

Idéalisme et liberté

Autor(en): **Mottier, Georges**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **35 (1947)**

Heft 142

PDF erstellt am: **26.03.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380478>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IDÉALISME ET LIBERTÉ :

« Toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme », écrit Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. On sait comment le philosophe français en arrive à cette déclaration : D'après lui, l'acte libre, étant la manifestation par excellence de la durée concrète, transforme la nature de celui qui l'accomplit. Sans doute, agir librement ne signifie pas se métamorphoser de telle sorte que, tout à coup, on devienne étranger à sa vie d'autrefois et de maintenant. Notre présent comme notre passé se projettent et se continuent sans la moindre fissure, au contraire, dans l'attitude nouvelle qui nous fait apparaître tout différents de l'homme auquel les autres nous assimilent, du personnage que nous avons, nous-mêmes, peut-être, pris l'habitude de rencontrer en nous. Mais, lorsque nous rompons nos chaînes, nous incorporons à ce que nous fûmes et à ce que nous sommes des richesses imprévues, des richesses qui, témoignant d'un authentique effort de création, s'affirment capables de nous transfigurer.

Or, la définition ne saurait porter sur un objet qui serait comme un foyer de spontanéité, c'est-à-dire qui pourrait de lui-même introduire dans sa matière et dans sa forme des changements aussi profonds que brusques. C'est par la stabilité de leur structure, au moins de leur structure intime, c'est par la permanence de leurs éléments

N. B. — Etude présentée à la Société romande de philosophie, à Rolle, le 16 juin 1946.

centraux que les réalités susceptibles d'être définies se caractérisent toutes. Supposez qu'au lieu de se perpétuer dans ces durables synthèses qu'on appelle des espèces, des genres, des familles, les propriétés végétales varient sans cesse, en modifiant sans cesse également les relations qu'elles entretiennent entre elles ; réussirait-on jamais à formuler, touchant les plantes, quelque définition valable ? Bien plus, l'idée viendrait-elle à quiconque de parler de plantes et, par conséquent, de s'adonner à la botanique ? Il est donc vain de chercher à définir l'acte libre, puisque, chaque fois qu'il s'accomplit, l'acte libre revêt un aspect tout original et surtout prend un sens réellement exceptionnel. Vouloir soumettre l'acte libre à la définition mène toujours, en fin de compte, à convertir son protéisme en uniformité, à traiter comme une chose sa jaillissante fécondité, bref à lui enlever sa mystérieuse qualité d'acte libre.

Si c'est à juste titre que Bergson situe la liberté parmi les indéfinissables, il faut alors aborder le problème par sa face opposée : Quel est le contraire de la liberté ? En quoi consiste le principe désigné par le mot *déterminisme* ? Tel est le point que l'on doit tout d'abord essayer d'éclaircir. D'une manière générale, on peut dire qu'un être nous apparaît déterminé dans la mesure où ses attitudes et ses modes de conduite procèdent d'une force qui, bien qu'elle se déploie fréquemment en lui, reste quand même distincte de lui. Voici qu'un bloc de pierre tout à coup se déplace. Ce n'est pas de sa propre nature qu'il reçoit ce mouvement. Sans l'intervention d'un levier ou de quelque autre corps, il ne sortirait pas de l'immobilité. Dès lors, on ne saurait apercevoir le moindre indice de liberté dans ses changements de position successifs.

Transportons-nous sur le plan de l'humain. En tant qu'une tare physique gouverne le cours de ses pensées, le malade ne fait sûrement point figure d'homme libre. Pourquoi ? Au sein de l'existence que nous vivons, l'âme est seule à remplir la fonction de sujet. Le corps, malgré tous les liens étonnants qu'il noue avec le monde spirituel, ne participe en rien du principe intérieur qui veut, qui croit, qui raisonne et dit « je ». Relativement à ce « je », il se présente comme un élément hétérogène et objectif, où s'accomplissent les lois de la matière ambiante. Aussi, lorsque l'histoire de sa conscience s'explique par celle de son pitoyable organisme, le malade se trouve-t-il sous la coupe d'une puissance étrangère qui, étant parvenue à l'envahir, prend à sa place la direction de son activité subjective.

Le phénomène de la passion réclame-t-il un autre genre d'explication ? Nullement. Sans un objet par lequel l'âme se sent comme irrésistiblement aspirée, en effet, la passion perdrait toute possibilité de naître. La suppression de l'argent (je prends le mot dans son acception la plus large) entraînerait celle de l'avarice. Et que resterait-il de l'amour, une fois abolie la dualité des sexes ? Certes, en allumant dans l'âme le feu de la passion, les réalités naturelles ou humaines se fusionnent avec une foule d'émotions, d'aspirations et d'images. De la sorte, elles s'installent sur un nouveau plan d'existence, le plan psychique, et leur action paraît souvent avoir au plus profond de la personnalité son origine autant que son aboutissement. Mais peu importe que l'objet se dématérialise, peu importe qu'il soit à son tour comme absorbé par le riche flux affectif issu de l'attrait qu'il exerce. On tenterait vainement de saisir quelque trace du sujet, du « je », dans cette espèce d'ardente marée mentale qui nous emporte et nous consume. C'est que le « je » a beau constituer le centre même de l'âme, il n'en demeure pas moins tout aussi transcendant aux événements intimes vécus par cette dernière qu'aux différentes phases de l'évolution corporelle. Faut-il, en effet, souligner qu'il cesserait d'être en nous ce regard qui éclaire et qui juge, dès le moment où il se confondrait avec la matière même de l'expérience ?

Mais, si le « je » représente toujours un au-delà pour le contenu variable de notre histoire, cela ne signifie point qu'il s'affirme toujours capable d'assumer dans cette histoire la fonction directrice. Il lui arrive, au contraire, de fléchir et de se dérober devant les forces dont il révèle la nature et le jeu. Or, que voyons-nous résulter de la passion, précisément, sinon le triomphe sur le « je » des énergies spirituelles excitées par la rencontre d'un objet fascinant ? En dépit de certaines apparences, nous ne sommes donc pas victimes d'une illusion, quand nous excluons la passion de la sphère où la liberté s'épanouit. Car le déterminisme règne tant que le « je » ne réussit pas à faire jaillir de sa propre activité les éléments auxquels notre conduite demande à être rapportée. C'est ce qu'a bien compris Bergson : « Le *moi*, en tant qu'il perçoit un espace homogène, écrit-il, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; mais, douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère

violente, soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique.» Et le philosophe français ajoute, pour montrer comment s'opère toujours l'affranchissement de l'homme : « La suggestion deviendrait persuasion si le *moi* tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental (1). »

* * *

De ces diverses remarques, il ressort que c'est le dualisme qui sert de base au déterminisme. Imaginons un être dont l'essence envelopperait la réalité tout entière ; et attribuons en outre à cet être un degré d'unité tel qu'il échapperait au plus minime de ces conflits où nous nous trouvons aux prises avec nous-mêmes. Il est certain que le déterminisme ne parviendrait jamais à s'installer chez lui. Pourquoi Spinoza affirme-t-il que la Substance jouit d'une liberté sans limite, sinon parce qu'elle écarte indéfiniment en elle toute menace de scission ?

Or, comme le déterminisme, c'est à la dualité que l'attitude philosophique appelée *réalisme* nous ramène, elle aussi. Chacun sait en effet, que, pour le réalisme, l'univers équivaut à un ensemble de données intrinsèques et ne se laisse point réduire à l'activité de l'esprit. La question qui va dès maintenant constituer l'objet de mon enquête se formulera donc de la manière suivante : N'est-ce pas en auxiliaire du déterminisme que, consciemment ou inconsciemment, le réalisme se comporte sans cesse ? Ne sommes-nous pas amenés à considérer la liberté comme un principe illusoire, dans la mesure même où, selon le point de vue réaliste, le contenu de l'expérience nous semble posséder un caractère objectif ?

(1) *Essai...* p. 127.

S'il en est qui estiment ne pas pouvoir envisager cette recherche comme fondée, voici le langage que sans doute ils tiendront : « En quoi le fait de reconnaître que l'existence des choses déborde la sphère de la représentation nous empêcherait-il de juger l'homme capable d'initiative ? Pour apparaître libre, la volonté ne doit-elle pas justement s'exercer sur un objet qui manifeste en lui résistant son authentique réalité d'objet ? ».

Quelques remarques sur la condition divine permettent de réfuter cette objection : En tant qu'Il est le maître de la vie et de la mort, du néant et de l'être, Dieu ne se trouve jamais en face d'une existence qui se distingue de la Sienne et, surtout, qui soit à même de s'opposer à Elle. En d'autres termes, il ne saurait y avoir d'*objet* pour le Créateur absolu, puisque c'est de Sa force génératrice inépuisable qu'émane toute forme inanimée ou animée, toute présence éphémère ou constante. Or, a-t-on lieu de penser que Dieu, n'ayant pas à lutter comme nous contre un objet, doit être en conséquence moins libre que nous ? Bien au contraire. Rien ne nous révèle mieux la liberté sans borne de Dieu que ce total effacement de l'objet devant la Cause suprême. Que se passerait-il, si Dieu n'évinçait pas complètement l'objet, s'Il le laissait subsister d'une manière quelconque hors de Sa propre substance ? Non seulement Dieu viendrait se heurter à un principe étranger, à un « autre », mais Il aurait encore à subir l'influence que pourrait exercer cet autre. De la sorte, Il ne jouirait plus d'une autonomie illimitée et Il lui arriverait même, parfois, de tomber dans la sujétion, tout comme une simple créature.

Si la notion d'objet ne va pas sans menacer quelque peu la souveraineté de Dieu lui-même, comment douter qu'elle soit capable d'infliger à l'homme une complète défaite morale, dans les doctrines où elle constitue l'élément principal ? A cet égard, l'observateur d'une des tendances fondamentales du réalisme fait des constatations singulièrement probantes. Dans quelle direction le réalisme nous entraîne-t-il, en effet, quand il s'agit pour lui d'expliquer la vie de notre conscience ? La raison suffisante des démarches de toute espèce effectuées par le sujet, ce n'est pas dans le sujet lui-même qu'il cherche à la placer ; c'est dans un monde extra-subjectif, dans un univers censé surgir autour du sujet comme un ensemble dynamique et *sui generis*.

Il n'est sûrement aucun domaine où l'étroite solidarité entre

le réalisme et le déterminisme se dévoile mieux que dans celui de la science. Aussi convient-il d'abord de mettre en évidence le procédé général à l'aide duquel la science s'applique à rendre compte de la conduite humaine.

* * *

On sait que le sens commun n'hésite pas à considérer la plupart de nos pensées et de nos actes comme les manifestations d'une puissance causale qui nous serait propre et dont nous disposerions dès lors à notre gré. C'est *parce que* nous en avons décidé ainsi, estime-t-il, que nous nous formons sur telle affaire telle ou telle opinion, que nous renonçons à réaliser tel ou tel projet, que nous nous lançons dans telle ou telle entreprise.

Tout opposé est le point de vue du savant. Le savant, lui, se refuse absolument à croire que nos activités et leurs différents modes puissent procéder d'une énergie que nous ne recevions pas du dehors, mais qu'au contraire, nous susciterions en quelque sorte nous-mêmes en nous.

Voyez le psychologue; c'est en effet de lui qu'il est surtout question ici. Pour le psychologue, le problème n'est jamais de rechercher s'il y a lieu de rapporter les phénomènes qui se déroulent dans la conscience à autre chose qu'à la conscience elle-même; il consiste toujours à discerner les éléments extérieurs auxquels ces phénomènes demandent à être rapportés. Le corps, voilà en quoi la science de l'âme prétend saisir la première condition objective de notre évolution spirituelle. Si, du berceau à la tombe, nous épousons diverses formes de sensibilité et de pensée, diverses mentalités, c'est que notre organisme acquiert et perd successivement telle ou telle qualité physique importante, nous dit-elle.

Faut-il rappeler, à titre d'exemple, que les différences fondamentales entre l'enfant, l'adolescent, l'adulte et le vieillard, toutes les théories psychologiques cherchent à les expliquer en invoquant à tour de rôle le développement et l'affaiblissement de l'appareil génital? Pour accomplir tout son programme, la psychologie ne doit d'ailleurs pas se contenter de rendre un compte global, à l'aide des lois de la matière vivante, des grands systèmes de représentations en chacun desquels se marque un âge de l'homme. Elle a l'obligation de démontrer que la nature et l'ordre des innombrables attitudes psychiques adoptées par le sujet, au cours de l'existence, répondent

jusque dans les moindres détails, et pas seulement en gros, à la nature et à l'ordre des événements corporels.

Sans doute s'agit-il là d'une tâche prodigieusement complexe. « Comment établir une correspondance, terme à terme, entre deux ensembles qui ne se divisent pas suivant la même méthode ? », écrit à ce propos M. André Lalande. « Le cerveau se décompose en fibres, en dendrites, en cellules ; celles-ci en organes plus petits, qui sont constitués eux-mêmes par des édifices complexes de chimie organique ; la représentation subjective, au contraire, est faite d'idées, d'images, de jugements, de tendances, de fonctions synthétiques et analytiques qui présentent entre elles des rapports tout différents de ceux des éléments histologiques (1). » Malgré les énormes difficultés qu'elle rencontre, la psychologie ne saurait cependant renoncer à poursuivre dans le corps les raisons des états et des mouvements qui se produisent dans l'âme. Car le réalisme dont cette méthode est imprégnée entretient seul l'espoir d'obtenir un jour une connaissance qui nous donne prise sur le déroulement des faits intérieurs.

Cessez d'envisager ces faits comme une sorte de superstructure érigée par des forces à l'œuvre dans l'organisme, vous cesserez du même coup de percevoir à travers eux le dessin d'un principe objectif et vous assimilerez la vie mentale à une suite d'épisodes imprévisibles, où se projette uniquement la liberté du sujet. Toutefois, la psychologie étant le plus souvent incapable d'assigner un fondement physiologique précis aux différentes situations que la conscience traverse, elle a recours à d'autres moyens encore pour surmonter l'obstacle. De quelle manière espère-t-elle donc pouvoir se tirer d'embarras, lorsque l'échec de l'analyse portant sur le jeu des facteurs organiques l'empêche de rendre intelligible la genèse d'une émotion, d'une idée ou d'une volition ? Il appartient d'abord à la psychanalyse de nous renseigner là-dessus.

* * *

Dans la psychanalyse, le réalisme impliqué par le recours au postulat déterministe perd à peu près tout caractère matériel. En d'autres termes, c'est dans l'esprit bien plus que dans le corps que

(1) *Traité de psychologie* par G. DUMAS, t. I, p. 25.

le psychanalyste s'efforce de découvrir les ressorts objectifs de notre conduite. Particulièrement suggestive apparaît, sous ce rapport, la théorie freudienne destinée à dégager le mécanisme des actes manqués (*Feblleistungen*). On se trouve en présence d'actes manqués, déclare Freud, « lorsqu'une personne prononce ou écrit, en s'en apercevant ou non, un mot autre que celui qu'elle veut dire ou tracer (*lapsus*) ; lorsqu'on lit, dans un texte imprimé ou manuscrit, un mot autre que celui qui est réellement imprimé ou écrit (fausse lecture) ; ou lorsqu'on entend autre chose que ce qu'on vous dit, sans que cette fausse audition tienne à un trouble de l'organe auditif » (1). Dans les phénomènes de cet ordre, les hommes ne voient en général rien de plus qu'un fléchissement momentané de l'attention. Freud, en revanche, attribue ces phénomènes à l'intervention dans la personnalité, dans le sujet, de forces qui, pour être d'essence psychique, comme le sujet lui-même, n'en échappent pas moins à son contrôle. Pour qu'un mot se substitue malencontreusement à un autre, dans la bouche de la personne qui parle, sous la plume de celle qui écrit, devant les yeux de celle qui lit ou dans l'oreille de celle qui écoute, il faut, d'après Freud, que ce mot exprime un objet vers lequel l'âme est entraînée par une tendance inconsciente. C'est cette tendance inconsciente, en effet, qui suscite à son profit le lapsus, l'erreur de lecture ou d'audition, dès qu'un relâchement de la réflexion lui en fournit l'occasion.

Quant aux autres produits et modes de notre activité, qu'ils soient normaux ou anormaux, élevés ou bas, la psychanalyse s'efforce de les interpréter à l'aide du même principe. Au lieu de suivre l'exemple du sens commun, c'est-à-dire d'attribuer le premier rôle au sujet, dans la naissance et le développement de la personnalité, elle ne cesse de placer tout l'accent sur l'objet. Du point de vue psychanalytique, en effet, le « je » n'exerce plus guère en propre qu'une seule fonction : il se borne à éclairer une certaine part des phénomènes dont l'âme est le théâtre. Abstraction faite de ce travail qu'il effectue à titre de conscience, on peut donc bien affirmer que, pour le psychanalyste, le « je » n'apporte quasi rien qui contribue à nous édifier dans l'être, les qualités et les formes qu'il nous semble se donner provenant toutes, en réalité, du jeu fertile auquel l'objet — entendez l'inconscient — se livre au fond de nous. Même les démarches qui

(1) Cité par DUMAS, *Traité de psychologie*, t. II, p. 1026.

possèdent un caractère réflexif ou volontaire, la psychanalyse se refuse à les tenir pour de véritables créations du sujet. Réfléchir et vouloir signifient encore obéir machinalement à l'impulsion que nous transmet quelque système psychique incontrôlé, quelque « complexe ». C'est pourquoi la psychanalyse prétend ne rencontrer que du déterminisme dans les situations humaines où nous sommes pourtant sûrs d'avoir affaire à de la liberté.

Est-ce à dire, d'ailleurs, que la psychanalyse parvienne toujours à renverser autant qu'elle le voudrait la position du sens commun ? Loin de là. Au lieu de réduire aux formes de la causalité mécanique les caractères de la spiritualité qu'on s'accorde à juger librement créatrice, elle doit souvent se contenter de transférer ces caractères, en les laissant subsister tels quels, sur les ténébreux éléments dynamiques qui lui servent de principes explicatifs. En effet : les tendances subconscientes qui nous entraînent, commencent par déclarer les psychanalystes, ne renferment en somme rien d'autre que cette force indifférente répandue dans les ressorts et les rouages du « robot ». Mais, faite cette déclaration, ils nous les montrent capables d'entreprises si complexes et si variées qu'on éprouve maintes fois beaucoup de peine à saisir en quoi elles diffèrent d'une faculté lucide qui, par elle-même, évalue, compare, choisit, élabore. Quel est le propre de la machine ? C'est d'exécuter indéfiniment la même opération, quels que soient les changements introduits par le temps et par les circonstances. Or, ces tendances qu'on prétend irréflechies et machinales, qui constituent comme le sous-sol de notre être, elles savent fort bien se modifier, se déguiser, pour tromper la vigilance de la censure et placer sous notre regard intérieur des visions défendues. Elles savent fort bien recourir à des ruses qui témoignent d'une étonnante analogie avec les modes de l'activité consciente, avec ces courants mentaux représentatifs du « je » et qu'il faut bien reconnaître souples, divers, inépuisables en fait d'adaptation, de calcul et d'invention. Bref, il n'est peut-être pas très difficile, pour la psychanalyse, de montrer que l'organisation de l'esprit dépend tout entière de l'inconscient, donc de l'objet. Mais c'est le « je » que nous continuons à retrouver presque partout dans l'inconscient, malgré tous les efforts de la psychanalyse en vue d'isoler celui-ci, car, en définitive, elle ne réussit guère à « désobjectiver » vraiment l'objet.

* * *

Pour essayer de rendre moins hypothétique, plus effective la subordination du « je » à une force objective, la science peut emprunter une troisième voie : celle que lui frayent les investigations sociologiques. D'après les sociologues, en effet, nos impressions, nos sentiments, nos pensées, nos jugements, nos gestes, notre conduite enfin, ne procèdent point d'une spontanéité qui permettrait à chacun d'entre nous de se conférer librement telle ou telle forme d'être. Toutes nos attitudes visibles ou invisibles, de même que toutes les facultés et les activités par lesquelles ces attitudes sont commandées, c'est dans le groupe qu'elles auraient leur véritable origine ; nous ne nous organiserions comme sujets que sous l'influence graduelle du groupe, à mesure que celui-ci remplirait de ses propres richesses ce vide que nous appelons « notre âme ». Même lorsque la sociologie assimile le groupe à tout autre chose qu'à un ensemble de facteurs mécaniques, même lorsqu'elle le conçoit comme une espèce de personnalité globale, c'est-à-dire comme un être capable de viser des fins et de se perfectionner en poursuivant un idéal, nous n'apparaissions point affranchis pour autant. Car la situation où le déterminisme se manifeste ne subit aucun changement notable : nous continuons à recevoir du groupe, au lieu de nous les donner à nous-mêmes, les consignes et les énergies dont nous avons besoin pour vouloir, pour savoir, pour entreprendre ou pour imaginer.

Certes, il arrive souvent que le sujet déjoue les théories où il n'apparaît plus que comme une résultante des forces anonymes qui s'entrecroisent au sein de la communauté. Mais la présente étude n'a point pour but de dresser l'inventaire des redoutables difficultés qui surgissent en grand nombre devant les sociologues. Voici le point sur lequel son orientation lui commande d'insister : En sociologie, comme dans les autres secteurs des recherches relatives à l'homme, on ne saurait mettre en œuvre le principe du déterminisme sans apporter une adhésion simultanée au réalisme. S'ils veulent remplir leur tâche, les sociologues doivent, en effet, détruire la thèse des individualistes, qui tiennent la société pour une création dont nous serions tous les auteurs solidaires. Ils doivent montrer que, loin d'être la conséquence des pensées et des actions par lesquelles nous entrons en contact les uns avec les autres, la société possède une existence à elle, une réalité *sui generis*. Or, que sort-il de leur effort pour faire du groupe, sinon une véritable « chose en soi », du moins un organisme objectivé par rapport aux individus qui le composent ?

C'est dans la mesure où cette objectivation du groupe réussit que la sociologie peut suivre l'exemple des sciences connexes, c'est-à-dire fournir une solution déterministe au problème soulevé par la conduite humaine. La plupart des remarques précédentes en constituent déjà la preuve. Il suffit donc ici d'un bref rappel : De quelle explication scientifique nos conceptions, nos décisions, nos entreprises deviennent-elles susceptibles, toutes, aussitôt que le groupe se trouve lui-même envisagé sous l'aspect d'une synthèse à la fois extra et supra-individuelle ? Jamais elles ne se rattacheraient en nous comme à leur cause au déploiement d'une puissance libre ; jamais elles n'exprimeraient l'intériorité d'un être capable de diriger le cours de sa propre carrière. Elles ne représenteraient toujours, au contraire, que les effets inévitables de la pression constante, mais en même temps diverse, qu'en vertu de sa réalité décidément plus haute, le monde social serait en mesure d'exercer sur la foule des personnes.

* * *

Quittons le domaine scientifique et transportons-nous sur le plan de la philosophie. Très variables sont les rapports que cette dernière entretient avec le réalisme. Certains penseurs rejoignent les savants et déclarent que nous ne pouvons rien saisir dans notre esprit qui ne procède d'un univers plus essentiel que lui. D'autres, substituant l'idéalisme au réalisme, s'engagent dans la direction opposée ; leur effort consiste à montrer que, sans l'activité dont le sujet est la source, le néant l'emporterait partout sur la prétendue réalité des structures objectives. D'autres encore adoptent une position intermédiaire ; d'après eux, il n'y a de réel que l'union entre la puissance formelle constitutive de la pensée et la matière amorphe du donné. Dès lors, s'il est exact que le déterminisme implique le réalisme, les doctrines philosophiques doivent affirmer ou nier le premier dans la mesure où elles adhèrent ou s'opposent au second. Certes, pour vérifier complètement cette vue, il s'agirait de la confronter avec chacune des constructions, tant métaphysiques que morales, où se marquent les phases de l'histoire des idées. On ne saurait évidemment réaliser un tel programme dans le cadre exigü d'un exposé de quelque soixante minutes. J'essayerai donc de traiter la question en liant diverses considérations générales à l'analyse d'un petit nombre de cas typiques.

C'est un soin remarquable qu'apportent à l'élimination de la liberté les bâtisseurs de systèmes qui prennent leur point d'appui dans un facteur extra-spirituel, dans un principe hétérogène à la conscience, bref dans un élément objectif. La fantasmagorie des choses, Démocrite croit devoir la rapporter à des unités matérielles insécables, à des atomes. A son avis, les sensations et les représentations où nous appréhendons le monde s'expliquent toutes par l'irruption dans notre cerveau de particules infiniment petites. De la sorte, ayant construit le sujet à partir et au moyen de l'objet, Démocrite est conduit à supprimer en nous le moindre germe d'autonomie. Au cours de notre vie, pense-t-il, nous ne réussissons jamais à secouer le joug que nous impose la mécanique corpusculaire. Malgré leur organisation plus puissante, les dieux eux-mêmes ne sauraient éluder la loi d'airain qui régit l'univers, parce qu'ils ne sont rien d'autre, également, que des conglomerats d'atomes. Ainsi, pour tous les vivants, quelle que soit leur grandeur, il n'y a qu'une attitude possible : courber la tête sous la Nécessité, puissance suprême, impersonnelle et impartiale, qui règne en chaque endroit de la terre et du ciel.

Pas plus que le matérialisme antique, le matérialisme moderne ne songe à se soustraire aux dernières conséquences de la thèse réaliste. Il finit lui aussi par ne plus envisager le sujet que comme une espèce d'annexe de l'objet. Qu'est-ce en effet que l'âme, pour les matérialistes ? Elle ne possède aucune valeur intrinsèque, elle n'est rien en elle-même, déclarent-ils. Dans toutes les qualités et les fonctions psychiques, c'est le monde objectif, celui de la matière et du mouvement, qui se projette tel quel. Il s'ensuit que les matérialistes ne manquent pas d'opposer à la notion de liberté une fin de non recevoir absolue. « Tout ce que nous faisons ou pensons, tout ce que nous sommes et ce que nous serons, écrit le baron d'Holbach, n'est jamais qu'une suite de ce que la nature universelle nous a faits : toutes nos idées, nos volontés, nos actions sont des effets nécessaires de l'essence et des qualités que cette nature a mises en nous, et des circonstances par lesquelles elle nous oblige de passer et d'être modifiés » (1).

Même quand le réalisme cesse de s'orienter vers la matière, même quand il se spiritualise, il n'en continue pas moins à remplacer dans

(1) *Système de la nature*, I, chap. I, p. 3.

l'homme la liberté par le déterminisme. Le système de Platon fournit à cet égard un témoignage fort suggestif. On a coutume de considérer Platon comme le premier des grands représentants de l'idéalisme, parce qu'il donne un appui sans réserve à la thèse qui proclame immatérielle l'essence ultime des choses. Si cette opinion générale était tout à fait vraie, Platon devrait soutenir que les démarches du sujet sont libres, la position inverse se dessinant au sein du réalisme. Or, dans le domaine moral, Platon ne vise nullement à faire justice des conceptions élaborées d'un point de vue déterministe. A l'instar de Socrate, le maître de l'Académie estime, au contraire, que ce n'est jamais de notre propre chef que nous prenons les attitudes par lesquelles nous attirons sur nous le blâme et la condamnation. En d'autres termes, aucune de nos fautes ne lui apparaît comme le produit d'une volonté qui, délibérément en nous, choisirait le mal. De malencontreuses faiblesses de jugement, dont nous ne portons pas la responsabilité, voilà ce qu'il signale à l'origine de tous nos manquements, légers ou graves.

Quant à ces faiblesses de jugement elles-mêmes, on sait de quelle façon Platon prétend les expliquer : S'il arrive à notre âme de se méprendre sur le but à poursuivre, déclare-t-il dans le *Timée*, c'est qu'elle peut devenir la proie des maux qu'entraîne, soit une constitution physique, soit une éducation, défectueuse. Ce second élément perturbateur n'est d'ailleurs que le dérivé du premier. De quoi l'éducation mauvaise résulte-t-elle, en effet, sinon de la mauvaise organisation politique et sociale que se donnent inévitablement les hommes chez lesquels des humeurs âcres et vicieuses dérangent le fonctionnement de l'intellect ? Dès lors, écrit M. Léon Robin « une médecine, une pédagogie, une législation, qui se fonderaient toutes les trois sur un savoir authentique, capable de déterminer ce qu'il faut être, faire ou croire, ne permettraient plus à la méchanceté de nous corrompre à notre insu » (1).

Il convient d'ajouter que, d'après Platon, le déterminisme de la conduite répréhensible s'affirme encore moins rigoureux que celui qui préside au déclenchement de l'action bonne. Pourquoi Platon tend-il d'autant plus à nier la liberté de l'âme que celle-ci se révèle d'une qualité plus haute ? Quand l'âme s'emplit de lumière, estime-t-il, les éléments positifs de la vie, les *valeurs*, cessent aussitôt de se

(1) *Platon*, Paris, Alcan, 1935, p. 323.

confondre en elle avec les principes qui les sapent, avec les « anti-valeurs ». De la sorte, l'âme n'a plus à choisir, tout examen ne servant qu'à démontrer le caractère infaillible de la conviction à laquelle il succède. Telle est précisément la situation qui se réalise chez le sage. Eclairé par une science assez perspicace pour démasquer les sortilèges de l'illusion, le sage n'éprouve plus du tout le sentiment d'être placé comme à un carrefour et de pouvoir s'engager librement sur l'une ou l'autre des routes qui en rayonnent. Il ne voit jamais s'ouvrir devant lui qu'une unique voie, la voie qui aboutit à la vertu, puisque la vertu s'identifie avec la vérité et que la vérité possède une force à laquelle aucun être ne saurait résister.

Si le déterminisme imprègne toujours fortement la conception platonicienne de l'homme, cela tient à ce que l'auteur du *Phédon* professe bien moins un véritable idéalisme qu'un réalisme spiritua-liste. Comment se présentent, en effet, chez Platon, les éléments qui constituent l'impalpable tréfonds du réel, les Idées ? En ce qui touche leur existence, les Idées ne dépendent pas le moins du monde de l'activité puissante ou faible que le sujet déploie pour les penser. Supposez que, par impossible, les hommes s'avisent un jour de renoncer à les atteindre ; elles n'en éprouveraient aucun amoindrissement. Car les Idées sont des essences primordiales qui s'épanouissent au delà des esprits qu'elles éclairent et des formes empiriques qu'elles soutiennent pendant un certain temps.

Dès lors, bien qu'elle fournisse le moyen d'échapper aux servitudes de la matière, la contemplation de l'Idée ne saurait faire de l'âme une force maîtresse d'elle-même, un agent libre. Si l'Idée demeurerait inachevée, virtuelle, au moins dans l'un ou l'autre de ses aspects, elle ne capterait point d'une manière quasi automatique l'adhésion des individus qui la perçoivent ; elle agirait sur ces individus avec assez de souplesse pour leur laisser la latitude — et la responsabilité — de se dérober ou de se rendre à son appel. Mais étant tout entière réalisée, substantifiée, elle voue le plus souvent les consciences à une attitude d'obéissance où l'on ne parvient plus à discerner quelque parcelle d'initiative.

Il ne suffit donc pas de dématérialiser l'être pour que triomphe la liberté. Celle-ci ne peut éclore que lorsque, dans leurs fondements, les choses et les valeurs apparaissent toutes comme des créations du sujet. Tant que le Beau, le Vrai, le Bien, se trouvent assimilés à des manifestations de l'objet, tant qu'ils interviennent dans le

domaine de la connaissance et dans celui de la conduite en qualité de données éternelles, le sujet se borne à jouer le rôle que lui dictent ces données éternelles. D'une part, ce n'est plus lui qui fixe en quoi que ce soit les conditions intérieures auxquelles répondent la nature et le développement de sa carrière : s'il devient artiste, philosophe ou homme de haute vertu, c'est qu'une sorte de révélation répand dans sa personne l'invincible semence de telle ou telle Idée. D'autre part, on ose à peine apercevoir en lui l'auteur des œuvres qui marquent les étapes de son évolution, puisque, toujours, la trame de sa pensée est faite de visions et d'impératifs originaires d'un univers transcendant.

* * *

Il serait, certes, abusif de prétendre qu'Aristote n'objective plus aucune des manifestations de l'être. Tout le monde sait que maints aspects de sa doctrine attestent qu'il a souvent philosophé en réaliste. Et les secours que viennent à tout moment lui demander les esprits soucieux d'établir que les choses demeurent distinctes de leur représentation prouvent également l'importance de la part ontologique qu'il a faite à l'objet. Néanmoins, le fondateur du Lycée apparaît beaucoup plus idéaliste que Platon en ce qu'il augmente considérablement la portée et l'efficacité des démarches effectuées par le sujet.

Jusqu'où s'étend le domaine qu'Aristote estime soumis à la juridiction du principe qui sent, qui pense et qui veut ? C'est à la matière qu'il appartient d'en marquer les limites. D'après Aristote, en effet, rien ne s'oppose davantage à cette force organisatrice appelée *âme*, rien n'est plus « désobjectivé » que la matière. En tant que présence objective, la matière n'existe cependant qu'au plus faible degré, car elle est dépourvue de toute structure et de toute qualification. Pour essayer de la décrire, il n'est qu'un seul moyen : recourir à la négation. Dès lors, peu importe qu'Aristote, au lieu de prévenir un Berkeley, s'abstienne encore d'opérer une réduction de la matière à l'esprit qui la perçoit, c'est-à-dire au sujet. Puisque ce qu'il maintient hors du sujet n'est point l'être lui-même, mais seulement une vague aspiration à l'être, on peut bien affirmer qu'il ne professe ici qu'un réalisme sans conviction.

Mais il ne s'agit pas de prendre la matière comme seul principe de référence, si l'on veut définir justement la position métaphysique du Stagirite. L'élément dont on doit avant tout tenir compte, c'est

la *forme*, celle-ci constituant la presque totalité de la substance. Or, n'est-on pas en droit de penser que, le plus souvent, le sujet se révèle identique à la forme ? Sous l'angle aristotélicien, la forme consiste dans l'être en acte ; aussitôt que la forme intervient, la matière se trouve arrachée à la nuit de l'imperceptible et de l'inconcevable, et devient susceptible d'une appréciation par les sens ou par la raison. C'est de la forme que relève donc tout ce qui fait l'identité des êtres. Sans la forme dont il reçoit les diverses propriétés spatiales que mes yeux lui découvrent — minceur du col, gonflement des flancs, resserrement vers le pied, etc... — le vase placé devant moi ne serait peut-être pas un vase et, en tout cas, ne serait pas *ce* vase.

Pourquoi cette conception relative à la forme exprime-t-elle également la nature du sujet ? A l'instar de la forme, c'est en triomphant de l'amorphe, de l'indifférencié, que le sujet s'affirme. Elaborer cette espèce de magma psychique dont nous nous emparons au hasard de nos expériences, le transmuier en claires images parfaitement organisées, voilà le rôle du sujet « esthétique ». De même, le sujet « connaissant » ne se comporte point à la manière d'une cire où les objets ambiants graveraient leurs empreintes, ainsi que le croyait le vieux sensualisme. Nous savons depuis Kant qu'il appartient à la pensée, d'une part, de découper les phénomènes dans la masse indivise et confuse du donné, et d'autre part, d'établir entre les résultats de ce premier effort tout un réseau de relations variées. Quant au sujet « pratique », l'œil le moins averti se rend assez compte qu'il est un modelleur. De quoi procède l'action, qu'elle soit morale ou simplement utilitaire, irréfléchie ou calculée, sinon d'une force préoccupée de mettre les choses dans une certaine disposition, de leur attribuer ou de leur imposer certains contours ?

Il faut cependant reconnaître que la notion de forme ne sert pas seulement, chez Aristote, à désigner l'ensemble des ressources à l'aide desquelles l'homme pense et accomplit. Elle correspond encore à la somme des efforts qui se déploient autour de nous, dans le monde extérieur, et grâce auxquels ce monde arrive à prendre une allure d'œuvre d'art. Cela signifie-t-il, dès lors, qu'en tant que manifestation *de la nature*, la forme reste en dehors du cercle ontologique où le sujet proprement dit se meut ? Non point. Aristote se plaît, au contraire, à souligner que le rythme évolutif de la nature présente de remarquables analogies avec l'activité spirituelle. Le propre de l'esprit, déclare-t-il en substance, c'est de permettre à la finalité de

l'emporter sur le hasard ou sur le mécanisme. Quel que soit l'aspect qu'il revête, en effet, l'esprit décide de l'actuel d'après un devoir-être ; il engendre des forces qui, au lieu de répondre automatiquement aux conditions préexistantes, règlent leur développement sur le but qu'elles se choisissent. On ne saurait pas davantage ravalier la nature à un jaillissement d'aveugles énergies, à une succession d'événements où ne se dessinerait aucune ligne directrice. Tout ce que la nature produit, elle le produit aussi en vue d'une fin. Témoin les organes de la plante, le corps de l'animal ou la régularité des saisons.

Ainsi, bien loin de se heurter à la nature comme à une gigantesque présence étrangère, le sujet se dégage plus ou moins au sein de tout ce qui la constitue. On pourrait dire, en somme, que la nature d'Aristote n'est rien d'autre que le sujet en train de vivre le moment qui précède son triomphe. Que faut-il pour que ce triomphe du sujet déborde les limites qu'il connaît encore dans la nature et devienne absolu ? Il faut que la pensée réussisse à effacer les moindres traces laissées en elle par la matière ; il faut qu'en lieu et place des simples virtualités de l'être en puissance, elle fasse partout surgir l'efficacité créatrice de l'être en acte, de la forme. C'est une tâche surhumaine que représente d'ailleurs, en fin de compte, ce complet arrachement des choses à la matière, ou plutôt cette conversion en lumière intérieure de tout ce qui, dans le réel, demeure la proie de l'extension et de l'opacité. Aussi Dieu seul est-il capable de l'accomplir parfaitement. Toutefois, les moyens spirituels de l'homme possèdent déjà une ampleur et une fécondité très suffisantes pour permettre au sujet de dominer presque toujours l'objet. Qu'il s'agisse de connaissance ou d'action, Aristote estime, en effet, que, loin de nous être dictées par des éléments étrangers, la plupart de nos démarches — les plus significatives en tout cas — ne tirent leur origine que de nous-mêmes. « La fin étant l'objet de la volonté, déclare-t-il, les moyens en vue de cette fin étant objet de délibération et de choix, il s'ensuit que les actes relatifs à ces moyens seront exécutés d'accord avec le choix réfléchi et accomplis de plein gré » (1).

Ainsi, parce qu'il professe une métaphysique où l'être s'absorbe de plus en plus dans la pensée, donc où l'idéalisme se substitue de plus en plus au réalisme, le Stagirite livre bataille au fatalisme

(1) *Ethique à Nicomaque*, III, chap. V, trad. Jean Voilquin.

socratico-platonicien et n'hésite pas à nous proclamer libres. Certes, Aristote rejoint encore Platon en ce qu'il insiste avec celui-ci sur le rôle joué par le bien dans l'économie universelle. Il admet également que notre volonté n'est rien d'autre qu'une manifestation de ce désir cosmique, de cette *orexis*, qui soulève toute la nature vers un état de perfection. Mais, d'autre part, il se refuse à séparer la fin générale de l'homme et du monde du déploiement d'activité que réclame la poursuite de cette fin. A son avis, le bien ne serait qu'illusion sans la recherche du bien ; il s'agit beaucoup moins d'expliquer notre aspiration à mieux vouloir et à mieux faire en alléguant l'empire sur nous d'un principe transcendant, d'une suprême valeur objective, que de montrer comment un effort — un effort subjectif ! — sans cesse préoccupé de s'épurer et de se surpasser, doit nous conduire à percevoir les traits d'un souverain modèle.

De plus, si les valeurs ne se proposent point d'elles-mêmes à notre contemplation, si le soin nous incombe de les produire, dans notre pensée d'abord et ensuite dans nos actes, les moyens de cette production théorique et pratique dépendent peut-être davantage encore de notre choix. Comment nous y prenons-nous, en effet, pour donner à notre conduite de même qu'à notre jugement un maximum de justesse et d'élévation ? Nous délibérons. Or, le fait de délibérer prouve qu'au lieu d'obéir mécaniquement à l'influence de certains éléments compris dans notre nature ou répandus dans l'univers, nous suscitons maintes fois nous-mêmes les conditions auxquelles répondent nos attitudes intimes et nos gestes visibles.

Si réelle apparaît chez Aristote la liberté de l'homme qu'elle parvient même à réduire le champ de la nécessité logique. De deux propositions contradictoires relatives au futur, pensaient les philosophes de l'école de Mégare, l'une est forcément vraie, l'autre forcément fausse. Cette opinion équivaut à présenter le déroulement des choses comme gouverné d'avance par un déterminisme inflexible. Supposons, en effet, que la vérité ou la fausseté de toute énonciation soit éternelle, la fatalité vient remplacer partout la contingence dans la sphère des possibles. Au moment où je soutiens, par exemple, que les hommes ne cesseront jamais d'être corrompus, je dois avoir tort ou raison, ce qui signifie que ma thèse correspond ou ne correspond pas à une certaine situation morale, dont les faits ne sauraient manquer de reproduire un jour le dessin déjà virtuellement tracé.

Aristote, au contraire, ne craint pas de tenir l'affirmation ou la

négligence anticipées pour *inqualifiées* du point de vue cognitif, parce que l'homme lui semble capable de surmonter la causalité mécanique et de susciter des phénomènes imprévisibles. Il faut convenir, déclare-t-il en substance, que l'origine de nombreux événements ne réside point ailleurs que dans nos délibérations et dans nos décisions. Chacun de nous s'engendre en quelque sorte lui-même vertueux ou vicieux, ou tour à tour vertueux et vicieux, tandis que, par l'emploi de son intelligence et de sa volonté, il préside au jeu des éléments constitutifs de sa personne. On commet donc un sérieux abus, quand on identifie le contenu des temps à venir avec une espèce de donnée déjouant toutes les tentatives humaines en vue d'y introduire du changement. Le visage ultérieur de l'univers ne se composera pas seulement de lignes et de caractères qu'une analyse assez déliée serait à même de percevoir dans la disposition cosmique actuelle ; il revêtira une foule de qualités nouvelles autant qu'irréductibles, celles que nous aurons eu la responsabilité de faire éclore en usant du pouvoir créateur inclus dans notre liberté.

* * *

En continuant à parcourir l'histoire de la pensée, on se rendrait toujours mieux compte que l'oscillation des systèmes entre la liberté et le déterminisme procède du mouvement qui les entraîne soit vers l'idéalisme, soit vers le réalisme. Sans doute certaines philosophies affirment-elles la liberté, tout en faisant au réalisme de larges concessions. Inversement, d'autres doctrines, que l'on s'accorde à qualifier d'idéalistes, insistent presque sans arrêt sur l'enchaînement inéluctable des phénomènes. Mais ce qu'une analyse plus développée nous montrerait, c'est que, dans tous ces cas, le caractère du drame métaphysique lui-même diffère profondément du décor intellectuel auquel il se trouve associé.

Quelque solide que soit en effet la conviction d'un auteur lorsqu'il nous reconnaît doués de liberté, il ne manque pas de s'infliger ensuite des démentis, s'il croit devoir suivre l'exemple des réalistes, c'est-à-dire envisager l'objet comme un énorme ensemble de forces et de données hétérogènes à l'acte du sujet. Quant à ceux qui nous dénie la faculté de nous conduire, ou mieux, de nous construire à notre guise, bien que, de leur point de vue, le rôle le plus considérable semble joué par le sujet, ils viennent tous se ranger parmi les

serviteurs du réalisme, une fois dissoutes les apparences contraires derrière lesquelles leurs vraies tendances se dissimulent.

Descartes et Kant représentent d'une manière très nette les philosophes de la première catégorie. On sait avec quelle certitude Descartes parle de notre autonomie : « Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, dit-il, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue ; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu »⁽¹⁾. Or, sur un large secteur de la philosophie cartésienne, c'est le réalisme qui règne. La substance étendue ne surgit-elle pas en face de la substance pensante, autrement dit du sujet, comme un principe *sui generis*, comme un objet irréductible à notre activité spirituelle ? Il s'ensuit que Descartes a beau nous reconnaître une aptitude quasi divine à disposer de nous : dès qu'un rapport quelconque se noue entre notre âme et la matière, nous tombons plus ou moins dans l'esclavage ; car le rigide phénoménisme de la matière nous envahit alors et neutralise le jaillissement de notre spontanéité. Tout le *Traité sur les passions de l'âme* tend justement à signaler les restrictions minimales ou graves que notre liberté subit, par suite de l'incessant commerce que nous entretenons, d'une part, avec notre organisme, et d'autre part, avec le monde spatial où cet organisme se meut.

La position de Kant appelle une remarque analogue. C'est la raison, donc le sujet connaissant, déclare Kant, qui dicte ses lois à l'univers sensible ; c'est la raison qui construit le *cosmos*, tandis qu'elle élabore la vérité. La raison, toutefois, ne parvient pas, chez Kant, à se retrouver dans toutes les régions du réel. Elle ne donne lieu qu'au phénomène, « la chose en soi » demeurant hors de sa portée, comme enfermée dans un nid d'aigle inaccessible. Or, en tant qu'il est inconnaissable, le *noumène* constitue l'exact équivalent de l'objet des réalistes : il trace une limite que la raison ne saurait franchir, parce que, pour cela, il lui faudrait sortir d'elle-même, se convertir en une essence nouvelle. Et il replace ainsi le sujet dans la dépendance d'un élément étranger, il le subordonne à une force inassimilable, à « l'autre » dirait Platon.

Sans doute, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant s'est-il efforcé d'incorporer cette chose en soi à notre volonté profonde, d'en

⁽¹⁾ *Quatrième méditation.*

faire ce qu'il appelle le « caractère intelligible », afin de nous restituer par là une pleine autonomie. Mais comment le sujet pourrait-il être simultanément limité, conditionné, déterminé, en ce qui touche la connaissance, et illimité, inconditionné, libre, dans la sphère de l'action ? Telle est la difficulté qu'un résidu de réalisme maintient dans la doctrine de Kant.

C'est au contraire l'idéalisme qui semble récolter surtout le bénéfice des spéculations leibniziennes. En ramenant l'étendue de Descartes à la capacité d'action, c'est-à-dire à la force, Leibniz n'opère-t-il pas une complète spiritualisation des choses ? Et puisque, d'autre part, il considère comme spontanée chaque perception de la monade, ne concentre-t-il point dans le sujet toute la puissance causale ? Pourtant, Leibniz ne conclut point conformément à notre attente : au lieu de nous proclamer libres, il suit l'exemple de Spinoza et fait de l'âme un « automate spirituel ». Ce paradoxe n'est qu'apparent ; il tient à ce que le flot du réalisme submerge encore souvent les ingénieux barrages idéalistes que lui oppose l'auteur de la *Théodicée*. Pour ne dépendre que d'elle-même, en effet, la monade devrait être indiscernable de l'univers ; elle devrait s'absorber dans l'univers ou loger l'univers en elle, comme on voudra. Or, la monade garde toujours le sentiment d'être une substance finie, bien que ses représentations témoignent de toute l'histoire cosmique. Elle se sait débordée par l'étendue et par la profondeur sans bornes de cet ensemble qu'elle tend à exprimer avec toujours plus de lumière. De là l'impossibilité pour elle de s'affranchir, de se soustraire à l'hétéronomie. L'univers ou, si l'on préfère, la multitude des autres monades, s'étendant au delà d'elle comme un objet illimité, c'est le dehors, bien plus que son activité interne, qui conditionne chaque phase de son évolution, quoi que Leibniz puisse alléguer sur ce point.

On le voit, pour empêcher la liberté de dégénérer en déterminisme, dans une doctrine philosophique, il faut accomplir un effort explicatif vraiment capable de battre en brèche le réalisme et d'y substituer l'idéalisme. Cette vérité se laisse clairement appréhender chez Fichte. La connaissance, affirme l'auteur de la *Wissenschaftslehre*, ne dérive ni totalement, ainsi que Hume et Condillac le croyaient, ni partiellement, selon l'opinion de Kant, de la sensation, c'est-à-dire du monde extérieur, c'est-à-dire de l'objet. Elle est l'œuvre exclusive, la propre construction du moi, donc du sujet. Philosopher n'équivaut pas à percevoir des manifestations préexistant à la pensée, à

enregistrer des structures déjà toutes faites au dehors. Philosopher consiste à produire tous les éléments dont la synthèse donne le savoir. Dès lors, l'être et la conscience de l'être prenant l'un et l'autre leur source dans le sujet, et celui-ci se comportant sans cesse comme une puissance de création, Fichte ne risque plus de rapporter telle ou telle de nos démarches spirituelles à un principe qui ne coïnciderait pas en tous points avec l'esprit lui-même. De son point de vue, l'idée de liberté devient à la fois légitime et incorruptible.

La théorie du philosophe italien Gentile fournit encore un témoignage plus éclatant que la conception fichtéenne de cet épanouissement de la liberté au sein de l'idéalisme. On sait ce que Gentile reproche à Hegel : D'après lui, chacun des degrés admis par Hegel dans la réalisation de l'Idée — Logique, Philosophie de la nature, Philosophie de l'esprit — demeure transcendant par rapport à celui qui le précède et, en conséquence, le limite. De la sorte, l'évolution dialectique au cours de laquelle on voit l'Idée prendre d'elle-même une possession toujours meilleure s'effectue de manière artificielle, au moyen de concepts trop abstraits, partant trop immobiles et qui, pour exister, n'ont guère besoin d'être pensés. On ne parvient pas à saisir comment ces concepts peuvent s'absorber historiquement l'un dans l'autre et manifester l'unité concrète du mouvement qui les produit.

Aussi Gentile veut-il ramasser son propre système dans une notion unique : la notion de l'*actualité* du « je », qui interdit d'objectiver si peu que ce soit ce « je ». En d'autres termes, il s'agit, pour l'émule de Croce, de dénoncer partout l'erreur qui consiste à tenir la philosophie pour la connaissance d'une réalité déjà réalisée, donc différente de l'acte spirituel capable de la connaître. Conscience de soi par soi, « autoconscience », telles sont les expressions qui traduiraient sans doute le mieux l'identification absolue qu'il opère entre le monde et la pensée.

Dès lors, ayant assimilé aux capacités créatrices du sujet tout l'univers objectif des réalistes, Gentile se trouve en mesure d'établir que la liberté, en nous, possède toujours une plénitude indépassable. Même quand notre âme se considère comme une infime partie de la nature, déclare-t-il, même quand elle se juge contrainte de naître et de mourir dans un milieu physique et dans une société qui lui impriment leur sceau, bref, même quand elle attribue à son autonomie un caractère illusoire, elle parcourt un destin qui ne procède que

d'elle. Car c'est le réel tout entier qu'elle instaure au fond de l'amertume et du désespoir dont la pénètre son impuissance à concevoir ou à dominer les choses.

* * *

En conclusion, le problème du déterminisme et de la liberté se rattache comme à sa racine au débat sans cesse renaissant qui met aux prises idéalisme et réalisme. Si ce débat devait un jour se terminer par le triomphe de l'idéalisme, nul ne songerait plus, sans doute, à nous dénier le pouvoir de produire à notre guise notre existence, aussi bien dans son contenu que dans sa forme. C'est qu'en effet nous serions sûrs de ne jamais subir la loi d'un principe étranger, le drame des choses se révélant alors tout confondu avec notre activité de sujet.

Mais, pour l'instant, l'idéalisme est loin de s'offrir sous l'aspect d'une certitude universellement acquise ; il apparaît seulement comme une position métaphysique qui, tout en permettant de lutter parfois avec avantage contre l'armée de jugements et de croyances qu'inspire le réalisme, oblige ses défenseurs les plus habiles à demeurer sur le qui-vive. Jusqu'où l'idéalisme peut-il espérer réussir, dans son effort pour démontrer que l'univers est l'acte même de la pensée ? L'examen de ce vaste problème reste en dehors du but visé par la présente étude. D'ailleurs, il s'agit là d'une entreprise qu'on aurait bien le droit de juger téméraire, et même présomptueuse, puisqu'elle consisterait, en somme, à anticiper sur l'accomplissement d'un avenir peut-être libre, par conséquent à faire des prophéties. Le souci de garder la mesure et de ne pas dépasser la marche de la connaissance commandant de laisser la question en suspens, il n'y a plus, dès lors, qu'à formuler l'idée plausible à laquelle aboutissent toutes les réflexions précédentes. Cette idée se laisse résumer comme suit : La liberté pénètre les systèmes philosophiques dans la mesure où ils parviennent à nous convaincre que l'idéalisme est l'expression du vrai. Aussi les bornes mouvantes des conquêtes de toutes sortes effectuées par les idéalistes marquent-elles le contour qu'il nous est intellectuellement loisible d'assigner à notre autonomie.

Georges MOTTIER.