

La liberté humaine entre liberté absolue et déterminisme

1. *Liberté absolue et déterminisme*

Si nous cherchons les raisons pour lesquelles l'homme d'aujourd'hui est tellement sensibilisé au problème de la liberté, nous ne pouvons nous cacher le fait qu'il voit de tous côtés et en tous sens sa liberté en grave danger. Toute affirmation exultante de liberté cache le risque et la peur de vivre d'illusions et de songes. Plus profondes sont la crainte et l'insécurité, plus désespérément pressants se font le besoin et l'urgence d'affirmer sa propre liberté. La défiance que la liberté humaine oppose aujourd'hui à toute espèce de loi semble le signe d'une agonie, les dernières lueurs d'une flamme qui a connu des temps meilleurs, et en même temps un cri d'appel au secours.

S'agit-il peut-être des caprices d'un homme désormais fatigué d'être libre, ou plutôt des halètements de qui aspire à la vraie liberté ?

Nous devons donc nous demander si l'homme d'aujourd'hui a des raisons fondées de craindre pour sa liberté. Les raisons que nous cherchons sont de caractère philosophique et, plus généralement, spirituel, parce que nous sommes convaincus que les fondements de toute vraie liberté reposent au plus intime de l'homme.

Si c'est la liberté économique qui manque, il y a encore de l'espoir. Si c'est la liberté juridique, il y a encore de l'espoir, et de même si c'est la liberté politique. Mais si on nie cette liberté dont émanent les actes les plus personnels de l'homme, alors tout le reste devient du coup vaine rhétorique et tragique illusion.

La pensée moderne a cru s'être mise définitivement à l'abri de ce danger, en préparant de larges et solides fondements à la liberté humaine. La philosophie moderne et contemporaine peut vraiment se définir comme la «philosophie de la liberté», une philosophie où la liberté a indubitablement connu ses triomphes les plus exaltants, jusqu'à régner seule et indiscutée dans un univers fait à son image et ressemblance. Mais si l'homme d'aujourd'hui craint pour sa liberté - et je ne dis pas seulement dans le domaine politique et social, mais surtout pour sa liberté d'esprit - cela signifie que cette philosophie est en crise, que cette philosophie est en train d'ouvrir les yeux sur ce qu'elle a «fait» et de se demander si elle n'a pas détruit

l'image même de l'homme moderne et de cette liberté, qu'elle avait pourtant contribué elle-même à édifier.

En conclusion, le point d'arrivée de la pensée moderne et contemporaine concernant le problème de la liberté, peut se synthétiser ainsi : la notion de liberté est nécessairement celle d'un *pouvoir subjectif, absolu, originaire et créateur, délivré de conditionnements externes et internes*.

Mais l'homme peut-il se dire « libre » en ce sens ? Aujourd'hui moins que jamais, nous ne pouvons nous bercer de ces illusions. Alors l'homme n'est pas libre - disent désespérément quelques-uns. Et d'autres répliquent que l'homme peut récupérer sur le plan politique et social ce qui lui est dénié sur le plan intérieur et personnel. Et peut-être aussi peut-on espérer qu'à travers l'action politique il retrouve cette liberté absolue qui lui est déniée. D'où la prédominance du problème de la libération sur celui de la liberté et l'attention tournée exclusivement vers l'exercice de cette liberté.

Pour certains donc, il n'y a ni liberté, ni espérance, pour d'autres il n'y a pas de liberté actuelle, mais il y a espérance de liberté. Et pourtant, si les choses sont ainsi, les premiers semblent avoir la raison pour eux, parce que si une chose est complètement étrangère à la nature même de l'homme, comment peut-on penser qu'il pourra un jour la conquérir et la faire sienne comme chair de sa chair et sang de son sang ?

Dans *Le mythe de Sisyphe* de Camus, il y a un chapitre consacré à la « liberté absurde ». Il suffit de le lire pour se rendre compte de ce que pensent ceux qui veulent continuer à espérer en la liberté contre toute espérance. Nous avons là une théorisation de la « liberté désespérée », liberté absurde, précisément, dans laquelle vit une partie de l'humanité d'aujourd'hui.

« Cette liberté supérieure, dit Camus, cette liberté *d'être* qui seule peut fonder une vérité, je sais bien alors qu'elle n'est pas là. La mort est là comme seule réalité. Après elle, les jeux sont faits. Je suis non plus libre de me perpétuer mais esclave, et surtout esclave sans espoir de révolution éternelle... Quelle liberté peut exister au sens plein, sans assurance d'éternité ? »¹

C'est précisément sur cette constatation de l'absurdité de la vie que se fonde la liberté humaine, qui est la révolte au jour le jour² face à l'absurde où nous sommes pourtant immergés et auquel nous savons ne pas pouvoir échapper : une révolte absurde comme acte propre d'une liberté désespérée³.

La *liberté comme révolte* est ce qui reste à celui à qui est déniée la liberté d'être. C'est l'acte de défi adressé au ciel par celui qui sait ne pas pouvoir y accéder. Si beaucoup de nos contemporains se sentent attirés par cette

¹ A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1943, p. 81.

² Ibid., p. 79.

³ La révolte est l'attitude la plus digne de l'homme qui fait l'expérience de l'absurde. En même temps, elle légitime du moins « le soupçon qu'il y a une nature humaine » : « Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver ? » A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1954, p. 28.

forme de liberté, c'est en définitive parce qu'ils ont perdu l'espérance d'être libres.

La science contemporaine contribue aussi pour sa part à enlever aux hommes tout reste d'illusion de liberté. Portée à considérer les actes et les comportements humains comme de purs faits empiriques, la science s'efforce de les expliquer causalement par les conditionnements externes et internes.

Mais la liberté humaine dans son essence échappe à toute explication causale. Elle se pose devant la science comme un mystère. Si l'homme est libre, il y a toujours au fond de ses choix et de ses actes quelque chose d'inexplicable et d'originaire, quelque chose qui se soustrait à l'enchaînement des événements causaux pour introduire dans le monde la nouveauté comme un apport créateur de la personne. Tout cela trouble la science, en bouleverse les plans.

Puis quand la science devient pour l'homme une conception de vie qui englobe tout (scientisme), alors elle s'efforcera d'évacuer définitivement tout l'espace de la liberté. L'inexplicable sera considéré comme le non encore expliqué. Et alors nous ne nous croirons libres que dans la mesure où nous ignorerons la nécessité et la détermination qui nous entourent de toutes parts. La prétendue conscience de la liberté n'est rien d'autre que l'ignorance des causes ¹.

C'est seulement parce que cet idéal de science totale et définitive est d'une réalisation difficile que nous pouvons nous bercer dans notre liberté stupide et obtuse. Mais le jour où la science aura perfectionné ses instruments d'investigation au point d'attaquer le noyau même de la liberté humaine, alors je ne dis pas qu'elle aura expliqué le mystère de la liberté, mais elle aura montré qu'elle n'existe pas, parce qu'elle l'aura supprimée, en en cachant le cadavre. Et ceci est possible - probable même - parce que notre liberté est fragile. Tout ce qui fait la dignité de l'homme, qui l'élève au-dessus de lui-même, peut se perdre très facilement si on n'en fait pas l'objet de nos attentions et de nos soins. En fleurs le matin, le soir déjà, flétri et desséché. La liberté peut mourir parce que l'homme lui-même - son humanité - est passible de mort.

La science a déjà commencé cette vivisection de la liberté humaine. Quand Darwin a individué les origines de notre espèce, n'en est-il pas résulté une vision générale de l'homme bouleversée, et non seulement de sa structure physiologique mais surtout de sa particularité, de ce qu'il est une «personne»? Cela a ouvert la voie à une recherche laborieuse des conditionnements que subit l'action humaine. Si l'homme est un animal comme tous les autres, il faut démontrer les vraies origines de son faux spiritualisme. Et c'est la tâche dont s'est chargée la critique idéologique. Ainsi Marx et Weber s'emploient à montrer les conditionnements sociaux de la pensée humaine, tandis que Freud et Pareto s'intéressent aux conditionnements psychiques de toute action humaine. Beaucoup d'illusions s'écroulent

¹ B. SPINOZA. *Ethica*, II, prop. 35, scolium.

et nous savons aujourd'hui que l'espace où se meut la liberté humaine est plus étroit que celui que lui attribuaient nos pères. Mais une dimension quantitative restreinte de la liberté ne signifie encore rien sur le plan qualitatif. Même si je n'étais capable que d'un seul acte de liberté, cela impliquerait la profonde capacité de mon être de dépasser ses conditionnements, de les dominer et de les contrôler. Un seul acte de liberté démontre que je suis libre, libre dans la profondeur de mon être. Il est vrai que je puis être empêché d'accomplir librement ce seul acte. Je peux perdre l'exercice de la liberté, mais cela ne signifie pas encore que je ne suis pas fait de liberté et pour la liberté - ce dont Marx, d'ailleurs, était profondément convaincu.

Il ne faut donc pas confondre la liberté comme fait avec la liberté comme valeur et comme être. C'est précisément cette confusion qui est imputable au scientisme.

La *liberté comme révolte* de l'existentialisme et le *déterminisme* plus ou moins absolu du scientisme sont les deux extrêmes entre lesquels se débat la problématique contemporaine de la liberté. Tous deux sont insoutenables, autodestructeurs et déchirants. Je ne crois même pas qu'il soit possible de les vivre jusqu'au fond avec cohérence. Et en fait, l'une et l'autre position ont donné lieu à une série de variations sur le thème, d'atténuations (sur lesquelles je ne m'attarderai pas) qui les rendent plus acceptables à l'homme contemporain. Mais l'atténuation d'une erreur n'est pas la vérité, c'est même une erreur encore plus dangereuse parce qu'elle endort les consciences et les rend prêtes au compromis.

Après avoir jeté un regard sur le triste sort de la «liberté» contemporaine, demandons-nous si tout ceci est une conséquence logique de la façon dont a été posé depuis les origines de la pensée moderne, et développé ensuite dans toutes ses articulations, le problème lui-même de la liberté humaine, ou bien si cette dissolution de la liberté moderne est imputable à une trahison de ses premiers principes. La réponse à ce problème exigerait évidemment une longue enquête sur la pensée des principaux philosophes modernes. Dans cette étude, je me limiterai à exposer ce que j'estime être les principales conclusions de cette recherche.

Si d'une part il faut reconnaître que l'impasse où se trouve aujourd'hui le problème de la liberté humaine est le point d'arrivée logique d'une certaine manière de développer les principes sur lesquels elle a été fondée, d'autre part on ne peut méconnaître que certains de ces principes et de ces instances auraient permis un approfondissement notable de notre problème, s'ils s'étaient inscrits dans un contexte métaphysique et anthropologique plus valable.

Quelles sont les instances modernes qui me semblent favoriser l'approfondissement de l'idée de liberté?

Avant tout la notion de *conscience* et de *subjectivité*, qui est le siège et le fondement de la liberté humaine. Et puis la conviction que la *liberté de Dieu* est le modèle absolu de toute vraie liberté, au point que l'homme ne pourra se dire essentiellement libre en un sens différent. Si la liberté humaine

n'a pas en soi quelque chose de ce qui est essentiel à la liberté même de Dieu, alors elle ne sera rien d'autre qu'une contrefaçon illusoire.

On pourra dire que la notion de conscience de soi et celle de la ressemblance de la liberté humaine à celle de Dieu, se trouvent déjà dans la pensée médiévale, et particulièrement chez saint Thomas¹. Cependant la notion de conscience n'avait pas encore été développée dans toute sa richesse implicite et surtout elle n'était pas encore devenue indicative de la vie spirituelle entière de l'homme dans toutes ses manifestations, des sensations au raisonnement et au vouloir (d'où la modernité de saint Augustin), et par conséquent on n'avait pas étudié le rapport entre une subjectivité ainsi constituée et tout ce qui lui est extérieur.

En ce qui concerne le rapport entre la liberté divine et la liberté humaine, la pensée moderne met vigoureusement l'accent sur l'exigence d'une unité dans le concept de liberté, exigence appréciable sur le plan où l'on considère que nous sommes capables de faire obstacle aux projets mêmes de Dieu sur nous.

Toutefois, ces deux merveilleuses intuitions de la pensée moderne sont devenues deux instruments de destruction du concept même de liberté, à cause de deux erreurs à la lumière desquelles elles se sont développées: une erreur qui concerne l'être de l'homme, une autre qui concerne l'être de Dieu.

Comme exemple paradigmatique, considérons la pensée de Descartes, c'est-à-dire de celui qui a posé les fondements de la pensée moderne, et cherchons à mettre en évidence les deux erreurs dont j'ai parlé.

Commençons par la conception cartésienne de Dieu et de la liberté divine, parce que c'est celle que Descartes examine en premier lorsqu'il aborde le problème de la liberté². Pour Descartes, la liberté divine est le pouvoir absolu (*absoluta potestas*) de la volonté de Dieu. Que cette volonté soit toute-puissante signifie qu'elle pose d'elle-même ses propres règles et donc qu'elle n'a pas un objet auquel se conformer. Tout, au sens absolu, dépend d'elle. La volonté fonde aussi bien les vérités nécessaires des premiers principes que la vérité des réalités contingentes. Si deux et deux font quatre, et non cinq, c'est parce que la volonté divine en a décidé ainsi, comme elle a décidé de créer ce monde où nous vivons. *La liberté divine est donc le fondement de la vérité*³. (Comme nous l'avons vu, ce concept se trouve dans le passage déjà cité de Camus et il sera largement développé par Heidegger.) Pour Descartes, il n'y a même pas de volonté qui ne soit essentiellement ce pouvoir illimité et infini (cf. la théorie de l'erreur). La volonté humaine également a donc ces caractéristiques et à ce point de

¹ *Contra Gentiles*, III, cap. 46: «notre âme se connaît par elle-même dans la mesure où elle saisit *qu'elle est*; de la perception de son agir, elle passe à celle de son existence». (Traduction M.-J. Gerlaud, éd. Lethielleux.)

² R. DESCARTES, *IV Méditation; Réponse aux VI Ob.*, n° 6; *Principia Philosophiae*, Pars I, par. 37-41.

³ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, trad. de Waehrens et W. Biemel, Paris-Louvain, 1948, p. 79.

vue elle est en tout semblable à la volonté divine. Sous une apparence inoffensive - je dirai même religieuse parce qu'on veut exalter la puissance divine - on introduit ici un retournement des positions de saint Thomas.

Le bien n'est plus l'objet propre de la volonté¹ et donc de la liberté. Au contraire pour Descartes le bien est le résultat de l'action de ce pouvoir absolu qui, en établissant ce qui est vrai, établit conséquemment ce qui est bien². Pour Thomas d'Aquin, au contraire, le fondement de la vérité réside dans l'intellect divin, tandis que la volonté divine décide librement de conférer ou non l'existence conformément aux idées divines³. La volonté de Dieu est donc une puissance absolue de faire le bien, c'est-à-dire de réaliser le vrai⁴.

En détachant la volonté du bien et du vrai, en rendant même le bien et le vrai dépendants de la volonté, on ne peut plus parler de nature divine. Dieu nous apparaît comme un pur pouvoir indépendant de l'être. La réalité de Dieu est plus dans le pouvoir que dans l'être. Vous comprenez qu'ainsi on affranchit toute la problématique de la liberté du fondement dans l'être, qui seul peut nous faire saisir les vrais termes du rapport entre liberté divine et liberté humaine, entre Dieu et les créatures.

La gravité de cette méconnaissance de la liberté divine deviendra encore plus évidente si nous observons maintenant ce qu'il en est de l'être humain. Nous avons vu que pour Descartes la volonté humaine est potentiellement infinie. Cependant cette volonté ne peut créer la vérité, puisque celle-ci est posée par Dieu et consiste dans l'ordre des lois de l'univers comme elles ont été voulues par Dieu. La volonté humaine doit se soumettre à une vérité évidente. Là est son objet, ou mieux sa limite, puisque par elle-même la volonté a le pouvoir de se révolter même face à l'évidence.

La volonté humaine a donc, à la différence de la volonté divine, des limites, des lois à respecter qui ne ressortissent pas essentiellement à sa nature, illimitée en puissance. Ces limites rendent la liberté humaine non seulement limitée, mais aussi imparfaite et problématique. La vérité devient ainsi la limite de la liberté humaine. A ce point, soit la volonté renonce à son propre pouvoir infini et se soumet à l'ordre nécessaire de l'univers et du moi, soit elle se révolte en refusant l'évidence même des jugements⁵.

Nous retrouvons ici de façon inattendue les deux positions fondamentales entre lesquelles se débat aujourd'hui le problème de la liberté: ou l'homme sans liberté du scientisme et du déterminisme, ou l'homme révolté de l'existentialisme⁶. C'est proprement dans la conception de Descartes que se trouvent les germes de la dissolution de la liberté humaine. La théorie

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 59, art. 4 Resp.; I, q. 80 art. 2; I/II, q. 1, art. 1 Resp.

² En un sens profondément différent, cf. *Sum. Theol.*, I, q. 16, art. 4.

³ *Sum. Theol.*, I, q. 15.

⁴ *Sum. Theol.*, I, q. 19.

⁵ R. DESCARTES, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645.

⁶ A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. 1: *Cartesio*, Bologna, 1965, p. 92.

cartésienne rend impossible la liberté humaine alors qu'elle exalte le moi et la conscience, et elle la rend impossible parce qu'elle a une idée erronée de la liberté divine, c'est-à-dire de la liberté absolue.

A la racine de cette catastrophe se trouve le fait d'avoir séparé la volonté du bien, l'intelligence du vrai, et d'avoir rendu le bien et le vrai indépendants de l'être. On a bouleversé le système des connexions métaphysiques fondamentales. Et on n'a pas seulement renversé un système de concepts abstraits, on a attenté aussi à la réalité même de Dieu et à celle de l'homme. Quel homme sortira-t-il de cette vision cartésienne? Littéralement un monstre de tensions et de déséquilibres intérieurs: doué d'une part d'une volonté potentiellement infinie, d'une volonté désireuse de créer la vérité, lié d'autre part à un monde de lois imposées par une volonté plus puissante. Il s'exalte dans l'orgueil, mais il se sent esclave d'une nature limitée, et impuissant. Voilà l'homme de la Renaissance et de l'idéalisme, mais aussi l'homme de l'empirisme et de l'illuminisme, l'homme moderne en somme, et l'homme d'aujourd'hui.

Il faut maintenant se demander si tout ceci était nécessaire. Était-il vraiment impossible - comme le croyait Descartes et comme l'ont cru tous ses successeurs - de développer les instances légitimes de la pensée moderne, tout en respectant les jalons posés par la pensée de saint Thomas? Je suis convaincu que la pensée de Thomas d'Aquin doit constituer un point de départ obligé et indispensable pour tous ceux qui ont à cœur la liberté humaine, soit en tant que «vraie liberté», soit en tant que «proprement humaine».

Il faudra alors montrer en quel sens la philosophie de la liberté de saint Thomas peut constituer une redécouverte de la liberté humaine, et de plus, peut donner une réponse qui satisfasse aux aspects nouveaux, profonds et vastes sous lesquels l'homme contemporain se pose ce problème vital.

Pour le moment, nous pouvons tirer cette conclusion: la liberté humaine n'a pas d'espace vital propre si on a une fausse conception de la liberté absolue et des conditionnements de l'action humaine. Entre un Dieu despotique et un monde de lois mécaniques, la fragile existence de l'homme libre est destinée à périr.

2. La liberté humaine pour saint Thomas

Saint Thomas ne nous a laissé aucune œuvre proprement consacrée au problème de la liberté, mais dans presque tous ses écrits ¹ il y a des passages qui traitent de la liberté de l'homme ou de celle de Dieu. Il semblerait que saint Thomas ne se soit pas rendu compte des différents points de vue selon lesquels notre problème peut être observé, ce dont la pensée moderne

¹ Voici, en tous cas, les textes tout à fait essentiels: *Sum. Theol.*, I, q. 19, a. 10; I, q. 82 et 83; *De Ver.* qq. 22/23/24; *De Malo*, q. VI, art. un.; *Contr. Gent.* I, cap. 73-88; II, cap. 47/48; III, cap. 73 et cap. 112.

et contemporaine a été pleinement consciente. Toutefois si, en exposant la pensée de saint Thomas, nous pouvons suivre un plan qui rassemble les principaux sens que la liberté humaine a pris au cours de son histoire longue et mouvementée, cela sera la meilleure démonstration de l'actualité de cette pensée, de sa capacité à répondre intégralement aux instances légitimes de l'homme d'aujourd'hui.

A mon avis, l'histoire de l'idée de liberté a mis en lumière trois significations principales :

- a) la liberté comme être
- b) la liberté comme pouvoir
- c) la liberté comme fin.

Voyons comment saint Thomas, sans négliger aucun de ces points de vue, récupère une notion unitaire et réaliste de la liberté humaine.

a) *La liberté comme être ou la personne humaine*

Pour le monde grec, la liberté est un état de fait. On naît libres comme on peut naître esclaves. Le concept de liberté ne fait que décrire les conditions dans lesquelles se trouvent, de fait, certains êtres humains déterminés, par rapport à d'autres, qui ne sont pas véritablement «humains». Cette liberté réside exclusivement dans la possibilité d'adhérer à l'ordre cosmique. Celui qui y adhère se réalise, celui qui n'y adhère pas reste écrasé par le destin. Mais parce qu'on ne peut accepter une chose sans la connaître d'abord, l'homme libre se distingue de l'esclave par sa capacité de connaître. La liberté dépendra donc de la capacité effective de connaître que possèdent certains êtres humains, et pas les autres. La liberté fait donc partie de l'être de l'homme, mais l'être de l'homme n'a pas le pouvoir de forger à son gré sa propre vie. D'où la conviction des modernes que fonder la liberté sur l'être signifie détruire la liberté comme pouvoir de choix. Cette conviction est parfaitement justifiée si on conçoit l'être du monde et de l'homme comme un ensemble de pures essences. Dans un monde de pures essences, tout serait nécessaire. La liberté n'y trouverait pas place, parce que l'action humaine elle-même, qui implique la communication, le dynamisme et la finalité, s'évanouirait. Cependant pour saint Thomas le monde n'est pas fait de pures idées, mais d'existants. Cela signifie que chaque réalité est au plus profond d'elle-même un acte d'affirmation, une victoire continue sur le néant¹. Cette explosion de vie et d'être ne peut dépendre de l'essence des choses. Au contraire, c'est cette dernière qui reçoit lumière et dynamisme par l'irruption de l'acte d'exister. Dans cette lumière² nous pouvons discerner les choses, aller à leur rencontre, communiquer avec elles, puisque dans cette lumière le monde et nous-mêmes sommes réels. L'acte d'être est véritablement ce qu'il y a dans le monde de potentiellement infini,

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 8 art. 1, Resp.

² *Cont. Gent.*, II, cap. 54.

bien qu'il se trouve limité dans chaque créature¹. Il se trouve selon les différents degrés de l'être, à différents degrés d'explicitation et d'exercice. Déjà dans le plus petit des existants, dans le modeste brin d'herbe se manifeste la profondeur et l'irruption de l'être, parce que cet être, si humble et fragile soit-il, existe cependant, c'est-à-dire qu'il a quelque chose de commun avec Dieu qui est la plénitude de l'être, l'actualité de toute la richesse illimitée de l'être².

Cette richesse inépuisable de l'être, qui tend à surabonder dans l'action, commence déjà au plan de la création à se manifester en un mode supérieur dans la *personne*, qui seule possède, au plein sens du terme, l'intériorité et la subjectivité, qui seule est capable d'exprimer dans sa structure l'infinie virtualité et le mystère intime de l'acte d'être dans la connaissance et dans l'amour³. Dans la personne humaine⁴ nous touchons du doigt la profondeur et la surabondance de l'être, la capacité qui donne à l'homme de se surpasser et de se maîtriser continuellement. Et pourtant ce n'est pas tout. Si la perfection de l'homme ne consiste pas tellement à copier un idéal mais à aimer celui qui est l'exister en soi, la richesse de la personne humaine n'est qu'un pâle reflet de la plénitude de l'acte d'être de Dieu.

Cette idée extrêmement vitale et concrète que saint Thomas avait de l'être se prête évidemment à fonder la liberté humaine sur l'être même de l'homme, c'est-à-dire sur la personne humaine. C'est en nous servant du concept thomiste de personne⁵ que nous pouvons aujourd'hui récupérer les instances légitimes de la pensée moderne relatives à la subjectivité et à l'intériorité. La spiritualité de l'homme est le fondement ontologique de sa liberté. La nature de l'esprit est justement de n'avoir pas de limites, d'avoir une capacité infinie de don, une disponibilité illimitée⁶. La spiritualité est l'être même de la liberté. Le mystère de la personne⁷ consiste précisément en ce qu'elle est d'une part un sujet ayant une substantialité propre, qui s'oppose à tout le reste et s'en distingue, et d'autre part en ce qu'elle ne peut vivre sans se nourrir des choses dans la connaissance et se donner à elles dans l'amour, en un échange vital et inépuisable et sous le signe de la liberté. Etre une personne signifie expérimenter cette infinité à l'intérieur même d'une nature. Cela tient au fait que cette nature est rationnelle⁸, c'est-à-dire capable de saisir les messages des choses et surtout ouverte à l'être plus profond de ces choses.

Cela signifie que la personne se nourrit de l'être et se donne à l'être, et

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 7 art. 1, Resp.

² *De Ver.*, q. 2 art. 3, ad 18m. In *I Sent.* I, d. 8, q. 1, 2, 2m.

³ J. DE FINANCE, «La Filosofia della Libertà in Maritain» in *Jacques Maritain*, Roma, 1958, p. 153.

⁴ *Sum. Theol.*, I, q. 29, art. 3 Resp. : «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura».

⁵ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 39, art. 3 ad 4m.

⁶ J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris-Lyon, 1955, p. 68.

⁷ *Sum. Theol.*, III, q. 17, art. 2 Resp.

⁸ *Sum. Theol.*, I, q. 29, art. 3 ad 2m.; *Contra Gent.*, IV, cap. 35 ad 1m.

tout ceci dans une tension infinie ¹. Saint Thomas parle du «désir naturel de Dieu» pour dire non pas tellement que mon moi aspire à l'être divin, mais plutôt que l'être qui est en moi aspire au Bien suprême de toute sa force.

Je voudrais souligner les avantages que cette conception de Thomas d'Aquin offre par rapport à celle de Descartes. Celle-ci exalte la subjectivité humaine et retrouve à l'intérieur même de la nature humaine ce dynamisme inépuisable que Descartes lui-même juge essentiel à toute vraie liberté. D'autre part il n'y a rien dans la création de plus semblable à Dieu que la personne humaine. Dieu lui-même en respecte la liberté au point de supporter qu'elle l'offense. Si nous ressentons la solitude, c'est parce que nous sommes des personnes. Si nous communiquons entre nous dans l'amitié et dans l'amour, c'est toujours parce que nous sommes des personnes. Dans l'amour la personne atteint son plus haut degré d'existence. Dans l'amour elle se sent pleinement libre.

Alors nous pouvons bien dire, non pas tellement que «nous avons la liberté», mais que «nous sommes libres». Nous sommes libres en tant que personnes, et nous sommes des personnes parce que nous sommes libres. La liberté est le noyau le plus intime de la personnalité. Elle manifeste l'aspect fondamentalement «moral» de la personne, dont la caractéristique n'est au fond rien d'autre que projection dans l'univers des biens à la recherche du Bien.

b) *La liberté comme pouvoir ou la liberté de choix*

La pensée chrétienne a apporté une contribution importante et décisive à l'histoire de l'idée de liberté avec le concept de liberté comme pouvoir. La responsabilité personnelle, le pouvoir de choix, l'autodétermination pour ses propres actes sont tous des éléments inclus dans le concept chrétien de liberté, éléments que - comme nous l'avons vu - la pensée moderne a largement développés. Mais nous avons également vu combien est ruineuse pour la liberté divine elle-même, la conception d'un pouvoir détaché de l'être. On peut même dire que si la philosophie chrétienne a pu affirmer la notion de liberté comme pouvoir, c'est avant tout parce qu'elle était une philosophie de l'être.

Pour saint Thomas ce pouvoir de choix est le propre de la volonté, bien plus la volonté n'est rien d'autre que ce pouvoir de la personne de poser ses actes propres, de se développer, de se déterminer pour telle ou telle chose.

A quelles conditions une volonté pourra-t-elle se dire libre de choisir? Puisque le choix est une projection de la personne vers un bien donné, préféré à tant d'autres, quand puis-je dire que j'ai été vraiment libre de choisir justement ce bien-là?

Avant tout, je ne dois pas être contraint. La liberté du vouloir implique

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 42, art. 1 ad 1m.; I/II, q. 111, art. 2 Resp.

évidemment l'absence de coercition (*libertas a coactione*)¹. Il y a en effet une exclusion mutuelle entre le volontaire et la contrainte. La contrainte peut être positive ou négative. Je ne suis pas libre de choisir soit quand je suis contraint de faire ce que je ne veux pas, soit quand je ne peux obtenir ce que pourtant je veux (empêchement).

Toutefois ces conditions ressortissent encore à l'exercice externe du pouvoir de choix, à sa manifestation dans l'action, mais elles ne me disent pas encore que la volonté est libre dans son essence. La volonté, tout en n'étant pas empêchée extérieurement, pourrait encore être nécessitée intérieurement à accomplir un acte déterminé de choix.

La notion d'une liberté exempte d'empêchement extérieur a été développée par l'empirisme moderne et contemporain et permet parfaitement de comprendre en quel sens on peut parler de liberté juridique, de liberté sociale et de liberté politique. Mais elle n'est pas suffisante pour rendre compte de la liberté morale. Suis-je libre de vouloir ce que pourtant je veux? Pour avoir la liberté morale de choix il faut ne pas être intérieurement déterminé à une action donnée (*libertas a necessitate*). Entrer dans le monde de la liberté signifie pénétrer dans l'absolue imprévisibilité des projets. Nous pouvons avancer mille raisons qui motivent une action, mais si cette action a été vraiment libre, la raison la plus profonde nous en échappera toujours. Une volonté qui s'ouvre au bien, qui l'accueille en soi, projetant la personne dans le dynamisme de l'action, est un fait mystérieux et inexplicable pour celui qui a la sottise de vouloir chercher toutes les raisons. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde alors qu'il pouvait ne pas le faire? Pourquoi aime-t-on celui-ci plutôt que celui-là? Le monde de la liberté est vraiment le monde de l'absence de nécessité, c'est le monde de la nouveauté et de la créativité, du développement et de la mort, de l'adhésion et du refus. En définitive, *c'est* le monde du bien et du mal.

Et alors il faudra se demander en quel sens l'homme possède cette liberté intérieure de choix. La réponse à cette question donnera le sens exact de l'ampleur et des limites de la liberté humaine.

On est libre intérieurement soit quand on peut choisir d'agir ou de ne pas agir, soit quand on peut choisir d'agir d'une façon ou d'une autre. C'est donc à deux niveaux que se déploie notre liberté intérieure de choix: l'ordre de l'exercice de l'acte, et l'ordre de sa spécification. En formulant cette distinction, saint Thomas peut mettre en lumière la structure complexe de l'acte humain et observer ainsi les dimensions de la liberté humaine.

Prenons un exemple pour mieux comprendre. Fatigué par mon travail, j'ai décidé de m'accorder une période de repos et de la consacrer à un voyage. Ma décision est libre si j'avais la possibilité de décider de ne pas agir, dans le cas précis de ne pas me reposer et de ne pas partir (ordre de l'exercice du vouloir ou liberté de l'acte). Mais ensuite je me demande: où aller? - J'aimerais revoir la Galerie des Offices, mais je crains que cela

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 82, art. 1; *In II Sent.*, d. 25, 4 Resp.

me fatigue davantage, et puis il fait bien chaud à Florence à cette saison. - Peut-être est-il préférable de m'accorder une période de détente absolue aux Bermudes ou sur la Côte d'Azur - mais je crains de trop me disperser, ce qui me rendra plus difficile la reprise du travail. Je suis libre quand aucune raison ne m'oblige absolument à accomplir un acte déterminé, c'est-à-dire à aller en tel lieu ou en tel autre (ordre de la spécification du vouloir ou *liberté de l'objet*¹).

Il ressort avec évidence de cet exemple que la liberté de choix implique un dialogue entre la volonté et la raison. C'est la volonté qui décide, qui met en mouvement le processus du choix et le conclut, qui réalise le choix lui-même au sens existentiel (primauté de l'exercice dans l'ordre de l'agir correspondant à la primauté de l'existence sur l'essence), mais c'est la raison qui propose les motifs, qui offre à la volonté les objets en tant que bons, c'est-à-dire désirables, qui éclaire les motifs de leur bonté.

La volonté humaine est le pouvoir d'aimer et de faire le bien. Son objet propre est le bien. On ne peut vouloir quelque chose que si l'on croit, à tort ou à raison, qu'il est notre propre bien. Mais alors - dira-t-on - l'homme n'est pas libre puisqu'il veut nécessairement le bien. Ceci est en partie vrai, et en partie faux, puisque la liberté humaine est la liberté d'aimer et de déterminer son bien.

La volonté travaille à la lumière de l'intellect. L'intellect juge les différentes possibilités d'actions et offre à la volonté les biens particuliers. Mais tout bien fini n'est jamais bon sous tous ses aspects. Il y a des motifs pour le désirer et d'autres pour le repousser. Souvent les différentes choses et les différentes actions ne sont pas bonnes pour tous, et, pour les mêmes personnes, elles ne le sont que selon les circonstances particulières. La raison offre à la volonté diverses possibilités de réaliser le bien. C'est pourquoi saint Thomas dit que la raison est la cause formelle de cette liberté², tandis que la volonté en est le sujet propre³.

Face à diverses possibilités la liberté de choix est précisément ce contrôle que la volonté exerce sur le jugement pratique qui pourtant la détermine⁴. La volonté libre pousse l'intelligence à sortir de l'indétermination pour formuler un jugement pratique qui détermine efficacement le vouloir lui-même. Etre libre signifie être maître de son propre jugement (*libre arbitré*), non au sens de pouvoir formuler des jugements dégagés de la réalité des choses, mais au sens de reconnaître et d'édifier dans l'univers des biens son bien «propre»⁵.

Ainsi se fait jour, dans la conception de Thomas d'Aquin, une vision bien précise de l'autodétermination du vouloir, qui est valable pour tous

¹ *Sum. Theol.*, I/II, q. 9, art. 1 Resp.

² «Totius libertatis radix est in ratione constituta»: *De Ver.*, q. 24, art. 2 Resp.; *Sum. Theol.*, I/II, q. 6 art. 2, ad 2m., q. 17, art. 1, ad 2m.

³ *Sum. Theol.*, I/II, q. 17, art. 1.

⁴ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, p. 199.

⁵ *Sum. Theol.*, I, q. 83, art. 3; I/II, q. 1, art. 1 Resp.; II/II, q. 24, art. 1.

ceux qui conçoivent la volonté comme sensible aux requêtes de la raison. Autodétermination du vouloir ne signifie pas absence de motivations raisonnables, pure indétermination et pur arbitraire, mais signifie que l'homme habite un monde de biens finis, dont aucun ne s'impose à lui comme absolu. Il y a ainsi des raisons pour et contre chacun d'eux. Et cependant la volonté, en choisissant ce qui lui semble convenir le mieux dans une situation donnée, est à sa façon créatrice du bonheur ou du malheur de l'homme. Autodétermination du vouloir signifie donc que la volonté humaine a le pouvoir de contrôler l'usage de la raison, de se soustraire à elle, de la diriger dans le monde complexe et articulé des moyens et des fins et, à la limite aussi, de la faire dévier du réel en l'asservissant à ses propres désirs.

Mais si un objet déterminé paraît bon à la volonté sous tous ses aspects, convenant à toutes les situations particulières, alors elle est nécessairement déterminée par un tel bien. Elle n'est pas libre d'en choisir un autre. Cependant cela n'arrive que dans un seul cas: seule la félicité (*beatitudo*), qui est la somme et la plénitude de tous les biens («status omnium bonorum congregatione perfectus»)¹, est désirée nécessairement par l'homme. Mais cette nécessité concerne la détermination de l'objet (l'ordre de spécification), parce que quant à l'exercice de l'acte, l'homme reste pleinement libre. Si on pense à la félicité, on ne peut pas ne pas la vouloir, mais on peut ne pas vouloir penser à elle. La volonté est déterminée par ce que l'intelligence lui offre, mais elle peut empêcher la raison de lui parler, de l'incliner à la vérité. Mais si l'intelligence réussit à faire entendre sa voix et lui parle de la félicité et de la plénitude du bien, alors la volonté ne peut pas ne pas le désirer de toutes ses forces. Et cependant elle reste libre, souveraine, capable de se révolter et de faire taire la voix de la raison. Comment cela est possible reste pour nous un mystère. A ce point le mystère de la liberté rejoint le mystère du mal et du péché, parce que c'est la vicissitude d'une liberté qui profite d'elle-même pour se nier et se détruire. Toute vraie liberté a par définition ce pouvoir. Quand Sartre a dit que l'homme est condamné à être libre, que chacun de ses actes est la perte de sa liberté, il a perçu que, au niveau des choix suprêmes, refuser l'objet que m'offre la raison, c'est à la fois l'affirmation suprême de ma liberté, mais aussi la mort de la personne qui est l'être et le fondement de la liberté.

Pour saint Thomas, il y a donc pleine liberté de choix dans l'homme, même par rapport au Bien suprême, parce que dans l'ordre de l'exercice sa volonté est pleinement libre, même s'il ne peut refuser tel bien qu'en faisant taire définitivement la raison. Dans un tel cas sa liberté devient pur arbitraire.

De ces indications, très incomplètes, sur la liberté de choix chez saint Thomas, il résulte que la liberté humaine est une liberté limitée et finie, mais cela ne signifie pas que ce ne soit pas une vraie liberté. Dans ses limites mêmes, elle est manifestation de la tension infinie de la personne et, dans

¹ *De Malo*, q. 6, art. un. Resp.

le domaine du relatif et du contingent, elle œuvre à la ressemblance de la créativité divine. Ainsi paraissent sauvées les instances légitimes de la pensée moderne, non pas ses aberrations.

c) *La liberté comme fin ou la libération*

Nous avons vu que la liberté comme pouvoir émane de la liberté comme être, maintenant nous allons voir que le pouvoir tend à se transformer en être au point que la personne s'en trouve enrichie et ennoblie.

Nous avons vu aussi les limites de notre liberté et de son usage. Nous savons que l'exercice de la liberté peut de fait être entravé de mille manières, et que l'homme né libre, tout en restant libre dans les profondeurs cachées de son être, est partout enchaîné. On ne peut jamais tuer totalement la liberté humaine, mais on peut la fouler aux pieds. On peut empêcher la personne humaine d'agir et de se développer à la lumière de la liberté. Et cela n'est pas rien. Que faire d'une liberté que je ne peux exercer? - D'où la problématique actuelle de la libération. Comment rendre l'homme libre?

Pour celui qui ne croit pas que l'homme est libre dans sa nature la plus profonde, le libérer est une entreprise désespérée. Cela signifie lui donner quelque chose qui est étranger à sa nature et dont il ne saura que faire. Le plus souvent, le problème de la libération se réduit à une élimination des entraves extérieures: libération de l'oppression politique, libération de la faim, libération de la frustration, etc. Œuvre nécessaire et urgente, mais non décisive pour une vraie libération de l'homme. Il y a des attentats bien plus profonds à notre liberté, attentats perpétrés contre la source même dont elle jaillit.

Être libres s'oppose à être obligés et nous savons que notre liberté vit dans une forêt de lois. Je ne parle pas ici des lois juridiques ou des lois coutumières, mais particulièrement des lois morales. Il y a des lois morales justement parce que la liberté humaine a des limites et des conditionnements. Et je ne parle pas seulement des conditionnements extérieurs, mais surtout de ceux qui viennent de notre tempérament, de notre amour propre, de nos passions. Un concept faux de liberté prétend que la vraie liberté consiste à s'abandonner à la vie instinctive. Mais en fait il n'y a rien de plus nécessaire et déterminé que l'instinct. Qui de nous ne s'est pas senti esclave de ses instincts et de ses passions, et n'a pas désiré en être libéré? Pour nous aider précisément à surmonter ces conditionnements, la voix de la raison se fait entendre sous forme de loi morale et de loi divine, afin de faire ressortir la différence entre un comportement conforme à la nature humaine et à sa fin et un comportement qui est affirmation de l'égoïsme propre. Mais la loi morale, bien que parlant à l'esprit et au cœur de l'homme, est elle aussi un conditionnement qui s'ajoute et s'oppose aux autres, un conditionnement - il est vrai - qui favorise le bien de l'homme, mais conditionnement tout de même et comme tel danger pour la liberté humaine¹.

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 83, art. 2 ad 3m.

Tant que j'agis par respect de la loi et non par amour du bien, je n'ai pas encore réalisé toute ma liberté. La liberté de l'homme est en danger non seulement quand il agit contre le bien, mais aussi quand il agit conformément au bien mais par simple respect de la loi.

Toutefois, c'est vraiment la présence dans l'homme du mal et du péché qui le conduit, dans sa tentative désespérée de faire le bien, à agir par pur respect de la loi morale, parce que son esprit n'est pas encore entièrement libéré et imprégné de l'amour du bien. L'esclavage du péché est ainsi l'attentat le plus grave contre la liberté humaine ¹.

Au début de sa vie publique, Jésus se sert d'un passage du prophète Isaïe pour se présenter lui-même et sa mission propre :

«L'Esprit du Seigneur est sur moi,
parce qu'il m'a consacré par l'onction.
Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,
annoncer aux captifs la délivrance
et aux aveugles le retour à la vue,
rendre la liberté aux opprimés,
proclamer une année de grâce du Seigneur» (Luc, 4,18-19).

Saint Paul fait écho aux paroles du Seigneur, quand il affirme: «Vous, en effet, mes frères, vous avez été appelés à la liberté» (Gal. 5,13), ou: «Si l'esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la loi» (Gal. 5,18), ou encore: «Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Cor 3,17).

Saint Thomas commente ainsi cette dernière affirmation de la deuxième épître aux Corinthiens: «Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» doit s'entendre ainsi: est libre celui qui est maître de soi (*causa sui*); est esclave celui qui ayant un maître au-dessus de lui, n'a pas de volonté propre (*causa domini*). Celui qui agit selon sa volonté propre agit librement. Celui qui agit parce qu'il est mu et conditionné par un autre n'agit pas librement. Celui qui évite le mal non parce qu'il est mal, mais uniquement parce que Dieu lui commande de l'éviter, n'est pas libre. Est libre au contraire celui qui évite le mal parce qu'il est conscient que c'est mal. C'est ce qu'accomplit en nous l'Esprit-Saint, qui opère dans l'intime de notre être, faisant de la volonté de Dieu notre volonté propre. C'est pourquoi l'homme est dit libre, non parce qu'il se soumet à la loi divine, mais parce qu'il est incliné à accomplir spontanément ce que la loi divine commande ².

Etre libre signifie donc agir non par la force d'une loi extérieure, mais par amour. «*Caritas ergo quantum ad causam moventem libertatem habet, quia a se operatur. II Cor-V,14: Caritas Christi urget nos, spontanee, scilicet ad operandum*» ³.

¹ Ibid.

² *II ad Corinthios*, lect. III, n° 112.

³ *Ad Galatas*, lect. III, n° 302. Cf. aussi S. LYONNET, *La carità pienezza della legge secondo san Paolo*, Roma, 1969, pp. 79-96.

Marcher à la lumière de l'Esprit signifie donc accorder son esprit et son cœur à la volonté de Dieu, être incliné par l'Esprit de Dieu à vouloir le bien pour lui-même, et non marcher dans la vanité et sous le joug de la loi. «*Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*» (Psaume 143,10)¹.

C'est là la liberté que Maritain appelle «d'exultation ou d'autonomie», la liberté qu'on a quand notre être ne sent plus aucune scission entre le monde du bien et son propre monde, cette liberté qu'on ne peut avoir que quand l'esprit du Christ habite en nous.

«Le saint est transformé par l'amour et fait un même Esprit avec Dieu, possède déjà dans sa volonté la liberté d'autonomie, il ne sent plus la loi comme une limite et une contrainte, mais la liberté d'exultation attend sa plénitude pour le jour éternel où l'intelligence verra comblé son désir le plus profond et le plus cher. Alors, en face du Bien total contemplé à découvert, la liberté de choix s'abolira, comme si son office avait pris fin. C'est qu'elle n'était donnée que pour préparer la liberté terminale. Celle-ci est sans doute moins libre que la première, puisqu'elle comporte la nécessité bienheureuse d'aimer le bien, mais elle est plus parfaite, puisque c'est elle qui donne à l'autre sa valeur et son sens»².

La liberté d'autonomie et de spontanéité est la plénitude de la liberté, elle signifie être libre comme Dieu est libre dans toute la profondeur et l'extension de son être. Mais avec cela on a atteint la perfection de l'humain. Saint Thomas nous enseigne que cette «perfection consiste dans l'amour de charité, et que chacun est tenu de tendre vers la perfection de l'amour, selon sa condition et pour autant qu'il est en lui»³.

S'il est vrai que l'homme ne peut pas ne pas tendre à la pleine réalisation de son être, s'il est vrai que cette perfection consiste dans l'amour du bien suprême, alors c'est vraiment vers cette liberté d'autonomie que l'homme d'aujourd'hui est porté, inconsciemment mais irrésistiblement.

FRANCESCO VIOLA

(traduit de l'italien par Christiane Brazzola)

¹ *Ad Galatas*, lect. IV, n° 308.

² J. DE FINANCE, «La filosofia della libertà in Maritain», op. cit., p. 163. Paru en français dans le Cahier n° 19 de *Recherches et Débats*, consacré à J. Maritain, juillet 1957, p. 108.

³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, p. 82.