Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 15 (1955)

Artikel: La liberté : un héritage à conquérir

Autor: Muller, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883428

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: 10.12.2025

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

La liberté, un héritage à conquérir

*par Philippe Muller, Neuchâtel**

Le philosophe éprouve devant ce sujet une gêne qui lui est propre, et que ne ressent sans doute pas dans la même mesure tel autre spécialiste de telle discipline littéraire, historique ou scientifique. De fait, j'aurais été plus à l'aise pour vous parler en psychologue. La science en général, la psychologie parmi les sciences, permettent un discours *instructif:* je veux dire un discours qui transmet à des auditeurs non spécialistes un certain nombre de faits, encadrés dans une théorie générale qui les éclaire et les explique, et qu'en général ces auditeurs ne connaissent pas ou ne dominent que confusément. Un discours pareil est assez facile à construire. Il est porté, chez celui qui le prononce, par le sentiment agréable d'en savoir plus long que ses auditeurs, et aussi, bien entendu, par le sentiment ou l'espoir de leur rendre service en les faisant participer à l'un des aspects de la recherche contemporaine, et de les aider ainsi à mieux s'orienter dans la complexité croissante de notre science ou de nos sociétés.

Le philosophe ne bénéficie pas de cette situation confortable. Il n'a pas de «faits» à offrir, il n'a pas, dans le sens scientifique usuel, de théorie à présenter, il ne parle pas de choses généralement inconnues et ignorées. Il ne peut donc s'appuyer sur l'érudition ou une documentation spécialisée qu'il serait pratiquement seul, avec ses pairs, à dominer, il ne peut, quand on lui résiste, mobiliser ces «preuves» contraignantes que le savant généralement manie, et qui lui donnent, avec son assurance, sa persuasion.

Ce dont le philosophe parle, c'est de notre vie quotidienne, c'est de notre expérience propre, et sur tout ce qu'il dit, chacun est, en principe, aussi bien informé que lui. Ce que le philosophe vise, ce n'est pas à contraindre l'esprit à reconnaître tel agencement de vérités démontrables, mais à éveiller chez autrui le même souci que le sien, à susciter en lui le même élan, à entrer avec lui dans une sorte d'amitié qui les ennoblissent tous les deux.

---

* Conférence universitaire prononcée à Neuchâtel le 30 novembre 1953.

Ainsi, pour le philosophe, l'attitude professorale qu'impose une conférence comme celle de ce soir, recèle un péril que voyait bien notre maître à tous, Socrate, raillant les sophistes et leurs discours d'apparat ou leurs prétentions didactiques. Lui se présentait simplement, nu-pieds, mêlé aux gens de la rue, comme par hasard présent lorsque Gorgias ou Protagoras s'arrêtent de parler publiquement et se livrent à la conversation banale. Il se présentait comme sachant qu'il ne savait rien. Dans un monde d'artisans ou d'intellectuels spécialisés, tous en possession d'un certain nombre de savoirs ou de doctrines, tous virtuoses de leur art ou de leur discipline, il surgissait comme celui qui ne sait rien de déterminé, de fini, de clos, comme celui qui désire posséder ce savoir déterminé dont les autres faisaient parade, à condition seulement qu'il soit vraiment savoir, et non illusion privée. Il ne dit rien de lui-même: il interroge, il s'instruit. Il se réserve seulement d'évaluer la vérité de ce qu'on lui produit, au nom d'une sorte de bon sens, de ce bon sens qui est la chose du monde la mieux partagée, et qu'il suppose nécessairement dans l'âme de ses interlocuteurs.

Malgré les apparences, malgré par exemple le fait que la philosophie figure aujourd'hui parmi les disciplines que l'on enseigne, et sur lesquelles les étudiants passent des examens, malgré aussi les congrès des philosophes, malgré la considération vaguement distante dont on les entoure aujourd'hui, les philosophes sont bien encore toujours dans la même situation que Socrate ou que «ce simple particulier», l'idiota, dont Nicolas de Cuse fera le personnage d'un de ses principaux dialogues. Le plus qu'ils peuvent faire, c'est enseigner non la philosophie, mais le philosopher.

Mon embarras vous est sans doute maintenant plus sensible. Je m'en vais essayer de vous parler de la liberté: mais je sais d'avance que je ne vous apporte rien de nouveau, rien que vous n'avez déjà découvert en vous-même, ou que vous n'eussiez pu découvrir en vous prêtant à vous-même une certaine attention, rien que vous n'eussiez trouvé en cherchant à vous rendre clair à vous-même ce que vous savez depuis que vous êtes conscient et que vous pensez. Cette conférence n'est donc pas un simple discours comme un autre, un de plus, qui se tienne de lui-même par sa virtuosité, son intérêt documentaire ou votre bienveillance. Elle est nécessairement un appel à un dialogue. Chaque phrase en restera souffle et vent sonore, tant que vous ne l'aurez pas à votre tour éprouvée dans sa vérité, incorporée à votre conscience et à votre pensée.

Il nous faut donc, par force, convenir ensemble d'une expérience qui nous soit à tous commune, dont nous puissions partir pour en tirer au clair les conditions et la signification, assurant à chaque tournant notre accord, et construisant ainsi une libre communauté d'esprits, sinon même une sorte de communion, cette amitié dont je disais quelques mots tout à l'heure.

I.

Partons donc, comme Fichte le faisait avec ses auditeurs dans un de ses cours de Jéna, d'un bout d'expérience qui nous soit à tous accessible. Portons ensemble notre attention par exemple sur cette lampe qui me rapproche de mes notes et risque un peu de me séparer de vous. Chassons, par un effort de concentration, toute pensée étrangère, faisons-nous tout entiers «perception de la lampe», visée de la lampe, conscience intentionnelle de la lampe.

Maintenant que nous y sommes, arrachons-nous à la visée de cet objet pour en envisager un autre, par exemple cette porte du milieu de l'Aula. Essayons de nouveau de nous concentrer entièrement sur ce nouvel objet. Nous y voilà. Réfléchissons maintenant ensemble sur ce qui se cache derrière cette série d'actes.

Vous m'accorderez sans doute unanimement que nous n'avons rien fait ensemble qui ne nous soit facile, banal, si naturel qu'à peine remarquons-nous, dans la vie quotidienne, combien de fois nous pratiquons ce transport d'attention d'un objet à un autre. C'est la banalité même de cette expérience maintenant commune qui nous importe pour l'instant: ce que nous allons y découvrir aura de toute évidence une signification plus générale que ce fragment de vie que nous venons de mener ensemble.

Une seconde remarque: quand nous regardions ensemble la lampe, nous n'avions conscience que de cet objet, se détachant de tous les autres en vertu de notre concentration sur lui, cerné par là d'une sorte d'auréole de signification. Dans un certain sens, nous *étions* cet objet. Nous étions lampe comme la statue de Condillac était odeur de rose, parce que nous avions choisi de pratiquer sur nous-mêmes une sorte d'ascèse en effaçant toute autre chose de notre conscience pour la centrer uniquement sur cette lampe. De même, quand nos regards convergeaient vers la porte, nous étions semblablement porte, et rien que porte.

Et pourtant, ces formules que j'avance pour rendre compte de ce qui s'est passé en nous, et qui nous identifient une fois à une lampe et

une fois à une porte, ne conviennent pas complètement. Nous ne nous sommes pas transformés en un clin d'œil : nous avons seulement changé le sens de notre présence au monde. Nous n'étions pas réellement, ni lampe, ni porte, nous sommes bien restés nous-mêmes.

Ce centre personnel qui a tout de même subisté, comment le cerner? Etait-il, comme la lampe ou la porte, objet de notre conscience? Il faut répondre franchement non. Dans la mesure où nous avons joué le jeu sans tricher, nous ne laissions plus que la lampe ou que la porte au foyer de notre conscience. Nous sommes impliqués dans l'expérience, mais pas comme objet, pas comme un contenu particulier de notre conscience, pas comme un être posé délibéremment devant nous-mêmes. Comment alors avons-nous subsisté et quel statut d'existence faut-il nous accorder?

Je pense que nous admettrons tous que, réfléchissant sur ce qui s'est passé en nous, nous avons été présents, dans cet arrachement à un objet, dans ce report d'attention à un autre objet, comme *acte*. La condition pour que nous pratiquions ensemble cette expérience intérieure, c'est que nous puissions, dans un certain sens, agir sur nous, disposer de notre attention au monde, imposer une certaine direction à nos regards. Cette disponibilité, cet acte qu'elle autorise, nous l'appellerons *liberté*.

Nous voyons immédiatement que prise dans ce sens, la liberté est la condition même de notre présence humaine au monde. Certes, je ne peux jamais dire : j'ai conscience de ma liberté, de la même façon et au même titre que j'ai conscience de la lampe ou de la porte ou de cet autrui devant moi, ou de ce ciel, ou de ce pain, ou de n'importe quelle chose au monde. Sans que cette liberté ne devienne jamais un contenu de ma conscience, elle est pourtant impliquée dans la moindre de mes expériences, partout présente, partout constitutive de ma façon d'être présent au monde, partout consubstantielle à la conscience.

Regardons mieux encore. Dans l'exemple de la lampe et de la porte, nous avions devant nous deux objets du monde extérieur, deux «cecis» comme on dit volontiers en langage technique. La condition pour que ces objets m'apparaissent comme séparables, c'est que je puisse passer de l'un à l'autre, c'est que je puisse les détacher de ce qui les entoure pour me fixer sur eux seuls, à l'exclusion de toute autre «chose». Cela implique une double genèse, celle de l'espace et celle du temps. Dans l'espace, la lampe et la porte, les «cecis» en général, coexistent. Dans le temps, mon attention se porte sur l'une après avoir visé l'autre. On

pourra donc dire que la condition pour que ma liberté existe d'une certaine façon, c'est que l'espace et le temps se déploient devant moi comme champs et possibilités d'action. Mais il faut se garder de tirer de cette constatation plus que notre expérience ne contient. Nous ne sommes pas dans l'espace comme des choses dans une boîte, ni dans le temps comme les piliers du pont dans le fleuve: le temps et l'espace se constituent par notre liberté comme ses conditions de déploiement.

Les choses, l'espace et le temps, voilà déjà trois spécifications de ma liberté. Sommes-nous au terme de ses créations? Nullement. Si nous sommes attentifs à ce qu'implique en nous la compréhension de n'importe quelle affirmation, par exemple celles qui s'enchaînent dans ce discours, nous retrouvons à nouveau notre liberté. Comprendre, en effet, qu'est-ce donc? C'est appeler devant notre conscience les notions auxquelles se réfère le langage que nos oreilles perçoivent, c'est vérifier le lien qui les lie les unes aux autres, c'est donner à cette liaison la valeur de vérité, qui nous engage. A chaque fois, nous retrouvons, en regardant bien, le même arrachement de notre esprit à ce qui entraverait la reconnaissance de cette vérité particulière, à nos sentiments antérieurs, à nos inclinations, à nos préjugés. Chaque fois, dans le déroulement temporel de nos existences, nous introduisons des coupures intemporelles, nous logeons des vérités qui ne dépendent ni du moment où nous les reconnaissons, ni de la forme propre de notre esprit, ni de notre humeur, mais de leur contenu seul. Ainsi, que ce soit Paul ou Jacques qui le pense, que ce soit ce soir, ou en 1912 ou en l'an deux mille, il reste et restera vrai que Louis XVI est mort sur l'échafaud en 1793, qu'en géométrie euclidienne les angles d'un triangle font deux droits, et que l'homme est mammifère. C'est parce que nous sommes libres, par rapport à notre déroulement intérieur, par rapport aux sollicitations du monde ambiant, que nous accédons à la vérité et que nous sommes capables de science.

C'est encore notre liberté qui permet notre vie morale. C'est parce que nous pouvons nous détacher d'une satisfaction immédiate, d'un besoin éveillé en nous par une rencontre dans le monde ou par la modification de notre sang, que nous pouvons accomplir notre devoir, ce «je ne peux autrement» que Luther opposait aux dignitaires de l'Eglise et de l'Empire. C'est par le même mouvement aussi que nous concevons la justice et l'opposons aux commodités de la coutume comme ce qui doit être pour que l'ordre politique et social soit humain.

C'est toujours notre liberté qui nous ouvre enfin à la beauté, et peut-être aurais-je dû commencer par cette production, celle qui nous distingue sans doute le plus essentiellement de l'animal. Trouverions-nous belle une statue, si nous n'étions pas en mesure d'arrêter en quelque sorte notre élan vers le corps d'autrui, et de le regarder simplement au lieu de le caresser ou de le mordre?

Ainsi, notre monde est constitué comme humain par notre liberté. Où que nous nous tournions, c'est toujours le même pouvoir d'arrachement au naturel et au donné qui nous paraît fonctionner comme condition première et principale. Il y a plus encore.

N'ai-je fait écho jusqu'ici qu'à une opinion, que l'on puisse nier, mettre en doute, un fait que l'on parvienne à contester, comme on a contesté successivement tous les faits scientifiques? Regardons bien, c'est sans doute l'essentiel: nous devons répondre non. Il n'est pas possible de nier ma liberté. Cette négation même n'aurait aucune signification.

De fait, si pour un instant, enchaînant des mots sans en vérifier la signification, je disais: La liberté n'existe pas, tout ce que nous venons de voir n'est qu'une illusion, je me prendrais au piège de mon propre discours. Car, affirmant quelque chose, ici que la liberté n'existe pas comme condition de ma conscience, je formule une phrase qui prétend être vraie. Ce faisant, j'implique que je suis capable d'arriver au vrai, et qu'en principe, tout être faisant le même raisonnement que moi, et comprenant les mots que j'emploie, arriverait à la même conclusion. Mais cette implication n'est rien d'autre que la liberté, que je nie, et ainsi, je dis le vrai même quand je vise le faux, comme ces menteurs dont parle Nietzsche qui se trahissent «à la gueule qu'ils poussent». En fait, je témoigne de ma liberté au moment même où je la nie.

Dans ce sens, il faudra bien dire qu'il n'y a rien dont je sois plus certain que de ma liberté, et avec Maine de Biran, que «celui qui renie sa liberté pourrait tout aussi bien renier son existence».

II.

Cette liberté qui est constitutive de mon monde humain, qui est engagée et impliquée par le beau, par le juste, par le bon, par le vrai, par l'existence de l'objet le plus commun devant le regard de la conscience, est donc ma certitude la plus immédiate et la plus fondée. Ramassant tout ce qui précède, je peux dire que je ne peux être que libre, que je suis condamné à être libre, selon la formule vigoureuse de Sartre.

Mais un doute m'envahit, comme il vous a sans doute déjà saisis. Quelque chose en nous proteste contre cet impérialisme de la liberté, contre l'omniprésence que nous venons de lui reconnaître. Ce qui devrait, si nous avions raison, s'imposer à notre esprit de façon irréfutable, ne cadre pourtant pas avec notre expérience quotidienne: cela nous apparaît comme une «drôle de théorie», de ces affirmations peut-être généreuses, mais coupées du réel, comme on en prête volontiers au philosophe. Tout aussi primitive, et plus immédiate encore peut-être nous semble l'expérience de notre dépendance, la négation exacte de ce que nous venons de montrer.

Déjà ces objets, cette lampe, cette porte, de nombreux «cecis» dont je disais qu'ils étaient constitués comme objets par ma liberté: certes, dans un certain sens, ils portent la trace de ma liberté. Ils n'existeraient pas sans nous, ils sont notre production, non pas nécessairement notre œuvre d'individu, parce que nous n'avons sans doute pas chacun fabriqué des lampes ou raboté des planches de portes: mais l'œuvre d'hommes pourtant, que nous eussions pu produire dans certaines circonstances, et qui comme telle est humaine. Certes, ce caractère convient à un grand nombre d'objets familiers, et plus nous avançons dans notre siècle machiniste, plus ces objets se multiplient qui ont ce caractère artificiel.

Mais c'est un exemple privilégié. Nous en avons tous l'immédiat sentiment. Nous avons bien, par nos éclairages, fabriqué un jour nouveau, avec nos chauffages, des étés artificiels. Mais cela ne vaut plus pour la nuit extérieure, pour le froid du paysage, ni pour le ciel, et la vaste nature qui nous enveloppe, et ces espaces infinis dont le silence éternel nous effraye.

Allons plus profond encore. Ces objets mêmes qui témoignent de ma liberté témoignent surtout du *travail* humain, de la peine que des hommes ont eue à façonner la matière, de la sueur, qui sait du sang que ces naissances leur ont coûté. Ce travail lui-même n'est-il pas la marque de notre dépendance radicale? Si nous avons dû construire des lampes, c'est pour échapper à la massivité de la nuit, à cette servitude de l'ombre qui a étreint l'homme pendant des centaines de milliers d'années dès que le soleil s'éteignait. Si nous avons dû nous protéger par des maisons, et des portes, c'est pour échapper aux froids de l'extérieur, aux brouillards de novembre ou aux frissons de la bise. Tous ces objets dociles que notre civilisation met à notre portée sont ainsi autant de renvois à nos besoins, à nos déficiences, à nos limita-

tions. Et ce qui échappe encore à nos prises, l'espace interstellaire, le temps dans son passé comme dans son avenir, les déserts et les ouragans, agravent encore notre sentiment de dépendance radicale.

Ainsi, l'expérience de la liberté est équivoque, dans le plan même que nous avions choisi comme point de départ, comme exemple le plus démonstratif. En son cœur, nous retrouvons maintenant le contraire de la liberté, l'opacité d'un donné que nous ne pouvons qu'accepter, la nécessité massive qui nous enveloppe, nous investit, nous assiège de toutes parts.

C'est bien plus net encore quand nous reprenons les divers plans que nous évoquions comme autant de triomphes de la liberté. Soit celui du vrai. Certes, dans un certain sens, la liberté le constitue. Mais elle n'intervient que pour s'abolir aussitôt. Il ne dépend pas de moi, d'aucune façon, que Louis XVI soit mort sur l'échafaud, que les corps tombent avec une certaine accélération, que le noyau des atomes se désagrège dans certaines conditions. Ici à nouveau, je n'accède au vrai qu'en faisant acte de renoncement, qu'en m'effaçant devant un donné que j'accepte de connaître en lui-même tel qu'il se manifeste indépendamment de moi.

Ou songeons à notre effort moral. C'est parce que je suis libre qu'il existe un devoir auquel je puisse donner mon adhésion. Mais ce devoir, je me bute à lui comme je me heurte aux objets ou comme je suis contraint par le vrai. Je peux le reconnaître ou le nier : puis-je réellement le constituer comme devoir ? Nullement ; il s'impose à moi comme un commandement, et au moment même où j'y souscris, ma liberté s'évanouit devant mon obéissance.

De même, dans le domaine du juste ou du droit. Les exigences de la liberté des autres fonctionnent pour moi comme autant de limites. Je peux bien essayer de les transgresser, mais je me heurte alors à la contrainte sociale, qui va jusqu'à me traîner devant les tribunaux garants de la loi. Ici encore, ma liberté se désagrège dès l'instant que j'en tire les implications, et me livre à une nécessité sociale ou politique dont je ne suis aucunement maître.

En va-t-il vraiment autrement dans le domaine du beau ? Ici aussi, ma liberté s'évanouit devant les appels de l'œuvre d'art. Dès que mon regard est formé à la beauté, il ne dépend plus de moi que telle œuvre ou tel paysage soit laid ou beau. La critique artistique n'aurait aucun sens, si elle ne nous apprenait à chaque coup qu'il y a une certaine objectivité dans l'œuvre d'art. Si je ne m'y soumets pas, je ne porte pas témoignage contre le beau, mais contre mon goût.

Mais il y a pire encore. De l'intérieur de moi surgissent des chaînes. Cette conscience qui m'apprenait ma liberté est hantée. Mes pensées m'échappent, ou se chassent l'une l'autre sans que je saisisse leur enchaînement. Mes actes mêmes ne m'appartiennent pas en entier. Je ne peux pas toujours – puis-je même souvent? – faire ce que je veux ou ce que je dois. A chaque instant je m'affronte moi-même dans un corps à corps épuisant où ma liberté succombe presque à tout coup. Je m'endors harassé, et voilà que surgissent en moi, d'un être inconnu que je ne savais pas héberger, des paysages, des gens, des créatures fantasques, des consolations et des cauchemars que je subis sans défense.

Ainsi, plus j'approfondis la protestation que j'élevais contre l'affirmation triomphante de la liberté, plus je me vois cerné par de l'involontaire, par une nécessité opaque, plus je me connais dans la destitution et la solitude de ma condition limitée, faible, démunie, plus je m'appréhende comme jeté dans un monde et un destin abruptement étrangers.

III.

Comme dans la Symphonie héroïque, à l'affirmation triomphale succède la marche funèbre de la résignation. Je me voyais à l'origine du monde, du vrai, du bon, du juste, du beau: je me trouve maintenant abandonné dans un monde qui m'ignore et m'écrasera, affronté à un vrai qui me contraint à l'acquiescement, esclave d'un devoir opaque, soumis à des exigences sociales et politiques, dépendant jusque dans mon plaisir esthétique d'un donné, sur lequel je suis sans prise. Il ne faudrait pas prolonger cette voie très loin pour ne plus me voir moi-même que comme une partie de ce monde, pour ne plus tenter de me définir qu'à partir de lui, pour rendre compte même de ma conscience en fonction de lois naturelles qui valent pour tous les êtres et pour tous les organismes, pour me saisir comme absurde dans un monde sans signification.

Mais à nouveau, quelque chose en nous proteste. Nous avons passé par l'affirmation de la liberté, et nous avons reconnu qu'on ne pouvait en aucune façon nier ma liberté, puisqu'elle est constitutive de ma conscience et que toute affirmation évidemment implique cette conscience. Même au cœur de ces dépendances que nous venons de décrire, cette affirmation subsiste. Il reste vrai que la liberté est mon destin, quand bien même j'aurai montré que la nécessité est ma condition.

Nous sommes ainsi au foyer d'une contradiction, d'un conflit. Nous savons que nous sommes libres, mais nous nous sentons dépendre, et cette dépendance rend futile cette liberté.

Nous ne pouvons rester dans l'indécision. Affirmer et nier du même coup, sur le même objet, nous-mêmes, la même caractéristique, la liberté, c'est ne rien dire du tout, ou ouvrir la digue à toutes les coexistences absurdes. Il n'y a pas de démontration plus impressionnante, dans la logique moderne, que celle où l'on prouve qu'un système de jugements qui admet sur un point une contradiction, les admet toutes, et ne donne plus aucun appui à la distinction du vrai et du faux.

De plus, il ne s'agit pas pour nous d'une simple contradiction logique. Que tous les corps tombent, même ceux, comme l'hydrogène, qui paraissent monter, voilà une contradiction qui peut bien m'arrêter comme savant et me pousser à affiner mes théories et à varier mes expériences scientifiques. Mais pour mon existence, peu importe en définitive. En revanche, que je sois libre ou nécessité, voilà qui importe, et importe beaucoup. Ma pensée, la conduite de ma vie, ma morale, ma politique, ma vocation esthétique en sont toutes atteintes. La contradiction échappe au domaine du seul jugement pour devenir un conflit intime qui exige solution.

Cette solution, nous devons la chercher dans ce qui nous est commun et familier, sans faire appel à des savoirs étrangers et hétérogènes. Elle doit se trouver dans notre expérience commune, dans cette perception successive d'une lampe et d'une porte, modèle de nos expériences banales et quotidiennes. Reprenons donc les données de la réflexion.

Dans l'effort que nous avons fait sur nous-mêmes pour centrer notre attention sur un objet, puis pour nous en arracher pour nous orienter vers un autre, ce qui est essentiel, ce que nous avons appelé liberté, c'est l'arrachement, c'est la modification de notre présence au monde. C'est cet acte sur nous-mêmes, que nous sommes seuls à pouvoir produire. Par cet acte, nous sommes devenus autres. Nous étions, chacun de nous, enveloppés dans son monde particulier, privé, plus ou moins privilégié: en tout cas, nous étions séparés, individus juxtaposés à d'autres individus. Par cet acte, et à l'appel d'une conscience, nous avons fait rupture avec ce monde déterminé et clos, pour entrer en commun dans une autre façon d'être, en possession, si vous me passez l'expression, de notre propre productivité d'esprits humains. Avant

l'appel, nous étions donc multiples et opposés. Après, nous sommes un, par l'intention et le contenu de nos consciences.

Ainsi, ce qui compte, c'est un élément que nous n'avions pas encore remarqué, la constitution d'une sorte d'amitié entre nous et l'insertion de cette intention dans le déroulement de nos expériences privées et fermées sur elles-mêmes.

Or, si nous regardons bien, tout ce que nous avons dit de la liberté concerne les sujets que nous sommes ainsi devenus, par l'entrée dans cette communion, en fait passagère ce soir, en droit toujours possible dans la mesure où nous sommes humains. Ce qui nous opprimait, en revanche, cet affrontement de nos dépendances, vaut d'abord pour les individus que nous étions avant de nous «dénaturer», avant de nous élever au-dessus de notre nature spontanée d'êtres singuliers et toujours solitaires.

Ainsi, le conflit qui nous arrêtait va vers sa solution. L'arrachement que nous notions comme fondamental n'est pas seulement le passage de notre attention d'un «ceci» à un autre: c'est celui d'une forme d'être à une autre existence, c'est l'arrachement à notre condition par assomption de notre destin, c'est une libération.

Certes, le donné subsiste. Mais nous n'en sommes plus complètement les esclaves: nous sommes appelés à en devenir les maîtres. Et l'examen précisément de cette lampe, de cette porte, nous rend attentifs, plus qu'à leur opacité d'objets, à la dimension nouvelle qui s'y ajoute par le fait qu'ils sont les produits de notre activité collective d'humains. Par cette lampe, nous ne sommes pas renvoyés seulement à l'opacité de la nuit, mais à l'effort que nous avons, comme humains, accompli pour nous en libérer, mais à un certain moment de notre histoire, à un certain état de la technique qui nous donne possession de la nuit, qui la vainc, qui la chasse. Par cette porte, nous ne visons pas seulement le froid de novembre, mais l'affranchissement qu'elle nous assure à l'égard des servitudes naturelles. Ainsi, jusque dans ces exemples banals, nous trouvons au cœur de notre conscience, présente sans que nous l'ayons encore remarquée, une dimension temporelle orientée. Elle nous renvoie à un point de départ, à un moment où ces servitudes naturelles étaient massives, contraignantes; elle nous achemine vers un point d'arrivée, où ces servitudes seront abolies. L'instant que nous vivons maintenant apparaît ainsi pris dans une tension entre ce qui est derrière nous, et doit être dépassé, et ce qui est devant, et doit être atteint.

Cette dimension temporelle, nous la connaissons bien sous son nom usuel: c'est l'histoire. L'histoire est ainsi non pas quelque chose d'extérieur, qui pourrait tout aussi bien ne pas exister, ce que le langage technique appelle contingent. Elle est un fait premier, une structure de notre conscience et de notre humanité. La référence temporelle ou historique de chacune de nos pensées ou de nos actions n'a par suite rien d'accidentel: vivre hors de l'histoire, ce n'est pas le fait de l'homme, mais de la pierre ou de Dieu.

Réfléchissons bien sur ce qui vient de nous apparaître. Il n'est pas question de nier nos dépendances; mais elles ne nous asservissent pas tout entiers. Il l'est encore moins de nier notre liberté; mais elle nous est un appel plus qu'un état. Que nous soyons promus à la liberté, par rapport à la servitude naturelle, notre conscience en témoigne, qui ne serait pas possible sans liberté. Dans ce sens, la liberté est bien un héritage, quelque chose qui nous est accordé, quelque chose de si fondamentalement humain que nous ne parviendrons jamais à décrire valablement l'homme sans faire allusion à la possibilité qu'il a de devenir libre. Mais cet héritage n'est pas un donné, il n'est pas d'emblée en notre entière possession, il est une promesse, un appel à une conquête, à la revendication de nos droits.

IV.

Dans un premier moment, cette revendication est ma tâche la plus personnelle, celle que personne ne peut accomplir à ma place, celle qui donne sa signification à mon histoire personnelle. Certes, cette tâche n'est pas dans ma conscience comme un devoir ou un commandement, ou une valeur que je puisse reconnaître, accepter ou refuser selon les occasions: elle se confond avec cette conscience même dont elle n'est qu'une spécification, ou mieux encore, dont elle épuise la signification. Etre conscient, ce n'est ainsi rien d'autre qu'être appelé à se libérer.

On n'en voudra pas trop au psychologue que je suis aussi par ailleurs, si je remarque ici que la pleine conscience de soi et du monde peut passer pour le critère même de la maturité mentale. Quand cette conscience est offusquée, l'être tout entier est atteint. Pensons à la psychanalyse, cette méthode de guérison des maladies de la personnalité: son intention, son objectif consistent précisément à rendre conscient ce qui nous reste si souvent opaque, ce que nous subissons sans

le comprendre et sans le connaître. La «prise de conscience», qui est ainsi le terme du traitement, n'est pas un acte de compréhension intellectuelle et logique. Elle ne consiste pas seulement en une clarté nouvelle, qui éclairerait à la manière d'un falot les recoins obscurs de notre enfance, en les révélant tels qu'ils sont sans cette lumière, et en les laissant subsister indépendamment d'elle. Elle est, cette prise de conscience, une libération. L'involontaire et l'opaque qui faussaient notre conduite ne vont pas y survivre: nous le transmuons en en prenant possession. Ce qui était auparavant un tic qui nous possédait comme un démon médiéval devient docile. Nous renonçons aux sécurités illusoires qu'il nous donnait au prix de notre solitude; les sources inconscientes de notre faute ou de notre malheur tarissent: il s'ouvre devant nous le chemin de la liberté, celui de l'engagement réellement voulu et consenti, et nous sommes désormais responsables de notre vie.

Etre conscient de la beauté de l'œuvre belle, c'est pareillement s'affranchir de l'involontaire, c'est pouvoir tout transformer en beauté ou en grâce, par le regard même que nous portons sur les gens et sur les choses.

Etre conscient de nos déterminations politiques et sociales, c'est nous préparer à reconnaître le juste dans ses travestis ou ses mascarades, c'est nous engager à le démêler de ce qui n'est que coutume ou violence jusqu'alors passivement acceptée.

Jusqu'au vrai scientifique, jusqu'à la perception du plus simple objet, chaque démarche de notre conscience comporte ainsi sa part de libération et nous appelle à la conquête de la liberté.

Imaginons un instant, dans le sens plein que nous sommes préparés désormais à accorder à la conscience, l'homme qui aura assumé le plus de conscience: nous aurons décrit l'homme parfaitement cultivé. C'est cet idéal qui dirige l'effort de l'éducateur qui se comprend lui-même, qui légitime nos programmes d'instruction, qui soutend notre effort d'universitaire tous tant que nous sommes dans les diverses disciplines qui sont ici professées.

Ainsi, le premier moment de la revendication de notre héritage d'homme est un appel à la culture personnelle, d'une culture cherchée pour elle-même, d'une culture qui englobe d'un même mouvement le beau, le juste, le bon et le vrai, d'une culture qui soit science et conscience, science pleine d'âme comme la réclamait Bergson.

V.

Mais une nouvelle menace surgit ici, qui compromet la libération finale. Cette culture personnelle, qui ne sera jamais le fruit que d'un effort personnel et d'une longue patience, qui non plus n'est jamais achevée parce qu'elle est davantage une direction de marche qu'un état attingible après lequel il n'y aurait que le repos, peut être le prétexte d'une sorte de sauve qui peut aristocratique. Au lieu de nous faire rejoindre l'effort humain, et parfois en paradant de cette intention même, elle risque de nous couper des autres dans la quête solitaire de notre salut culturel, par l'élévation de notre âme, l'affinement de notre goût, la pureté de nos opinions politiques ou l'extension de notre savoir. Cette possibilité humaine qu'est l'accession à la liberté de l'esprit est conçue comme un redoublement de solitude, enveloppant un détachement secret à l'égard de la communauté humaine, un refus un peu hautain du vulgaire, aboutissant à une distinction quelque peu pédante.

Si je vois bien, certains penseurs contemporains bornent à ce premier moment notre effort de libération. Ainsi, la notion d'existence chez Jaspers, cet appel adressé à chacun de nous de vivre dans la transparence et l'authenticité, ne me paraît pas contenir beaucoup plus que la promesse d'une solitude distinguée par l'abandon dédaigneux, aux autres, de la civilisation de masse. On en reste alors à l'admiration exquise de Gœthe ou de Paul Eluard, à la délectation savante des estampes japonaises ou des vases craquelés de Chine.

Mais reportons-nous à notre expérience commune de tout à l'heure, nous y trouvons une dimension que ces aristocrates de l'esprit négligent: cette lampe atteste un certain état de la technique, nous inscrit à un certain moment de l'histoire, non plus personnelle et comme close sur elle-même, mais interpersonnelle, suprapersonnelle. C'est ainsi par une dernière récupération que nous assumons définitivement notre conscience, notre temps, notre condition, ou, comme la pensée moderne dit volontiers, notre situation.

Comprenons-nous bien: cette dimension nouvelle de l'histoire ne contredit rien de ce que nous venons de décrire; elle parachève seulement notre libération personnelle.

Dans cette perspective, l'histoire entière, celle que nous faisons depuis qu'il y a des hommes, celle qui a fait notre civilisation, notre pensée, notre sens de la justice et de la beauté, se révèle comme une

lente conquête de la liberté. Non plus d'une liberté solitairement goûtée, mais d'une liberté qui enveloppe la liberté des autres, qui s'épanouit par la libération de toutes les consciences, qui s'accomplit en amitié et en respect réciproques.

Ainsi, même si le problème de la signification de l'histoire est aujourd'hui controversé, et permet des positions littéraires séduisantes, nous savons, nous savions depuis toujours, ou au moins depuis que nous sommes conscients, que l'histoire a un sens. Ce sens, c'est de nous conduire hors des servitudes naturelles ou artificielles vers un ordre humain où l'obéissance ne soit plus servitude, et le commandement plus violence, où nous soyons maître de nous-mêmes pour être mieux serviteur de tous, où la loi soit amour, et l'amour et la liberté la loi.

Que l'évolution actuelle, par certains de ses aspects, nous fournisse des exemples de cet épanouissement, les preuves en sont nombreuses; j'en prendrai une dans un domaine peut-être inattendu. Les exigences de la technique militaire moderne, éparpillant sur le terrain les combattants, décentralisant le commandement, imposent une conception nouvelle de la discipline. Alors que seul le général en chef, du temps de Napoléon, pouvait dominer le champ de bataille d'un seul coup d'œil, et qu'il devait exiger obéissance aveugle de ses subordonnés pour le succès de sa manœuvre, chaque fantassin actuellement est devenu général, et doit apprécier sa mission et sa situation en fonction de ce qu'il rencontre devant lui. La discipline militaire devient ainsi une convergence d'aspiration, et non plus un ordre accepté servilement.

Plus profondément encore, les temps modernes commentent et reprennent le souhait de Dante, et sacrent chacun «pape et empereur de lui-même», par une double intériorisation du sacré religieux et du sacré politique. La laïcisation progressive de notre vie quotidienne, et la démocratisation de nos communautés politiques prennent ainsi toute leur signification et n'effarouchent plus que ceux qui s'accrochent à des formes historiques, peut-être définitivement dépassées, en droit tout au moins, de la vie religieuse ou de la vie politique.

Mais cette dernière allusion le fait bien sentir: ce monde humain que l'histoire a pour signification de rendre possible ne se construit pas tout seul, ni d'un seul coup, pas plus que nous ne sommes libres de part en part et dès le début. Il se construit cependant, avec des arrêts et des reprises, tout au long des siècles que nous pouvons connaître, et qui prolongent ceux où nous ne pouvons que conjecturer.

Ce monde humain se construit par l'effort solidaire des hommes et des femmes dans leur effort moral quotidien. Chaque fois que l'un d'entre nous accomplit simplement son devoir, il témoigne que la fin de l'histoire est le règne des fins, comme disait Kant, c'est-à-dire la communauté réconciliée et transparente des consciences.

Ce monde humain se construit dans l'effort révolutionnaire ou réformiste pour plus de justice dans le droit et d'amitié dans la loi. Nous portons avec fierté les traces des révolutions qui nous ont légué une communauté libre d'hommes souverains, celle de 1789 qui a dégagé le Suisse de ses derniers liens seigneuriaux, celle de 1848 qui a affranchi notre canton de ses dernières dépendances étrangères. Depuis cinquante ans, depuis une vingtaine surtout, une transformation profonde, par la convergence d'évolutions partielles dans notre démographie, dans notre technique, dans les droits et les fonctions de notre Etat, travaille notre pays, et par une révolution silencieuse dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences, l'achemine vers une Confédération nouvelle où le travail humain aura toute sa place et toute sa dignité. Chaque jour se concluent de nouveaux contrats collectifs et s'ébauchent de nouvelles communautés professionnelles. Nos entreprises changent de visage parce qu'elles visent à tenir compte davantage de cet élément oublié du siècle passé, l'homme concret qui y peine et qui y vit. A chaque fois, le monde humain fait un progrès, et chaque fois aussi qu'éclate sur le globe une guerre politique ou à l'intérieur des nations une guerre sociale (car la grève ou le licenciement arbitraire d'ouvriers est une forme de guerre, et témoigne du chemin que nous avons encore à parcourir dans la voie de la libération), l'histoire piétine et s'essouffle.

Dans ce sens, il n'y aura pas de liberté accomplie tant que nous ne serons pas tous libres en même temps, du même coup, du même élan, et au cœur de la réflexion philosophique naît ainsi un appel civique et social auquel on ne doit, on ne peut se fermer.

La liberté est bien notre destin et notre héritage: puissions-nous tous ensemble œuvrer à sa conquête.