mieux être sensible que de ne pas l'être.

La sensibilité est une qualité, une très grande qualité. Etre sensible nous permet d'être plus à l'écoute d'une quantité de choses. Mais nous savons très bien que notre sensibilité peut faire une alliance terrible avec l'imagination. C'est l'*imaginaire* qui est, de fait, le conditionnement le plus profond de notre liberté et ce qui risque toujours d'apporter la plus grande limite à notre liberté. L'imaginaire est un domaine auquel on doit être très attentif depuis les études de Freud, pour bien comprendre Freud et pour voir ce qu'il y a de juste et ce qu'il peut y avoir de limité et aussi d'exagéré chez lui. Freud n'a pas vraiment parlé de la finalité, elle n'existe pas chez lui ; par le fait même, il y a toujours un danger, dans le freudisme, de confondre le conditionnement et la détermination. C'est là, je crois, qu'il faudrait faire porter le plus une étude philosophique sur Freud, en essayant de bien saisir le point de vue de la détermination et le point de vue de la limite.

La liberté

Tous nos actes volontaires, tous nos actes de liberté, impliquent l'usage de l'imagination. Nous ne pouvons pas faire un seul acte d'intelligence, sans user d'images. Saint Thomas est extrêmement affirmatif à ce sujet, et il a raison, parce que c'est vraiment la réalité. Il nous dit même que les actes les plus spirituels qui sont en nous, les actes de vie divine, de vie intérieure d'amour et d'intimité avec le Christ, usent toujours d'images. Donc, tant que nous sommes ici sur la terre, il n'y a pas d'acte intellectuel sans une certaine image. Cela ne veut pas dire que l'intelligence soit *déterminée* par l'image; cela veut dire tout simplement que l'intelligence est *conditionnée* par l'image, et que l'intelligence doit se servir de l'image pour atteindre la vérité. En l'atteignant, elle dépasse les images, mais elle reste toujours conditionnée par l'image. Il ne peut en être autrement. C'est pour cela qu'il faut faire grande attention, car si l'on exagère le domaine des images, par trop de télévision et de cinéma, on risque, au bout d'un certain temps d'avoir un tel poids d'images que l'on n'arrive plus à les dépasser. Alors, on succombe sous le poids, parce que les images sont toujours présentes dans notre vie intellectuelle.

Ce qui est vrai de l'intelligence est encore beaucoup plus vrai de la volonté, parce que la volonté implique le point de vue de l'amour; par l'amour elle est la «faculté du sujet», et l'amour porte toujours sur une réalité singulière. Ainsi, il n'y a pas un seul acte de liberté qui puisse s'exercer sans le concours d'une image. Notre volonté et notre liberté sont toujours conditionnées par des images; mais notre volonté et notre liberté doivent dépasser les images. Nous devons aimer des êtres qui soient des êtres réels et ne pas vivre dans un idéal. Il y a beaucoup de gens qui vivent dans un idéal; et si l'on vit dans un idéal, ce n'est plus vraiment l'amour. On aime une personne vivante, on aime un être qui est proche de nous et que nous considérons comme notre bien. Il se fait alors une rectification profonde et un dépassement de l'image. Notre liberté impliquant le point de vue imaginaire reste conditionnée, mais ce conditionnement n'arrête pas la vraie liberté, parce que c'est le bien que nous aimons qui nous rectifie et qui maintient en nous cet élan profond, qui conserve en nous la possibilité de dépasser les images et de les critiquer. Il y a une critique à faire des images, pour ne pas être encombré et revenir toujours au réel, revenir toujours à ce

Conditionnement et limite de l'acte libre

que nous aimons, à la présence des êtres que nous aimons.

L'absence augmente l'image. La présence permet un réalisme plus grand et permet donc à l'amour de se rectifier; alors que l'absence, forcément, augmente l'image. Il faut essayer de comprendre comment l'imaginaire (par l'«imaginaire» j'entends tout le domaine sensible que nous portons au-dedans de nous-mêmes par l'imagination) devient très vite une limite pour l'acte libre, et comment l'imaginaire est peut-être la limite la plus forte de l'acte libre. Je crois, au moins, qu'on peut dire que c'est l'imaginaire qui peut devenir le plus vite rival de l'acte libre; parce que l'imaginaire, toute cette zone intérieure que nous portons en nous, est quelque chose d'extrêmement fort. C'est le domaine du sensible, c'est le domaine de la représentation et c'est un domaine où, nous-mêmes, réalisons en quelque sorte des synthèses, des blocages, des relations. Le monde imaginaire est infini, on peut l'augmenter indéfiniment. Le monde imaginaire n'a pas de limite en soi, et c'est au-dedans de nous-mêmes que nous le portons. Nous n'avons pas de pouvoir direct sur l'imagination : quand l'imagination commence, on ne sait plus comment l'arrêter.

Sur nos sens externes, nous avons un pouvoir direct : nous pouvons fermer les yeux, nous boucher les oreilles, tandis que nous ne pouvons pas arrêter notre imagination. Notre imagination «bat la campagne», et quand nous sommes tendus, l'imaginaire est encore beaucoup plus fort, et très facilement, nous sommes dans une «situation-limite» (très difficile à détecter, parce qu'elle est intérieure), à l'égard de l'acte libre, parce que l'imaginaire est devenu trop fort. On ne voit pas comment arrêter cet imaginaire qui se nourrit lui-même. C'est cela qui est extraordinaire, l'imaginaire aime les tensions dramatiques; alors, il les augmente, et, à ce moment-là, on ne voit plus comment l'acte libre peut naître. Dans l'imaginaire, en effet, il n'y a pas de liberté. On se laisse mener par cette succession d'images. L'imaginaire peut donc être quelque chose qui, de fait, intensifie considérablement notre conditionnement, à tel point qu'il vient supprimer la liberté.

Cela ne veut pas dire, — faisons attention et comprenez bien — cela ne veut pas dire que l'imagination soit mauvaise. La sensibilité est bonne, l'imagination, en soi, est bonne. Mais l'imagination demande toujours d'être à assumée, d'être ordonnée en vue d'une fin, en vue d'un bien. Et c'est dans la mesure où j'utilise mon imagination en vue d'un bien réel que l'imagination

La liberté

ne s'oppose plus à l'acte libre. Mais quand l'imagination s'impose pour elle-même et qu'elle vient comme déterminer profondément ma vie intérieure, alors elle limite mon acte libre. Et je m'enferme dans une prison. C'est là qu'il faudrait essayer de comprendre comment l'imaginaire peut accaparer toute notre vie. Il faut comprendre ce que ces fameux «refoulements», dont on parle beaucoup, signifient exactement. Dans ces refoulements, précisément, on ne peut plus rejoindre le réel, il y a eu un arrêt, un obstacle; et s'il y a eu un arrêt et un obstacle, l'imaginaire va essayer de reprendre son bien autrement. A ce moment-là, il peut y avoir comme une exubérance de l'imaginaire. L'imaginaire peut s'allier les instincts, la sensation, et nous saisir dans tout notre être, et nous mettre alors dans un état d'inhibition qui fait que nous n'arrivons plus à poser un acte volontaire. Là on saisit bien les limites: l'aboulie se produit lorsque l'on se trouve dans l'incapacité de poser un acte vraiment volontaire. Cela vient de l'imaginaire ; c'est l'imaginaire qui l'a emporté de telle manière qu'on vit dans ses rêves.

D'où cela provient-il ? C'est beaucoup plus difficile à préciser. On peut voir cependant comment un être arrive progressivement à perdre contact avec le réel, comment un être en arrive à ne plus être en contact avec un bien réel qui lui donne une possibilité de respirer et de poser un acte libre — autrement dit, comment l'imaginaire arrive progressivement à tout s'approprier. C'est vraiment là que nous saisissons comment quelque chose qui, *en nous*, devrait être une aide (l'imagination devrait nous aider à être intelligents et à être volontaires) peut, en s'imposant de manière à tout prendre, nous faire aller à la dérive. Nous sommes alors un être errant, parce que l'imaginaire ne nous donne pas de vraie finalité. L'imaginaire nous donne des hallucinations. Nous sommes comme dans un désert, nous pensons aller dans tel endroit, et nous ne pouvons plus... et nous sommes encombrés par l'imaginaire.

Il est très important, dans un monde comme celui d'aujourd'hui, d'essayer de dominer d'une façon ou d'une autre, de capter, d'orienter notre domaine imaginaire. Non pas de supprimer l'imagination, absolument pas, mais de la canaliser. Il faut la canaliser pour permettre à l'intelligence et à la volonté de s'en servir, sans être submergées par elle. Et il faut être très attentifs à ceux qui ont une imagination très forte, très puissante, et qui sont

Conditionnement et limite de l'acte libre

quelquefois pris par l'imaginaire, pour essayer, dans la mesure où nous le pouvons, de les aider, parce que c'est la chose la plus terrible qui puisse venir du dedans de nous-mêmes.

L'*angoisse* est un phénomène imaginaire : l'angoisse, c'est l'imaginaire qui l'emporte. Alors on perd pied, et dans l'angoisse il n'y a plus aucune liberté. On ne sait plus quoi faire, on est complètement «paniqué», et cela peut aller très loin.

La *culpabilité*, c'est la même chose : celui qui est incapable de regarder en face les actes qu'il a posés, sans constamment revenir sur le fait qu'il est tombé, qu'il a échoué, et dire: «toute ma vie n'était qu'un échec, et si je continue, ce sera un échec encore plus grand...».

Il y a aussi le phénomène de l'*aliénation* à savoir le fait de considérer que l'on est toujours dépendant...

Voilà trois grandes limites de l'acte libre qui sont des phénomènes imaginaires en nous.

Quand je dis «imaginaire», cela ne veut pas dire que ce n'est pas réel. L'imagination est quelque chose de réel en nous, mais ce n'est pas le réel absolu. C'est un réel second, un réel que nous portons en nous et qui est imaginé, et qui justement, parce qu'il est imaginé, n'a pas de limites. Le réel concret a ses limites, le réel imaginé n'a pas de limites. Et, parce qu'on a peur du réel, on se referme sur soi, sur son imaginaire. L'imagination peut tout prendre, elle peut dévoyer l'intelligence et la volonté, et faire que l'intelligence à ce moment-là, n'est plus qu'une intelligence bâtarde, puisqu'au lieu d'assumer l'imaginaire, elle le suit. Elle devient bâtarde au sens fort, parce qu'elle peut quitter sa noblesse, sa noblesse qui consiste à regarder le réel, et à ne pas avoir peur de cet affrontement au réel. L'intelligence se laisse emporter, il ne reste plus alors de l'intelligence que le raisonnement logique. Il est curieux de voir que la logique fait des alliances extraordinaires avec l'imaginaire. Nous voyons cela dans toute une partie de la dialectique, où, de fait, c'est la relation qui domine. Les relations viennent de nous, la logique vient de nous; on comprend donc qu'elles s'allient très profondément avec l'imagination, qui provient de nous.

Si l'imaginaire et la logique séduisent tellement, c'est parce que nous en sommes l'auteur. C'est nous qui nous donnons cet ordre-là, c'est nous qui créons cet ordre-là. Mais nous avons alors une intelligence qui ne peut plus être source de liberté, qui ne peut

La liberté

plus être source d'autonomie, et nous nous laissons prendre par n'importe quoi.

Ce n'est jamais très drôle de regarder le domaine de l'imaginaire, parce que cela nous donne toujours un certain sentiment d'effroi. D'autre part, il faut aimer beaucoup l'imagination ; parce que si vous ne l'aimez pas et que vous vous dressez contre elle, il y a des vengeances de l'imagination qui sont très violentes, très fortes. Il faut reconnaître que l'imagination doit être une alliée ; si nous avons une très forte imagination, très bien ! Essayons de canaliser cette imagination dans notre art, essayons de la canaliser par notre affectivité, pour que ce soit quelque chose de vrai qui rejoigne le réel, pour que par l'imagination nous retrouvions toujours ce contact avec le réel. Tant que nous avons ce contact avec le réel, il n'y a pas de danger que l'imaginaire emporte tout.

Comme il y a des maladies du corps, il y a des maladies de l'imaginaire. Il faut bien comprendre cela. Les maladies du corps sont plus faciles à détecter, parce qu'elles sont plus visibles. Les maladies de l'imaginaire sont beaucoup plus difficiles à détecter, parce que, justement, par définition, elles se cachent, elles sont intérieures ; et parce qu'elles sont intérieures elles sont quelque chose qui nous arrête. Nous revenons là à la métaphysique de la potentialité et de l'acte (ce que nous disions au début). Essayons de bien la comprendre alors par rapport à l'imaginaire. L'imaginaire est de l'ordre des possibles. Ce n'est pas le réel qui existe, qui est. Ce n'est pas le bien qui est actuel et qui est capable de susciter en nous un amour. L'imaginaire c'est le domaine des possibles et quand nous sommes pris par l'imaginaire, ce domaine des possibles devient pour nous quelque chose qui détermine notre volonté et notre intelligence.

Nous avons tous fait cette expérience : nous faisons un cauchemar et subitement nous nous réveillons, en disant: «ah! heureusement, ce n'était qu'un rêve !». Spontanément nous faisons cette rectification, distinguant le domaine de l'imaginaire du domaine du réel. Tant qu'on est pris par le cauchemar, il n'y a plus aucune liberté, c'est évident. C'est très net : on est coupé du réel. Quand on se réveille, on retrouve le contact avec le réel et, à ce moment-là, on se retrouve libre et on peut «souffler» en disant: «ah! enfin, je comprends..!», tandis que quand on est pris par le rêve, cela demeure impossible.

Conditionnement et limite de l'acte libre

L'imaginaire, quand il prend une place très grande en nous, nous fait rêver, tout en étant éveillés. Il faut alors, de temps en temps, se «réveiller»... Il faut trouver le moyen de se réveiller. Pour chacun d'entre nous, c'est différent ; mais il est certain que le travail nous réveille. C'est pour cela que le travail est si important; surtout un travail manuel, un travail où notre corps est pris, où notre sensibilité est prise. Le travail nous remet en contact avec le réel et nous redonne alors la possibilité d'être libre; il nous redonne le sens de notre finalité.

Pour d'autres, cela peut être la prière — même au niveau philosophique auquel nous situons ici. La dimension de prière reste une dimension philosophique, celle d'un contact avec le réel, puisqu'elle est un contact avec Dieu. L'adoration est un moyen merveilleux pour canaliser et dépasser l'imaginaire. Si nous arrivons à découvrir profondément dans notre vie la possibilité de retourner à la Source (la Source, c'est Dieu, et nous nous mettons en face de la Source par l'adoration), alors nous redécouvrons le contact avec le réel.

Rappelez-vous la parole de Péguy : revenir à la source, et ne pas descendre le fleuve. Quand nous sommes dans l'imaginaire, nous descendons le fleuve, nous nous laissons mener. Au contraire, quand nous remontons à la source, nous redécouvrons le contact avec le réel. Le travail et l'adoration sont les deux grands moyens philosophiques permettant de lutter contre l'imaginaire qui vient limiter la liberté. Et, par le travail et par l'adoration, nous redécouvrons une nouvelle liberté.

M.-D. Philippe

ENRACINEMENT ONTOLOGIQUE DE LA LIBERTE

En philosophie, c'est sous l'aiguillon de la question de l'être et par le truchement de l'analyse métaphysique que les problèmes trouvent leur lieu ultime de solutionnement. Si l'homme agit de fait librement, à la différence des êtres infra-humains, c'est en raison d'une structure ontologique qui le caractérise d'emblée. La liberté est une propriété de l'agir humain et celle-ci se fonde, ontologiquement, dans la présence de l'esprit au cœur de l'être personnel. Sinon la liberté n'est qu'une idée ... ou un rêve. C'est la seule façon de répondre à l'objection déterministe issue d'une interprétation indûe de la science.

La dernière fois, nous avons parlé du conditionnement et des limites de l'acte libre. Ce soir, nous devons aborder la liberté d'un point de vue métaphysique. Je précise bien qu'il s'agit d'un point de vue métaphysique, et donc que nous ne nous plaçons pas d'un point de vue proprement psychologique, ni d'un point de vue artistique, ni d'un point de vue moral. Nous essayons de découvrir comment un être, une réalité, implique la liberté.

Essayons d'abord de saisir cela par mode de négation. Cela nous aidera, étant donné la difficulté du sujet et d'autant plus que

La liberté

nous n'avons qu'une connaissance très négative de ce qu'est l'esprit. Or, en définitive, ce à quoi nous serons amenés, du point de vue métaphysique, c'est à reconnaître que c'est l'esprit qui fonde la liberté. Mais qu'est-ce que l'esprit ? Si nous avions une intuition directe de ce que c'est que l'esprit, nous comprendrions parfaitement ce qu'est la liberté. Mais qu'est-ce que l'esprit ? Nous allons d'abord essayer de voir comment on est nécessairement conduit à affirmer que c'est l'esprit qui fonde la liberté. Ensuite, nous nous demanderons ce qu'est l'esprit, pour voir comment l'esprit fonde la liberté.

D'une manière générale, du reste, l'aspect négatif est très important au plan métaphysique. Les choses que nous connaissons positivement, nous les saisissons directement; et c'est dans l'ordre artistique et dans l'ordre éthique que nous saisissons les choses de la manière la plus directe. Dès que nous sommes au niveau métaphysique, l'aspect de la négation joue un rôle très important, parce que nous sommes en face de réalités que nous ne saisissons pas directement. De même pour l'aspect du fondement matériel: nous ne le connaissons pas non plus directement; nous le connaissons analogiquement. Dès qu'il y a la négation, on connaît analogiquement, c'est-à-dire qu'on connaît en se servant d'une réalité immédiate pour «prolonger» cette réalité. Vous voyez alors la grande difficulté: c'est de ne pas tomber dans une sorte de projection de nos désirs, de nos appels, de nos nostalgies. Voilà pourquoi les psychologues ont toujours une grande difficulté à comprendre que la métaphysique n'est pas une nostalgie; parce que cela pourrait être une nostalgie, et chez certains c'en est une. On se réfugie dans un domaine qui nous échappe. C'est tellement commode ! Le domaine que nous voyons, le domaine immédiat nous fatigue; alors nous aimons nous réfugier dans un autre domaine, dans un Paradis perdu, dans un Paradis qui nous dépasse et qui est pour nous l'esprit, car ce que nous voyons, c'est l'écorce, c'est le monde matériel, le monde physique...

Il nous faut donc bien comprendre que la métaphysique n'est pas une projection nostalgique d'un monde qui nous permettrait d'être parfaitement nous-mêmes et d'être parfaitement spirituels. Commençons par regarder le monde purement physique, le monde purement matériel que nous connaissons — ce que la philosophie aristotélicienne appelle «philosophie de la nature», de

Enracinement ontologique de la liberté

la «physis»... J'aime mieux dire «physis», pour que vous ne pensiez pas trop vite à «nature»... Car la «nature», au sens habituel, ce n'est pas du tout la «physis» d'Aristote. La «physis» d'Aristote, la «nature» d'Aristote, implique matière et forme. La nature-forme, c'est la détermination (le principe de la détermination) et la nature-matière, c'est l'indétermination. Très facilement nous disons que l'indétermination fonde la liberté. Ce qui est très faux. L'indétermination fonde le hasard. Dans un domaine indéterminé, on est en présence du hasard; mais le hasard n'est pas la liberté. Pour certains, et même pour beaucoup de gens, hélas, la liberté consiste tout simplement à être dans un monde non déterminé. Ce serait tellement agréable de pouvoir faire tout ce qu'on veut, c'est-à-dire, en définitive, de se laisser aller au hasard !...

Le domaine de la matière, c'est — comme dit magnifiquement Platon — le domaine de la «cause errante». Or, le domaine de la cause errante, c'est le domaine de toutes les indéterminations. L'indétermination fonde uniquement le monde du hasard. Il y a des choses qui sont indéterminées et que vous pouvez déterminer de telle ou telle manière, mais ce n'est pas du tout l'indétermination qui est le fondement de la liberté. Je crois qu'il est très important de se rappeler cela, parce que, très facilement, on confond les deux: on confond le fondement de la liberté avec l'indétermination. J'ai entendu plusieurs fois des physiciens me parler de l'indétermination de la matière en me disant: «Là, nous touchons le fondement de la liberté». Je n'ai rien dit, parce que je les aimais beaucoup, mais j'avais envie de leur dire: «Faites attention, vous êtes en train de faire une confusion terrible ! Ne parlez pas de liberté. Vous êtes dans le domaine de la physique et on ne peut pas parler de liberté dans ce domaine-là.» On constate qu'il y a des réseaux de détermination et qu'il y a parfois des indéterminations fondamentales, et des indéterminations qui nous échappent. Car nous ne connaissons pas l'indétermination: nous connaissons ce qui est déterminé, et à partir de ce qui est déterminé, nous précisons des domaines d'indétermination. Mais les domaines d'indétermination, on les discerne du fait même qu'on n'a pas pu les préciser ! Il y a des choses qui nous échappent.

Prenons une image pour mieux comprendre. Je pense à un sculpteur, qui sculptait le marbre et qui n'avait pas pu prévoir tout

La liberté

ce que représentait cette matière. Pourtant le marbre est déterminé; C'est magnifique les déterminations du marbre, les nervures du marbre, c'est merveilleux comme qualité de matière. Ce n'est pas n'importe quelle matière, et quelqu'un qui connaît le marbre ne le confondra pas avec d'autres matières. Il y a donc une détermination. C'est cela la «*physis*». La «*physis*» d'Aristote, c'est que le marbre n'est pas le granit, c'est que le marbre n'est pas telle autre pierre. La «*physis*», encore une fois c'est la détermination.

Il faut être allé en Grèce pour comprendre ce qu'est la détermination de la *physis*. La Grèce, c'est magnifiquement déterminé... Quand vous voyez les côtes de la Grèce déchiquetées par la mer, quand vous voyez toutes les nervures et la manière dont cela a été déterminé... La nature, c'est donc la détermination. Quant à ce sculpteur dont je vous parle, il suivait son idée, il suivait sa volonté, en faisant grande attention à comprendre un peu cette matière... Et puis, tout d'un coup, il y a quelque chose qui lui échappe: il y a, dans le marbre même, une faille qu'il ne pouvait pas prévoir et qu'il ne pouvait pas connaître. Et cette faille fait qu'au moment où il donne un coup de ciseau à cet endroit, il se produit un éclat. Cela, c'est pour lui le hasard, cela échappe complètement à sa détermination. Vous n'allez pas me dire que c'est cela la liberté ! C'est juste l'antithèse de la liberté, d'une certaine manière. C'est ce qui échappe complètement à la prévision de l'homme. Le sculpteur pouvait prévoir, il pouvait méditer, il avait fait sa petite maquette; mais il l'avait faite dans l'argile, et l'argile, cela résiste moins et il pouvait la façonner comme il le voulait. A partir de sa maquette, il voulait réaliser sa statue, mais sa statue devait être faite de marbre. Ce marbre, il espérait le connaître, il était sûr de le connaître, mais il y avait des failles qu'il ne pouvait pas prévoir.

Je prends cela comme exemple, mais dans tous les domaines, nous pourrions trouver cela. La connaissance scientifique regarde les déterminations, elle regarde les constantes, les relations nécessaires. Mais il peut très bien arriver que parfois, même avec une connaissance scientifique parfaite, il y ait une faille imprévisible. La matière, cela vous joue toujours des tours, parce qu'il y a une indétermination fondamentale. Cette indétermination fondamentale n'est donc pas le fondement de la liberté. Je dirais que c'est le fondement du hasard. Il est toujours important de regarder les

Enracinement ontologique de la liberté

deux extrêmes: le hasard et la liberté.

Au fond, nous appelons «hasard» ce qui nous échappe. Toutes les indéterminations fondamentales de la matière, c'est le hasard; et d'une certaine manière, plus la connaissance que nous avons de la matière progresse, plus nous écartons, nous limitons le hasard. Nous ne le supprimons pas, parce qu'il faudrait, pour cela, avoir une connaissance exhaustive de la matière. Nous pouvons pousser le plus loin possible nos connaissances, il y aura toujours quelque chose qui nous échappera. C'est la «cause errante» de Platon. La «cause errante» c'est le sable mouvant. On est à peu près assuré de poser son pied sur quelque chose de stable, et puis quelque chose nous échappe, quelque chose que nous n'avions pas prévu.

Passons de la «physis» non vivante au domaine du vivant. Le vivant implique des déterminations beaucoup plus grandes, toutes les études biologiques le montrent bien. Le vivant implique à la fois une autonomie et un monde de relations beaucoup plus déterminées encore que dans le domaine purement physique. Il est très intéressant de regarder la différence entre le monde purement physique et le monde biologique. Le monde biologique, à la fois, représente un réseau de relations beaucoup plus déterminées (plus les vivants sont élevés, plus les déterminations sont grandes, plus la complexité est grande, et quand on arrive au cerveau humain on voit que la complexité est considérable) et une souplesse beaucoup plus grande. Cette souplesse se signale par ce fait que, dans le monde physique, il n'y a pas de repos au sens fort: tout est en mouvement; c'est dans le monde des vivants que le repos apparaît. Et le repos prouve une certaine possibilité, pour l'être vivant, de se détendre. En ce sens, la détente et le repos pourraient être, d'une certaine manière, fondement de la liberté.

Si un être vivant se repose et se détend, cela prouve qu'il y a en lui une certaine souplesse, et donc une possibilité de repartir avec un nouvel élan. Ce nouvel élan exprimerait alors comme une nouvelle orientation du vivant et comme quelque chose qui serait, d'une façon lointaine, analogue à la liberté: ce que les stoïciens appelaient la «tension» de l'être vivant. Dans une tension, il y a toujours du plus et du moins: il y a une intensité plus ou moins

La liberté

grande. On pourrait alors dire que «ce plus et ce moins» qu'il y a dans la vie — la souplesse du vivant est comme une image radicale ou un fondement radical de la liberté. Ce serait déjà beaucoup plus vrai. Mais je crois qu'on ne peut pas le dire d'une façon absolue, parce que cette détente qui existe dans le vivant n'est tout de même pas la liberté. Cette détente se fait à l'intérieur d'une certaine détermination et d'un certain rythme vital, qui implique du plus et du moins, qui implique un aspect qualitatif; cet aspect qualitatif impliquant du plus et du moins n'est pas la liberté.

Celui qui sait ce qu'est la liberté peut voir là une image lointaine de la liberté; mais c'est métaphorique, c'est une image. Si je sais ce qu'est la liberté, je peux dire que déjà dans le vivant est inscrit comme un appel vers la liberté. Mais pour le biologiste pur, ce n'est pas la liberté. C'est tout simplement la vie qui implique ces états de tension ou de détente. Le vivant a son rythme propre, et dans son rythme propre, il peut s'orienter d'une manière plus profonde ou, au contraire, se retenir, en quelque sorte. Mais au niveau physique et au niveau biologique, il n'y a pas, au sens fort, de fondement de la liberté. Le domaine physique implique des déterminations extrêmement nettes et l'indétermination fondamentale de la matière; le domaine biologique comporte des orientations, des tensions qui impliquent d'une certaine manière une finalité. Comme vous le savez, les biologistes veulent retrouver une espèce de finalité, mais ils ne la retrouvent pas entièrement; c'est une finalité immanente, ce n'est pas une vraie finalité. S'il y avait finalité au sens fort, peut-être pourrait-on parler de «liberté». Mais je crois que c'est une finalité immanente. C'est une orientation, une tension: depuis le premier moment de la fécondation jusqu'au moment où le vivant sera pleinement lui-même, depuis le premier moment du germe jusqu'au terme, il y a une orientation profonde dans le vivant; et cette orientation implique un rythme de vie — ce que Bergson appelle la «durée» du vivant, si vous voulez.

La «durée» du vivant et ce rythme profond du vivant ne sont pas la liberté. Il y a, au contraire, des forces instinctives qui gouvernent le monde biologique et qui sont extrêmement fortes. Cependant, dans le monde biologique, il pourra y avoir des monstres, il y a des ratés, parce que le monde biologique implique la matière. Si donc le monde biologique est plus déterminé que le

Enracinement ontologique de la liberté

monde physique, parce que la forme du vivant s'impose davantage, et, s'imposant davantage, imprime à la matière vivante des déterminations plus profondes et une organisation plus complexe et plus grande, cependant cette forme biologique — donc ces déterminations biologiques — ne détermine pas totalement le vivant; c'est pour cela qu'il pourra toujours y avoir des choses monstrueuses. C'est pour cela qu'il pourra y avoir la maladie; le vivant peut être malade. Mais la maladie et les indéterminations du vivant (les choses monstrueuses ou la mort) ne s'imposent pas du tout comme la liberté. Vous ne me direz pas que la maladie c'est le signe que le vivant est libre, parce qu'il peut échapper, d'une certaine manière, à sa finalité. Il est vrai que par la maladie il échappe à sa finalité; par la maladie il retourne, en quelque sorte, sur lui-même et il ne continue pas son rythme profond; et par la mort, il y a un arrêt; et donc le vivant échappe, d'une certaine manière, aux déterminations profondes du vivant. Mais la maladie et la mort ne sont certes pas des signes de ce que représente la liberté. C'est plutôt l'inverse; cela touche plutôt le hasard.

La maladie, de fait, touche le hasard. Pourquoi tel vivant est-il pris, est-il saisi par tel virus, alors qu'à côté de lui un autre n'est pas pris ? Ce n'est pas facile à savoir. On pourrait dire que l'un est plus résistant que l'autre, C'est évident. Mais comment se fait-il que, de fait, il y en ait un qui soit attaqué par la maladie et un autre qui ne le soit pas. Nous retrouvons, si vous voulez, le point de vue du hasard. Si nous voulons voir l'enracinement ontologique de la liberté, nous devons nous élever jusqu'à l'esprit, c'est-à-dire jusqu'à ce que nous pouvons appeler «l'âme spirituelle» (j'aime presque mieux dire «l'esprit», mais cela revient au même). L'âme spirituelle ou l'esprit, ce sont tout simplement deux expressions différentes pour exprimer la même réalité.

Pourquoi l'esprit, l'âme spirituelle, peut-il être fondement de la liberté ? Parce que l'âme spirituelle est précisément celle qui émerge de la matière. Je ne prouve pas actuellement l'existence de l'âme spirituelle. C'est présumé connu. Certes, cela pose un problème. L'âme spirituelle existe-t-elle ou non ? Mais ce n'est pas le problème que nous avons à traiter ce soir. C'est un problème très important de philosophie du vivant. C'est en philosophie du vivant qu'on montre que l'âme de l'homme est nécessairement spirituelle;

La liberté

et on le montre grâce à nos diverses opérations d'intelligence et d'amour. Si vous réfléchissez bien sur ce que vous êtes quand vous pensez (quand vous pensez bien !) et quand vous aimez (et que vous aimez bien !) alors vous pouvez comprendre que la pensée et l'amour présupposent nécessairement quelque chose qui est à la racine, et quelque chose qui est au-delà de la matière, quelque chose qui «émerge» de la matière, quelque chose d'«immatériel», dit-on, puisque précisément on dit cela en référence à la matière. Car savoir ce qu'est l'esprit positivement ce n'est pas facile ! Vous ne connaissez l'esprit que par votre connaissance, que par la réflexion que vous avez sur votre connaissance et sur votre volonté. Vous ne connaissez pas l'esprit directement: vous n'avez pas d'intuition de l'esprit au niveau philosophique, ni même au niveau chrétien. Vous saisissez l'esprit à partir de votre réflexion sur vos connaissances artistiques, vos connaissances intellectuelles... La science est un signe que l'esprit existe. C'est ce que me disait une fois un grand physicien, et j'ai trouvé cela très beau: le physicien s'occupe de la matière, mais la physique est signe que l'esprit existe. L'expression est tout à fait juste. La science, la physique, s'occupent de la matière, mais la science physique est signe que l'esprit existe, parce que s'il n'y avait pas l'esprit, il n'y aurait pas la science de la matière.

La science de la matière est donc le signe qu'il y a quelque chose qui est au-delà de la matière. Et toutes nos connaissances (scientifiques, connaissances philosophiques, éthiques, artistiques...) sont là pour proclamer qu'il y a quelque chose qui dépasse la matière. C'est la même chose dans l'ordre de la volonté; mais dans l'ordre de la volonté, c'est peut-être un peu plus difficile, c'est pour cela qu'il vaut mieux le prendre du point de vue de la connaissance. Cependant, les deux peuvent nous aider à comprendre comment il y a nécessairement en nous une «source» qui dépasse la matière: ce qu'on appelle «l'âme spirituelle», l'«âme immortelle», l'«âme immatérielle». Disons plutôt l'«âme immatérielle» et non «immortelle» parce que cela c'est encore un autre problème. Disons donc l'«âme immatérielle», c'est-à-dire l'âme qui «émerge» de la matière, l'âme qui va «au-delà».

Comment se fait-il que cette âme immatérielle, cet esprit, soit fondement de la liberté ? Nous avons vu précédemment que la

Enracinement ontologique de la liberté

matière est source d'indétermination (source d'indétermination chez le vivant et dans le monde physique) et donc source de tout ce que représente le domaine du hasard; et que la matière, déterminée par la forme, nous donne au contraire certaines déterminations, et que, déterminée par le point de vue de la vie, elle nous donne encore d'autres déterminations. Si nous sommes en présence d'une forme, d'une source (disons «source» pour rester le plus indéterminé possible; en réalité, c'est une forme spirituelle, une âme spirituelle, un principe de vie spirituelle qui se manifeste à travers la connaissance et à travers la volonté), si donc nous sommes en présence d'un principe, d'une source de vie spirituelle non déterminée par la matière, nous pouvons alors comprendre que cette source est fondement ontologique de la liberté.

Comment ? Précisément parce que cette forme spirituelle se manifeste à travers la connaissance. Le propre de la connaissance intellectuelle, c'est de saisir l'universel. Nous savons bien ce qu'est l'universel: nous dépassons le point de vue des «singuliers» et nous sommes capables d'universaliser, c'est-à-dire d'abstraire et de connaître l'universel. «Animal» est une donnée universelle. Mais nous pouvons aller plus loin. La connaissance intellectuelle est capable de saisir des principes. Les principes aussi sont universels; ce sont toujours les deux aspects de nécessité que l'intelligence humaine est capable de saisir. Elle saisit des données génériques, universelles, et elle saisit des principes. Et des deux côtés nous avons quelque chose de nécessaire.

Parce qu'elle est capable de saisir des principes et de saisir l'universel, l'intelligence humaine est capable de saisir, dans la personne humaine, une bonté spirituelle: quelque chose qui est au-delà de tout ce que représente la bonté des réalités limitées, sensibles, immédiates, que nous voyons. Dans un amour d'amitié nous pouvons saisir dans l'autre un bien spirituel. La personne humaine peut être pour une autre personne humaine un bien spirituel, c'est-à-dire un bien qui, d'une certaine manière, est absolu. Un bien spirituel est un bien absolu qu'on ne relativise pas, qu'on ne peut pas relativiser; alors que tous les autres biens matériels, je peux les relativiser. Je peux les considérer comme des moyens d'accès à autre chose. Dès que je saisis ce qu'est la personne humaine (après avoir saisi l'universel et les principes), je saisis la personne humaine

La liberté

comme un bien spirituel. Et dès que je saisis la personne humaine comme un bien spirituel, je la saisis donc comme un au-delà de tous les biens relatifs, sensibles. Elle est capable de me finaliser.

Le propre de l'intelligence humaine (le propre, donc, de cette forme spirituelle au-delà de la matière), c'est de pouvoir s'élever au-delà du singulier, visible, au-delà des données immédiates, et d'arriver à saisir un bien qui est un bien spirituel, un bien qui s'impose à moi comme quelque chose qui dépasse toutes les choses que je vois immédiatement, et qui est capable de me finaliser. Voilà le propre de l'esprit. Le propre de l'esprit, c'est de rencontrer un autre esprit. Si je n'étais qu'un être sensible, je ne pourrais rencontrer que le sensible. Si j'étais un être purement imaginaire, je ne pourrais rencontrer que l'imaginaire. Si je suis capable, dans un véritable amour d'amitié, de rencontrer une personne, c'est-à-dire de rencontrer un bien qui m'apparaisse comme un bien spirituel qui est au-delà de tous les biens relatifs et que je suis capable d'aimer; autrement dit, si je suis capable de comprendre qu'il y a dans une autre personne quelque chose d'absolu qui s'impose à moi et que je ne peux pas considérer comme tous les biens relatifs et sensibles, cela prouve que mon intelligence et ma volonté ne sont pas liées à ces biens relatifs. Il s'agit, en effet, à la fois de l'intelligence et de la volonté, il s'agit du concours des deux, il s'agit de cette intelligence affective qui est capable de saisir le bien, un bien qui m'attire et suscite en moi un amour. Si, dans une intelligence affective, je suis capable de saisir ce bien spirituel, je saisis donc quelque chose qui est au-delà de tous les biens relatifs. Et en saisissant ce «quelque chose» qui est au-delà de tous les biens relatifs, je suis par le fait même libre à l'égard de tous ces biens relatifs. Je ne leur suis pas lié. Mon intelligence et ma volonté passent «au-dessus». C'est le propre de l'esprit. Je peux être relié directement à une personne que j'estime, que j'aime, que je choisis, et considérer que tous ces biens relatifs que je vois ne sont, comparativement à ce bien, que très peu de chose. Je relativise tous ces biens seconds, et par le fait même je suis libre à leur égard.

L'esprit me permet de re joindre un autre esprit. Cela met parfois du temps (il peut y avoir entre deux personnes des «coups de foudre» qui sont purement imaginaires et qui font qu'on ne

Enracinement ontologique de la liberté

saisit absolument pas quelque chose de spirituel: on reste uniquement dans l'imagination) et il y a même quantité d'esprits qui ne s'éveillent jamais... J'espère qu'ici nous sommes tous éveillés du point de vue de l'esprit ! Mais il y a des quantités d'esprits qui ne le sont pas. Je me souviens d'un dialogue au cours duquel une psychologue avait lancé: «Mais l'esprit, ça n'existe pas !» Alors, du tac au tac, quelqu'un lui a répondu: «Ah, Madame, l'esprit, ça ne se saisit que dans la mesure où on en a !» Evidemment, elle a été obligée de se taire... Ce n'était pas un argument philosophique, mais c'était un argument «ad hominem».

L'esprit ne se découvre que par l'esprit. C'est cela qui est terrible, parce que vous ne pouvez pas le prouver. Que voyez-vous?... Vous voyez des êtres qui sont des êtres déterminés et qui, parfois, agissent avec beaucoup d'intelligence. Dans ce cas, vous saisissez, à travers leur intelligence, à travers leurs actions, quelque chose qui dépasse la matière. Mais l'esprit ne peut se saisir que par l'esprit. Ce n'est que dans la mesure où l'intelligence s'éveille et dans la mesure où, avec elle, l'amour s'éveille, que vous êtes capable de saisir un bien spirituel et d'en faire l'expérience. Et plus votre esprit s'éveille, plus vous comprenez toute la différence qui existe entre le bien spirituel et le bien sensible, visible.

Quand la passion s'en mêle, le bien sensible, étant immédiat, est le seul qu'on voit. Mais dès que nous réfléchissons, un peu, nous jugeons que notre vie ne peut pas être finalisée uniquement par tel bien sensible... par exemple cet excellent vin ! Notre vie ne peut pas être finalisée uniquement par le bien immédiat qui m'est donné, par des données qui sont des données immédiates. Il y a en nous quelque chose d'autre. Le bien immédiat nous satisfait momentanément et, après coup, il nous donne au contraire de l'amertume. Par le fait même, il nous oblige à aller plus loin, à vouloir découvrir autre chose, jusqu'au moment où notre esprit découvre un autre esprit, c'est-à-dire un bien spirituel, une personne qui, elle-même, nous découvre. Cela est très important, car je ne découvre le bien spirituel que quand le bien spirituel me découvre comme bien spirituel. Cette réciprocité est le propre de l'amour d'amitié. Il faut donc que la découverte se fasse simultanément, pour qu'il y ait alors l'expérience d'un autre esprit et qu'à partir de là je puisse comprendre comment seule l'âme

La liberté

spirituelle (parce qu'elle est capable d'atteindre une autre réalité spirituelle, une autre personne, un autre bien spirituel) est capable de relativiser tout le reste: tous les biens matériels, tous les biens secondaires. Par là je comprends que le fondement ontologique de la liberté, c'est bien le dépassement à l'égard de la matière, puisque seul le dépassement à l'égard de la matière me permet de saisir l'universel, me permet de saisir un principe et me permet de saisir un bien spirituel.

Il faut toujours respecter ces trois étapes. La première émergence à l'égard de la matière, c'est la saisie de l'universel. L'intelligence dépasse le point de vue des réalités individuelles, des réalités sensibles, et saisit l'universel. Mais je ne peux pas dire immédiatement que l'universel fonde la liberté. Il y a quantité d'esprits qui saisissent l'universel et qui ne sont pas libres. Mais la saisie de l'universel est le signe de l'émergence à l'égard de la matière, le signe du dépassement à l'égard de la matière. Ce n'est pas plus que cela. C'est parce que l'intelligence peut aller au-delà du sensible, qu'elle conçoit l'universel. L'intelligence peut aller plus loin que l'universel et saisir des principes propres — je ne dis pas des lois, mais des principes propres, du point de vue philosophique — en dernier lieu, elle peut saisir le bien spirituel. Là, c'est vraiment un esprit qui rencontre un autre esprit et qui comprend alors que c'est le dépassement à l'égard de la matière qui fonde la liberté; parce que le dépassement à l'égard de la matière me permet de ne pas être immédiatement et uniquement en contact avec ce qui est donné dans le monde sensible. Si je ne pouvais pas dépasser le bien qui est immédiatement présent, le bien qui se donne à moi de la manière la plus manifeste et dans un contact direct, si je ne pouvais pas dépasser ce bien, je ne serais pas libre, je serais dépendant de toutes les circonstances particulières dans lesquelles je suis. Mes activités seraient en dépendance de la situation dans laquelle je suis. La situation n'explique pas ce qu'est la liberté. La liberté est autre chose (car si je suis dépendant de la situation, je suis relatif aux réalités qui sont immédiatement données pour moi). Il faut donc que mon intelligence soit capable de dépasser ces réalités immédiates, ces biens qui me sont donnés, pour pouvoir découvrir autre chose. Il y a comme une «trajectoire» de l'esprit qui rejoint un autre esprit. C'est quelque chose de spirituel et donc cela ne se voit pas, évidemment !

Enracinement ontologique de la liberté

C'est simplement un petit schème pour vous montrer comment l'intelligence et la volonté peuvent dépasser ce qui nous est donné immédiatement, rejoindre l'autre et, en rejoignant l'autre, relativiser tout le reste. Voilà ce qui nous fait comprendre comment l'esprit, ce qui dépasse la matière, est seul source de liberté, et que la matière, dans son indétermination, n'est pas source de la liberté; que la matière, source de tous les échecs ou de tout le hasard, ne peut être source de la liberté.

Précisons encore. Seul l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, (puisque c'est comme cela que nous expérimentons l'esprit), permet d'atteindre une fin; et sans la saisie d'une fin, il n'y a pas de vraie liberté. C'est un autre aspect qui confirme ce que je vous ai dit précédemment, et qui est peut-être plus simple pour nous à saisir. Seul l'esprit permet de saisir une fin, c'est-à-dire se donner un but dans la vie, de saisir une vraie finalité. Je vous disais tout à l'heure: au niveau biologique il n'y a qu'une finalité immanente, il n'y a qu'une détermination dans une orientation, et donc il n'y a pas de véritable finalité. Seule l'intelligence liée à l'amour est capable de saisir une fin. Il ne s'agit pas, ici, de l'intelligence purement spéculative, de l'intelligence purement mathématique. L'intelligence purement mathématique ne saisira jamais une fin et un but. C'est impossible, parce que les mathématiques sont dans l'ordre du possible; et la science spéculative ne nous donnera pas vraiment le sens de la causalité finale. Pour saisir vraiment une causalité finale capable de nous attirer, un bien qui nous attire, un bien qui nous saisit, il faut une connaissance affective, une connaissance liée à l'amour.

Seule, donc, une intelligence liée à l'amour est capable de saisir une fin, de saisir un but. Seule une intelligence est capable de réaliser une intention ou un projet. Il y a les deux, dans l'ordre artistique c'est un projet, dans l'ordre moral c'est une intention. Et c'est seulement si j'ai un but dans ma vie que je peux ordonner toute une série de moyens, en vue d'atteindre ce but. C'est seulement quand j'ai dans mon cœur, dans mon intelligence, un projet, un désir d'orienter ma vie dans tel ou tel sens, que je peux, à partir de ce moment, ordonner quantité de moyens en vue de la réalisation de ce projet. Seule l'intelligence peut faire cela, l'instinct ne le

La liberté

fait pas. L'instinct ne sait pas où il va, il est aveugle. Il est une force très déterminée, mais aveugle, tandis que l'intelligence peut dépasser ce qui est immédiat et, au-delà de l'immédiat, saisir autre chose. Ainsi l'artiste qui veut réaliser une oeuvre a un «projet» qui lui permet de dépasser les choses immédiates; ou bien, dans l'ordre affectif, dans l'ordre de l'amour, je puis considérer que tel bien sera ma fin, et à ce moment-là, je m'oriente vers cette fin. Il y a, dès lors, dans l'un et l'autre cas, une orientation foncière, et c'est à l'intérieur de cet amour (l'amour d'une personne ou l'amour d'une oeuvre que je dois réaliser), c'est à l'intérieur de cette intention ou de ce projet, que je pourrai être libre à l'égard des différents moyens, des différents instruments, des différentes choses qui se donnent immédiatement à moi, et les orienter vers cette fin. L'intelligence est donc fondamentale dans la liberté. S'il n'y a pas d'intelligence, il n'y a pas de liberté. Or l'intelligence s'enracine dans l'esprit, dans l'âme spirituelle.

La liberté n'est donc pas du tout un laisser-aller. C'est au contraire une domination à l'égard d'une série de moyens. Si la liberté était un laisser-aller (je suis libre, c'est-à-dire je peux faire ce que je veux, je me laisse aller), elle relèverait du hasard. Que beaucoup de formes de liberté prennent cette tournure-là, c'est possible et c'est même sûr, on ne peut le nier; mais ce n'est pas la vraie liberté. C'est la caricature de la liberté. La vraie liberté c'est au contraire la domination à l'égard des moyens, c'est pouvoir les dépasser pour les relativiser. Cette domination à l'égard des moyens implique qu'on en est responsable; on les utilise, on s'en sert en vue de telle réalisation, en vue de tel amour. C'est l'intelligence liée à l'amour qui me donne cette domination; et plus l'intelligence est liée à l'amour, plus nous comprenons ce fondement radical de la liberté.

L'intelligence, laissée à elle-même, c'est l'universel, c'est le domaine des possibles. L'intelligence liée à l'amour est une intelligence qui est capable de saisir un bien spirituel et qui, alors, prend en main sa vie. Prendre en main sa vie, dominer les choses immédiates, les réalisations immédiates afin de pouvoir aller plus loin, c'est bien un des grands aspects de l'esprit: la domination à l'égard de l'ordre sensible, de ce qui est donné immédiatement. Nous comprenons alors que l'esprit qui n'est pas déterminé comme la forme,

Enracinement ontologique de la liberté

l'esprit est capable de se déterminer. C'est le propre de l'esprit: il se détermine. Si l'esprit était entièrement déterminé, il ne pourrait pas être fondement de la liberté.

Vous pourriez me faire cette objection: Dieu est parfaitement déterminé et pourtant Dieu est souverainement libre. Attention ! Dieu n'est pas souverainement libre dans sa détermination. Il est libre pour tout ce qui n'est pas sa détermination. C'est pour cela que la liberté de Dieu, c'est la liberté du Créateur, la liberté de Celui qui est capable de réaliser un monde qui n'est pas Dieu, qui est le monde des créatures. A l'égard de tous les possibles, Dieu est souverainement libre. A l'égard de Lui-même, Dieu S'aime. Faut-il dire que Dieu est «libre» dans son Amour ? Là, nos pauvres mots «claquent» dans tous les sens. Dès qu'on parle de Dieu, nos pauvres mots s'en vont dans tous les sens... Le théologien dit: Dieu S'aime nécessairement. Mais prenons garde à ces mots des théologiens ! «Dieu S'aime nécessairement»: cela ne veut pas dire que Dieu est déterminé comme la forme dans le monde physique. Lorsque Dieu S'aime, Il S'aime nécessairement, et en même temps Il S'aime dans une liberté éminente, parce que l'amour est plus que la liberté.

Quand vous aimez beaucoup quelqu'un, que vous l'aimez très profondément, avec une très grande intensité, il y aura toujours à côté de vous quelqu'un d'autre qui rira un peu de votre amour et vous dira: «Tu n'es pas libre, tu es entièrement tenu par ton amour, tu ne fais plus du tout ce que tu veux, il n'y a plus que cet amour qui prend possession de ton cœur». Que répondez-vous, SI VOUS aimez vraiment ? Vous direz; «Ca m'est égal, j'aime et j'ai plus que la liberté». C'est Descartes qui a fait de la liberté un absolu, et qui a détrôné l'amour. L'amour est plus que la liberté, l'amour spirituel est bien plus que la liberté. Et donc, quand nous disons que Dieu est Amour, nous disons que Dieu est bien plus que la liberté. Il S'aime, et Il S'aime parce qu'Il est la Bonté-même, et donc Il S'aime pleinement, totalement.

A l'égard des biens qui sont inférieurs à Dieu, Dieu est libre. Dieu est parfaitement libre de créer ce qu'Il a voulu créer; et Il l'a créé en toute liberté, pas du tout nécessairement, parce qu'Il S'aime et que S'aimer lui donne une liberté souveraine. Quand on

La liberté

aime quelqu'un, quand on aime un bien spirituel et qu'on l'aime vraiment, on acquiert une liberté extraordinaire à l'égard de toutes les autres choses, que l'on considère comme secondaires. Et vis-à-vis de la personne qu'on aime, on est plus que libre, parce qu'on sait que dans cet amour spirituel, il y a quelque chose de plus que la liberté, parce que cet amour spirituel nous finalise, nous donne toute notre dimension, nous permet d'être pleinement nous-mêmes. Si donc cet amour spirituel nous permet d'être pleinement nous-mêmes, il fait bien plus que la liberté ! Quelqu'un que vous rendez libre et qui ne peut pas aimer, qui est incapable d'atteindre sa perfection, à quoi lui sert-il que vous lui ayez rendu sa liberté ? Il est libre, oui, il est dans un état de liberté, mais il ne peut pas atteindre sa perfection.

On revient toujours à ce problème de la liberté et de l'amour. Si vous faites de la liberté un absolu, vous ne la comprenez plus et vous en arrivez à identifier liberté et hasard; et en la ramenant au hasard, à l'indétermination, vous matérialiser complètement la liberté. Si vous comprenez que la liberté, au contraire, se fonde sur l'amour spirituel, sur l'amour d'une fin, d'un bien spirituel, alors vous comprenez que l'amour est plus que la liberté. Et quand on aime pleinement celui qu'on a choisi, celui qu'on a choisi parce qu'il s'est imposé à nous comme le bien spirituel, on a beaucoup plus que la liberté. On l'aime pleinement, on l'aime totalement, et à partir de ce moment-là, on est libre à l'égard de tout ce qui n'est pas celui qu'on aime; on a cette liberté souveraine. La liberté jaillit donc d'une détermination finalisée, une détermination qui nous permet de nous dépasser. Cette détermination finalisée n'est pas l'esprit dans sa structure première; elle la présuppose, l'actualise, en lui permettant de s'orienter. Nous nous déterminons. Nous nous orientons. C'est le propre de l'esprit, parce qu'il est vivant, de se mouvoir et de se déterminer. Et c'est le propre de l'esprit d'être capable de choisir une fin, plus ou moins parfaite. On peut finaliser sa vie sur une oeuvre d'art; on peut finaliser sa vie sur une personne humaine, on peut finaliser sa vie dans un amour politique, pour permettre aux hommes d'avoir la concorde. On peut finaliser sa vie sur l'Amour de Dieu. Et, selon que vous aurez déterminé votre esprit, que vous aurez fait porter l'orientation profonde de votre intelligence et de votre volonté sur un bien plus ou moins élevé, votre liberté sera plus ou moins

Enracinement ontologique de la liberté

profonde. Celui qui a opté pour Dieu, qui s'est orienté vers Dieu, a une liberté plus grande que celui qui a opté pour un bien temporel; parce que le fait qu'il ait opté pour Dieu l'élève davantage, lui donne une détermination plus fondamentale et lui permet de dépasser davantage tous les biens matériels. Fondement de la liberté, l'esprit est en même temps source de conquête de la liberté, c'est donc un fondement très particulier. Plus je suis un être spirituel qui se découvre comme un être spirituel, c'est-à-dire plus je suis capable d'aller loin dans mon option à l'égard du bien spirituel, plus ma liberté augmente; parce que ma liberté dépend, justement, de ce lien que je suis capable de réaliser et de créer, en tant qu'intelligence et en tant qu'amour, avec un bien spirituel. Alors, à ce moment-là, mon esprit, ma capacité spirituelle si vous voulez, se développe et permet une liberté plus grande. C'est pour cela qu'il est si difficile de bien saisir comment l'âme spirituelle, l'esprit, est fondement de la liberté. Car normalement le fondement est quelque chose qui reste toujours le même. C'est la base; et la base c'est quelque chose de solide, qui ne bouge pas... Ne disons donc pas que l'esprit est la «base» de la liberté, ni son fondement. L'esprit, dans la mesure où il s'oriente vers une fin, dans la mesure où il opte pour une fin, pour un bien spirituel, est capable, par lui-même, de réaliser des zones toujours plus grandes de liberté. Et donc, le fondement ontologique de la liberté, c'est l'esprit orienté vers une fin; ce n'est pas l'esprit pris en lui-même, c'est l'esprit orienté vers une fin. Plus notre finalité est élevée, plus elle est grande, plus elle est un bien qui s'impose à nous et que nous pouvons aimer profondément, plus notre liberté augmente. Il ne faudrait donc pas dire: «enracinement ontologique» de la liberté, il faut dire que la liberté elle-même se réalise à travers un esprit qui s'oriente vers une fin.

Faisons la contre-épreuve. Il y a des chutes. Nous pouvons avoir un «idéal» extraordinaire (remarquez que c'est seulement ici que je parle d'«idéal») et être comme ces échelles dont la base est extrêmement forte, mais dont le haut ne repose sur rien. C'est cela, l'idéal. Le bien est une réalité qui existe, et la finalité regarde le bien. La finalité ne regarde pas un idéal. Les chutes proviennent de la confusion entre le bien et l'idéal. Nous nous forçons un idéal extraordinaire, un idéal merveilleux... On ne veut aimer que la personne la plus «idéale» qui soit. Cela peut arriver ! Dans mon en-

La liberté

fance, j'ai toujours entendu mes parents parler de quelqu'un qui avait un très grand idéal et qui ne voulait épouser que «Miss Idéal». Evidemment, c'est une manière de pouvoir choisir et de se donner une certaine liberté... Et puis un beau jour, il s'est marié; tout le monde naturellement est allé voir si c'était vraiment cela. Pour lui, c'était cela... mais pas pour les autres ! Quant à savoir si l'idéal est demeuré jusqu'à la fin de sa vie, c'est autre chose ! Ce qui est certain c'est que l'idéal est l'oeuvre de l'imagination. C'est l'imagination qui crée un idéal; et l'idéal ne fonde pas la liberté. L'idéal c'est «en l'air» et la liberté ne peut se fonder que sur la finalité. Nous arrivons très facilement à confondre les deux. La plupart des gens confondent le bien et l'idéal; c'est ce qui explique les lendemains qui déchantent, parce qu'ils croient, par exemple, avoir épousé quelqu'un de merveilleux — c'était un idéal — et ils s'aperçoivent soudainement que ne n'est pas cela. A ce moment-là il y a une chute.

C'est cela que j'appelle des «chutes» dans l'ordre de la finalité. Au lieu d'être orienté vers ce que l'on croyait être un bien merveilleux, on s'aperçoit que ce n'est pas cela du tout. Alors on se rabat sur les biens immédiats et la liberté disparaît. Cela explique des quantités de cas dans la vie. Des gens qui paraissaient très spirituels, qui semblaient avoir un idéal extraordinaire et qui se rabattent tout d'un coup, et vous disent: «c'est la nécessité de la vie»... J'ai entendu cela quelquefois dans la vie, en particulier de la part de prêtres qui se mariaient (c'est en effet un cas très spécial, où l'on voit très nettement la chose). Ils avaient un «idéal» de vie. On leur demande alors: «Pourquoi vous mariez-vous ?». Il vous répondent: «C'est la nécessité de la vie». C'est presque toujours ce que j'ai entendu. Je prends cet exemple-là, parce que je le connais bien, mais il y en aurait beaucoup d'autres. De plus, cet exemple-là est particulièrement caractéristique: «C'est la nécessité de la vie...» Ils ne parlent plus de la liberté, ils prennent un langage de nécessité.

La vérité, c'est qu'au fond ils n'aiment pas le Christ, ils aiment un idéal. Le Christ ne peut jamais décevoir. S'ils aimaient vraiment le Christ, il pourrait certes y avoir des moments où ils ne «voient» plus ... mais alors, ils ne diraient pas tout simplement: «Il faut être fidèle à la nécessité de la vie». Les expressions qu'ils prennent sont significatives: ils ne se disent pas libres, il n'y a plus de

Enracinement ontologique de la liberté

choix, il y a quelque chose qui s'impose. On voit ici la rupture de la liberté et de son fondement.

Au lieu d'avoir une liberté fondée sur un esprit capable de choisir et d'opter pour une fin, on suit «les nécessités de la vie»... Le lapin suit les nécessités de la vie... et tout l'ordre biologique suit «les nécessités de la vie». Quand vous «suivez» les nécessités de la vie, vous n'êtes pas libre. C'est votre instinct, tout simplement, mais ce n'est pas du tout votre liberté. C'est bien plutôt le hasard... Vous avez rencontré quelqu'un qui vous a séduit... très bien ! Mais est-ce être libre cela ? Non, c'est la rencontre, c'est le hasard qui a mis cela sur votre route et qui a fait que votre instinct, à ce moment-là, a été pris. C'est juste l'inverse de la liberté.

Il est très important de regarder les cas inverses, car cela nous fait saisir comment, en réalité, le problème de la liberté, du point de vue philosophique, c'est l'émergence de l'âme immatérielle, de l'esprit qui dépasse les nécessités de la matière, qui dépasse les déterminations physiques, parce qu'il est capable de s'orienter vers un bien spirituel, d'atteindre un autre esprit vivant, un autre bien spirituel. Et dans la mesure où il est capable de se lier à lui dans l'ordre de l'amour, il est libre à l'égard de tout le reste. Et plus il est capable de s'élever vers un bien élevé, plus sa liberté augmente. Mais si, au lieu d'atteindre un vrai bien, il a un «idéal», sa liberté n'est plus une vraie liberté; parce que cet idéal c'est lui qui l'a projeté, et il est uniquement relatif à cet idéal. On retomberait alors dans une sorte de liberté artistique qui, du reste, ne serait pas la vraie liberté artistique, mais une liberté purement imaginative qui tôt ou tard dégringole. Alors, l'idéal tombe, et comme, de fait, l'esprit ne s'est pas éveillé comme esprit, on retombe dans «les nécessités de la vie» et la nécessité de l'instinct. On retombe donc dans quelque chose qui est infra-humain («infra» par rapport à la liberté).

M.-D. Philippe

LIBERTE :
VOIE D'ACCES OU OBSTACLE
A LA DECOUVERTE DE DIEU ?

La liberté fut pour certains philosophes (Descartes, Kant...) un chemin privilégié pour rejoindre Dieu. Mais en exaltant la liberté et la toute-puissance divines, ces philosophes préparèrent le rejet de Dieu au nom de la préservation de la liberté humaine : ce à quoi s'employèrent des philosophes comme Feuerbach, Nietzsche, Sartre... Le malentendu provient du fait que l'on absolutise la liberté sans voir en elle une qualité de l'agir ordonné à l'amour.

La dernière fois nous avons essayé de voir le fondement ontologique de la liberté, c'est-à-dire de comprendre comment la liberté s'enracine dans l'esprit (ce qui est difficile à préciser, du reste, au niveau ontologique), dans ce qui est au delà de la détermination de la matière, au delà du biologique. Il n'y a pas de fondement direct de la liberté dans le biologique, ni dans le monde physique.

Ce soir, nous allons aborder un problème ultime, d'une certaine manière. Ce sera peut-être un peu décevant — je vous le dis d'avance parce que c'est un problème qui est très complexe et difficile : il faudrait voir comment la liberté a été, de fait, dans

La liberté

l'histoire de la philosophie, une voie d'accès à Dieu et comment elle est aussi, actuellement, un obstacle. Vous comprenez que si je fais une opposition entre les deux (parce que, de fait, elle a existé, et qu'il est très important de bien la saisir), c'est pour essayer de comprendre que, de fait, *ce n'est pas* par la liberté que nous pouvons atteindre Dieu. C'est pour cela que je vous dis que ce sera peut-être un peu décevant; mais c'est pour découvrir quelque chose de plus profond que la liberté.

Je crois que nous ne pouvons pas atteindre Dieu directement — ou plus exactement médiatement — par la liberté. Il faut aller plus loin que la liberté pour découvrir le mystère de Dieu. J'y insiste, car il est très important, dans la découverte de Dieu, de saisir ce qui peut mener à Dieu et ce qui ne peut pas mener à lui, ce qui vient de Dieu, mais qui ne mène pas directement à Dieu, et ce qui peut mener à Dieu. Autrement nous éprouvons des déceptions terribles. Il pourrait précisément y avoir des déceptions dans cet ordre-là, puisque la liberté est quelque chose qui est très cher à notre monde d'aujourd'hui, et que nous restons très liés à cette liberté ; mais il faut demander à la liberté ce qu'elle peut donner et ne pas lui demander ce qu'elle ne peut pas donner. Au fond, cela a été, je crois, le sens de tous ces cours.

Nous passerons ensuite au point de vue théologique, et en parcourant l'«histoire» de la liberté nous avons vu, à la fois, le point de vue *philosophique* et le point de vue théologique. Ce soir c'est la dernière conférence philosophique; c'est pour cela que j'insiste un peu, pour qu'on comprenne bien la signification de cette conférence où, d'un point de vue philosophique, nous allons examiner ce qu'est la liberté, pour voir comment elle a été, de fait, un moyen d'accès à la découverte de Dieu dans certaines philosophies, et comment aujourd'hui on peut dire que, couramment, elle est au contraire vue comme un obstacle. Nous poserons alors le problème: la liberté peut-elle nous conduire à Dieu? Ce sera la dernière partie.

Je vous rappelle d'abord ce texte classique de Descartes, qui est beau, même s'il n'est pas vrai... Vous m'excuserez de vous le relire. Je crains que vous ne l'ayez pas suffisamment en mémoire... Or, il est très important :

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

«Je ne puis pas me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucune borne. Et ce qui me semble bien remarquable en cet endroit est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse, bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir (...), si j'examine la mémoire ou l'imagination, ou quelque autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande que je n'en conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue...»

L'expérience de la volonté, et de la volonté libre, est une expérience qui n'a pas de limite. En ce sens, l'expérience que j'ai de ma volonté et de ma liberté, est une expérience de la Liberté et de la Volonté de Dieu... ou presque.

«Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je n'en conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui s'y trouvent jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses; elle ne semble pas toutefois plus grande si je la considère formellement et précisément en elle-même...»

C'est cela qu'il faut bien souligner : si je considère cette volonté et cette liberté en *elles-mêmes*, et non pas avec la Toute-Puissance, et non pas avec la connaissance, parce que dans l'ordre de la connaissance et de la puissance, il y a une différence trop grande entre Dieu et moi. Si la puissance est ce qui permet de réaliser ce qu'on désire, Dieu peut réaliser tout ce qu'Il désire, tandis que nous ne pouvons pas réaliser tout ce que nous désirons. Si nous pouvions réaliser *tout* ce que nous désirions, nous ne serions pas ici ce soir, n'est-ce pas ? Mais nous ne réalisons pas tout ce que nous désirons. Nous sommes donc limités dans notre

La liberté

puissance, dans notre efficacité, et nous sommes limités dans notre pouvoir de connaissance.

Mais la liberté, la volonté, prise en elle-même, «si je la considère formellement et précisément en elle-même, elle ne me semble pas toutefois plus grande en Dieu qu'en moi... La Volonté de Dieu et la Liberté de Dieu ne sont pas plus grandes que la mienne, prise formellement et précisément». Voilà ce qui est important à saisir ce soir.

«Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne pas la faire». Donc, il y a comme une sorte d'absolu dans la liberté. Si donc il y a un absolu, il est bien évident qu'il n'y en a pas de plus grand. Un absolu est quelque chose d'indivisible. Si la liberté est quelque chose d'absolu et que je constate cet absolu en moi et qu'il existe aussi en Dieu, nécessairement c'est le même absolu et il n'est pas plus grand en Dieu qu'en moi.

«Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir); ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.»

La liberté, c'est le jaillissement — c'est cela que Descartes veut montrer, ce jaillissement intérieur qui fait qu'il ne peut pas y avoir de violence à son égard. Il n'y a donc rien d'extérieur à la liberté; et en saisissant ma liberté, j'ai comme un monde ouvert à l'infini. Je la définis négativement, d'une certaine manière : «je peux faire ceci ou je peux très bien ne pas faire cela». C'est une question presque négative, c'est le pouvoir d'exercer ou de ne pas exercer mon activité; mais cela représente quelque chose d'absolu.

«Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un — soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée — , d'autant plus librement j'en fais le choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.»¹.

L'indifférence représente l'aspect plus «maigre» de la liberté, mais il n'en est pas moins présent, puisque la liberté consiste en ce que je puis faire une chose ou ne pas la faire, Descartes dira qu'«une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance»². C'est un Dieu curieux, n'est-ce-pas ? Nous verrons, la fois prochaine que la liberté de Dieu n'est pas du tout l'indifférence. C'est juste l'inverse.

Je vous cite encore ce passage d'une lettre de Descartes:

«Je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien (...). Je remarque aussi que la grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous ; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareil à Dieu et semble nous exempter d'être de lui sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous les biens, il est aussi ce qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder»³.

Cela est aussi très important: la chose la plus noble que vous portez en vous, c'est le libre arbitre ; et tout ce que vous faites librement, c'est ce que vous aimez le plus, parce que cela vient du

¹ *Quatrième méditation*, Œuvres (éd. Adam et Tannery) IX, pp.45-46.

² *Réponses aux sixième objections*.

³ *Lettre à Christine*, 20 Novembre 1647.

La liberté

plus profond de vous-même. Car ce qu'il y a de plus profond en vous, c'est la liberté, le libre arbitre; et ce libre arbitre est en même temps la chose la plus noble, ce qui nous rend «pareils à Dieu» — et Descartes ajoute : «ce qui semble nous exempter d'être de lui sujets».

Si je suis libre, d'une certaine manière je ne suis plus sujet de Dieu, j'ai une autonomie parfaite.

Après Descartes, Kant, qui refuse la possibilité de démontrer l'existence de Dieu par l'intelligence, reconnaît cependant à la liberté que nous avons en nous un rôle extraordinairement important, puisqu'elle constitue pour lui la seule possibilité de rejoindre Dieu, par l'intellect pratique — ou plutôt, en termes kantien, la raison pratique. La liberté est donc bien encore le point par où nous sommes en contact avec Dieu. Pour Kant, si l'on ne peut pas «démontrer Dieu (...) dans une perspective simplement théorique», parce que suivant cette voie «aucune connaissance du supra-sensible n'est possible» (car notre connaissance reste rivée à l'expérience et donc au sensible, au contingent, au conditionné), en revanche on peut y réussir «suivant une voie pratique», celle du concept de liberté. Car dans ce cas le supra-sensible qui se trouve au fondement (c'est-à-dire la liberté) fournit, «grâce à une loi déterminée de causalité qui en est issue», la matière de la connaissance de l'autre supra-sensible (le but final moral et les conditions de sa réalisation). Le concept de liberté est en effet le seul grâce auquel nous puissions, sans sortir de nous-mêmes, donc dans l'immanence, «trouver pour le conditionné et le sensible l'inconditionné et l'intelligible»; et la loi morale, qui est «une loi de la causalité par la liberté» et donc «une loi de la possibilité d'une nature supra-sensible», conduit à *postuler* l'existence de Dieu¹.

Au-dedans de nous-mêmes, nous expérimentons l'acte libre. Cet acte libre est conditionné comme tout notre être, et nous pouvons l'expérimenter. C'est donc à travers cet acte libre, conditionné, que nous pourrions découvrir l'inconditionné, et à travers cet acte libre, sensible, découvrir ce qui est l'intelligible. La liberté est donc le point de rencontre entre l'univers invisible et l'univers

¹ Voir *Critique de la faculté de juger*, § 91; *Critique de la raison pratique*, Trad. Picavet, pp.112, 47 et 133.

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

visible, le point de rencontre entre l'Inconditionné — qui est Dieu — et le conditionné.

Nous retrouvons bien l'intuition profonde de Descartes. C'est cela qui m'intéresse ici, puisque nous nous posons le problème : par la liberté pouvons-nous atteindre Dieu ? Encore une fois, nous nous situons ici sur un plan *philosophique*. Je ne parle pas de la liberté des saints, ni du Saint-Esprit, je parle de la liberté des *hommes*. Sommes-nous vraiment, par la liberté, au *sommet* de *ce que nous sommes*, et y a-t-il là, pour nous, un contact avec l'Inconditionné...? Pour Kant, c'est net: le concept de liberté nous permet de trouver, pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible, et la loi morale, qui est une loi de causalité par la liberté, conduit à postuler l'existence de Dieu .

Plaçons-nous maintenant dans une perspective tout à fait actuelle, et nous nous demanderons comment s'est fait le passage entre les deux, comment la liberté est devenue un obstacle à la découverte de l'existence de Dieu.

Jusqu'ici, nous avons vu comment la liberté était considérée comme le «tremplin» par excellence, du moins pour Kant, car pour Descartes c'est plus que cela, c'est le point de contact par où la créature et le Créateur se «donnent la main». Nous donnons la main à Dieu grâce à notre liberté ; et la main de Dieu, qui est une main libre qui s'avance vers nous, rejoint notre main libre qui se donne à Dieu. Il y a un point de contact très fort, puisque par là nous sommes «pareils à Dieu». Nous ne pouvons reconnaître Dieu que s'il est pareil à nous : c'est bien Descartes cela !... On ne connaît que le semblable. Si quelque chose est trop différent de nous, on n'arrive plus à le connaître. Alors, il faut bien trouver ce qui en nous est semblable à Dieu, ce qui nous permet de le découvrir et de ne pas être dépaysé... C'est merveilleux, n'est-ce-pas? Je ne suis pas dépaysé quand je découvre Dieu, puisque je prolonge ma liberté. Je suis dans l'Océan de la liberté. Cette voie d'immanence est terrible, d'une certaine manière, parce que ce n'est plus découvrir Dieu...

Prenons maintenant Camus. On en prendrait d'autres... mais j'aime beaucoup Camus, et c'est quelqu'un que nous aimons

La liberté

tous. Camus a certes ses limites, mais il y a quelque chose en lui qui est toujours très bouleversant. C'est un homme qui a tellement senti certaines choses de notre monde d'aujourd'hui. L'aspect négatif de Camus est très fort; son aspect positif est plus faible, parce que Camus est un essayiste. Mais du point de vue négatif il a senti les choses avec beaucoup de force.

«J'ai cherché pendant trois ans, dit Kirilov, l'attribut de ma divinité et je l'ai trouvé. L'attribut de ma divinité, c'est l'indépendance. On aperçoit désormais le sens de la prémisse kirilovienne : 'Si Dieu n'existe pas, je suis Dieu'. Devenir Dieu, c'est seulement être libre sur cette terre, ne pas servir un être immortel. C'est surtout, bien entendu, tirer toutes les conséquences de cette douloureuse indépendance. Si Dieu existe, tout dépend de lui et nous ne pouvons rien contre sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de nous. Pour Kirilov comme pour Nietzsche, tuer Dieu, c'est devenir dieu soi-même».¹

Il y a là , d'une certaine manière, une réponse à Descartes qui disait : par la liberté, je ne suis plus sujet de Dieu...

«Savoir si l'homme est libre commande qu'on sache s'il peut avoir un maître. L'absurdité particulière à ce problème vient de ce que la notion même qui rend possible le problème de la liberté lui retire en même temps tout son sens. Car devant Dieu, il y a moins un problème de la liberté qu'un problème du mal. On connaît l'alternative : ou nous sommes libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables, mais Dieu n'est pas tout-puissant. Toutes les subtilités d'écoles n'ont rien ajouté ni soustrait au tranchant de ce paradoxe.»²

J'aurais pu prendre l'alternative de Feuerbach : si Dieu est libre, je ne peux pas être libre; parce que la liberté est infinie et il ne peut pas y avoir deux infinis. Dire cela c'est oublier le voisin... car cela, c'est aussi gênant, n'est-ce-pas ? Si je suis libre et que ma liberté est infinie et qu'il y a à côté de moi quelqu'un qui est aussi libre et qui est aussi infini... Mais c'est moins gênant que Dieu...

¹ Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard 1942, p.144.

² *Op.cit.*, p.79

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

Au contraire, pour le théologien anglais, Austin Farrer, c'est «à travers notre volonté libre que nous connaissons la Volonté Divine qui est l'Être Divin»¹. C'est seulement à partir de la liberté et de la volonté humaines que «le divin peut être conjecturé».²

C'est là un des grands aspects de notre monde moderne, à la suite de Descartes et de Kant : cette exaltation de la liberté, exaltation très nette chez Descartes et exaltation aussi, d'une manière très différente, chez Kant. Pour Descartes, la liberté est ce pourquoi nous sommes «pareils» à Dieu. Kant, lui, refuse à l'intelligence la possibilité de remonter jusqu'à Dieu, et considère que seule la liberté permet de découvrir (ou plutôt pour lui de *postuler*) l'existence de Dieu, ce qui va entraîner une opposition avec les intentions de Descartes.

Descartes voulait, en *prouvant* l'existence de Dieu, faire qu'il n'y ait plus d'athées. Là Descartes n'a pas été prophète..., mais il voulait cela, il voulait faire qu'à partir de ses «preuves» de l'existence de Dieu — et la liberté est au cœur de ces preuves — il n'y ait plus d'athées. Kant lui aussi voulait, tout en refusant les preuves, sauvegarder l'*existence* de Dieu, il ne faut pas l'oublier. Mais, de fait, cette exaltation de la liberté, indépendamment du sens de la finalité et de l'amour — c'est le propre de cette exaltation de la liberté chez Descartes et chez Kant — fait que la liberté (que nous pouvons saisir au dedans de nous-mêmes) devient, j'allais presque dire «fatalement», l'obstacle majeur à l'affirmation de Dieu.

Voyons cela, d'abord parce que c'est très important pour comprendre l'athéisme contemporain. C'est un des moyens — je ne dis pas que c'est le seul — c'est un des moyens qui permettent de saisir ce que représente l'athéisme contemporain, parce que cela nous permet de mieux saisir comment on arrive à faire de Dieu le *rival de l'homme*; or c'est cela qui est au cœur de tous les athéismes contemporains. Pour poser Dieu comme rival de l'homme, il faut nécessairement poser Dieu comme semblable à l'homme ; autre-

¹The Freedom of the Will, p. 330.

²*Op.cit.* p.316.

La liberté

ment il ne serait pas son rival. On n'est rival que de celui qui est dans le même genre que nous. Les Anciens disaient : «l'aède jalouse l'aède» ; on voit très bien ce que cela veut dire... C'est que, de fait, on jalouse toujours — or la rivalité comporte le point de vue de la jalousie — on jalouse toujours celui qui est contraire, et «les contraires sont dans le même genre». S'ils ne l'étaient pas, il ne pourrait pas y avoir de jalousie. Nous n'avons aucune jalousie à l'égard de quelqu'un qui fait quelque chose de tout à fait autre que nous. Vous ne pouvez pas avoir de la jalousie à l'égard de quelqu'un qui est dans une autre planète, à l'égard d'un Martien (s'il existe !). Vous n'avez pas de jalousie vis-à-vis de quelqu'un qui a un métier totalement différent du vôtre. Si vous êtes philosophe, vous n'avez pas de jalousie vis-à-vis du charcutier... du moins, je ne crois pas.

Un philosophe qui jalouse un charcutier, cela prouve qu'il a raté son métier, et c'est peut-être le signe qu'il aurait mieux fait d'être charcutier. Un charcutier ne jalouse pas non plus un philosophe, parce qu'il voit l'intérêt de son métier, qui est de gagner beaucoup d'argent, et il voit l'inconvénient du philosophe, qui en gagne moins; donc, il ne le jalouse pas. On jalouse celui qui est l'opposé, qui est le contraire. Alors, pour que Dieu soit considéré comme le rival, il faut nécessairement arriver à concevoir Dieu comme étant Celui dont nous possédons en nous quelque chose qui nous égale à lui, qui nous rend pareils à lui; et nous concevons Dieu dans le prolongement même de ce que nous saisissons en nous. C'est la voie d'*immanence*.

Dès que nous acceptons quelque chose qui nous dépasse, qui est autre que nous, et que nous *ne saisissons pas* dans cette voie d'immanence mais que nous respectons comme l'*autre*, alors nous entrons dans une perspective toute différente, qui est celle d'une philosophie réaliste. Mais, à partir de Descartes, on s'enferme dans une philosophie d'immanence et en s'enfermant dans une philosophie d'immanence, on s'enferme nécessairement, en premier lieu, dans le conditionnement humain. Au lieu de regarder le point de vue de la finalité (la finalité est quelque chose qui nous dépasse et vers quoi nous tendons), nous regardons alors en premier lieu notre manière de connaître, notre *cogito*, notre manière de saisir les choses. Et c'est le conditionnement de notre manière de connaître

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

qui devient primordial, essentiel. C'est pour cela que Descartes aime tant la liberté ; parce que dans la liberté, le conditionnement de notre acte vient de nous. Tout provient de nous. C'est un acte qui est selon notre mesure, selon notre conception, c'est un acte qui jaillit de nous. Au contraire, un acte d'amour ne provient pas uniquement de nous. C'est *quelqu'un* qui a suscité en nous l'amour. Dans la liberté, c'est *vous* qui avez posé cet acte libre, et c'est vous qui êtes maître de cet acte libre. Vous avez donc cette maîtrise absolue à l'égard de cet acte libre, alors que dans l'acte d'amour vous êtes dépendant de celui qui suscite en vous un amour. Vous pouvez évidemment vous laisser prendre ou, au contraire, résister, c'est certain ; mais vous devez accepter que dans tout acte d'amour il y ait un *dépassement*. Et donc, l'essentiel de l'amour n'est pas le *conditionnement* de votre manière d'aimer. Quand on aime vraiment, on ne regarde pas la *manière* dont on aime : on aime.

Quand vous commencez à regarder la manière dont vous aimez, cela prouve que vous aimez beaucoup moins, et que c'est vous qui devenez le personnage principal, et non plus celui que vous aimez. C'est très curieux de voir la diminution d'un amour... Un amour se corrompt quand, à un moment donné, on s'intéresse beaucoup plus à la manière dont on aime, que tout simplement, à aimer. Dans l'acte de liberté, il y a cette chose très particulière, c'est que je suis maître de cet acte, je le domine parfaitement. C'est bien ce que Descartes souligne : «je peux faire ceci, et je peux très bien ne pas faire ceci». Donc, je domine. Et ce qui est au-dessus de l'acceptation, ou au contraire, du refus, c'est mon propre pouvoir, mon pouvoir personnel, et donc c'est moi qui suis premier. Dans l'acte de réflexion, dans cette philosophie d'immanence, le conditionnement de l'acte libre apparaît donc comme quelque chose d'absolument essentiel; c'est ce qu'il y a de premier. Et je considère que la liberté est quelque chose de supérieur à tout, puisque cela vient de moi...

C'est, en effet, quelque chose qui vient de moi, et tout ce qui vient de moi est supérieur à tout le reste. Voilà la majeure non-dite, mais la majeure qui est bien impliquée dans le raisonnement. On ne le dit pas, évidemment ! Si Descartes commençait à dire: «tout ce qui vient de moi est la chose la plus parfaite ; or, ce qui vient le plus de moi c'est l'acte libre, donc l'acte libre doit être le

La liberté

plus parfait...» Ce n'est pas dit, mais en réalité, c'est sous-jacent. Et si la liberté est quelque chose d'aussi noble, d'aussi grand, Dieu existe... La plus grande chose que je puisse faire, c'est de considérer que Dieu possède ce que j'estime être le plus noble. Comme l'acte de liberté n'implique en lui-même aucune imperfection, je considère que c'est ce qu'il y a de plus grand en Dieu. A ce moment-là, je projette sur Dieu ce que je conçois en moi. C'est une projection, tout simplement, une projection psychologique de mon conditionnement intellectuel, de mon conditionnement propre, sur Dieu. La chose que j'estime être la plus grande en moi, je considère que c'est cela qu'il y a de plus grand en Dieu; et je me considère, par le fait même, pareil à Dieu.

A partir de ce moment-là, je ne saisis plus Dieu, je saisis tout simplement ma projection sur Dieu, ce que Feuerbach a très bien noté, en disant : «en réalité, ce que vous appelez Dieu, ce n'est pas Dieu, c'est tout simplement votre projection sur Dieu.» A partir de là on comprend très bien à quoi est conduit un esprit un peu critique, comme sont les modernes. Car les modernes ont profité de Kant, qui est critique, et ils ont poussé la critique de Kant jusqu'au bout ; il faut reconnaître, en effet, qu'il y a une certaine naïveté dans Descartes, quand il dit que c'est par la liberté que je vais pouvoir atteindre Dieu. Les modernes, eux, sont allés jusqu'au bout et ils ont considéré que c'était une projection. Or, si c'est une projection, Dieu n'existe pas; et pour bien le mettre en lumière ils ont montré tout simplement que ce Dieu semblable à l'homme ne peut être que le rival de l'homme.

Si Dieu est semblable à l'homme, il ne peut être que rival de l'homme, car ce Dieu semblable à l'homme (fruit d'une projection de ce que nous concevons au-dedans de nous-même) est considéré comme étant *avant* nous, autrement il ne serait pas Dieu, selon les traditions religieuses. Or, Descartes connaît les traditions religieuses et donc, quand il parle de Dieu, il parle bien du Créateur; pour lui Dieu est bien premier et il est donc bien l'Infini, et il est donc bien l'Absolu. Par conséquent, ce qu'il y a de semblable entre Dieu et moi se trouve en Dieu d'une façon infiniment plus grande — ce que Descartes est obligé de reconnaître: la liberté a en Dieu une toute-puissance qu'elle n'a pas en moi. Mais si la liberté a, en Dieu, une toute-puissance qui n'est pas en moi, alors très vite Celui

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

qui est semblable devient le rival. Le rival c'est celui qui est semblable à moi, mais qui a une puissance beaucoup plus grande que moi. C'est celui qui est semblable à moi, nous sommes au même niveau, nous nous regardons, nous avons les mêmes qualités et toute la différence est que lui est Tout-puissant, tandis que moi je ne suis pas tout-puissant. Descartes se met donc dans une situation de faiblesse; tout en ayant l'impression d'exalter l'homme en réalité il le met dans une situation de relativité absolue à l'égard de Dieu. Puisque, si Dieu est semblable et qu'il est tout-puissant, nécessairement l'homme devient celui qui ne peut pas résister à la toute-puissance de Dieu, pourtant il le voudrait bien, en disant que «par la liberté il n'est plus sujet de Dieu»...

Vous voyez l'illogisme de Descartes... lui qui voulait être logique. Il y a un illogisme terrible, puisqu'il dit «par ma liberté, je ne suis plus sujet de Dieu», et qu'en même temps il affirme que la liberté de Dieu est toute-puissante, qu'elle a une connaissance absolue que moi, je n'ai pas. Donc, je suis nécessairement soumis à cette Toute-Puissance de Dieu.

Nous comprenons alors comment réagissent ceux qui viennent ensuite, dans un autre climat. Nous comprenons ce que Sartre dit dans sa préface au *Discours de la Méthode* (éditée dans la Collection des «Classiques» de la liberté, et rééditée dans *Situations I*): si Descartes était né à notre époque, il serait le premier des athées. Descartes affirme Dieu parce qu'il est porté par toute l'ambiance dans laquelle il est, et qui l'empêche d'être libre, bien qu'il affirme la liberté. En réalité, ses principes et sa position mènent nécessairement à l'athéisme. Sartre a très bien saisi, avec son intelligence maligne, que, de fait, ce que Descartes disait conduisait fatalement à la position de Feuerbach ; si je suis libre et que ma liberté est infinie, et que vous posez Dieu libre avec une liberté infinie et toute-puissante, vous êtes nécessairement soumis à cette liberté absolue.

Essayons maintenant de montrer que la liberté ne nous permet pas de remonter jusqu'à Dieu. Je ne dis pas cela parce que la liberté ne figure pas dans les voies de saint Thomas. De fait, il n'y a pas chez saint Thomas, de voie par la liberté, et la «sixième voie» de Maritain, ce n'est pas la liberté. Je pourrais inventer une

La liberté

sixième voie par la liberté ; cela aurait un succès monstre ! La liberté comme voie d'accès à Dieu, c'est merveilleux ! Vous êtes libre, donc Dieu existe. Remarquez que c'est vrai, en un sens : si vous êtes libres, Dieu existe. Mais comprenons bien ! Ce n'est pas *par* la liberté, c'est en revenant au fondement de la liberté qu'on peut dire cela (ce que nous avons vu la dernière fois). Il n'y a pas de voie d'accès directe qui permette de découvrir, par la liberté, l'existence de Dieu. *Pourquoi ?*

Tout ce que nous avons essayé de voir ensemble sur la liberté nous a montré d'abord que la liberté ne pouvait jamais se séparer de l'amour, de la finalité. Nous sommes libres dans la mesure où nous sommes finalisés. Qu'il s'agisse de la liberté de l'artiste, de la liberté morale de l'ami ou de toute espèce de liberté, la liberté prend naissance à partir de la finalité. On n'est pas libre pour être libre. C'est le gosse de quinze ans qui veut être libre pour être libre... parfois cela peut durer un peu longtemps... chez les philosophes ; mais normalement quelqu'un qui est un peu engagé dans la vie comprend que, de fait, il y a les nécessités de la vie, le conditionnement de notre être humain, et que la liberté est une conquête. Nous ne *naïssons* pas libres, nous *devenons* libres dans la mesure même où nous avons un but de plus en plus précis dans notre vie ; dans la mesure où nous arrivons à déterminer ce que peut représenter pour nous une véritable finalité. Je prends «finalité» au sens philosophique, comme nous l'avions traité il y a deux ans. La finalité, c'est ce fait d'être attiré par le bien. La finalité se découvre dans l'amour, mais dans l'amour spirituel, l'amour en ce qu'il a de plus profond, c'est-à-dire dans la volonté en tant qu'elle est prise et saisie par un bien spirituel (le bien spirituel, c'est une personne capable de m'attirer).

Or, nous avons vu, dans toute l'étude que nous avons faite, que la liberté n'était pas quelque chose de premier, et que la liberté n'était pas non plus quelque chose de dernier. Elle naît à partir d'un amour, elle naît à l'intérieur d'un amour et elle est au service de l'amour. Si je suis libre, c'est pour aimer plus ; pour aimer plus celui que j'ai choisi comme étant mon bien, comme étant ma fin. Et donc la liberté naît à partir de la finalité et elle est au service de la finalité. Elle apparaît donc comme un style de vie, comme une manière d'être qui est très importante et qui exprime bien la

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

noblesse de la personne humaine — puisque seule la personne humaine, comme personne humaine, est libre — et que seuls les actes que je pose librement relèvent directement de ma personne et permettent à ma personne humaine d'être de plus en plus elle-même.

Je ne dis pas cela pour diminuer la liberté, mais tout simplement pour «dégonfler» le mythe de la liberté... Parce qu'il y a un mythe de la liberté, il faut bien le reconnaître. Il y a un mythe de la liberté que Descartes a lancé et qui a continué, et selon lequel la liberté est la seule chose importante. Mais si vous ne savez pas quoi en faire, vous serez le plus malheureux des hommes. Ce n'est pas d'être libre qui rend bienheureux, c'est d'aimer, c'est d'aimer une personne et de l'aimer vraiment, ou c'est de contempler Celui que nous considérons comme le Créateur. C'est cela qui donne le bonheur. Ou bien c'est un travail fait dans un but qui donne un sens à notre vie. C'est cela qui nous donne le bonheur : ce n'est pas la liberté. Il y a des gens qui sont libres et qui ne savent pas quoi en faire... Il y a des gens qui sont libres et qui se sont laissés droguer.. en raison même de leur liberté, et qui après vous disent: «ah, si on m'avait dit cela avant ! si on m'avait prévenu avant!». On leur dit : «mais on vous a prévenu... et vous n'avez pas voulu écouter. Et vous avez voulu vous-mêmes faire votre expérience, en croyant que posant un acte libre, vous vous donneriez le bonheur».

Il faut bien comprendre que la liberté est toujours enveloppée d'un amour, qu'elle est toujours à la fois dépassée par un amour (par un amour spirituel) et qu'elle naît à partir d'un amour spirituel. Elle est donc une manière d'être, une manière d'opérer. Je pose des actes libres et je pose des actes qui ne sont pas libres. Cela relève donc vraiment d'un certain conditionnement de la personne humaine. Ce n'est donc pas un absolu, sauf si vous faites de l'homme un absolu. Si vous faites de l'homme un absolu, vous direz que l'absolu de l'homme se traduit dans ce style de vie. Mais votre personne humaine est-elle un absolu ?

La liberté, comme telle, relève tout simplement d'un certain style de vie qui est certes très important, qui est le style «personnel»... On n'est une personne que dans la mesure où on pose des actes libres. On n'est une personne que quand on est ca-

La liberté

pable de choisir librement, et notre personnalité se développe en fonction de notre liberté. Mais notre liberté nous la creusons, nous l'acquérons, nous l'agrandissons. Notre liberté implique du plus et du moins, ce qui nous montre bien qu'elle n'est pas un absolu. Nous sommes tous plus ou moins libres. Si l'on pouvait jauger le degré de liberté qu'a chacun d'entre nous, nous serions très étonnés, dans cette salle. J'aimerais bien voir cela : voir les degrés différents de liberté de chacun. Ce serait extraordinaire !

Dieu les voit. Il «sonde les reins et les cœurs», et donc il sait très bien le degré de liberté que nous avons. Parfois nous disons que nous sommes «très libres». Nous disons cela pour nous affirmer que nous sommes libres, parce que, vous le savez bien, c'est une compensation de le dire, et que parfois on a l'impression qu'on est dépendant de quantités de choses qu'on n'arrive pas à dépasser, qu'on n'arrive pas à assumer (et ce qu'on n'arrive pas à assumer, on en reste dépendant).

La liberté n'apparaît donc pas comme un absolu. Elle apparaît nécessairement comme un moment de notre développement humain, un moment très important, par où nous sommes bien à l'image de Dieu. Nous devons, en effet, dire que si nous sommes libres, nous sommes créés à l'image de Dieu. Mais comme ce n'est pas en nous ce qu'il y a de plus absolu, nous ne pouvons pas dire que c'est en regardant notre liberté que nous découvrons en nous ce qu'il y a de plus fondamental dans notre être. Nous ne le découvrons qu'en allant plus loin, au-delà de la liberté, en découvrant le fondement de notre liberté. Si nous découvrons le fondement de notre liberté, à ce moment-là nous pouvons découvrir en nous la véritable image de Dieu. Mais ce n'est pas en nous arrêtant à la liberté, parce que la liberté est trop conditionnée par l'homme. La liberté est le fruit de notre propre activité humaine, le fruit d'une activité personnelle. Elle est donc quelque chose qui est trop «de nous» pour être l'image la plus parfaite de Dieu. J'allais dire que la liberté est «petite-fille» de Dieu. On pourrait dire cela. Il ne faut pas trop insister, parce que l'on pourrait dire que les petits-fils sont plus proches des grands-pères, et que la liberté est donc plus proche de Dieu! Ne disons pas trop cela; mais elle est «petite-fille» de Dieu en ce sens que c'est parce que nous sommes créés à l'image de Dieu qu'il y a cette

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

liberté en nous. C'est parce qu'en nous il y a l'esprit (qui provient directement de Dieu) qu'il y a la liberté. Et donc, de ce point de vue-là, la liberté est bien le fruit de ce qu'il y a de plus noble en nous; mais elle en est le *fruit*.

Descartes confond le fruit et la source — ce qui entraîne un regard positiviste (confondre l'effet avec la source). En réalité, ce n'est pas la liberté, en tant qu'acte libre, qui est le plus noble en nous; c'est notre connaissance et notre capacité d'aimer; c'est notre jugement, dans ce qu'il a de plus profond, et notre capacité d'aimer. Nous comprenons très bien comment, après Kant qui a tellement limité en nous notre capacité de connaître, qui a *supprimé* en nous l'intellect métaphysique et spéculatif, il ne reste plus que l'*effet*, par où nous sommes semblables à Dieu, il ne reste plus que l'acte libre. Kant a tué la source ; il ne reste alors plus que la conséquence et le fruit. Et c'est terrible cela, parce qu'il suffit que quelqu'un arrive avec un esprit critique pour dire : non, ce n'est pas par là que je peux ressembler à Dieu...

Concluons, ce n'est pas par la liberté (qui est un fruit qui provient de nous) que nous pouvons remonter directement vers Dieu. Je vous disais tout à l'heure que la liberté est «petite-fille» de Dieu, et je suis persuadé que beaucoup d'entre vous ont pensé à ce que Dante dit, à savoir que l'art est petite-fille de Dieu : «la nature est fille de Dieu et l'art est petite-fille de Dieu». Je crois qu'il y a un parallélisme qui serait intéressant à faire entre la liberté et l'art.

L'œuvre d'art, si grande qu'elle soit, ne nous permet pas de remonter directement à Dieu; elle nous permet de remonter à l'*artiste*. Un acte libre, c'est très beau, c'est une œuvre d'art encore beaucoup plus belle, c'est quelque chose de beaucoup plus grand. Quand vous voyez quelqu'un qui, dans des circonstances difficiles, pénibles, au milieu de luttes, pose un acte libre au-delà de tous les conditionnements, un acte vraiment humain, c'est très grand, c'est magnifique ! Alors que quelqu'un qui est à la remorque de l'opinion, on n'a que du mépris pour lui... On croyait qu'il avait un peu plus de personnalité et on est très déçu, parce qu'il est entièrement dépendant de l'opinion des gens avec lesquels il se trouve. Au contraire, quand quelqu'un qui a des responsabilités profondes et qui est en pleine lutte, pose un acte libre, c'est très grand ! c'est

La liberté

comme un chef-d'œuvre..! J'ai la même admiration devant un chef-d'œuvre que devant l'acte libre de quelqu'un qui, en pleine lutte, n'hésite pas à dire : NON ; ou en pleine lutte, n'hésite pas à dire : OUI ! Un acte de liberté...

Je me souviens d'un fait de la dernière guerre, que m'a raconté Pierre Deffontaines, et qui m'a beaucoup frappé, parce qu'il a une grandeur extraordinaire. Pierre Deffontaines était arrivé en Espagne, à Barcelone, à un moment particulièrement difficile, pour s'occuper de l'Institut Français. Comme nous sommes de vieux amis, il m'a raconté un peu comment cela s'était passé. Quand il est arrivé et qu'il a téléphoné au Doyen de la Faculté des Lettres, le Doyen n'a pas voulu le recevoir. Autrement dit, on le supportait et on l'écartait. Plusieurs fois, il a essayé de prendre contact, mais on l'écartait, et les Doyens de toutes les Facultés de Barcelone avaient adopté la même position. Il était donc seul. Mais comme il était intelligent (c'est un homme qui a beaucoup d'astuce, on dirait aujourd'hui beaucoup de créativité..), il avait redonné à cet Institut Français de Barcelone une importance ; cependant, il était toujours resté à l'écart de l'Université, considéré comme quelqu'un qui n'avait rien à faire là. Le jour de la prise de Paris, au cours de la dernière guerre (il ne faut pas oublier que le père de Pierre Deffontaines, le Général Deffontaines, était mort tout à fait au début de la Première Guerre et donc il y avait chez son fils, très profondément, le sens d'une certaine noblesse de la France, et on voit ce que pouvait représenter dans son cœur la prise de Paris) — ce jour là donc, il était à Barcelone... «J'étais, m'a-t-il dit, d'une humeur massacrante, et j'étais dans une telle tristesse, d'autant plus triste que j'étais loin... Je n'étais pas d'humeur à recevoir les gens. Or, je reçois au début de la matinée un coup de téléphone du Doyen de la Faculté des Lettres de Barcelone. Il ne m'avait jamais téléphoné. Il me téléphone en disant : "Je voudrais vous voir aujourd'hui". Je réponds : "impossible". Second coup de téléphone à midi. Même demande, même réponse : "non, impossible, je ne suis pas d'humeur à vous recevoir aujourd'hui", sans donner d'explication. Dans l'après-midi, troisième coup de téléphone, l'autre insistant et disant : "je vous en supplie, je vous le demande..."». Pierre Deffontaines ayant répondu cette fois : «puisque vous insistez tellement, je ne veux pas vous refuser», l'autre vient, et lui dit simplement : «je ne vous dis rien, mais je vous demande, à

Liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?

partir d'aujourd'hui, d'être inscrit à l'Institut Français». Pierre Deffontaines m'a dit qu'alors il avait compris certaines choses, ce que peut être un acte libre : au moment où tous les autres abandonnent, faire un geste d'amitié...

Cela, c'est un acte libre. On ne descend pas le fleuve, on remonte à la source, et on aide. Il y a comme cela des trouvailles merveilleuses du cœur de l'homme, quand il a un peu de noblesse. On fait un geste d'amour, et cela répare tout. C'est grand, un acte libre ! Cela peut être magnifique, et avoir parfois un panache extraordinaire... Il ne faut surtout pas diminuer la valeur d'un choix libre, d'un acte libre qu'on pose à un moment où on sait qu'on pourrait très bien se taire. Mais on ne veut pas se taire, on veut faire quelque chose. C'est une œuvre d'art spirituelle.

On pourrait alors dire : c'est si grand que cela porte la marque de Dieu, et donc cela devrait tout de suite nous porter vers Dieu... On comprend cette séduction de l'acte libre de Descartes. On la comprend très bien; mais il ne faut pas se laisser prendre. Il faut considérer que l'acte libre, comme l'œuvre artistique, glorifie celui qui l'a posé, glorifie l'homme, montre la grandeur du cœur de l'homme, la grandeur de son intelligence, mais ne nous permet pas de remonter directement jusqu'à Dieu. Parce que la source de l'œuvre d'art, la source de l'acte libre, *c'est l'homme*. Dieu veut que l'homme soit source d'actes libres et soit source d'œuvres d'art. Cet acte ne nous permet pas de remonter directement à Dieu, il nous permet de poser une intelligence humaine, de poser une volonté humaine et un amour humain. Et c'est en revenant à l'homme, à l'*esprit* de l'homme, à son intelligence, à sa capacité d'aimer, que nous pouvons alors remonter jusqu'à Dieu.

M.-D. Philippe

Août 1994
Série 6

N° 18

SOMMAIRE

- **Editorial** p. 3
- **Comment se pose aujourd'hui le problème de la liberté ?** *J. de MONLEON*..... p. 5
- **L'acte libre de l'artiste**
M-D PHILIPPE P. 31
- **Conditionnement et limite de l'acte libre**
M-D PHILIPPE p. 53
- **Enracinement ontologique de la liberté**
M-D PHILIPPE p. 71
- **La liberté : voie d'accès ou obstacle à la découverte de Dieu ?** p. 91
M-D PHILIPPE
- **Notes de lecture :** p.111

Directeur de la Publication : M. Morfin
Imprimé par Copie Edition — 11bis, rue de Maubeuge — 75009 PARIS

Université Libre des Sciences de l'Homme

169, rue du Faubourg Saint Antoine
75011 PARIS
Tél. 43 42 42 38

Dépôt légal : Décembre 1992

ISSN 1244-5487