

*Bibliothèque de
Philosophie Contemporaine
Fondée par Félix ALGAN*

RECHERCHE
DE LA
LIBERTÉ

PAR

DANIEL CHRISTOFF



*Presses Universitaires
de France*

RECHERCHE DE LA LIBERTÉ

218

8 R

59627

DU MÊME AUTEUR

Le temps et les valeurs (La Baconnière, Neuchâtel, 1945).

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
SECTION dirigée par P.-M. SCHUHL, PROFESSEUR À LA SORBONNE

RECHERCHE DE LA LIBERTÉ

PAR

DANIEL CHRISTOFF

**OUVRAGE COURONNÉ PAR LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE (PRIX AMIEL)**

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1957



DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 2^e trimestre 1957

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© *Presses Universitaires de France*, 1957

AVANT-PROPOS

Notre liberté nous persuade immédiatement. Et, lorsque nous refusons de nous laisser aveugler par sa lumière, n'est-ce pas elle encore qui résiste ?

Que signifie donc cette intuition qui se retrouve toujours en nous ? Les définitions (1) se multiplient : ne savions-nous pas mieux ce qu'est la liberté avant de l'avoir définie ? Les essais d'axiomatique (2) rencontrent des relations toujours plus nombreuses : aurait-on prétendu axiomatiser le concret ?

Dans l'histoire de la pensée, l'idée de liberté n'apparaît que lentement : Eschyle avait chanté la liberté des « enfants de la Grèce » ; Sophocle avait opposé, dans la conscience de l'homme, loi écrite et loi non écrite ; Euripide avait proclamé la révolte contre la Nécessité ; beaucoup d'Athéniens et de Méliens avaient répété le dialogue de Thucydide — que ni Platon ni Aristote ne nommaient encore la liberté dans leur recherche de l'homme.

L'histoire, du moins, enseigne que la liberté se manifeste, dans nos actes et dans nos luttes, sans s'expliquer ; que nul n'entreprend d'y réfléchir sans se sentir entouré de la souffrance et de l'effort de tous ceux pour qui elle est présente dans des êtres, dans des situations, dans des choses, non dans des pensées seulement.

Plus que tout autre, le problème de la liberté rend l'homme présent à l'homme. Il s'impose non seulement par sa complexité théorique, ou par sa gravité pour le chercheur, mais à cause de ceux qui ont cherché la liberté dans l'action, de ceux qui en sont dépouillés, de tous ceux qui ont échoué.

On ne peut donc traiter de la liberté, mais seulement la chercher, dans un livre comme dans une conduite humaine. La liberté n'admet pas de définition parce qu'elle n'est rien de défi-

(1) V. Appendice I, p. 214.

(2) V. Appendice II, p. 216.

nitif ; on ne la possède pas : comme le stoïcien définissait la philosophie « la recherche de la vertu par la vertu même » (1), la liberté est la recherche de la liberté par la liberté même.

La recherche de la liberté montre ainsi comment se joignent l'agir et le connaître, l'être et la pensée, union qui caractérise le problème métaphysique.

Mais si l'on entreprend volontiers, aujourd'hui, la recherche métaphysique par une méditation sur la liberté, c'est aussi que chacun, à sa manière, invoque cette liberté et prétend s'en saisir : la réalité se présente, de plus en plus, comme l'ensemble des pouvoirs, toujours croissants, de l'homme, et des obstacles toujours plus redoutables que ces pouvoirs suscitent en face de lui et en lui. Le pouvoir exercé sur la nature enferme l'homme dans des conditions définies. Plus il pense maîtriser les choses, plus l'homme se voit menacé de ne trouver en lui-même qu'un être fait pour cette domination, une partie de la nature dominant les autres, ou la nature se dominant elle-même. L'homme-technicien qui fait des machines, l'homme-ascète qui maîtrise son corps risquent de n'être plus qu'un technicien, un ascète, et d'oublier l'homme pour un but de l'homme.

Enfin, l'homme comprend qu'il veut exercer son pouvoir non sur la nature — qu'il prétend séparer de lui et tenir à distance — mais sur lui-même. Plus encore, c'est la société souvent, et non l'individu, qui exerce ce pouvoir ; et le problème de la liberté individuelle dans la société, loin d'être la conséquence d'un choix métaphysique, se retrouve au centre de la philosophie et au centre du réel.

Mais, quand un problème se renouvelle sans cesse, il importe d'en préciser les termes et le sens. D'où la nécessité d'une introduction qui rappelle quelques formes anciennes de la recherche et qui indique comment on pense l'engager.

(1) « *Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem* », SÈNEQUE, *Epist. ad. Lucilium*, LXXXIX. Cf. ci-dessous Appendice I, p. 214.

INTRODUCTION

Notre pensée ne prend forme qu'en se communiquant et ne se communique qu'à travers des expressions déjà fixées. On ne refuse pas plus qu'une autre la facticité du pensé, des doctrines, des mots qui les expriment.

La liberté est, certes, un problème moderne qui se pose de plus en plus souvent et qui s'assimile les autres problèmes. Mais, à rechercher auprès des anciens quelques-uns des constituants de notre liberté, on saisira mieux la diversité des idées que nous nous en faisons.

Si l'on prétend découvrir chez Platon l'équivalent de notre idée de liberté, on évoquera d'abord la libération de l'âme qui doit se purifier de son corps (1), puis l'*Eros* qui entraîne l'âme vers l'imitation et la contemplation des Idées (2). *Libération* et *liberté* sont fondées sur l'originalité de l'âme, parente des Idées (3) ; de sorte qu'enfin ce que nous nommons liberté ne se distingue pas, chez Platon, de l'immortalité et du perfectionnement de l'âme. Dans la Cité, la liberté est assurée — et exigée — par la justice (4) et par l'obéissance aux lois (5) ; Socrate pourrait fuir sa prison, mais il est assez libre pour pouvoir obéir aux lois, assez libre pour se trouver devant un choix : rester fidèle à ces lois de la Cité, ou aux amis qu'a réunis son enseignement « divin ». Sans poursuivre cette évocation, on peut voir combien sont déjà diverses, chez Platon, des idées qui servent encore à nos contemporains à se représenter la liberté : celui-ci la trouve dans l'ordre et l'harmonie, celui-là dans l'originalité première de l'âme, cet autre dans l'ascétisme ; pour l'un, elle est l'existence même, la condition humaine ; pour l'autre, une condition de l'agir humain ; pour d'autres encore, une récompense.

(1) Par exemple *Phédon*, 64 c-68 b.

(2) *Banquet*, 205-211 ; *Phèdre*, 246-256.

(3) *Phédon*, 78 b-79 e.

(4) *La République*, 441-445 ; 661.

(5) *Criton*.

Aristote, qui analyse l'action, donne de la liberté humaine une idée plus nuancée : équilibre savant, conduite complexe et harmonieuse, usage modéré de tous les biens, voilà le bonheur que le plaisir vient couronner gratuitement (1). Et le plaisir, précisément parce qu'il est gratuit, n'est-ce pas le signe naturel d'une liberté conquise ? Plus profondément, ce qui pourrait représenter la liberté, chez Aristote, n'est-ce pas cette idée que chaque être réalise sa vraie nature (2) ? Or, si la vraie nature d'une âme complexe réside dans l'harmonie, donc dans la maîtrise de soi et dans la modération, la condition de cette harmonie et la nature la plus profonde de cette âme est l'intelligence (3) ; c'est donc dans l'acte de l'intelligence que l'homme atteint, autant qu'il est en lui, la liberté.

Mais, si Aristote analyse avec plus de précision les conditions d'une liberté effective, il n'en pose pas le problème plus expressément que Platon et il ne fait pas entendre, implicitement, d'une façon aussi dramatique l'appel à la liberté et les obstacles que celle-ci surmonte.

Ce caractère dramatique de la liberté, on le retrouve chez les Épicuriens, sous la morale la plus douce. Lucrèce a des accents tout modernes et des procédés qui annoncent la psychanalyse pour délivrer l'homme de ses craintes ; il sait déjà que, de toutes les passions dont Platon voulait nous délivrer, la plus profonde est l'angoisse. L'épicurisme est donc, à sa manière, une philosophie de la libération ; quant à la « liberté », elle n'est encore que hasard (4) et ne fait pas distinguer l'homme de la nature féconde en surprises.

Aux yeux des historiens, le problème de la liberté ne commence à se poser que lorsqu'un Stoïcien — Chrysippe, selon les textes — tente de distinguer les causes principales, qui déterminent la nature même des choses, des causes auxiliaires d'où partirait l'action exercée du dehors (5). Enfin, Épictète distinguera les « choses qui sont en notre pouvoir » (6) — vaincre notre âme, ordonner nos désirs par la droite raison — et celles qui échappent à notre pouvoir. Encore semble-t-il que, pour les Stoïciens, la

(1) *Ethique à Nicomaque*, 1173 a, 28-b 31 ; 1174 a, 13-b 31-33.

(2) *Ibid.*, I, 6 (cf. I, 1) ; le bonheur ; X, 7 : l'autarchie.

(3) *Ibid.*, I, 6 : la pensée ; X, 8 : la contemplation.

(4) LUCRÈCE, *De rerum Natura*, II, 216-293, surtout 259-260, sur la contingence ; sur la libération, voir tout le livre III surtout, en particulier le prologue et la fin. V. aussi EPICURE, *Lettre à Ménécée*, 128, 130 sq.

(5) Cf. CICÉRON, *De Fato*, chap. 17, § 39.

(6) EPICTETE, *Entretiens*, I, 1.

liberté résidait dans la vie conforme à la nature ; aussi ne s'aperçut-on pas tout de suite de la portée du problème : il fallait d'abord, pour la faire apparaître, distinguer la nature et Dieu.

La liberté réside-t-elle dans la nature — dans la nature de l'homme — ou bien l'homme ne trouve-t-il sa liberté qu'en Dieu, dans la vie en Dieu ? La liberté selon la nature n'est-elle pas corrompue ? Ne doit-elle pas céder à quelque liberté surnaturelle que seule donne la grâce ? Ou bien n'est-ce pas précisément sa liberté naturelle qui permet à l'homme de désirer et de rechercher la grâce ? Tel est le débat formulé depuis les Pères de l'Église ; lorsque, nourri d'ailleurs d'arguments antiques, il se renouvelle (1), plus âpre, de Luther à Érasme, des Jésuites à Pascal et à Bossuet, le monde moderne commence. On peut montrer qu'il est né précisément dans ce conflit.

La liberté, pour le chrétien et pour le moderne, c'est l'homme même. Mais un glissement se produit : pour le chrétien, la liberté humaine, c'est d'abord le fait d'être partagé entre le bien et le mal, entre l'obéissance et le refus ; c'est aussi ce fait, que le monde tient son sens de Dieu et que l'homme peut parvenir à le comprendre toujours mieux ; enfin, c'est être devant Dieu (2). Mais peut-on, par la seule nature, adorer et obéir, ou bien le pouvoir même de comprendre par la foi est-il déjà une grâce ? La liberté est alors le sens de l'homme, la raison d'être de l'homme dans le monde, le sens de la vie ; mais la grâce dépasse cette liberté.

Cependant, si l'on suppose naturelle l'intelligence du sens de l'homme et de la vie, ce sens lui-même ne tardera pas à être naturel aussi, c'est-à-dire que la liberté sera inscrite dans la nature de l'homme et qu'il m'appartiendra de devenir maître de cette nature et maître de la liberté même... Tel est le cadre moderne du problème de la liberté. Parmi les solutions, celle qui va de plus en plus se préciser fonde la liberté sur l'être rationnel de l'homme. Mais cette solution va se diviser à son tour :

D'une part, on dira l'homme libre à la mesure de l'empire qu'il exerce sur la nature et, par là, sur lui-même. Rigoureusement fixée d'abord dans le cadre biblique, cette opinion ne tarde pas

(1) SAINT-AUGUSTIN, *De libero arbitrio* ; ÉRASME, *De Libero Arbitrio* ; LUTHER, *De Servo Arbitrio* ; MOLINA, *Concordia* ; BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même et Traité du Libre arbitre, etc.*

(2) Ces trois interprétations évoquent : A) La conscience chrétienne la plus fréquente ; B) L'interprétation philosophique « moderne » ; C) La pensée de Kierkegaard par exemple. Mais elles coexistent dans une même conscience chrétienne.

à s'en dégager : Descartes déclarait encore que l'homme gouverne la nature pour glorifier Dieu ; mais bientôt il ne s'agira plus que d'aider l'homme, voire de glorifier l'homme et, par l'empire de la nature, de lui assurer les moyens naturels du progrès moral ; enfin, ce progrès moral se confondra avec l'empire sur la nature.

D'autre part, l'homme sera libre dans la mesure où il saura reconnaître son destin propre dans son être intérieur et spirituel. Dans cette perspective, la nature de l'homme est déjà fixée par l'anthropologie antique : la liberté n'est point donnée ; elle n'est point une évidence qui se confirme dans les œuvres, mais une conquête sur soi-même, une marche à la perfection, la possibilité, pour l'homme, d'être de plus en plus lui-même.

En fait, les systèmes philosophiques s'appliquent en général à unir ces deux progrès. L'optimisme de Leibniz et des « Lumières » exige la maîtrise de la nature, même extérieure, comme un moment de la conquête de soi. Inversement, selon Kant, la conquête de l'autonomie trouve sa force à s'écarter de la connaissance, toujours plus cohérente, des phénomènes ; car, plus cette connaissance s'achève, mieux apparaissent son insuffisance métaphysique et la nécessité de chercher dans l'obéissance à la loi morale la liberté et le sens de l'homme. Enfin, l'idéalisme — l'idéalisme critique surtout — a toujours accentué de nos jours cette opinion, dont l'origine remonte bien au delà de Kant, que, par l'expérience des choses, l'esprit prend conscience de ses propres exigences, de ses limites, de son pouvoir : nouvelle expérience de la liberté, qui unit à la connaissance de soi le pouvoir exercé sur le monde.

Il peut être difficile de reconnaître, sous ces doctrines philosophiques très générales, les cadres de théories sociales et politiques. Mais c'est à l'histoire de rappeler l'influence des doctrines protestantes ou du jansénisme, des cartésiens ou des empiristes, sur l'évolution de l'idée de liberté. C'est aussi à l'histoire de rappeler que, si ces doctrines ne résultent pas uniquement de conditions économiques et sociales, elles ne sont toutefois pas apparues sans conditions précises : les utopies de Thomas More et de Campanella sont datées, aussi bien que, chez Machiavel, la passion de la liberté publique, chez La Boétie la protestation de l'indépendance, ou chez Hobbes la liberté organisée. C'est au contraire au philosophe de répéter pourquoi il n'y a pas de doctrine efficace qui, pour avoir été élaborée par le penseur en apparence le plus retiré, Descartes ou Spinoza, ne soit un engagement. Les idées lancées par un Rousseau prennent leur forme la plus absolue dans la philosophie pratique de Kant, en même

temps qu'elles sont proclamées dans la conscience d'une nation par la « Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen ». Étudier seulement, comme nous le ferons, l'aspect théorique et pratique de l'idée de liberté dans la conscience individuelle, ne signifie pas que l'on doive se désintéresser de l'effort historique des peuples : les sociétés expriment ces idées de liberté par la forme de gouvernement qu'elles recherchent, par leur activité et par leur culture.

Telle est aussi l'éthique la plus représentative du monde moderne : c'est dans ses œuvres et par ses œuvres que l'homme prend possession de lui-même. Mais le revers de cette morale, c'est qu'en œuvrant l'homme fait matière de tout ce qu'il rencontre et convertit en monde tout ce qu'il touche, jusqu'aux idées, jusqu'à lui-même, s'aliénant ainsi et retranchant de lui tout ce qu'il connaît jusqu'à ne laisser libre en lui qu'un sujet pur, support de toutes les modifications. Ainsi se croit réduite à la spéculation, à la théorie, si ce n'est à la révolte, une conscience qu'on se plaira parfois à juger « désincarnée ». Mais, en même temps, cette conscience retrouve dans l'histoire, avec Hegel, son incarnation propre et la manifestation de sa liberté, souffrante ou triomphante. Cette conscience historique de la liberté éclatera au *xx^e* siècle dans des systèmes politiques opposés.

Alors, devant l'avènement nécessaire de la liberté, la conscience individuelle proteste aussi de sa liberté. Déjà, chez Fichte, la liberté s'annonçait comme le triomphe de la volonté. Mais il faudra, pour célébrer ce triomphe, que cette volonté, avec Nietzsche, pense se rendre souveraine même de l'esprit.

Et cependant, le moi, fuyant ses actes et sa propre volonté, se réfugie aussi dans l'intimité de la nature où il retrouve la liberté, tantôt infinie et sans fond, tantôt concrète et personnelle. Ainsi, un Schelling, un Bergson s'assurent de la liberté non par la volonté, mais par la contemplation irrationnelle. Le premier la cherchera dans le fondement de toute existence (1). Le second montrera que la liberté réside dans le caractère concret, mais non intelligible, du moi profond (2).

Au contraire, notre temps cherche la liberté dans ce caractère de la condition humaine qui ferait l'homme responsable de tout sens du monde. L'homme seul, selon Sartre, et déjà selon

(1) SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

(2) BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Nietzsche, donne aux choses et à lui-même un sens. Pour agir selon sa condition, c'est-à-dire pour accomplir sa liberté, l'homme doit arracher toute la puissance des dieux.

Enfin, pour être libre, il faut se le manifester. Mais le bien que vise la justification est sans limite ; il n'est pas défini ; il n'a pas de sens ; c'est l'action qui lui donne son sens ; l'homme est libre lorsqu'il accepte d'agir même en ignorant la loi, en ignorant ce que sont le bien et le bonheur, en refusant l'idée d'une nature humaine connaissable.

Ainsi, la pensée contemporaine redevient une réflexion sur l'être et sur l'existence. Par là, elle peut aussi rendre un sens au vrai spiritualisme : l'unité de l'homme est esprit parce qu'elle est entière, et c'est par cette unité que l'homme participe à l'universel, qu'on nomme esprit justement parce qu'il est l'universel. Cette affirmation exclut donc aussi l'idée, si fausse et si obstinée, que l'esprit serait une partie de l'homme et que l'homme participerait à l'universel par une partie de lui-même. Enfin, cette méditation sur l'être, malgré un tumulte qui ne peut nuire à sa vérité, fait comprendre plus clairement que le problème de la liberté implique une réflexion sur l'homme.

A travers l'histoire, on voit constamment s'opposer deux efforts de recherche : d'une part, la liberté semble s'affirmer progressivement, par le travail de l'homme, par ses œuvres ; la liberté est une éducation et une production de l'homme par lui-même, le résultat d'une *libération* ; elle se fixe dans les œuvres, sur lesquelles l'homme s'appuie. D'autre part, la moindre œuvre humaine suppose en l'homme une originalité et une *liberté fondamentale*.

Nous commencerons donc notre propre recherche par l'idée que les modernes, surtout, ont soutenue : la liberté est une libération de l'homme par ses œuvres, dont les structures sont *concepts, valeurs et formes*. Ces efforts de libération seront l'objet de la première partie de cet essai. Mais une telle libération n'a de sens que si elle vise au perfectionnement de l'homme, donc si elle libère celui-ci de ses propres œuvres parce qu'elle les dépasse.

Cette première recherche, restant perpétuellement inachevée, appellera comme sa condition la liberté fondamentale qui, seule, a permis à l'homme de l'entreprendre : fondamentale, la liberté est un *sens* supérieur à l'homme, mais comprendre le sens suppose en l'homme une situation de liberté. Ce sont nos contemporains qui nous guideront dans ce deuxième essai.

Les deux premières étapes de la recherche auront donc pour

cadre deux solutions-types : ou bien la liberté s'accomplit dans l'effort constructeur, ou bien elle est l'existence même et la source de toute structure.

Ainsi, à la liberté morale, et en quelque sorte laborieuse, responsable de ses œuvres, s'opposera une liberté pure, pour laquelle l'œuvre de l'homme n'est rien, car seule compte son existence ou, en quelque sorte, sa foi. Mais bientôt les deux attitudes inclinent l'une vers l'autre : d'une part, l'œuvre devient œuvre d'art et gratuite ; d'autre part, l'universalité et la transcendance du Devoir inspirent de manière gratuite et formelle l'action morale créatrice.

Faut-il chercher la liberté dans une synthèse de l'action et de l'existence ? Mais jusqu'ici la tentative de délivrer et la tentative de montrer la liberté toujours déjà présente en l'être de l'homme échouent devant une difficulté commune : elles ne concernent jamais que l'homme isolé, la liberté du sujet seul.

Cet isolement radical abolit à son tour le sens de l'homme. Existence isolée de ses œuvres, dans un monde qui recommence à chaque instant et pose les mêmes problèmes, l'homme ne serait point libre, parce qu'il serait seul à créer tous les sens pour lui-même, situation absurde.

C'est donc hors de nous, dans la seule structure concrète rencontrée dans le monde et qui s'oppose réellement à nous ; c'est en *autrui*, en un mot, que nous chercherons à la fois la présence d'une liberté d'où peut surgir celle de l'existence que nous sommes, et l'objet digne de la libération et des œuvres de l'homme.

PREMIÈRE PARTIE

LES ŒUVRES, LA LIBÉRATION

Frei sein ist nichts ; frei
werden ist der Himmel.
(FICHTE.)

La liberté est-elle le cœur le plus secret de l'homme ? Du moins faut-il qu'elle se révèle et se communique avec efficacité. C'est pourquoi, partant de ses effets, nous voulons reconnaître la liberté mise en œuvre dans le monde, la retrouver dans ses produits, qui sont aussi ses moyens.

Notre liberté nous persuade immédiatement (1), disions-nous. Mais, ce qu'alors nous sentons immédiatement, ce n'est pas que nous agissons sans motif ; c'est que nous pouvons faire prévaloir des motifs les uns sur les autres, sans les connaître exactement, sans reconnaître à notre conduite de causes, « extérieures » ou « intérieures », si ce n'est cette totalité que nous appelons « moi ».

Nous pouvons encore nous convaincre qu'en principe la certitude de la liberté ne peut ni ne doit se soutenir par des preuves ; l'évidence ne rend-elle pas toute preuve superflue ?

Mais nous avons aussi, immédiatement et sans preuve, l'idée de l'intelligibilité, et cette idée implique que tous les faits du monde ont une cause, que notre liberté n'est effective que si nous pouvons l'expliquer, c'est-à-dire insérer notre action dans le monde, en discerner les conditions.

Liberté et déterminisme sont alors tous deux problématiques ; ils sont deux aspects, tous deux nécessaires, de la même idée. Sans déterminisme, la liberté ne se manifesterait pas dans le monde par une action prévue, réfléchie, efficace ; l'action dite libre resterait étrangère au monde. Et, sans liberté, le déterminisme serait insaisissable : nous n'éprouverions pas ce besoin d'explication qui conduit à définir un déterminisme ; nous ne distinguerions pas, dans nos jugements, le vrai du faux ; nous n'aurions même pas l'idée qu'un jugement peut être vrai ou faux ; nous n'aurions ni jugement ni pensée.

Or, une liberté d'indifférence, une liberté sans motif, devient, puisqu'on ne peut déterminer les termes du choix, liberté de faire n'importe quoi, liberté de rien.

(1) « La liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons », DESCARTES, *Principes*, I, 39 ; « Un homme qui n'a pas l'esprit gâté n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent », BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § XVIII.

On devrait déjà conclure de ces réflexions que la liberté n'est jamais que liberté *pour quelque chose*.

Mais de plus, la liberté est le caractère propre de certains faits du monde, dits « actes », de n'être point entièrement réductibles à un ensemble de conditions, à un système de relations, dit « nature », mais d'avoir une signification propre qui renvoie au « sujet » d'où ils rayonnent. Il n'y a donc de liberté que *de quelqu'un*. L'homme est ce sujet qui s'exprime par des actes et qui donne aux changements du monde un sens.

L'homme est en effet cet être dont l'être même se voit mis en question par ses propres modifications, et qui ne peut être sans avoir affaire à lui-même. Il est donc déterminé par des significations, et non par un ensemble de relations ; au contraire, il échappe à celui-ci. On appelle alors *sujet*, pour-soi, cet être dont l'être consiste à se situer, à donner des significations, à en assumer, et pour lequel il y a dans le monde deux sortes de déterminations : celles qui n'ont pas de sens et celles — les actes — qui en ont un, et qui en donnent un aux premières.

Mais, si l'homme émerge, en se situant, du tissu des relations qu'il a créées, et si c'est en cela que consiste son être, alors la liberté sera double pour lui : il appellera d'abord liberté *le fait d'être homme* et d'avoir à se situer, liberté donnée et constitutive de l'être de l'homme. Mais il peut aussi nommer liberté *la prise de conscience de celle situation par la connaissance, par l'action et la création, l'affirmation progressive de l'être dans le monde*. Alors, la liberté n'est point donnée, mais bien conquise ; elle n'est pas *être*, mais *se faire*. On la nommera libération.

Dès lors, les actes humains ne seraient plus fondés sur une liberté essentielle, caractère défini d'une substance ; au contraire, il ne serait possible de saisir la liberté de l'homme qu'après avoir compris ses actes. Car ce n'est pas directement, mais *par ses œuvres*, par sa prise sur le monde, que l'homme se retrouve lui-même. Ce que la philosophie de la culture cherche de valable dans les formes de civilisation, c'est, indirectement, une révélation de l'être de l'homme. Ce que la philosophie des sciences et des méthodes cherche dans les opérations de la pensée, c'est à voir l'esprit se développer devant lui-même, manifestant ainsi ses conditions et ses exigences. Ce qu'une philosophie du comportement demanderait à la description de la conduite humaine transformant son milieu, c'est que l'être-homme originel se révèle à travers ces formes d'adaptation.

Toutes les œuvres de l'homme apparaissent donc comme des

essais de libération et, même si l'homme est fondamentalement libre, cette liberté ne prend pour lui de sens qu'en se confirmant par ses œuvres. Il faut donc interroger d'abord les œuvres de l'homme, c'est-à-dire ses relations avec le monde, par lesquelles il tente de se comprendre, de se manifester, de s'affirmer et de se délivrer. On ne saurait entreprendre en détail un tel examen sans tomber dans une philosophie de l'histoire ou dans une classification inépuisable. Mais il suffira pour analyser la libération, d'examiner l'aspect sous lequel ses œuvres apparaissent à l'homme, comme structures générales : concepts parce qu'elles sont rationnelles, valeurs parce qu'elles dépassent l'utilité rationnelle, formes parce qu'elles unissent, en les dépassant, raison et valeurs, pour représenter le réel.

CHAPITRE PREMIER

LE CONCEPT

De quoi l'homme se délivre-t-il ? Quel obstacle doit-il surmonter pour devenir lui-même ? Cette question paraît impliquer que l'homme a un obstacle propre, donc qu'il existe une « nature humaine ».

La détermination de cette nature dépendrait-elle de la méthode employée ? La concordance des réponses n'en sera que plus remarquable :

L'observation du comportement répond : devant un obstacle, l'homme, au lieu de tenter tout de suite un essai et de tâtonner, interrompt son action, prépare ses essais, cherche à reconnaître l'obstacle et à le situer.

L'introspection répond, pour sa part : l'homme est, pour lui-même, l'être qui a conscience de lui-même, qui exprime à autrui et qui s'exprime à lui-même cette conscience, parce qu'il peut la saisir dans des formes arrêtées.

L'homme est donc cet être qui, se mettant à distance de lui-même par sa réflexion, peut se comporter à l'égard de sa conscience afin de réajuster sa conduite. C'est la réflexion qui permet à l'homme de se dérober aux atteintes immédiates et de choisir sa réponse. La réflexion est-elle à elle seule la liberté ? Ne montre-t-elle pas, cependant, que l'homme est cet être pour qui sa propre conscience, son être propre, constitue une énigme et un obstacle ?

L'erreur, obstacle propre de l'homme

On appelle pensée — une pensée appliquée à connaître et elle-même et le monde — ce comportement qui caractérise l'homme à ses propres yeux et, parmi les hommes, ceux qui sont le plus pleinement hommes, ceux qui n'ont pas de hâte. L'action propre de l'homme, l'action qui prépare et domine toutes les autres, ce serait donc la pensée ; c'est elle qui peut distinguer les objets et la connaissance des objets ; c'est elle qui peut savoir

pour prévoir, et prévoir pour pouvoir, comme le voulaient Auguste Comte et déjà, implicitement, Descartes.

Nous apprenons donc à connaître ensemble l'obstacle propre et la liberté de l'homme : si l'action propre de l'homme est la pensée, son obstacle propre est l'erreur, pensée inadéquate.

Intuition et discours

Certes, tenir son action et même sa propre conscience à distance, suspendre cette action, interroger cette conscience, ce peut être déjà une marque de liberté.

Mais l'exercice de la pensée montre que celle-ci est double : intuition et discours. Si la pensée prévoit, si elle ne se limite pas à l'instantané, c'est qu'elle est discursive, capable de passer d'une intuition à une autre intuition et de saisir le mouvement du discours en une seule intuition.

Passer ainsi, par le discours, d'une intuition moins complexe à une intuition plus complexe, c'est, chez un Platon, un Descartes, un Hegel, tout le progrès et l'enrichissement de la pensée. La psychologie le confirme : M. Jean Piaget appelle *opération* (1) ce passage d'une intuition à l'autre ; l'opération ménage la possibilité d'un retour à la première intuition, propriété que M. Piaget nomme la *réversibilité* et qui nous rend maîtres de nos opérations. Par sa réversibilité, la pensée doit pouvoir éviter ou réparer l'erreur et délivrer l'homme de l'immédiat. Mais la réversibilité est elle-même fondée sur ce pouvoir de suspendre l'action.

Le concept

Il faut donc examiner de plus près les instruments et les produits de cette opération qui nous délivrerait de l'immédiat.

Si la pensée peut arrêter son discours et le saisir dans une intuition intellectuelle (2), elle doit aussi pouvoir analyser le contenu de cette intuition. Le terme et, tout ensemble, l'instrument de cette opération, doit être simple, s'il est saisi en une intuition ; mais, en même temps, il doit contenir une multiplicité interne, possibilité de liaisons multiples. Il faut enfin qu'il soit distinct du sujet.

Quel est donc l'objet simple de la pensée qui, dans sa généralité, enferme une multiplicité, et qui reste bien distinct à la

(1) JEAN PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, p. 24, p. 43-48 ; cf., sur la notion d'intuition, p. 155 et, sur la notion d'opération, p. 166-180. V. aussi *Introduction à l'épistémologie génétique*, t. 1, p. 23, etc.

(2) Cf. DESCARTES, *Discours de la méthode*, II ; v. ci-dessous p. 30.

comme éléments de la rencontre, 193. — La liberté, tantôt dégagée des structures et tantôt manifestée dans les structures, 193. — La vraie fonction des concepts, des valeurs et des formes, 194. — Structures techniques et structures sociales, 196. — La nécessité des structures et le monde sans structures : l'amorphe, 197. — Les structures sociales affirment autrui contre la nature, 201. — La liberté politique et la condition humaine en autrui, 202. — L'amour du prochain, 204. — Dieu, 205. — La contemplation et le champ de conscience, 206.

<i>L'apprentissage</i>	208
CONCLUSION	211
APPENDICE I	214
— II	216



Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en vertu d'une licence confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

