Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1938)
Heft: 107

Artikel: Réflexions sur le problème de la liberté
Autor: Burnier, André
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380332

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RÉFLEXIONS SUR LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

L'idée de cette étude nous est venue après avoir lu les pages que M. Miéville a consacrées au problème de la liberté et du déterminisme dans son dernier ouvrage (1). La position prise par M. Miéville a déjà donné lieu à de nombreux échanges de vue et à d'intéressantes discussions entre quelques-uns de ses lecteurs et lui. Il nous a paru utile de grouper dans un exposé à la fois critique et constructif les réflexions qui se sont fait jour au cours de ces entretiens et d'amener ainsi sur un plan plus large la discussion d'un sujet qui ne laisse personne indifférent. Nous témoignons notre reconnaissance à M. Miéville et à tous ceux qui avec lui nous ont aidé à préciser la pensée que nous allons exposer.

Notre propos n'est pas de formuler le problème de la liberté en termes exprès, mais de déterminer les limites dans lesquelles la pensée moderne le contraint à se poser et les conditions qu'elle entend lui faire respecter. Puisque la pensée de M. Miéville servira de point de départ à notre enquête, nous commencerons par en rappeler les thèses essentielles aussi fidèlement que possible.

M. Miéville se livre tout d'abord à une critique de la liberté d'indifférence. Celle-ci consiste à nous donner le pouvoir de choisir entre les motifs et les mobiles qui se présentent à nous, lorsque nous allons agir, et de conférer ainsi un pouvoir arbitral à la volonté, qui déciderait de notre action sans être déterminée elle-même par un motif. Ce pouvoir, déclare M. Miéville, est tout à fait illusoire. En fait, nulle action ne s'accomplit qui ne soit déterminée par un mobile l'empor-

(1) Henri-L. Miéville, *Vers une philosophie de l'Esprit*. Lausanne, 1936.

tant sur les autres ; le choix inconditionné que notre volonté aurait le pouvoir d'accomplir est tout simplement impossible. Cependant, cette critique de la liberté d'indifférence n'implique nullement, aux yeux de M. Miéville, que nos raisons d'agir soient indépendantes de notre volonté ; celle-ci est contenue dans les motifs eux-mêmes. Notre volonté est présente à chaque moment du processus qui détermine notre action, depuis les premières velléités jusqu'à la décision finale, mais jamais notre volonté n'est un arbitre venant mettre fin aux conflits des motifs et des mobiles. Pas plus que la volonté n'agit de l'extérieur sur les mobiles, pas plus elle n'est exclue de ceux-ci ; elle s'exprime en eux et par eux.

Comment devrons-nous concevoir la liberté dans ces conditions ? Il semble qu'en refusant la liberté d'indifférence à l'homme, on abandonne celui-ci à un mécanisme de l'action, sur lequel il n'a plus aucun pouvoir. Rien n'est plus faux que cette idée, mais, pour s'en débarrasser, il convient de définir la liberté de tout autre façon. Elle est une activité consciente de ses fins — et par là toujours déterminée par des motifs — mais qui ne subit nulle contrainte ni extérieure ni intérieure. Cette définition est encore négative ; M. Miéville la rendra positive en déclarant que la liberté repose sur l'accord réalisé par la conscience entre le comportement d'un homme et son idéal, ses principes de vie.

Cependant, il faut encore aller plus loin, si l'on ne veut pas appeler libre l'assassin qui commet son crime en plein accord avec lui-même. M. Miéville dira alors que la liberté est fonction de la conscience que nous prenons de notre place et de notre rôle dans l'ensemble qui nous entoure. Par conséquent, l'accord de soi-même avec soi-même ne suffit pas à fonder la liberté, il faut encore que la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes soit élevée. La liberté devient ainsi une ascension de l'homme, en même temps qu'elle repose sur un approfondissement de lui-même ; il n'y a de liberté que par un effort constant de dépassement de soi. Ainsi, la volonté, au lieu d'exercer une action incompréhensible en arbitrant sans raison des motifs et des mobiles, devient un effort de la conscience de soi pour harmoniser toujours plus fidèlement le comportement de chacun avec un idéal toujours plus digne de l'homme et plus conforme à sa vraie destinée.

Puis, M. Miéville en arrive à tirer certaines conséquences pratiques de son attitude à l'égard du problème de la liberté. Notre passé est ce qu'il est ; nous vivons l'illusion que nous aurions pu agir autrement

et nous en concevons un sentiment de regret qui est parfaitement vain. Le sentiment de culpabilité doit se borner à la conscience que nous prenons d'un désaccord entre notre conduite passée et l'idéal que nous nous proposons. Il ne doit pas être l'inutile remords de n'avoir pu agir autrement que nous l'avons fait.

A l'égard de l'avenir, il n'en va pas de même. Le champ est encore libre, rien n'est compromis et notre action n'y est pas tracée d'avance. Nous avons la faculté de nous concevoir autres que nous sommes, d'apercevoir le bien que nous voulons faire et nous avons le pouvoir d'y adhérer. Cette faculté, que le langage religieux appelle une grâce, n'est donc pas uniquement théorique, puisque, avec l'assistance d'une discipline spirituelle, il nous est possible, pour une fois, d'essayer tout au moins de faire le bien que nous aimons et non le mal que nous haïssons.

A cet exposé que M. Miéville nous donne dans le corps de son volume, s'ajoute, en appendice (p. 281 ss.), une note importante qui traite du problème métaphysique du déterminisme. On peut s'étonner que nous ayons gardé pour la fin le rappel de ces remarques capitales, puisqu'elles représentent la base même sur laquelle repose la conception que M. Miéville se fait de la liberté. Nous avons procédé ainsi, estimant que l'ordre psychologique que suit notre pensée ne recouvre pas nécessairement l'ordre logique de sa construction; en particulier, les problèmes de métaphysique, qui sont le fondement des autres problèmes de la philosophie, ne sont en fait abordés et résolus qu'après les autres et à la lumière de ceux-ci. Les moyens d'investigation qui sont à notre disposition nous font pénétrer dans l'ordre moral et dans l'ordre de la connaissance, par l'expérience, avant de nous conduire au seuil du problème de l'être ; nous ne pouvons nous initier à celui-ci que par ceux-là. La base métaphysique naturelle d'une pensée constructive est le couronnement naturel du système qui la représente. Ce paradoxe exprime la vie même de la pensée et justifie l'ordre que nous avons choisi, aussi bien pour exposer la pensée de M. Miéville que pour nous essayer à la critiquer ensuite, en plaçant en dernier lieu les remarques d'ordre métaphysique. Ce point de méthode précisé, nous allons donner l'essentiel des réflexions de M. Miéville sur le déterminisme.

Il faut renvoyer dos à dos, comme contraires à l'expérience même que nous avons du réel, les deux positions radicales d'un déterminisme et d'une contingence absolus, nous dit M. Miéville. Ce que nous cons-

tatons, en fait, c'est la constante présence dans le réel d'un élément de continuité et d'un élément de discontinuité, de novation. La continuité rend la prévision possible ; la relation causale peut être établie de l'événement antérieur à l'événement présent. Cette relation est d'ailleurs extrêmement souple, elle va de la détermination rigoureuse à la simple détermination probable. Elle est cependant l'expression, aux yeux de M. Miéville, d'un certain déterminisme qui, sans être dogmatique, se manifeste dans la nature. Par contre, nous pourrons parler d'activité créatrice, chaque fois qu'un événement nous apparaîtra imprévu et nouveau, que son rattachement à l'ancien ne sera pas possible. Mais là encore, la création n'est pas absolue ; ce qui est nouveau par un aspect ne l'est pas par tous. On pourra dire qu'à des degrés divers la créativité et le déterminisme sont partout ; mais, suivant que l'accent est placé dans un événement sur la continuité ou la discontinuité, on dira qu'il est déterminé ou non, sans oublier que c'est là une manière toute relative de s'exprimer ; en fait, les deux éléments sont présents incessamment. La notion de causalité n'est donc ni claire ni univoque. Par la souplesse même dont elle fait preuve, elle permet d'assurer à notre raison assez de continuité pour ne pas rendre vain l'effort de compréhension que celle-ci manifeste ; à la créativité assez de discontinuité pour qu'elle ne se sente pas inquiétée dans la liberté de son action. Si nous l'avons bien compris, M. Miéville a souci de garantir à la fois la possibilité pour nous de déterminer le réel conformément à une structure et de nous déterminer nous-mêmes librement par notre action créatrice. Il faut, pour cela, que notre pouvoir de compréhension et notre puissance créatrice renoncent à s'arracher l'un à l'autre, par des prétentions outrancières, leurs droits légitimes.

* * *

Telle est, dans ses grandes lignes, la construction que M. Miéville a édifiée du problème de la liberté. Nous allons l'examiner en reprenant, dans l'ordre même qu'il a suivi, les différents moments de sa pensée.

Le point de départ de M. Miéville, qui sera aussi le nôtre, est sa critique de la liberté d'indifférence. Ceux qui prétendent donner à notre volonté un pouvoir arbitral de choisir entre plusieurs actions possibles, sont enfermés, semble-t-il, dans le dilemme suivant : ou bien la volonté agit de l'extérieur sur les motifs et il y aurait un choix opéré par elle ; ou bien la volonté s'exprime dans les motifs eux-

mêmes et il n'y a pas de choix opéré par elle. Comme la première éventualité est contraire à la réalité, elle doit être écartée ; par conséquent, la seconde possibilité exprime seule la vérité : la volonté ne choisit pas entre les motifs.

Mais cela, à notre sens, ne règle nullement la question de l'action de la volonté sur les mobiles. Ce qui est jusqu'ici prouvé, c'est qu'un certain type d'action, à un moment donné, doit être écarté. Sur ce point nous sommes pleinement d'accord avec M. Miéville : une fois les motifs constitués, on ne peut faire intervenir une volonté, sorte de *deus ex machina*, qui trancherait entre ces motifs au nom d'on ne sait quelle indifférence arbitraire. S'il y a action réelle de la volonté, elle doit s'exercer antérieurement à la constitution des motifs. Toute la question paraît être ainsi ramenée à la nature des rapports que nourrissent volonté et motifs. M. Miéville est le premier à nous l'accorder : « Les raisons et les sentiments qui président à nos décisions ne sont pas indépendants de notre volonté » (p. 198), sinon on verse dans un déterminisme de l'action absolument radical.

Or, ce rapport, qui détient la solution du problème de la liberté sur le plan de sa manifestation psychologique, ne nous paraît pas très clairement expliqué par M. Miéville. Voici sa phrase à ce sujet : « Il n'y a pas de volonté hors des sentiments et des raisons qui constituent le vouloir » (p. 198). Quelle valeur faut-il accorder au mot « constituer » ? Si nous le prenons au sens actif, nos sentiments et nos raisons ont l'air de créer la volonté, de constituer le vouloir au sens de le faire naître, alors qu'il n'était pas. Ceci nous paraît abusif ; si nos sentiments et nos raisons canalisent, orientent, disciplinent notre force d'action, ils ne la créent pas. Tout au plus peuvent-ils augmenter et intensifier son efficacité, en lui donnant un sens et en lui proposant un but ; mais on sait que trop souvent nous sommes privés d'agir, non faute de raisons, mais faute de volonté, d'énergie indispensable à mettre au service de l'acte que nous concevons clairement.

D'autre part, si nous prenons « constituer » au sens d'un verbe d'état comme « représenter », « être », « se composer de », nous en arrivons à une véritable identification de la volonté avec les sentiments et les raisons de notre action. Ici encore, nous faisons remarquer qu'on ne peut confondre en une seule et même chose la raison qui nous fait agir et la force qui nous permet d'agir ; si on le fait, on tombe dans le déterminisme qu'on voulait éviter. En effet, si la volonté, dont la présence devait, d'après M. Miéville lui-même, garantir la

liberté de nos actes, est rigoureusement identique aux motifs de ceux-ci, on ne voit plus ce qui empêche notre comportement d'être le résultat absolument déterminé du jeu des mobiles qui se fait en nous et auquel nous assistons en simples spectateurs. Force nous est de chercher entre les motifs et la volonté un rapport qui ne soit ni d'identité ni de subordination, mais qui permette à la volonté de se manifester comme un élément actif dans la constitution même du mobile.

Nous découvrirons ce rapport que nous cherchons, si nous considérons le mobile comme une fonction s'établissant, sur le plan de l'action, entre un sentiment, un besoin, une idée, qui affectent notre être psychologique, et d'autre part, une puissance d'action, une énergie volontaire, dont nous sommes doués. La volonté devient ainsi une activité fonctionnelle, indissociable de l'état psychologique avec lequel elle se manifeste, mais qui pour autant ne la constitue pas. Sans doute, il n'y a pas de volonté « hors » des sentiments et des raisons, en ce sens que, si nous imaginons un homme privé de toute idée, de tout sentiment et de tout besoin, nous avons peine à parler encore, en sachant ce que nous disons, d'une énergie volontaire qui existerait pour elle seule ; mais, bien que nous ne puissions l'appréhender à l'état pur, nous n'avons nul droit de conclure qu'elle ne fait qu'un avec l'état psychologique ou que celui-ci la provoque.

Examinons plutôt ce second élément de notre fonction et demandons-nous si, à lui seul, il peut être regardé comme un motif d'action. Nous constaterons que l'assistance de la volonté est indispensable pour qu'une idée devienne une intention, pour qu'un besoin ou un sentiment se transforment en un désir ou en une aspiration. Pas plus que la volonté à l'état pur ne peut être mobile d'action, pas plus un sentiment ou une idée, comme tels, ne nous poussent à agir ; lorsque nous nous disons mûs par une idée, poussés par un sentiment, nous affirmons déjà la présence de l'activité fonctionnelle de la volonté dans l'état psychologique, qui nous apparaît alors comme un motif. Si, par exemple, ayant faim, je me lève et vais chercher un morceau de pain, le mobile de mon action est bien ma faim ou mon désir de manger, mais il exprime déjà une fonction de la volonté, indispensable pour me faire passer d'un état passionnel à la détermination que j'aurai d'agir pour assouvir ma faim. Il n'est pas ici question de l'énergie motrice, nécessaire à l'exécution de mon acte, mais de l'énergie volontaire, exigée pour que ma faim devienne une intention de manger, un motif d'action. Il en va de même, si l'on considère le motif

d'un meurtre, la haine, par exemple. Pour se constituer en mobile d'action, mon sentiment aura également besoin de la présence de la volonté, qui transformera la passion en un désir d'agir, en une incitation à accomplir l'acte qui la satisfera. De même encore, une idée comme la condamnation de la violence ne saurait se constituer en motif de ne pas commettre un crime, sans l'assistance de la volonté ; c'est elle qui nous fait passer de l'ordre intellectuel de la conception à l'ordre pratique de l'intention. Il n'est ainsi jamais possible de dissocier la volonté elle-même de l'état psychologique qui en manifeste la présence et en subit l'action. Mais prenons garde que cette implication de la volonté dans le motif représente une activité originale de celle-ci et non pas une activité dérivée du motif, dont elle serait pour ainsi dire le produit. On peut donc affirmer que la volonté exprimée dans un motif est une forme *sui generis* d'énergie, dont seule la manifestation ne nous est pas connue à l'état pur.

Cette conception peut être encore illustrée par les cas pathologiques que nous fournit la nature. En effet, lorsque se rompt ou disparaît l'équilibre fonctionnel établi chez un sujet normal entre la volonté et un donné psychologique, on constate que toute action devient impossible. Qu'on pense à certains cas d'abouliques complets, chez qui l'énergie volontaire est à ce point déficiente que même les plus élémentaires besoins de la vie ne peuvent plus se constituer en motifs d'action. Inversement, se présenteront des cas où l'énergie volontaire ne semble pas trouver un donné psychologique suffisamment solide pour se constituer en motif, et où une sorte d'agitation et de besoin de se dépenser sans motif d'action révèlent une déficience de l'état affectif ou intellectuel du sujet. Dans les deux conditions que nous venons de voir, l'action ne peut plus se manifester normalement, conformément à un motif. En effet, celui-ci est empêché de s'affirmer à cause de la rupture d'équilibre survenue entre ses éléments constitutifs.

Enfin, chez un sujet normal, nous décelons également le rôle de la volonté dans ce que nous appelons l'importance des motifs. Chaque motif ne nous apparaît pas avec le même caractère impérieux ; l'un nous semblera raison capitale d'agir, l'autre raison très secondaire. Or, ce caractère plus ou moins impérieux que paraît revêtir le motif, qu'est-ce sinon le degré d'énergie plus ou moins grand dont il est revêtu ? La force qu'il possède à nos yeux n'exprime rien d'autre que l'intensité de la volonté qui le soutient. S'il y a du plus et du

moins dans les motifs, c'est que l'activité fonctionnelle qui les constitue leur confère plus ou moins d'énergie.

Tel nous paraît être le véritable rapport que nourrit la volonté avec les motifs. A quelque degré que nous prenions ceux-ci, qu'ils soient motifs directs d'action ou mobiles indirects commandant les premiers, toujours ils représentent une activité fonctionnelle de la volonté s'exerçant sur un donné psychologique. C'est donc sur cette activité que nous porterons notre attention, lorsque nous voudrons déterminer les conditions psychologiques où se manifeste la liberté. Celle-ci s'exprimera dans une action de la volonté, qui ne sera pas immédiatement déterminée dans un sens unique, mais gardera la possibilité de se déterminer spontanément ; d'être perpétuellement autre chose que ce qu'elle aurait pu ou dû être, en un mot, de rester dans sa nature contingente.

Nous sommes ainsi d'accord qu'aucune action n'est commise sans motif et que toute conception de la liberté qui cherche à soustraire la volonté à la considération d'un mobile est parfaitement erronée. Il est encore vrai, selon nous, de dire qu'une fois les motifs constitués par l'action de la volonté, celle-ci n'entre pas en contradiction avec elle-même pour détruire son propre ouvrage ; le motif le plus important l'emporte, c'est-à-dire celui qui a reçu l'adhésion la plus forte de notre volonté. En effet, notre action ne peut qu'obéir aux conditions qui lui sont faites ; au moment et dans les circonstances où elle se produit, elle ne peut être autre chose que ce qu'elle est, le principe de contradiction est là pour nous l'apprendre. Il reste donc à décider si les conditions auraient pu être autrement et déterminer une autre action, qui, à son tour, aurait été, au moment où elle se produisait, nécessairement ce qu'elle était, conformément aux conditions qui lui auraient été faites.

Je suppose une automobile sur une voie ferrée et un train qui vient sur elle. Si je ne considère que ce moment-là, la voiture ne peut pas être ici et ailleurs en même temps, pas plus que le train; dans les circonstances déterminées où je les ai placés, l'accident est inévitable. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de responsable ? Qu'il n'aurait pu d'aucune manière en être autrement, parce que dans les conditions envisagées l'événement était fatal ? Cela signifierait que non seulement l'accident était inéluctable — ce qui est évident pour chacun — mais encore que les conditions qui l'accompagnaient l'étaient aussi ; et c'est là une affirmation d'une portée autrement plus grave ! De

même, dans la question qui nous occupe, s'il est vrai qu'une action obéisse toujours à des mobiles et qu'elle soit la conséquence du mobile le plus impérieux, il n'est encore nullement prouvé par là que les mobiles n'auraient pu se présenter autrement ; l'action, conditionnée d'autre manière, aurait été différente, tout en obéissant rigoureusement aux nouveaux mobiles donnés.

Or, nous savons maintenant que les mobiles exigent une activité de la volonté pour constituer aussi bien leur réalité que leur degré d'importance. Ce potentiel d'énergie, qu'on ne saisit que dans les sentiments et les états de conscience déterminés, ne se confond néanmoins pas avec eux et n'est pas créé par eux. Par conséquent, il nous faut examiner les diverses conditions où l'activité fonctionnelle de la volonté est appelée à se manifester et voir celles où l'exercice de sa fonction peut être considéré comme libre au sens que nous avons donné plus haut à ce terme.

Chaque fois que la volonté exerce une activité fonctionnelle sur un état psychologique qui relève d'une structure de notre être déterminée entièrement en dehors de notre conscience intellectuelle ou affective, il est impossible à la liberté de se manifester. Car, le motif constitué par l'activité fonctionnelle de notre volonté est dans sa nature rigoureusement déterminé ainsi que l'acte qui lui correspondra. C'est le cas de toutes nos activités dépendant de la structure de notre être physique. Je ne suis pas libre d'avoir faim, et si j'ai faim, je ne puis donner satisfaction à mon désir autrement qu'en mangeant. Dans le parler courant on dit que la faim vous pousse à manger ; c'est peut-être une manière de s'exprimer à la rigueur impropre, mais elle montre bien que l'activité fonctionnelle de la volonté est ici placée dans des conditions qui équivalent à une prédétermination totale de l'action et qu'elle n'exerce à aucun degré une fonction créatrice. Son rôle est d'obéir simplement aux exigences d'une structure qu'elle ne peut modifier.

Les partisans du libre arbitre absolu et de la liberté d'indifférence diront que je suis libre de manger ou de ne pas manger. C'est là une tout autre affaire et ce qu'il faut dire, c'est que je suis libre de vivre ou de mourir. Peut-être ! Mais nous changeons de terrain et la volonté ne s'exerce plus dans les conditions que nous avons précisées ; le motif n'est plus du même ordre. Nous sommes ici sur le plan de la conscience intellectuelle et morale ; des jugements de valeur sont intervenus dans la constitution du motif qui me retient de manger,

mais ne sauraient en aucun cas m'empêcher d'avoir faim ni de satisfaire mon désir autrement qu'en mangeant.

Ainsi, la question de la liberté vient à se poser, lorsque l'activité fonctionnelle de la volonté se déploie sur le plan de la conscience et rencontre des états psychologiques qui relèvent d'une structure de notre être non entièrement déterminée antérieurement à l'activité de la conscience. Sans doute, celle-ci s'exerce également à l'égard de la structure de notre être physique ; nous prenons conscience des besoins, des appétits et des exigences de notre organisme corporel, mais ils ont une existence indépendante de cette prise de conscience ; nous ne les créons d'aucune façon, nous constatons simplement leur réalité et nous en prenons acte. La conscience se comporte à leur égard comme la volonté ; elle est en face d'un donné entièrement structuré dont elle apprend à connaître le mécanisme sans avoir la puissance de la transformer.

Notre vie intérieure, intellectuelle et affective, obéit à de tout autres lois. Ce n'est pas que nous soyons absolument maîtres de penser ou de sentir n'importe quoi. Notre sensibilité et notre pensée obéissent à des règles précises ; elles sont toutes deux conditionnées par le monde extérieur dont elles se nourrissent et par les lois internes qui fixent leur comportement. Mais ce conditionnement de la pensée et de la sensibilité n'est pas une détermination rigoureuse de ce que nous pensons et sentons. Notre structure affective et intellectuelle est contenue dans des limites dont nous reconnaissons l'indiscutable présence ; elle n'en garde pas moins, à l'intérieur de ce cadre, la possibilité de connaître les formes et les ordonnances les plus diverses. Les lois de la pensée exigent, en vertu de leur universalité, que je les respecte dans toute conception que je me fais du monde, mais elles ne m'en imposent aucune ; l'expérience sert de nourriture à ma pensée et, dans une large mesure, circonscrit le champ de son activité : je pense en fonction de la terre où j'habite, de l'être que je suis et des événements qui m'atteignent, mais la représentation interprétative que je me fais de ces événements n'est jamais rigoureusement déterminée par eux. De même pour ma sensibilité : un sentiment de haine qui m'anime est conditionné par un choc extérieur et par des lois internes, mais la forme précise qu'il prendra n'est pas encore exactement déterminée et les aspects de sa manifestation restent imprévisibles.

Comment cette structure de notre être affectif et intellectuel, qui

est conditionnée sans être jamais rigoureusement déterminée, pourra-t-elle cependant donner naissance à des états psychologiques exprimés dans des sentiments et des idées précis et informés ? C'est là le travail de notre activité de juger. Elle intervient dans les trois domaines de notre vie intérieure, déterminés par les trois oppositions de valeur : vrai et faux, bien et mal, beau et laid, qui sont en même temps les normes irréductibles du jugement. Les conditions de son activité sont fixées par les lois de notre sensibilité et de notre pensée, et son objet lui est fourni par l'expérience que nous faisons du monde extérieur et du donné intérieur de notre être. Ainsi, respectueuse des conditions internes de notre structure, l'activité de juger informe notre expérience, selon les trois normes de valeur, et transforme en des sentiments et des conceptions précis le donné psychologique qu'elle reçoit à l'état brut.

Or, il est essentiel de comprendre que cette activité du jugement repose sur l'union de la conscience et de la volonté. Elles sont indissolublement liées dans la constitution de nos états psychologiques, comme la volonté l'est elle-même avec ces états psychologiques dans la constitution de nos motifs d'action. En effet, sans conscience, la volonté ne peut déterminer d'état psychologique cohérent ; sans volonté, la conscience ne sait plus où trouver l'énergie indispensable à l'activité de jugement qui doit pouvoir considérer avec une objectivité soutenue et une attention sans défaut le donné qui se présente à elle. Ainsi, nos opinions, nos sentiments, nos émotions peuvent être le résultat d'une création, d'une activité qui reste maîtresse d'informer son objet sans subir la contrainte d'aucune nécessité ; les normes qu'elle respecte, les lois auxquelles elle obéit n'imposent jamais de contenu défini à ses jugements, elles fournissent simplement à ceux-ci un cadre où s'exprimer. Cette activité devient la manifestation de notre liberté, à condition qu'elle maintienne exactement l'équilibre de ses éléments constitutifs, la conscience et la volonté. Elle fondera ainsi sa propre détermination.

Est-ce à dire qu'elle ne se détermine sur rien ? Que nous revenons par un long détour à la liberté d'indifférence ? Non pas. L'activité libre de notre jugement est tout d'abord conditionnée, comme nous l'avons vu, par le donné, par les lois de notre pensée et de notre sensibilité, enfin par les normes fondamentales auxquelles elle se réfère. D'autre part, sa détermination repose sur un équilibre de la volonté et de la conscience, qui permet au jugement à la fois de se constituer

et de se manifester. On ne peut, en effet, dissocier le fondement de la détermination d'un jugement et l'expression de celui-ci, puisque le jugement exprime une fonction de la volonté et de la conscience et que celles-ci contiennent toute la détermination du jugement, une fois admises les conditions que nous avons signalées plus haut. En ce sens, un jugement aurait toujours pu être autre qu'il n'a été, puisqu'il n'obéit à aucune nécessité et que dans sa manifestation même se cache le mystère de sa détermination. Nous affirmons par là que toute expression de la liberté possède le caractère d'une création et qu'il existe une parenté profonde entre la naissance d'un jugement et celle d'une œuvre d'art. L'artiste ne peut se soustraire dans son travail à certaines conditions psychologiques et son œuvre reste soumise à des exigences précises, matérielles et techniques. Pourtant, cela ne suffit pas à la déterminer entièrement ; c'est dans l'acte même de sa manifestation qu'elle nous révélera sa raison d'être et le fondement de sa détermination. Rien ne l'appelait à l'existence, elle aurait parfaitement pu ne pas être ; elle apparaît, et la voilà aussitôt justifiée ! L'œuvre d'art peut ainsi devenir une expression de la liberté ; il n'est pas besoin pour cela qu'elle échappe à toute condition extérieure et qu'elle reste totalement indéterminée, mais il suffit qu'elle porte en elle sa détermination qui ne se constitue réellement qu'au moment de son apparition. De même, pour que notre jugement puisse exprimer une activité libre, il n'est pas tenu de créer notre structure psychologique *ex nihilo* ; nous avons vu au contraire dans quel cadre précis il exerce son activité. Mais il affirmera sa liberté en trouvant en lui les raisons de sa manifestation : l'exercice de la fonction conscience-volonté, qui est la naturelle expression du jugement, en sera également le seul fondement véritable.

Par contre, si l'activité du jugement ne repose plus sur l'équilibre fonctionnel de la volonté et de la conscience, si l'un de ces deux éléments l'emporte sur l'autre et prend sa place, le jugement ne peut plus être libre. En effet, sa manifestation ne contient plus sa raison d'être ; la fonction qu'il exprime, au lieu de ne relever que d'elle-même, subit l'autorité soit de la volonté, soit de la conscience, qui imposent au jugement sa détermination. La raison qu'il aura de se formuler dans un sens plutôt que dans un autre deviendra extérieure à l'exercice de sa propre activité. Si, par exemple, je porte un jugement sous l'empire de la colère, la passion qui m'anime le marquera de son sceau ; privée de conscience, la volonté aveugle se trans-

forme en violence arbitraire. De même, si ma volonté fait défaut, si elle me prive d'attention et laisse ma pensée indisciplinée, cette rupture d'équilibre de la fonction conscience-volonté entraînera également une détermination nécessaire de mes jugements. Ainsi, chaque fois que l'activité de juger maintiendra, dans sa fonction de la volonté-conscience, l'exact équilibre des éléments qui la composent, elle satisfera aux conditions de la liberté, elle pourra donc devenir créatrice et porter en soi le secret de sa détermination. Chaque fois, au contraire, que l'activité de juger exprime une fonction déséquilibrée, où elle a laissé un des éléments prendre le pas sur l'autre, elle ne répond plus aux conditions de la liberté et ses jugements deviendront nécessairement déterminés.

La liberté reste pour nous un mystère, celui-là même qui s'attache à la créativité ; nous ne prétendons pas l'avoir pénétré. Nous affirmons simplement que, si la liberté existe dans l'homme, elle se manifestera dans une activité équilibrée de notre conscience et de notre volonté, qui, par nos jugements, constituera les états psychologiques de notre vie affective et intellectuelle, d'où naîtront nos motifs d'action. Sommes-nous capables de remplir les conditions que l'exercice de notre liberté nous impose ? Sommes-nous vraiment maîtres de maintenir en nous l'indispensable équilibre qui réglera l'action de notre volonté et de notre conscience ? Nous devons l'être, puisque cette fonction du jugement que nous avons longuement décrite, c'est l'expression de nous-mêmes, de notre foncière originalité assimilatrice et créatrice. Nous n'intervenons pas, comme un tiers, entre notre volonté et notre conscience pour mesurer leur action ; nous sommes, au sein même de leur équilibre, la tension qui cherche à maintenir celui-ci sans cesse menacé par la paresse et l'indiscipline de notre pensée ou par la violence de nos passions. Chaque rupture d'équilibre de notre volonté-conscience est une défaite de nous-mêmes, qui peut être l'expression négative de notre liberté, l'aveu de notre impuissance créatrice, momentanée, dans une circonstance précise, ou continuelle, tout au long de notre vie. Toute insuffisance de notre volonté, toute défaillance de notre conscience sont des manquements de nous-mêmes à nous-mêmes ; toute désorganisation de la fonction du jugement est l'image de notre propre désorganisation. Si donc l'activité de notre conscience-volonté est le siège de notre liberté, nous portons la responsabilité de nos jugements. En effet, lorsque nos jugements subissent la contrainte d'une détermination, c'est que la

fonction qui les exprime est déréglée ; la cause de ce déréglement est toujours intérieure à la conscience-volonté elle-même qui, faute d'avoir su gouverner son activité, a laissé un de ses éléments constitutifs gagner sur l'autre. Elle ne peut s'en prendre qu'à elle-même, et c'est ce qui provoque en nous le sentiment légitime que nous aurions pu juger autrement que nous ne l'avons fait.

Nous avons établi dans quelles conditions nos états psychologiques devaient être constitués pour devenir la source d'une activité libre. Nous voyons maintenant celle-ci se manifester dans une nouvelle action de notre volonté sur nos jugements ; de là naîtront nos motifs d'action qui seront libres dans la mesure où l'ont été la volonté et la conscience qui leur servent de fondement. Ainsi, l'activité fonctionnelle de la volonté que nous avions vu s'exercer précédemment sur des états psychologiques immédiatement déterminés dans leur structure, est placée ici dans des conditions tout autres. Elle va travailler sur les résultats de notre activité de juger ; elle est liée, par conséquent, à un acte de notre personne consciente, le jugement qu'elle a elle-même contribué à établir. Elle aura donc la possibilité d'assurer au motif qu'elle constituera la liberté qu'elle avait garantie tout d'abord au jugement. Mais elle peut aussi faillir et empêcher qu'un motif, dont l'idée ou le sentiment étaient en nous, ne s'affirme. De même que la volonté peut faire défaut dans l'activité du jugement, de même elle peut manquer, sur le plan de l'action, au moment où le motif se constitue. Dans les deux cas la volonté fait partie intégrante de nous-mêmes ; quand elle fléchit, c'est nous qui fléchissons. Manifestation de la liberté, elle ne relève d'aucune autorité extérieure à elle ; responsable de sa détermination, elle aurait toujours pu exercer son action autrement. La volonté, dans les conditions précises que nous avons proposées à son activité, est la seule voix par laquelle peut s'exprimer la liberté, si elle habite en l'homme.

*
* *

Nous avons essayé jusqu'ici de décrire la manifestation psychologique de la liberté et d'analyser les conditions d'existence d'un acte libre, dont nous nous sentions les auteurs responsables et qui, par le fait de notre volonté, aurait toujours pu être autre qu'il n'a été.

Avant d'examiner les conséquences métaphysiques qu'entraîne l'hypothèse d'une présence chez l'homme de la liberté et de situer celle-ci

dans l'économie générale de notre comportement, nous voulons préciser, au sujet du mode d'expression de la liberté, les points où nous nous séparons de M. Miéville. Résumons d'abord notre position. Le mécanisme psychologique de la liberté repose sur une double activité fonctionnelle de la volonté ; la première s'exerçant avec notre conscience pour former nos sentiments et nos opinions ; la seconde agissant sur ces états psychologiques pour constituer nos motifs d'action. Tout jugement pourra échapper au déterminisme objectif ainsi qu'à la prévisibilité rationnelle, s'il est le résultat de l'activité créatrice de la volonté-conscience. Celle-ci remplit les conditions exigées par la liberté, soit qu'elle maintienne l'équilibre intérieur de ses éléments et ne relève que d'elle-même, soit qu'elle laisse, par sa faute, cet équilibre se rompre et qu'elle se voie imposer une détermination. Ensuite la volonté intervient pour constituer les motifs de nos actions dans des conditions qui donnent également satisfaction aux exigences de la liberté. En effet, la volonté ne connaît ici d'autre autorité que l'énergie propre qui l'anime et le jugement, reconnu libre tout à l'heure, sur lequel elle travaille. Qu'elle remplisse sa tâche ou non, elle n'obéit à aucune nécessité extérieure. Si donc l'homme a le privilège de la liberté, il l'exercera par l'intermédiaire d'activités créatrices qui, tout en respectant les conditions imposées à leur manifestation, ne subiront nulle contrainte dans les déterminations qu'elles se donneront à elles-mêmes et qui auraient toujours pu prendre un autre caractère.

« L'acte le plus libre », dit M. Miéville, « c'est l'acte le plus fortement motivé » (p. 200). Nous sommes entièrement d'accord avec lui, car l'acte le plus fortement motivé est celui où l'activité de juger a manifesté le plus souverainement la puissance créatrice de la conscience-volonté, qui rend possible une détermination des motifs aussi imprévisible pour l'esprit qu'étrangère à toute nécessité objective ; nous sommes en présence ici d'un acte qui au plus haut degré aurait pu ne pas être. « La plus haute expression d'un vouloir libre », dit encore M. Miéville, « sera le : Je ne puis autrement, prononcé par un homme qui a pesé ses raisons et s'est mis d'accord avec lui-même » (p. 199). Comment entendre ce : « Je ne puis autrement », sinon comme le cri d'un poète ou d'un artiste devant son œuvre ? C'est, en effet, une création de la volonté-conscience qui s'exprime ici ; elle s'impose à nous avec d'autant plus de force que nous ne pouvons la repousser à l'aide d'aucun argument, car elle a toute sa raison d'être dans sa propre manifestation et le secret de son caractère irrésistible

réside dans son absence de toute nécessité. L'homme capable d'une résolution aussi ferme affirme le pouvoir créateur de sa volonté unie à sa conscience. Suffit-il, pour avoir la force de maintenir une telle attitude, de « peser ses raisons » et « de se mettre d'accord avec soi » ? Il faut davantage, nous semble-t-il. Celui qui tient ce langage n'obéit pas seulement à un calcul de raisons ; avec quel instrument d'ailleurs l'opérerait-il ? Il devrait user encore de sa volonté et de sa conscience qu'il emploie, non pour «peser» des raisons, mais pour créer les motifs de son action qui repose sur la libre détermination de la volonté réfléchie.

L'accord avec soi ne nous paraît pas non plus une condition suffisante de liberté. M. Miéville semble placer cet accord sur un plan essentiellement intellectuel ; il nous dit qu'il est une « découverte » que l'homme fait, que « la liberté doit être conçue comme un rapport de soi à soi, comme une harmonie réalisée par la pensée à l'intérieur du moi » (p. 200). Si nous comprenons bien M. Miéville, la liberté devient fonction de la cohérence réalisée par la pensée en nous ; mais nous ne voyons pas où réside la liberté dans une telle activité. On ne peut guère dire que la pensée est libre de comprendre un rapport ou de découvrir une harmonie, c'est là une activité inhérente à sa nature. Celle-ci n'est sans doute ni étrangère ni contraire à la liberté, mais elle n'en est pas l'expression. Elle appartient à l'ordre de la conscience qui, uni à celui de la volonté, peut devenir le siège de notre liberté ; de notre seule activité de pensée ne peut naître aucun acte libre. Car la liberté exige non seulement que nous concevions un accord entre notre idéal et notre comportement, mais que nous maintenions celui-ci et que nous le vivions. La pensée peut, sans doute, avec l'assistance de la volonté élaborer l'idée d'un comportement qui contribue à notre harmonie intérieure ; elle est, par contre, incapable d'en garantir la réalisation pratique, ce qui est une condition nécessaire à l'exercice de la liberté. L'action directe de la volonté est requise, comme nous l'avons vu, pour passer de la représentation des motifs à la constitution effective de ceux-ci. Je puis, en effet, avoir une conscience parfaitement claire de l'attitude que mon idéal me commande, réaliser pleinement l'idée de mon harmonie intérieure et rester, sur le plan pratique de la vie où se manifeste la liberté, l'esclave le plus soumis de ma paresse et de mes passions. L'illusion du socratisme, qui fait dépendre l'exercice du bien de la conscience qu'on en prend, menace aussi la liberté : l'accord avec soi, conçu comme une

découverte de l'intelligence ou une harmonie de la pensée, est insuffisant à nous rendre libres.

M. Miéville corrige et complète cette première condition par une seconde, dans laquelle il exige que cet accord de la pensée se fasse entre nous et « une large et haute conception de la condition humaine et des fins humaines ». L'expression est un peu vague et, en tous cas, ne nous fait pas encore sortir d'un certain intellectualisme, puisque la liberté continue à dépendre d'une « conception ». Mais suis-je libre, parce que j'ai une conception, disons « haute », de l'humanité ? Assurément, cette activité de la conscience ne nuit pas à la qualité de ma liberté ; mais, ici encore, si l'action de ma volonté ne se fait pas sentir sur un autre plan que celui de l'intelligence, je puis fort bien concevoir un idéal large et profond de l'homme et demeurer un esclave. Et sur le plan même de la conscience, comment m'élèverai-je, sinon par la volonté ? Mon intelligence connaît ce qu'elle connaît, conformément aux moyens dont elle dispose ; à elle seule, elle ne me fera pas sortir de l'état de conscience où je me trouve. Il faut, comme dit M. Miéville, « un effort constant de dépassement de soi ». Or, cet effort qui soutient notre ascension exprime notre puissance créatrice à devenir autres que nous sommes et réside dans l'action de la volonté-conscience. Ainsi, pour expliquer le mouvement qui nous porte à élargir sans cesse l'horizon de notre conscience, il faut dépasser notre activité purement intellectuelle de compréhension et de découverte du réel. Notre intelligence doit s'unir à notre volonté pour constituer une activité véritablement créatrice de son objet, le jugement, qui par son incessant renouvellement s'approfondit, s'affine et nous élève. Ensuite, lorsque nous posséderons une vision claire de notre comportement, notre volonté devra fidèlement veiller à sa réalisation et ne pas laisser notre action trahir l'œuvre de notre jugement, détruire le germe de notre liberté.

Les deux premières conditions que M. Miéville fixe à la liberté : l'accord de nous-mêmes avec nous-mêmes, réalisé par la pensée, et la conception d'un idéal élevé de l'homme, font, dans les termes tout au moins où elles sont exposées, une part trop exclusive à la pure activité de conscience. Tant pour constituer cet accord et ce progressif idéal que pour le maintenir intégralement dans l'action pratique, l'intervention de notre volonté est nécessaire. D'ailleurs, sans nommer expressément la volonté, M. Miéville laisse entrevoir dans la liberté un élément d'un autre ordre que les précédents, mais il le présente

sous une forme qui ne nous satisfait pas entièrement. Reprenons donc ces mots : « Il n'y a de liberté que par un effort constant de dépassement de soi » (p. 201). A notre sens, l'effort dont il est question ici est l'expression même de la liberté plutôt que son instrument ou sa condition, et nous serions tenté de retourner la phrase de M. Miéville en disant qu'il n'y a pas d'effort constant de dépassement de soi sans liberté. On ne peut parler de libération ou d'ascension vers la liberté sans postuler d'abord la présence de celle-ci en l'homme. Comment expliquer cet élan, s'il n'est pas l'expression même d'une puissance créatrice de l'homme, manifestée par sa conscience-volonté, qui seule permet les développements et les interprétations qu'on peut faire ensuite de la liberté.

Avant de déterminer l'usage de notre liberté sur le plan moral et de l'harmoniser avec notre idéal du bien, nous devons d'abord examiner la puissance créatrice qui lui sert de fondement et dont nous avons postulé l'existence chez l'homme. Elle est peut-être un impénétrable mystère ; après avoir décrit les conditions de sa manifestation, nous pouvons essayer tout au moins de déterminer les raisons qui nous poussent à affirmer sa présence en l'homme. Par elle nous assurons à celui-ci, dans la direction de son comportement, une parfaite indépendance à l'égard de toute nécessité extérieure et intérieure ; il construit son action comme une œuvre souverainement originale marquée du sceau de l'homme. Seule, nous l'avons vu, une activité reposant sur l'équilibre de la conscience et de la volonté peut assurer à l'homme la manifestation de sa liberté. Mais nous ne connaissons encore par là que le mécanisme de celle-ci ; si l'action de notre conscience-volonté répond aux exigences de la créativité, elle ne peut servir de fondement à celle-ci. Il faut que la condition de l'homme justifie en droit la liberté que sa conscience-volonté peut exprimer en fait. En effet, l'activité de celle-ci pourrait correspondre à une détermination rigoureuse et nécessaire de la nature de l'homme, entraînant la disparition de toute créativité et de toute liberté. Il faut donc examiner si la condition humaine rend possible et justifie une activité de cet ordre. Nous ne pouvons essayer de saisir la liberté ailleurs que sur le plan humain, dans la manifestation créatrice dont nous avons parlé plus haut. Prétendre définir la liberté de l'absolu, la créativité en Dieu, c'est s'exposer à jongler avec des mots dont nous ne pouvons plus mesurer la valeur. Nous ne saurions appréhender le sens et la portée de la fonction conscience-volonté chez un

être inconditionné, qui, par sa nature même, n'offre plus à celle-ci aucun élément de détermination. Une fonction ne peut se comprendre que par les termes qu'elle met en rapport ; lorsque ceux-ci nous échappent, comme c'est le cas en Dieu, elle devient insaisissable pour nous. L'absolu est ainsi au delà des manifestations de la liberté que nous pouvons comprendre ; nous pouvons en faire la source et la condition suprême de celle-ci, mais cette nature dernière de la liberté, dont il est le siège, nous reste mystérieuse.

*
* *

Voyons maintenant dans quelles conditions se manifeste la fonction créatrice de la liberté chez l'homme. Quels sont les termes qu'elle relie et qui définissent son action ? L'être humain nous apparaît toujours sous la forme d'une personne. C'est là une expression encore bien vague que nous allons essayer de préciser et d'analyser. Elle signifie premièrement que nous entrons en contact avec l'homme par le seul intermédiaire des individus : nous n'avons jamais constaté l'existence d'une manifestation générique de l'homme, d'un prototype universel que nous pourrions saisir comme un donné concret de l'expérience. Il y a plus : les individus qui se présentent à nous ne se laissent réduire à aucun commun dénominateur ; ils ne sont pas les exemplaires d'un type unique — lui-même invisible —, mais affirment tous une originalité distincte. D'autre part, ils possèdent un caractère commun d'humanité, qui les unit et les empêche de s'opposer les uns aux autres en étrangers. Enfin, ils participent à l'ensemble de la manifestation de l'être, qui les embrasse dans son unité tout en respectant leur originalité.

Nous pouvons maintenant dégager la structure de la personne humaine, de l'homme concret fourni par l'expérience. Elle emprunte ses éléments constitutifs à deux sources : l'une est le principe général de la manifestation de l'être, sans lequel rien ne saurait exister et qui assure le caractère universel de toutes les données particulières de l'expérience ; l'autre est le principe d'auto-détermination individuelle, qui garantit le caractère spécifique, inaliénable et irréductible de toute manifestation. La personne humaine, dans les conditions d'existence que nous venons de décrire, deviendra donc le centre d'une double activité fonctionnelle. En effet, elle cherchera d'abord à se comprendre dans le tout qui la détermine et à établir, pour cela, des

relations universelles entre toutes les manifestations de l'être, dont elle-même fait partie. Elle parviendra ainsi à saisir l'unité fondamentale que la réalité dissimule sous sa diversité ; elle dominera, par l'organisation qu'elle lui impose, l'ensemble du donné, dont elle ne se sent qu'une infime partie.

Mais cette puissance unificatrice de la raison, qui permet à l'homme de s'élancer, hors de ses frontières individuelles, vers la conquête de l'univers, aura tôt fait, s'il n'y prend garde, de se retourner contre lui et de l'anéantir, au moment même où il proclame sa victoire sur le monde. S'il ne conserve pas à sa personne l'originalité foncière qui la distingue de toute autre, l'homme se perdra dans l'anonymat d'une unité impersonnelle, où il aura précipité du même coup tous les autres individus qui l'entourent. Ce n'est plus lui — conscience personnelle unique — qui dominera la réalité, mais un faisceau de relations dont il ne sera plus qu'un terme parmi des milliers d'autres semblables.

Par conséquent, une seconde activité est exigée pour que la personne humaine maintienne son existence. Il faut que s'affirme, par une incessante création de lui-même, l'originalité de notre moi. Nous nous voulons irréductibles aux autres, comme nous consentons à reconnaître chez chacun d'eux le mystère que nous sentons vivre en nous. Mais ce pouvoir créateur ne s'exerce pas sur rien ; nous ne nous tirons pas du néant. De même que l'activité unificatrice de notre conscience travaille sur un donné, sur une manifestation de l'être, de même notre activité créatrice œuvre sur une matière, sur nous-mêmes.

Dès lors, plus de conflits entre les deux activités dont nous sommes le théâtre. Plus l'homme se sera élevé vers l'universel par sa conscience, plus riche et précieuse sera la personne que créera sa liberté.

Nous touchons au but que nous nous sommes fixé tout à l'heure : situer le rôle que sa condition d'existence peut confier chez l'homme à une activité créatrice. Le mystère de la liberté réside dans la forme mystérieuse que l'être a choisi pour se manifester : la personne. Celle-ci n'existe que dans l'universalité du tout qui la conditionne ; cependant, elle ne subsiste que dans l'affirmation de sa propre détermination. C'est pourquoi elle unit en elle l'activité unificatrice de la conscience, qui assimile et organise un donné sans elle inutilisable, avec une activité créatrice, qui assure, à chaque moment de l'ascension de l'homme, l'intégrité de son moi unique et promet sans cesse à la raison un nouveau champ d'action. La liberté est ainsi une fonc-

tion de la personne dont elle garantit l'existence et la valeur. Sans elle, l'homme ne peut être qu'un individu tiré à des milliers d'exemplaires identiques ou une pure abstraction de la raison ; si elle n'apportait à l'être son renouvellement, on verrait bientôt notre conscience se perdre dans le désert d'un univers indifférencié ou se débattre au milieu d'un réseau de relations sans termes. Mais la liberté, à son tour, ne pourrait exercer sa mission, si l'activité unificatrice de la raison ne lui fournissait pas le principe d'organisation du donné dont elle a besoin. C'est donc bien à la double exigence d'universalité et de créativité, formulée par la personne humaine, que la liberté doit de pouvoir construire son action et affirmer sa valeur sur le plan de la manifestation de l'être. En effet, si nous imaginions nos personnes totalement séparées les unes des autres et niant l'existence d'un tout dont elles relèvent, la liberté perdrait jusqu'à ses possibilités d'action ; chaque individu, tel un monde refermé sur lui-même, ne pourrait se développer qu'en déroulant sa propre nécessité. Si, d'autre part, chacun de nous était ramené à l'expression rigoureusement identique d'une relation universelle, la liberté disparaîtrait dans notre naturelle obéissance à la loi qui déterminerait nécessairement notre nature.

Nous n'avons pas pénétré le mystère de la liberté, nous l'avons confirmé. Les mystères dont la pensée doit se méfier ne sont pas ceux qu'elle accepte délibérément au point de départ de sa recherche et qui lui sont imposés par la réalité naturelle des choses, mais ceux qui servent de point final à ses explications et qui souvent sont l'ingénieux artifice dont use le philosophe pour masquer l'échec de sa tentative. Notre propos n'est pas d'expliquer l'inexplicable, mais de découvrir, au contraire, quelle lumière nous jetons sur l'expérience, en reconnaissant l'existence d'une activité aux origines impénétrables, telle que la liberté ; sa raison d'être, comme notre justification à admettre d'emblée sa réalité, trouvent leur fondement dans le rôle indispensable que réclame d'elle la nature fonctionnelle de l'homme. Celui-ci est moins soucieux de devenir ce qu'il est, comme le dit une formule célèbre, que d'être ce qu'il devient, de forger, dans le respect des conditions de son existence, son original destin. Evitant aussi bien l'autisme appauvrissant qui le mure dans une prison étroite que la recherche d'une universalité pure, destructrice de lui-même, l'homme trace de sa propre initiative la route qui assurera à sa personne l'universalité dont elle a besoin et qui lui permettra de maintenir son originalité dans sa relation avec le tout. Nous pouvons maintenant

saisir la valeur humaine que représente l'activité de la volonté-conscience, expression psychologique de la liberté. L'équilibre de cette fonction créatrice traduit l'harmonie que l'homme cherche à établir entre son aspiration à l'universel et les exigences de sa personne. Toute rupture entre sa conscience et sa volonté soumet l'homme à l'esclavage de son moi ou à la tyrannie de sa raison. S'il veut garder sa liberté intérieure, il devra satisfaire les besoins complémentaires de sa nature en maintenant l'équilibre de sa conscience et de sa volonté, source de l'équilibre de son être.

De cette harmonie dont il est le créateur, l'homme est aussi le responsable. La liberté lui laisse courir le risque de s'asservir à l'une des forces qui constituent sa nature ; ses attitudes, au lieu d'affirmer l'indépendance de sa personne, ne sont plus que l'aveu de son désordre intérieur et de sa soumission aux puissances de sa raison ou de sa volonté, dont il devient alors le docile instrument. La liberté de l'homme est inaliénable en droit, puisqu'elle est une fonction de sa nature, mais il peut, par une faiblesse momentanée ou par un constant relâchement de lui-même, créer, en fait, un état de servitude dans un acte de sa vie ou dans son existence entière.

*
* *

Maîtres de notre conduite, nous pouvons, par conséquent, nous reprocher avec légitimité les erreurs que nous avons commises dans le passé. M. Miéville déclare à ce propos : « L'homme responsable de ses actes, c'est celui dont on peut présumer qu'il est capable de les raisonner. Se sentir coupable, c'est apercevoir le désaccord entre la conduite que l'on a tenue et celle qui paraît juste et bonne, c'est souffrir de ce désaccord » (p. 202). Là encore, la thèse de M. Miéville nous semble teintée d'intellectualisme. Sans doute, il n'y a pas de responsabilité sans conscience, sans capacité de comprendre ce que l'on fait, mais est-ce là vraiment la condition essentielle de la responsabilité ? L'homme responsable est pour nous — ce qui implique la conscience de ses actes — celui dont on peut présumer qu'il est le créateur de sa conduite, c'est-à-dire celui dont la volonté, unie à sa conscience, a façonné le comportement. Dès lors, se sentir coupable, ce n'est pas seulement « apercevoir », constater intellectuellement un « désaccord » et en souffrir, mais c'est avouer une faillite de sa volonté, une insuffisance de soi-même qui aurait pu être évitée.

Si nos attitudes sont uniquement déterminées par notre activité de

conscience, nous accordons qu'il est inutile de regretter le passé, car la conscience que nous avons à un moment donné est ce qu'elle est, nous ne pouvons qu'en prendre acte. Mais alors, il en sera de même pour l'avenir, où nous aurons la conscience du monde que nous aurons, sans que nous y puissions rien changer. Par contre, si, comme nous le croyons, notre comportement représente une collaboration de la conscience et de la volonté, nous pouvons nous reprocher dans le passé une double défaillance : celle qui a d'abord empêché notre conscience-volonté de porter un jugement équilibré ; celle, ensuite, qui nous a retenu d'agir conformément au motif que nous avions peut-être élaboré. Ainsi, puisque notre comportement est l'œuvre de l'activité créatrice de notre liberté, nous pouvons toujours nous reprocher de ne pas avoir répondu aux besoins d'harmonie et d'équilibre que la nature humaine nous invitait à satisfaire et que rien, sinon nous-mêmes, ne nous empêchait de respecter.

Quant à l'avenir, M. Miéville estime que nous pouvons agir sur lui grâce « à la faculté de nous concevoir et de nous désirer autres que nous sommes » (p. 204). Ici apparaît déjà un élément de volonté, que M. Miéville n'avait pas relevé pour le passé, et qu'il précise encore : cette faculté sera, dans le langage religieux, une « grâce d'apercevoir le bien qui nous est proposé et une grâce encore d'y pouvoir adhérer » ; ce pouvoir se maintiendra par une « discipline spirituelle » (p. 204). Nous voyons ici ce qui différencie la situation de l'avenir de celle du passé. Le premier possède une puissance créatrice, née de la volonté et de la conscience : nous voyons d'abord le bien qui est à faire, puis nous désirons le faire, enfin nous vient par grâce un pouvoir de le réaliser, que conserve une discipline de nous-mêmes. Le passé, lui, semble ne relever que de l'activité de conscience et ne laisser place à aucun regret. Ne pouvions-nous donc pas dans le passé désirer le bien, nous soumettre à une discipline et acquérir ce pouvoir de réaliser le bien que nous concevions ? Pourquoi deux poids et deux mesures ? Si l'activité de conscience est seule à présider à notre conduite, il n'y a pas plus de regret à avoir du passé que d'espoir à attendre de l'avenir ; mais, si elle travaille unie à la volonté dans une activité créatrice, les regrets de l'homme sont justifiés des insuffisances de son passé, dont il était le maître responsable, comme les espoirs de l'avenir s'ouvrent à un meilleur usage de sa créativité.

*
* *

La liberté, telle que nous l'avons définie, comporte certains fondements métaphysiques, qui assurent l'existence de cette activité créatrice dans le cadre de la nature fonctionnelle de l'homme. Affirmer, comme nous le faisons avec M. Miéville, la double présence dans l'univers d'un principe de créativité, tel que le manifeste l'activité de la personne humaine, et d'un principe de détermination, tel que le prouve l'établissement par notre raison de lois universelles, c'est soulever un problème métaphysique très délicat qui est d'ailleurs aussi vieux que la pensée humaine elle-même. Comment concilier ces deux exigences du réel que l'expérience semble bien nous imposer ? Par quelques remarques finales, en rapport avec la note que donne M. Miéville à la fin de son livre sur cette question, nous aimerions situer la position actuelle de ce problème essentiel.

Lorsque nous appelons création une œuvre d'art ou un acte de notre conduite, nous entendons par là qu'ils échappent au déterminisme, non à toute détermination. Ils ne sont pas dans leur manifestation déterminés par une causalité objective, qui les rende nécessaires ; ils portent en eux leur raison d'être ; ils auraient pu être ou ne pas être ou encore être autrement à l'égard de ce qui les précède et ne les commande pas. Ils ne sont ce qu'ils sont qu'à l'égard d'eux-mêmes, portant dans leur manifestation le secret de leur propre détermination. Cela ne signifie nullement qu'ils soient incohérents ou que la présence d'une cohérence en eux impliquerait un déterminisme. Sans doute, il n'est pas d'œuvre d'art qui n'exige un travail de composition, pas une de nos attitudes qui ne demande à être organisée. Quel que soit son champ d'activité, la fonction créatrice de la volonté-conscience ne crée rien sans l'assistance de la raison qui ordonne les parties de l'œuvre et assure la cohérence du tout. Mais ce principe d'organisation ne détermine jamais l'apparition d'une œuvre précise ni n'entraîne la décision d'une attitude, il les aide simplement à naître. On découvre sa présence aussi bien dans la cathédrale de Chartres que dans l'Apollon du Belvédère ou dans les réponses de Jeanne d'Arc à ses juges ; pourtant, il n'a suscité aucune de ces manifestations de la créativité humaine, il les a seulement permises.

De même, l'activité de compréhension que j'exerce à l'égard d'une œuvre créée, considérée comme un simple donné, ne dépend pas du caractère nécessaire de celle-ci. L'intelligence la constatera comme un fait qui s'impose à elle, bien qu'il eût pu ne pas être, et qu'elle s'efforcera de situer dans l'univers auquel maintenant il appartient.

Par les instruments de notre sensibilité et de notre raison, nous tenterons de donner un sens et une valeur à cette œuvre, d'établir ses relations avec le tout dont elle fait partie. Nous l'enrichirons ainsi de toute la signification morale ou esthétique que nous lui découvrirons, nous la ferons naître à nouveau sur le plan universel des valeurs, mais pour autant nous ne l'aurons pas créée. Comprendre une œuvre d'art, saisir le sens d'une attitude, ce n'est pas rechercher quelle loi inéluctable l'homme a suivi dans son activité, ni ramener toute création au produit d'une nécessité, mais c'est amener cette nouvelle manifestation de l'être à prendre sa place dans l'univers, où elle sera accueillie comme une richesse de plus et recevra la consécration de sa valeur. Assurément, elle portait en elle son universalité, dès son apparition ; elle obéissait aux conditions d'existence de tout être, elle affirmait sa participation à l'ensemble du donné et son droit à entrer en relation avec lui. Mais ce lien qui l'unit au tout ne détermine nullement son apparition ; il permet simplement de donner à cette manifestation sa signification universelle, lorsqu'elle se révèle à nous. Les relations établies par notre raison ne créent pas les termes qu'elles relient ; elles définissent ceux-ci, leur confèrent une réalité sur le plan universel des valeurs, mais sont impuissantes à décider qu'ils soient ou ne soient pas.

Cependant, objectera-t-on, n'existe-t-il pas une relation causale tout à fait déterminante entre une œuvre ou un acte et la nature de leur auteur ? Si nous connaissons un homme, son caractère et sa pensée ou si nous connaissons un artiste, son tempérament et ses dons, ne pouvons-nous pas prévoir l'action ou l'œuvre qu'ils accompliront ? Et celles-ci, ne sont-elles pas déterminées objectivement, puisque prévisibles ? Il s'en faut de beaucoup. S'il est parfaitement exact que le milieu, l'époque, l'éducation et, plus encore, les circonstances de notre vie et l'expérience personnelle de chacun de nous composent la toile de fond, sur laquelle viennent s'inscrire tous nos actes, si notre liberté voit son champ d'activité limité par les conditions que lui impose le donné dans lequel elle est appelée à travailler, il est impossible de trouver là une détermination rigoureuse d'aucune œuvre ni d'aucune attitude particulières. L'originalité et le caractère unique, qui font de celles-ci ce qu'elles sont, ne peuvent s'expliquer par les conditions de vie et de travail, malgré tout beaucoup trop générales, de leur auteur.

Ces dernières remarques nous indiquent le caractère très hypothé-

tique que possèdent nos prévisions des actes d'autrui, bien qu'elles puissent, dans certains cas, rencontrer approximativement la réalité. Elles représentent alors, psychologiquement, une sorte de substitution de personnes : nous nous mettons à la place de l'homme ou de l'artiste et, grâce à l'intimité où nous sommes avec lui, nous créons, en quelque sorte, l'œuvre ou le geste que lui-même, pensons-nous, accomplira. A aucun degré, remarquons-le, notre prévision n'a un caractère de nécessité ; la création que nous avons prévue peut fort bien ne jamais voir le jour. Elle est l'expression d'une intuition toute personnelle qui ne possède aucune garantie objective. Si je prévois qu'une pierre lâchée dans le vide tombera avec une vitesse et dans un temps déterminés, ma prévision se réalisera certainement, car elle repose sur des considérations tout à fait indépendantes d'une pierre individuelle quelconque. Il ne s'agit plus ici de la rencontre intuitive de deux volontés-consciences, mais simplement de la connaissance exacte que possède ma conscience des lois auxquelles obéit la chute des corps.

Enfin, croyons-nous, il est faux d'identifier la créativité avec la non-prévisibilité. Sans parler du pressentiment qu'on peut avoir d'une création, qui pour autant ne cesse pas d'être ce qu'elle est, le fait inverse qu'une œuvre soit totalement imprévisible ne garantit nullement qu'elle soit créée ; elle peut être objectivement déterminée et sa cause nous échapper. Ramener la créativité à la non-prévisibilité, c'est ramener l'être au connaître et cette assimilation a pour première et grave conséquence de ruiner la créativité dans son principe. En effet, celle-ci ne peut se manifester que si les relations établies par la conscience n'épuisent pas toute la réalité du donné, mais laissent celui-ci subsister et se renouveler en dehors d'elles. Il ne repoussera nullement les relations que la conscience pourra établir entre lui et l'ensemble auquel il appartient, mais celles-ci appelées à le définir universellement ne le font à aucun degré apparaître ou disparaître. Le véritable rapport qui unit l'être au connaître est encore un rapport fonctionnel, où chaque terme respecte la réalité de l'autre, sur laquelle il s'appuie pour atteindre la plénitude de la sienne propre. Le connaître ne fait pas l'être, pas plus que celui-ci n'impose d'avance à la conscience son activité ; ils se servent mutuellement, l'un pour donner à la conscience le donné qu'elle ne peut créer, l'autre pour informer ce donné et l'amener à l'existence universelle.

Aussi, faut-il distinguer soigneusement entre le déterminisme objec-

tif exprimé par les conditions d'existence imposées au donné et découvertes par la raison, et la détermination de valeur que la conscience confère au donné par l'universalité des relations qu'elle établit en lui. Elle cherche à édifier, conformément aux exigences de l'esprit, un tout qui s'informe dans le donné fourni à notre jugement, qui ordonne celui-ci selon les normes : beau et laid, bien et mal, vrai et faux. Nous sommes placés dans un monde qui n'obéit pas à un déterminisme rigoureux ni ne jouit d'une liberté absolue. Ces positions extrêmes sont toutes deux à rejeter, comme le signale M. Miéville. Mais nous aimerions distinguer, plus peut-être qu'il ne nous l'a paru faire, le déterminisme objectif de l'activité unificatrice de la conscience, et celle-ci de l'activité créatrice de la personne.

Dire « que cela seul peut durer qui change sous certains rapports, et cela seul peut changer qui se continue et qui dure », affirmer qu'« à des degrés divers la créativité et le déterminisme sont partout » (p. 286), ce n'est pas encore, à notre sens, assurer suffisamment la place du déterminisme et les droits de la créativité dans le réel. Car, s'ils sont relatifs l'un à l'autre, ils n'en ont pas moins leurs caractères originaux : ce qui change ne change pas par le côté même où il dure, et inversement ; les deux éléments sont, autrement dit, fonctionnels, ils jouent toujours ensemble sur le plan de l'être qui se manifeste à nous, mais ils n'en conservent pas moins leurs caractères propres. La créativité n'est pas une moindre détermination, pas plus que le déterminisme ne marque simplement un affaiblissement de notre puissance créatrice au profit de l'activité unificatrice de notre raison. Car, si l'on suit cette voie, on fera le jeu non du déterminisme proprement dit, mais d'un rationalisme qui ramène l'être au connaître, le donné aux relations qui l'unissent au tout, on verra disparaître la créativité, bien qu'on prétende en maintenir le principe.

La meilleure chance qui nous soit offerte de trouver une solution satisfaisante au problème qui nous occupe, c'est de considérer notre réalité comme une manifestation fonctionnelle de l'être et du connaître. Cette manifestation obéit à des conditions d'existence qui régissent le donné, mais sont à elles seules incapables d'en créer un élément quelconque. C'est dans ce donné, que les lois du déterminisme conditionnent sans lui imposer aucun contenu, qu'il faut placer la contingence, le non-nécessaire, le libre jeu de la créativité. Enfin, sur ce donné qu'elle n'a pas fait naître, viendra travailler l'activité unificatrice de la raison qui sans cesse construit, par les relations qu'elle

établit, l'organisation d'un monde qui n'est complet que par elle, mais qui ne jaillit pas tout entier de son sein. Ainsi, trois éléments composent la figure de notre univers. Le premier représente les conditions auxquelles toute manifestation de l'être est soumise ; dans le cadre de ce déterminisme objectif, les deux autres par leur commune activité assurent au donné le constant renouvellement de sa constante unité.

Représentons-nous, en terminant, l'œuvre que cette structure métaphysique permettra d'édifier à la libre activité de notre conduite humaine. Nos actions participent à la manifestation de l'être et en acceptent les conditions d'existence. Leur apparition relève de la créativité qui les absout de toute nécessité et les fait exprimer la libre activité de la volonté-conscience. En troisième lieu, l'activité unificatrice assure à nos actions leur sens et leur valeur universels par les relations qu'elle établit entre eux et le tout dont ils font partie, comme elle a déjà rempli semblable office, unie à la volonté, pour parfaire la cohérence interne de chaque action. Nous voyons ainsi se dessiner de plus en plus nettement les caractères essentiels de l'action morale humaine, où se manifeste un des principaux aspects de notre liberté. Contraint de se soumettre aux conditions qui lui ont permis de naître et d'exister, l'homme reste libre de déterminer ses actes selon les seules exigences de sa volonté-conscience et il a le pouvoir de rattacher ensuite l'œuvre qu'il a créée nouvellement au tout universel qui se prépare à l'accueillir. Cet équilibre de notre conduite, respectueux de toutes nos exigences intérieures, n'est possible qu'en fondant la réalité même de l'homme sur une manifestation fonctionnelle de l'être et du connaître. Le déterminisme objectif en formera le cadre, l'activité unificatrice de la raison, l'achèvement et la créativité de la conscience-volonté, le contenu sans cesse nouveau que l'homme façonne en artiste maladroit ou génial, selon les vertus de sa personne.

André BURNIER.