

Leçon 14

La liberté

B. Sève

En un sens, tout le monde sait ce qu'est la liberté. Je sais que je suis libre quand je peux me déplacer où il me plaît, quand je peux dire ce que je pense, quand je peux faire ce que je veux. En un autre sens, personne ne sait ce qu'est la liberté. Car si nous cherchons à définir cette notion, nous nous heurtons à de graves difficultés. Être libre, est-ce faire n'importe quoi, est-ce obéir à notre caprice, est-ce suivre l'humeur du moment ? Sans doute que non. On sent bien par exemple que la liberté capricieuse de l'homme inconstant est moins forte, moins réellement *libre*, que la liberté réfléchie de l'homme qui tient sa parole. Et pourtant nous nous méfions des discours trop sages qui nous expliquent que « la vraie liberté » c'est d'obéir à la loi (« L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » dit Rousseau, *Contrat social*, I, 8). Il y a quelque chose de sauvage et de rebelle dans la liberté, nous le savons tous, et nous n'entendons pas gommer cette dimension radicale, voire inquiétante.

Tous les hommes ont une « précompréhension » de la liberté, c'est-à-dire une compréhension spontanée, non pas intellectuelle mais vécue, de la liberté. Avant d'être un concept, la liberté est une expérience. L'enfant fait l'expérience de la liberté bien avant de savoir la penser et même de savoir la nommer. Le petit enfant explore son environnement spatial (il rampe par terre, il apprend à marcher en tenant la main d'un adulte, puis il marche tout seul, il élargit l'espace de ses déplacements), il explore aussi son environnement humain (il teste les réactions des adultes, il refuse de manger « pour voir », plus tard il mentira sans méchanceté mais pour essayer, pour voir ce que ça donne). Ces explorations spatiales et humaines, ce sont les premiers pas de la liberté. Notre idée de la liberté est profondément enracinée dans ces expériences de l'enfant, de l'adolescent, du jeune adulte que nous sommes ou que nous fûmes.

Mais notre précompréhension de la liberté n'est pas seulement enracinée dans l'expérience réelle ; elle est aussi marquée par le désir : nous ne nous sentons jamais assez libres, nous rêvons une liberté plus complète ou plus pure. À cet égard notre idée de la liberté est pleine de rêve, voire d'utopie ou de chimère (comme nous serions libres si le monde marchait autrement !). Ce désir n'est pas seulement rêveur, il est aussi actif : il tend à se réaliser, il est projet de libération. La liberté est alors moins un état (l'état de l'homme libre) qu'un processus (le processus de libération). Le désir et l'expérience, que nous venons de distinguer, se rejoignent ici : l'expérience de la liberté est, concrètement, expérience d'une libération, d'un accroissement de notre liberté.

Dimensions de l'expérience et du désir, mais dimension théorique, aussi. La précompréhension de la liberté vécue se prolonge tout naturellement en précompréhension théorique de la liberté. Cette formule un peu compliquée veut simplement dire qu'en expérimentant la liberté, en désirant plus de liberté, nous nous formons nécessairement une certaine idée de cette liberté que nous recherchons. Cette idée est sans doute confuse, peut-être même contradictoire, mais elle existe. Nous savons par exemple que la liberté, c'est le contraire de la contrainte et de l'obéissance. Nous ne savons pas forcément ce que cela veut dire, mais nous savons bien que c'est comme cela.

Tout homme a donc une triple précompréhension de la liberté : dans son expérience, dans son désir, dans ses idées. Cette triple précompréhension est le point de départ d'une réflexion philosophique sur la liberté. Dans les analyses qui vont

suivre, nous demanderons à notre lecteur de se rapporter à sa propre triple pré-compréhension de la liberté : la précompréhension permet d'éclairer et d'illustrer concrètement les analyses philosophiques, et, réciproquement, les analyses philosophiques permettent d'enrichir ou de transformer la précompréhension.

Notre réflexion va partir de l'expérience fondamentale du mouvement, de la distinction entre le mouvement libre et le mouvement contraint. Cette réflexion nous amènera à penser les rapports de la liberté humaine avec le déterminisme naturel. Puis nous tâcherons de montrer que la liberté, si elle est autre que le déterminisme naturel, est capable d'une autodétermination. Cette autodétermination de la liberté se réalise concrètement dans des œuvres (par exemple des œuvres d'art, mais aussi la société comme œuvre commune), qui sont à la fois la réalité de la liberté, et représentent pourtant une menace pour son dynamisme. Notre étude va donc suivre les quatre parties suivantes :

1. Liberté et mobilité
2. Liberté et nature
3. La liberté comme autodétermination
4. Les œuvres de la liberté

Ajoutons enfin que l'homme n'est jamais seul (même Robinson sur son île se souvient des hommes et des femmes qu'il a connus, et vit en un sens « avec » eux). La problématique que nous avons choisie privilégie l'examen de la liberté individuelle, mais nous n'oublierons jamais (et nous rappellerons souvent) que la liberté concrète suppose un rapport aux autres, et un accord de ma liberté avec celle d'autrui.

1. Liberté et mobilité

La première liberté, c'est la possibilité de se déplacer. Un prisonnier n'est pas libre, parce qu'il est enfermé entre les quatre murs de sa cellule ; un oiseau dans sa cage n'est pas libre, parce qu'il ne peut voler où il veut. Ce simple constat permet déjà d'importantes analyses :

- a. La liberté, entendue comme capacité à se déplacer, n'est pas réservée à l'homme. Ainsi une plante n'est pas libre, parce qu'elle reste là où elle est enracinée ; en revanche un animal est libre, puisqu'il peut se déplacer. La frontière passe donc entre les êtres vivants immobiles (les plantes) et les êtres vivants mobiles (les animaux et les hommes). Ici, les notions de vie, de mobilité et de liberté paraissent solidaires les unes des autres : un être est d'autant plus vivant qu'il est plus mobile et qu'il est donc plus libre.
- b. La liberté-mobilité peut être mesurée par l'ampleur de l'espace qui peut être parcouru. La cage ou l'aquarium peuvent être plus ou moins grands : un oiseau aura plus de liberté dans une cage plus grande que dans une cage moins grande. Chez les hommes, on peut distinguer un nombre presque infini de situations différentes. Il y a déjà plusieurs manières d'être privé de liberté : le prisonnier peut être attaché par les pieds et les mains, sans aucune liberté de mouvement ; il peut être libre de ses mouvements, dans une petite cellule, ou au contraire dans une grande cellule, voire dans une vaste habitation (ainsi la célèbre reine Margot enfermée durant de longues années dans le château d'Usson, où elle pouvait se déplacer comme elle voulait sans cependant pouvoir en sortir) ; il peut avoir ou non le droit de faire des promenades (et d'une durée plus ou moins longue). Mais il peut aussi y avoir des restrictions de mouvements pour des personnes qui ne sont pas en prison : un homme peut être assigné à résidence dans une certaine commune (il n'a pas le droit d'en sortir), voire dans un département. On peut enfin avoir le droit de sortir d'un territoire, mais moyennant des conditions, en disposant d'un passeport par

exemple (condition juridique), ou en payant une taxe (condition financière). Quantitativement et qualitativement, les limites imposées à la liberté de mouvement sont extraordinairement nombreuses et variées.

c. La liberté de mouvement se définit par une double opposition : par opposition à la contrainte et par opposition à l'obstacle.

- un mouvement est libre s'il n'est pas contraint ; le mouvement d'un train n'est pas libre, parce qu'il est contraint par les rails, qu'il doit suivre ; de même, dans une machine, les différentes pièces mobiles ont un mouvement contraint par la structure de la machine. Mais une voiture tout-terrain ou un piéton ont un mouvement libre : leur chemin n'est pas prédéterminé. Le mouvement libre invente son chemin et détermine son orientation dans l'espace, alors que le mouvement contraint suit un « rail » prédéterminé.
- un mouvement est libre s'il ne se heurte pas à des obstacles extérieurs (comme les murs de la prison), s'il parcourt un espace bien dégagé. En ce sens, on parlera même d'un corps « en chute libre » (alors qu'en réalité un corps tombant en chute libre n'est pas libre, puisqu'il obéit à la loi naturelle de la chute des corps, à la gravitation universelle de la physique de Newton). Bien entendu, un obstacle peut être plus ou moins résistant : une muraille est plus résistante qu'une haie de buissons, et donc plus difficile à franchir.

Il est important de ne pas confondre les notions d'obstacle et de contrainte : l'obstacle est un empêchement de se mouvoir, la contrainte est une obligation à se mouvoir d'une certaine manière. On peut ainsi dire qu'un corps en « chute libre » est libre au sens où il ne rencontre pas d'obstacle, mais n'est pas libre au sens où il obéit aux contraintes du déterminisme naturel (et sa trajectoire est très exactement déterminée par l'ensemble des paramètres physiques qui le caractérisent : un artificier peut ainsi calculer exactement où retombera le boulet de canon qu'il va lancer, tout comme si ce boulet suivait un rail matériel).

d. La liberté de mouvement ne peut pas se définir seulement par l'espace du mouvement. Il faut aussi prendre en considération la qualité du mouvement et sa temporalité. Ainsi, la souplesse du corps (le sportif, le danseur) permet un mouvement d'une qualité et d'une liberté supérieures à celles du mouvement d'un corps physiquement malhabile. Il y a plus de liberté dans le mouvement délié du danseur que dans le mouvement banal du promeneur. Ce qui nous apprend une chose très importante, qui est *que la liberté se travaille*. Tout enfant apprend à marcher : c'est la première liberté et le premier apprentissage. La liberté n'est pas seulement le déploiement d'une spontanéité naturelle, mais une conquête parfois difficile. L'homme apprend à marcher, mais il peut aussi apprendre à marcher dans des conditions difficiles (le funambule, le montagnard), à courir, à danser. Il apprend aussi à marcher longtemps (entraînement) et à marcher bien (question de rythme, de bonne respiration, etc.). Travailler la mobilité de son corps, travailler sa souplesse et son endurance, c'est aussi accroître sa liberté. La liberté de mouvement apparaît bien comme le résultat d'un processus de libération : libération par rapport à sa maladresse, à sa paresse, à son inertie, à sa peur (vaincre le vertige), jeu avec la pesanteur (la danseuse qui fait des pointes).

On voit que la simple analyse des formes de la mobilité corporelle nous a déjà beaucoup appris sur la liberté concrète. La mobilité n'est pas la totalité de la liberté, mais elle en est certainement la base fondamentale et la forme première.

Mais pourquoi l'animal et l'homme se meuvent-ils ? Cette liberté de mouvement est-elle sans raison ? Non, bien sûr. La première raison du mouvement est le besoin ou l'instinct : l'animal se déplace pour trouver sa nourriture, ou pour fuir le danger (les prédateurs) ; il se déplace aussi pour trouver son partenaire sexuel. En ce sens le mouvement de l'animal n'est pas libre, au sens où il n'est pas gratuit ou désintéressé. Il ne faut pourtant pas dire que le mouvement de l'animal en quête de sa nourriture est entièrement nécessité par le besoin : l'animal a une marge de manœuvre, il se dirige ici ou là, il préfère telle proie à telle autre. Le mouvement de

l'animal est piloté par le besoin à satisfaire, il n'est ni entièrement libre ni entièrement nécessité. Il nous faut renoncer au « tout ou rien » dans l'analyse de la liberté. L'animal n'est certainement pas libre au sens humain du terme, puisqu'il est tenu par ses besoins, mais il n'est pas non plus strictement déterminé comme l'eau est « condamnée » à suivre la pente de la colline. La liberté du mouvement animal apparaît comme une certaine marge d'indétermination (nous retrouverons plus loin cette idée) dans son comportement.

Le mouvement humain est d'abord un mouvement animal, l'homme est d'abord un être de besoins (il doit boire et manger pour vivre, il doit se protéger du froid et des dangers, il éprouve des attirances sexuelles). Mais les mouvements humains ne sont pas tous pilotés par ses besoins. Une rupture remarquable va apparaître entre l'homme et l'animal : l'homme est capable de mouvements déliés de tout rapport aux besoins ou aux instincts. Nous suivons ici une forte analyse du philosophe Hans Jonas (1903-1993) dans son étude sur « La production d'image et la liberté humaine » (in le *Phénomène de la vie*, De Boeck Université, 2001, p. 167-182). La motricité animale, dit Hans Jonas, est toujours déterminée, en dernière instance (et en tenant compte des marges de manœuvre que nous avons évoquées) par des besoins. Mais le geste de peindre ou de dessiner, propre à l'homme, relève d'une motricité toute différente. Les mouvements du peintre quand il peint (que ce soit Rembrandt ou un enfant de trois ans, la qualité artistique de l'image est ici sans importance) sont déterminés non par un besoin ou une perception, mais par la forme à imager, que Jonas appelle du mot grec *eidōs*. Il y a « traduction d'un modèle eidétique en mouvement des membres » (p. 180) : le « modèle eidétique », c'est par exemple le bison que l'homme préhistorique veut reproduire sur la paroi de la grotte. Il y a là ce que Jonas appelle un « contrôle eidétique de la motricité » ; cette formule philosophiquement technique est un peu difficile, mais elle est importante : les mouvements du corps (la motricité) ne sont plus commandés, pilotés ou « contrôlés » par les besoins organiques, mais par une « forme » (un dessin, une image à peindre, un « *eidōs* »). *Le mouvement du corps n'est plus commandé par les besoins du corps.*

Avec ce contrôle eidétique de la motricité, le mouvement devient libre en un sens totalement nouveau du terme : il ne s'agit plus seulement d'une absence d'obstacles ou de contraintes extérieures, mais d'une nouvelle manière de se mouvoir, d'une manière qui ne provient plus du corps mais de l'esprit (du désir de peindre, ici). Ce contrôle eidétique de la motricité est une conquête corporelle et spirituelle anthropologiquement décisive : « le contrôle eidétique de la motricité, avec sa liberté d'exécution externe, complète le contrôle eidétique de l'imagination, avec sa liberté d'esquisse interne. Sans ce dernier il ne pourrait y avoir de faculté rationnelle, mais sans le premier sa possession serait inutile. Ce sont les deux contrôles pris ensemble qui rendent possible la liberté de l'homme » (p. 180-181). La liberté du « peintre » (l'enfant, l'homme préhistorique, ou Léonard de Vinci) est double : liberté dans le choix du dessin, de l'image ; et liberté dans le mouvement, dans le geste corporel qui n'est plus piloté par un besoin organique, mais par la libre fantaisie de l'imagination.

On voit par cette analyse que la liberté de mouvement, chez l'homme, renvoie à une liberté supra-corporelle. La liberté des gestes du peintre suppose une liberté de son imagination, une liberté donc qui ne peut plus s'analyser seulement en termes de mouvements corporels. Bien sûr on parle souvent de « mouvements de l'âme », de « mouvements de l'imagination », et ces expressions métaphoriques sont parfaitement légitimes. Mais l'imagination n'est pas mobile à la manière dont le corps est mobile, elle n'est pas mobile dans l'espace, et il faut pour l'analyser d'autres concepts que ceux qui sont pertinents pour l'analyse des mouvements corporels.

Ces remarques nous conduisent à deux types de questions, que nous allons envisager successivement dans la suite de ce cours : quel est le rapport de cette liberté de l'imagination (et, par extension, de la liberté de l'esprit humain) avec le déterminisme naturel ? Quel est le statut, et, si l'on peut dire, le « fonctionnement » de cette liberté ?

2. Liberté et nature

Le rapport de la liberté et de la nature apparaît sous deux aspects contradictoires. D'un côté, l'analyse du geste du peintre nous l'a montré, la liberté humaine est en rupture par rapport à l'ordre naturel des besoins ; il faut même dire que la liberté s'arrache au déterminisme naturel des causes et des effets : l'image peinte n'est pas l'effet mécanique d'une cause mécanique (à la manière dont la trace laissée par le pied sur le sable est un effet mécanique – mais justement une image n'est pas une trace), elle est une forme signifiante visée par le peintre. D'un autre côté pourtant, la liberté humaine est dans le prolongement du mouvement animal (lui-même profondément naturel). Dans les mouvements organiques (naturellement déterminés) du corps humain, comme la respiration ou la digestion, s'esquisse déjà la possibilité des « mouvements libres » tels que ceux du peintre ou de la danseuse.

D'un côté donc, la liberté humaine est en rupture avec la nature ; de l'autre, elle est en continuité avec elle. Tout se passe comme si la liberté humaine s'arrachait à la nature, mais était pourtant préparée par la nature elle-même. On a pourtant du mal à comprendre que la liberté puisse à la fois s'opposer à la nature et être enracinée en elle.

Cette question du rapport entre liberté humaine et déterminisme naturel est l'une des plus redoutables, mais aussi l'une des plus importantes, que la philosophie rencontre. Et il faut dire d'emblée qu'il n'y a aucune unanimité sur ce point parmi les philosophes, ce qui est d'ailleurs bien normal. Il faut même reconnaître qu'il n'y a pas d'accord entre les philosophes sur la manière de poser le problème. Il ne s'agit pas, dans le présent cours, de proposer un exposé complet (ce qui serait à la fois indigeste et inutile) des problématiques philosophiques sur le rapport de la liberté et de la nature. Nous allons donc entrer dans ce problème en examinant la position philosophique de Kant, remarquable par sa profondeur et son ampleur.

A. L'opposition entre nature et liberté

La physique du XVII^e siècle a imposé la représentation d'une nature dépourvue de significations, de fins ou de valeurs. La nature n'est plus qu'un ensemble de forces physiques calculables, et les phénomènes naturels doivent tous s'expliquer en respectant strictement le principe de causalité. On pourrait formuler le principe de causalité de la manière suivante : « tout ce qui arrive (tout événement, au sens le plus large du terme) dépend d'une cause qui le précède dans le temps et qui suffit à le déterminer intégralement ». Donc tout événement est un effet entièrement déterminé par sa cause, et donc entièrement explicable par elle. Dire qu'il est entièrement explicable ne veut pas dire que l'homme peut effectivement l'expliquer ; cela veut dire qu'en droit il est intégralement explicable, et qu'un jour peut-être les progrès de la science permettront de l'expliquer effectivement. Ainsi, on peut comparer la nature à une machine : dans une machine, tous les mouvements des différentes pièces ont été calculés, les pièces n'ont aucune liberté, leur mouvement est mécaniquement déterminé par l'ensemble du système de forces physiques qui s'exercent sur elles. Cette comparaison de la nature avec une machine, très fréquente au XVII^e siècle et même bien après, explique le mot « mécanisme » que l'on emploie souvent pour désigner la physique de Galilée, de Descartes ou de Newton. Les lois de la nature sont aussi strictes que les lois mécaniques, tout événement naturel est aussi rigoureusement déterminé que les mouvements des rouages d'une montre ou d'un métier à tisser.

Mais si la nature n'est qu'une machine, les êtres naturels vont donc être eux aussi soumis aux lois mécaniques. C'est ainsi que Descartes comparera les animaux à des machines (des machines très complexes fabriquées par Dieu). Même très complexe, une machine est intégralement déterminée par son schéma technique, elle fonctionne comme il a été prévu (fût-ce en réagissant à des informations venues

de l'extérieur, comme le montre le mécanisme d'un simple thermostat, qui coupe ou rétablit le courant selon que la température dépasse un certain niveau ou tombe en dessous de ce niveau). L'animal donc, selon cette comparaison, n'a pas de liberté : il réagit, selon le schéma de son organisation, aux événements extérieurs (eux-mêmes déterminés par leurs causes). L'idée même de mécanisme exclut l'idée de liberté.

Bref, dans une telle nature mécanique, il n'y a aucune place pour la liberté, et il ne peut pas y en avoir. Si on appelle « libre » un événement tel qu'il peut indifféremment avoir lieu ou ne pas avoir lieu, il n'y a pas d'événement libre dans une machine ou dans la nature ; si on appelle « libre » un événement non causé, un événement « spontané » (comme la décision d'un individu), il n'y a pas d'événement libre dans la nature conçue comme une machine. La liberté humaine n'est pas possible dans une telle nature.

Cette conclusion, logique, pose évidemment problème. Si de nombreux philosophes de l'âge classique (Descartes, Malebranche, Kant) renoncent sans hésiter à l'idée d'une liberté ou d'une spontanéité animale, ils sont évidemment embarrassés avec la question de la liberté humaine, à laquelle ils n'entendent pas renoncer. Comment penser la liberté humaine dans une nature entièrement mécanique ? N'y a-t-il pas contradiction à poser que tout événement dans la nature dépend de causes antérieures, mais que l'homme a néanmoins la faculté de se décider librement par lui-même ? Cette question n'a pas seulement une dimension « théorique » ou spéculative ; elle a aussi une dimension morale et juridique. Si les actions humaines étaient aussi strictement déterminées que le mouvement d'une machine, quel sens y aurait-il à interdire certaines actions (le mensonge par exemple), quel sens y aurait-il à punir les délits et les crimes ? Si un homme ment ou vole non par le libre choix de sa volonté, mais par le jeu mécanique de forces naturelles, il n'y a plus de sens à le réprimander ni à le punir. L'idée de responsabilité morale et de responsabilité juridique suppose la liberté humaine, le mécanisme naturel la combat. Tel est le redoutable problème que Kant, notamment, va aborder dans ses trois grands livres, la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique*, la *Critique de la faculté de juger*.

B. La problématique kantienne

En abordant la problématique kantienne, nous abordons un moment assez difficile de notre cours. Emmanuel Kant (1724-1804) est un penseur rigoureux, qui use souvent d'un vocabulaire technique avec lequel il faut se familiariser. Ce vocabulaire est d'ailleurs très commode, une fois qu'on s'est un peu familiarisé avec lui. Nous n'en abuserons pas, mais nous n'hésiterons pas à y recourir quand ce sera nécessaire. Nous demandons à nos lecteurs de faire particulièrement attention aux définitions de ces termes techniques.

La conviction de Kant, qu'il partage avec la plupart des philosophes de son siècle, est que la physique de Newton offre le modèle d'une science rigoureuse de la nature, envisagée, nous l'avons dit, comme un grand mécanisme. L'originalité de Kant est dans sa manière d'envisager le rapport de la nature avec les facultés humaines de connaissance. Spontanément, on pense que la nature est extérieure à l'homme, qu'elle est structurée objectivement, et que la connaissance consiste à découvrir les structures objectives de la nature. Kant pense, lui, que les choses ne se passent pas comme cela. Nous allons donc expliquer d'abord la conception kantienne de la nature : nous avons l'air, ce faisant, de nous éloigner de la question de la liberté. Mais il s'agit en fait d'un détour nécessaire, comme on s'en rendra compte un peu plus tard.

a. La question de l'espace et du temps

La première idée révolutionnaire de Kant est que l'espace n'est pas une réalité objective. L'espace n'est pas une chose (comme un caillou ou un arbre, par exemple),

mais une simple forme. Tout objet d'expérience extérieur pour nous est spatial : que je pense à un caillou, à un cheval, à l'océan, je pense ces objets comme spatiaux (ils sont étendus, ils ont trois dimensions, etc.), et je ne peux pas imaginer un objet sensible qui soit non-spatial. Cela veut dire que l'espace *précède*, dans mon esprit, l'expérience que j'ai des objets. Avant même de rencontrer un objet, je sais qu'il est spatial. Ainsi l'espace n'est pas rencontré dans l'expérience – on ne rencontre jamais *l'espace* mais toujours *des choses dans l'espace*.

Ces arguments amènent Kant à définir l'espace comme une « forme *a priori* de notre sensibilité ». La sensibilité, c'est la capacité humaine à recevoir des sensations, des impressions sensibles. Être sensible, c'est pouvoir être affecté par la couleur, la chaleur, la résistance physique des objets (quand on les touche), etc. L'homme est un être d'abord sensible, un être qui reçoit des impressions de l'extérieur. Or toutes ces sensations sont situées dans l'espace (telle couleur rouge, je la vois un peu devant moi si c'est un feu rouge, ou très loin devant si c'est un coucher de soleil sur la mer). Ainsi toutes les sensations reçoivent la « forme » spatiale. Car, deuxième idée révolutionnaire de Kant, si l'espace n'est pas un objet extérieur mais une simple forme, c'est qu'il vient de l'esprit humain, et, concrètement, de la sensibilité humaine. La spatialité n'est pas dans les choses en elles-mêmes, mais dans la sensibilité humaine. Ainsi l'espace est une forme de la sensibilité (une forme que la sensibilité humaine impose aux choses), et une forme *a priori*, c'est-à-dire une forme qui précède l'expérience.

Kant emploie même le mot de « transcendantal » : est transcendantal pour Kant ce qui précède l'expérience et la rend possible. L'espace est transcendantal parce qu'il précède l'expérience (il est une forme de la sensibilité humaine) et qu'il la rend possible (nous ne pouvons même pas imaginer un objet extérieur non-spatial).

Concrètement, cette idée difficile mais décisive signifie que, pour d'autres êtres, pour Dieu peut-être, les choses ne sont pas forcément spatiales. Peut-être que d'autres êtres voient les choses sans référence à l'espace.

Les mêmes raisonnements s'appliquent ensuite au temps : comme l'espace, le temps est une forme *a priori* de la sensibilité humaine, et cette forme s'applique à tous les objets (et pas seulement aux objets extérieurs comme l'espace), par exemple aux sentiments que nous éprouvons (ils sont toujours temporels, nous les éprouvons comme chargés de temporalité).

La conséquence de ces analyses est que nous éprouvons et expérimentons les choses telles qu'elles sont *pour nous*, non telles qu'elles sont *en soi*. Nous y reviendrons.

b. Les catégories de l'entendement

La sensibilité n'est pas la seule faculté humaine qui est nécessaire à l'expérience. En effet la sensibilité ne nous donne que des impressions détachées : des couleurs, des odeurs, des températures... Mais pour transformer l'ensemble sensible « forme ovale + résistance à la pression + couleur jaune + goût acidulé » en l'objet « citron », il faut autre chose que des sensations. Il faut unifier ces sensations, et l'unification est l'opération de l'entendement (il faut bien dire « entendement » et non pas « raison », car ce dernier mot a un autre sens chez Kant). Cette unification des sensations se fait par le moyen de ce que Kant appelle des catégories : les catégories sont les concepts les plus généraux et les plus importants de l'entendement humain. Ce sont par exemple les catégories d'unité, de totalité, de cause et d'effet, etc. Kant pense que ces catégories sont elles aussi *a priori* (elles ne dépendent pas de l'expérience) et même transcendantales (elles organisent l'expérience humaine, sans elles il n'y aurait pas d'expérience : tout objet par exemple nous apparaît comme « un », comme unifié).

D'où la troisième idée révolutionnaire de Kant : les objets dépendent de la structure de l'esprit humain. De même que la sensibilité imposait ses formes

(l'espace et le temps) aux impressions sensibles, de même l'entendement impose ses catégories (l'unité, la causalité) aux impressions pour les constituer en objets reliés entre eux dans une expérience cohérente. La sensibilité reçoit les impressions, mais l'entendement les organise activement en objets et en expérience. C'est cet objet sensible et organisé selon les catégories que Kant appelle un phénomène. Le phénomène s'oppose à la chose en soi (la chose telle qu'elle est en elle-même, telle que peut-être Dieu la voit), le phénomène c'est la chose telle qu'elle se présente aux hommes (spatio-temporelle, prise dans des réseaux de causalité, etc.).

Les phénomènes, pris tous ensemble, forment la nature. La nature, c'est l'ensemble des phénomènes. La nature n'est donc plus (comme dans la conception courante) entièrement hors de nous, puisque nous l'organisons *a priori* et de façon transcendantale. Il y a dans la nature des structures qui dépendent de l'esprit humain : l'espace et le temps (forme de tous les objets sensibles), la causalité, etc. Le principe de causalité est pour ainsi dire « imposé » à la nature par l'esprit humain. Cette pensée paraît très étrange, et pourtant Kant y insiste avec beaucoup de force. Cette idée est d'ailleurs logique, vu ce qui précède : si le temps est une forme de la sensibilité humaine, alors la causalité est aussi une forme de l'entendement humain, car il ne peut y avoir de causalité qu'entre deux événements successifs. Un Dieu qui verrait d'un seul coup d'œil la totalité de l'histoire humaine n'aurait pas besoin du concept de causalité (qui suppose la succession).

De ces analyses difficiles, il faut retenir deux choses essentielles pour la problématique kantienne du rapport entre la nature et la liberté :

- tous les événements naturels sont reliés par une causalité stricte, sans exception (c'est la reprise, dans le système kantien, de l'idée classique du déterminisme mécanique dont nous avons déjà parlé) ;
- mais les événements naturels et les objets de l'expérience ne sont que des phénomènes (dont la structure dépend de l'esprit humain) et non des choses en soi.

c. L'antinomie de la liberté

À s'en tenir aux analyses précédentes, la liberté n'a aucune place dans la nature et même dans l'expérience humaine en général. Tous les événements qui se produisent dans l'expérience sont liés entre eux par le principe transcendantal de causalité (« transcendantal », rappelons-le, veut dire que si les événements n'étaient pas liés entre eux par des lois causales, il n'y aurait aucune *expérience* au sens strict du terme, mais une poussière absurde de faits sans rapport les uns avec les autres). Cela vaut non seulement des événements naturels (une éclipse de soleil, dont la cause est l'interposition de la lune entre le soleil et la terre), mais aussi des événements humains, qui font eux aussi partie de l'expérience (tel vol de nourriture est causé par la faim et la misère). Si tout est causé, pas de liberté. L'expérience humaine est le lieu de la nécessité, non de la liberté. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant va jusqu'à écrire que « s'il nous était possible de pénétrer la façon de penser d'un homme, telle qu'elle se révèle par des actes aussi bien internes qu'externes, assez profondément pour connaître chacun de ses mobiles, même le moindre, en même temps que toutes les occasions extérieures qui peuvent agir sur eux, nous pourrions calculer la conduite future de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de Lune ou de Soleil » (in *Œuvres philosophiques*, Pléiade, t. II, p. 728 ; ou PUF, p. 105).

Cette conclusion, bien sûr, choque le sens intime de chacun, et, plus encore, les exigences de la moralité. Mais Kant ne va pas en appeler à la moralité pour « sauver » la liberté compromise par le déterminisme naturel. Il va montrer une contradiction dans l'idée d'une causalité universelle et sans exception. En fait, sa démarche est plus complexe encore : il va mettre au jour une contradiction inévitable entre deux propositions dont chacune est contradictoire en elle-même. Ce nœud de contradic-

tions, Kant l'appelle *antinomie*. L'antinomie n'est pas une subtilité de philosophe qui coupe les cheveux en quatre, mais une contradiction naturelle et inévitable de la raison humaine quand elle se sert du concept de causalité naturelle sans certaines précautions dont l'antinomie va révéler la nécessité.

L'antinomie se présente comme l'affrontement de deux propositions opposées, dont l'une s'appelle thèse et l'autre antithèse. Nous suivons les analyses de la *Critique de la raison pure* (PUF, coll. Quadrige, p. 348-353).

– *Thèse* : « La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes. »

– *Antithèse* : « Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant des lois de la nature. »

La contradiction est totale : la thèse soutient qu'il y a de la liberté dans la nature, et l'antithèse soutient qu'il n'y en a pas.

Il faut souligner d'emblée que la thèse et l'antithèse ne parlent absolument pas de l'action humaine, mais simplement de la nature en général. Le problème de la liberté apparaît chez Kant non à propos de l'action humaine, mais indépendamment de cette question, à propos de la nature en tant que telle. Le raisonnement suit ce qu'on appelle une preuve par l'absurde : la thèse est une conséquence des absurdités auxquelles conduit l'antithèse, mais l'antithèse est une conséquence des absurdités auxquelles conduit la thèse. Étrange cercle vicieux !

La preuve de la thèse est la suivante : la cause doit déterminer l'intégralité de l'effet (c'est le sens du principe de causalité que nous avons exposé plus haut). Mais chaque cause est elle-même l'effet d'une cause antérieure, elle-même causée, et ainsi de suite. Or s'il n'y a pas de première cause (de premier commencement) la détermination de l'effet n'est pas intégrale, parce que la série infinie des causes antérieures ne peut pas être ramassée ou synthétisée en une détermination unique. On dit : Z parce que Y parce que X etc., mais s'il faut remonter à l'infini on n'y arrivera jamais et Z ne sera pas intégralement expliqué. Laissons la parole à Kant :

« Si donc tout arrive suivant les simples lois de la nature, il n'y a toujours qu'un commencement subalterne, mais jamais un premier commencement, et par conséquent, en général, aucune intégralité de la série du côté des causes dérivant les unes des autres. Or, la loi de la nature consiste en ce que rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori*. Donc cette proposition : que toute causalité n'est possible que suivant les lois de la nature, se contredit elle-même dans sa généralité illimitée, et cette causalité ne peut conséquemment pas être admise comme la seule. D'après cela, il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause y soit déterminée en remontant plus haut par une autre cause antérieure suivant les lois nécessaires, c'est-à-dire une *spontanéité absolue* des causes, capable de commencer par *elle-même* une série de phénomènes qui se déroulera suivant les lois de la nature, par conséquent, une liberté » (p. 348).

Kant, *Critique de la raison pure*, © PUF, coll. « Quadrige », 2001

Ce texte est très important. Kant montre que le principe de causalité se contredit lui-même « dans sa généralité illimitée », car si toute cause doit elle-même être causée, on n'aura jamais d'effet *intégralement* déterminé. Il faut donc un « premier commencement » ou une « spontanéité », c'est-à-dire une cause qui commence par elle-même, sans être elle-même causée. On voit que le problème de la liberté est posé sur le plan même de la cohérence de la nature. D'ailleurs, le concept de liberté auquel conclut ce raisonnement n'est nullement la liberté *humaine*, mais une liberté que Kant appelle « transcendantale », la simple possibilité qu'il y ait des séries causales qui commencent toutes seules.

Telle est la thèse. Mais l'antithèse va prouver l'inverse. L'argument essentiel est, en substance, que la « liberté transcendantale » viole le principe de causalité (pour lequel toute cause est elle-même causée), et qu'ainsi est brisée l'unité de l'expérience et sa cohérence, pour laisser place à un « rêve » : « En effet, avec un semblable pouvoir de liberté, affranchi des lois, c'est à peine si on peut encore penser la nature, puisque les lois de cette nature seraient incessamment modifiées par l'influence de la liberté, et le jeu des phénomènes, qui serait uniforme et régulier d'après la simple nature, serait aussi troublé et rendu incohérent » (p. 353).

La raison humaine se trouve placée devant un conflit insoluble : d'un côté la causalité naturelle, pour être complète, semble exiger une spontanéité des causes (une liberté) ; de l'autre cette liberté contredit l'idée même de causalité naturelle. Bref, la liberté est à la fois exigée et exclue par la réflexion méthodique sur les notions de causalité et de nature.

d. Solution de l'antinomie

Quel est l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même ? Kant répond de manière nuancée. L'essentiel, pour notre réflexion, est que l'antithèse (il n'y a pas de liberté, tout est nature) est favorable à la démarche scientifique, et que la thèse (tout n'est pas déterminé, il y a de la liberté) est favorable à la moralité. L'intérêt de la raison se partage donc. Mais cela, de toute façon, ne résout pas la contradiction.

La solution va faire intervenir la distinction entre le phénomène et la chose en soi. La nature, c'est l'ensemble systématique de phénomènes, et sur ce plan la liberté n'est pas possible (les notions de causalité et de déterminisme sont inséparables de la notion de phénomène). Mais le phénomène ne se suffit pas à lui-même : au fondement du phénomène, il y a la chose en soi, laquelle échappe aux formes de la sensibilité (l'espace et le temps) et aux catégories (la causalité, le déterminisme). Si donc il y a de la liberté, c'est au niveau de la chose en soi qu'il faut la placer. L'antinomie est provoquée par la confusion du phénomène avec la chose en soi. Si l'on distingue les deux plans, l'antinomie disparaît. Concrètement, le même événement peut être envisagé de deux points de vue : comme phénomène (causé et déterminé par les lois naturelles) et comme chose en soi (peut-être libre). L'homme, notamment, est à la fois phénomène et chose en soi. Soit le comportement d'un homme, d'un voleur par exemple ; en tant que phénomène, ce comportement peut être expliqué par des lois psychologiques ou sociologiques ; en tant que chose en soi, ce comportement doit être jugé selon les lois morales. L'homme est déterminé comme phénomène et libre comme chose en soi.

Cette dernière formulation va cependant un peu vite en besogne. Nous ne pouvons pas dire que l'homme *est* libre comme chose en soi, mais simplement qu'il est *possible* qu'il le soit. La *Critique de la raison pure* ne prouve pas du tout la réalité de la liberté, mais simplement l'impossibilité de résoudre ce problème par la simple démarche théorique de la raison. Disons qu'elle prouve *qu'il n'est pas absurde* de penser que l'homme est libre : rien de plus, rien de moins.

La distinction phénomène/chose en soi, elle-même appuyée sur la conception originale que Kant se fait de l'espace, du temps, des catégories, est donc la clé de la solution au problème de la liberté. Elle nous apprend en outre à respecter une condition limitative dans notre usage du concept de causalité : nous devons limiter ce concept aux phénomènes conditionnés, non à la chose en soi (que nous ne connaissons pas). La conséquence en est que *la liberté est inconnaissable* : l'antinomie venait de ce que la raison essayait de connaître quelque chose d'absolument inconnaissable. À supposer que l'homme soit libre, nous ne pourrions jamais savoir pourquoi tel homme a *librement* décidé ceci ou cela.

e. La loi morale nous apprend que nous sommes libres

Mais Kant ne s'en tient pas là. Sa réflexion se prolonge dans la *Critique de la raison pratique*, consacrée à la question de la moralité. Tout homme éprouve la force du

devoir (ne pas mentir, ne pas tuer, par exemple), même celui qui transgresse son devoir. Or la notion de devoir suppose la notion de liberté : un être non-libre n'a pas de devoir moral. Un animal n'a pas de devoir moral, parce qu'il est entièrement conditionné par ses instincts. Un tigre n'a pas la liberté de ne pas attaquer, de ne pas tuer, il est donc « innocent », il n'a aucun devoir, il ne peut pas faire autrement. Les hommes éprouvent le sentiment du devoir, c'est donc qu'ils sont libres. La loi morale est en effet une loi de la causalité par liberté (la loi morale nous dit comment nous devons user de notre liberté) ; l'expérience morale est l'expérience du choix, de la confrontation de nos inclinations personnelles avec ce que nous commande le devoir. Si nous prenons au sérieux la moralité, nous affirmons par là même notre liberté.

Un texte nous présente de manière très nette, quoiqu'un peu difficile, cette pensée fondamentale de Kant. Lisons-le attentivement :

« Pour lever la contradiction apparente que nous trouvons ici entre le mécanisme de la nature et la liberté dans une seule et même action, il faut se rappeler ce qui a été dit dans la *Critique de la raison pure*, ou ce qui s'ensuit, à savoir que la nécessité naturelle, qui ne peut coexister avec la liberté du sujet, ne s'attache qu'aux déterminations d'une chose soumise aux conditions du temps, par conséquent seulement aux déterminations du sujet agissant considéré comme phénomène, et que, sous ce rapport, les principes déterminants de chacune de ses actions résident en ce qui appartient au temps écoulé et *n'est plus en son pouvoir* (dans quoi il faut aussi compter, comme phénomènes, ses actions déjà accomplies ainsi que le caractère qui, à ses propres yeux, peut lui être attribué d'après ces actions). Mais le même sujet qui, d'un autre côté, a conscience de lui-même comme d'une chose en soi, considère aussi son existence *en tant qu'elle n'est pas soumise à des conditions de temps*, et lui-même, comme pouvant être déterminé seulement par des lois qu'il se donne lui-même par sa raison, et, dans cette existence qui est la sienne, il n'y a rien pour lui d'antérieur à la détermination de sa volonté, mais toute action et en général tout changement de détermination de son existence qui arrive conformément au sens interne, toute la série même de son existence comme être sensible ne doivent jamais être considérés dans la conscience de son existence intelligible que comme une conséquence de sa causalité comme noumène, et nullement comme son principe déterminant. »

Kant, *Critique de la raison pure*, © PUF, coll. « Quadrige », 2001

En d'autres termes, l'homme vit sur deux plans d'existence : comme phénomène (Kant dit aussi : être sensible) et comme chose en soi (Kant dit aussi : être intelligible, et même, comme dans notre texte, noumène). Mes actions sont déterminées en tant que phénomènes libres en tant que choses en soi (noumènes). Tout se passe comme si toute action humaine était produite sur un double registre : d'un côté, mon action est le produit (déterminé) de mon passé, de mes habitudes, de mes engagements, de mon caractère tel qu'il s'est forgé dans mon histoire personnelle (tout cela, c'est le phénomène). Mais d'un autre côté, la même action est comme choisie librement, intemporellement, sans référence avec le passé, comme si cette action était l'objet d'une décision pure et radicale.

Cette solution est étrange, bien sûr ; mais est-elle si absurde ? Il y a des circonstances où la totalité de notre vie passée ne nous paraît plus rien peser, où nous décidons comme si nous étions déliés de tout, où nous « changeons de vie » (pensons à un choc amoureux, à une conversion religieuse, etc.). Ce ne sont là que de simples analogies, d'ailleurs, parce que Kant ne privilégie pas du tout les moments exceptionnels. Il pense que *chacune* de nos décisions est entièrement déterminée en tant qu'elle est prise dans la cohérence d'une vie et d'un caractère, et qu'elle est entièrement libre en tant que la loi morale nous a révélé que, comme chose en soi, nous étions libres. L'antinomie apparaît quand on veut poser sur le même plan le déterminisme naturel et la liberté humaine, car alors la contradiction est inévitable ; elle disparaît quand on répartit sur deux plans différents le déterminisme naturel d'une part (qui relève du plan phénoménal) et la liberté humaine d'autre part (qui relève du plan nouménal).

C. Limites et difficultés de la solution kantienne

La position kantienne est très séduisante. Elle est au fond très simple dans son principe (elle maintient intégralement et le déterminisme naturel et la liberté humaine, simplement répartis sur deux plans différents), et très complexe dans sa construction philosophique (il faut établir la légitimité de la distinction des deux plans, d'où l'importance de nos analyses préalables sur le statut de l'espace et du temps, et sur le statut des catégories). Mais cette position séduisante est en même temps bien fragile, et a été, dans la philosophie des deux derniers siècles, aussi durement attaquée qu'elle a été vigoureusement défendue. Nous allons indiquer rapidement trois difficultés principales.

a. Le problème de l'articulation entre nature et liberté

Si l'on admet la distinction des deux plans (les phénomènes, les choses en soi), encore faut-il expliquer comment s'opère leur articulation. Comment *le même* acte humain peut-il relever de deux « législations » différentes, la législation des lois de la nature en tant que phénomène, la législation des lois de la liberté (cette législation, c'est la loi morale), en tant que noumène ?

Concrètement, un homme vole une somme d'argent. Cet acte relève de deux législations. En tant qu'acte phénoménal, il s'inscrit dans une longue chaîne de causes et d'effets : ce vol découle par exemple d'une habitude délinquante bien ancrée, ou encore il répond à des besoins impérieux pour lesquels le voleur n'a pas trouvé de meilleure solution ; on peut remonter au passé du voleur, à son milieu social, à son éducation, à ses parents, à l'éducation de ses parents... On est dans l'ordre d'une explication psycho-sociologique à visée scientifique (connaissance objective). Mais, d'un autre côté, en tant qu'acte nouménal, ce vol découle immédiatement de la libre volonté du voleur ; il savait qu'il ne devait pas voler, il a volé quand même, il a fait librement passer la recherche de son intérêt avant le respect de la loi morale.

On a donc ici deux manières d'aborder le même acte. Mais comment, concrètement, peut-on comprendre que le même vol soit produit « horizontalement » par une suite déterminée et nécessaire de causes, et découle « verticalement » d'une pure liberté ? Kant lui-même déclare que cette articulation des deux plans est incompréhensible. Il faut selon lui l'admettre (à cause des raisonnements précédents sur l'espace et le temps, sur la loi morale, etc.), mais on ne peut rien en dire de plus.

Dans la suite de son œuvre, il est vrai, Kant essaiera d'aller un peu plus loin. Dans sa *Critique de la faculté de juger*, il se propose de jeter un pont sur le « gouffre » qui sépare le domaine de la nature et le domaine de la liberté : « le concept de liberté a le devoir de rendre effectif dans le monde sensible la fin imposée par ses lois, et la nature doit en conséquence pouvoir être pensée de sorte que la légalité de sa forme s'accorde au moins avec la possibilité des fins qui sont à effectuer en elle selon les lois de la liberté » (Introduction, II, Gallimard, coll. Folio, p. 101). La réflexion sur la finalité que semblent manifester les corps vivants permettra, dans une démarche extrêmement difficile, de penser que la nature « se prête » à l'action libre des hommes. Mais, sur le fond, la *Critique de la faculté de juger* dit la même chose que la *Critique de la raison pure* : la liberté relève d'une autre législation que la nature, leur articulation n'est pas compréhensible, mais nous avons de bonnes raisons de l'admettre.

b. Coût intellectuel de l'hypothèse transcendantale

Faisons maintenant un pas de plus. Nous venons d'indiquer la difficulté qu'il y a à articuler le plan des phénomènes et le plan des choses en soi. Mais cette distinction elle-même est-elle bien fondée ?

Toute l'interprétation kantienne de la liberté repose sur la distinction du plan phénoménal et du plan nouménal (les choses en soi), c'est-à-dire sur sa doctrine de

l'espace et du temps. Kant le dit lui-même très souvent : si le temps et l'espace sont autre chose que des formes *a priori* de la sensibilité humaine, alors tout son système s'écroule. Or, arracher l'espace et le temps aux choses pour les ancrer exclusivement dans la sensibilité humaine pose d'innombrables problèmes. Comment, par exemple, penser le rapport des animaux à l'espace et au temps ? Quel statut donner aux espaces non sensibles, mais seulement intellectuels (seulement pensés) des mathématiques (espace à 4, 5, n dimensions) ? Comment penser le temps des événements de la nature ayant précédé l'apparition de l'homme ?

Notre objet dans ce cours n'étant pas directement l'espace et le temps, nous ne pouvons développer ces difficultés. Disons, d'une manière générale, que l'hypothèse transcendantale a un coût intellectuel très élevé. Nous appelons « hypothèse transcendantale » l'ensemble des deux positions suivantes : d'une part la distinction entre un monde des phénomènes (les choses telles qu'elles nous apparaissent) et un monde des choses en soi (les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et que nous ne pouvons pas connaître) ; d'autre part l'idée que l'expérience n'est possible que selon des formes propres à l'humanité (formes de la sensibilité : l'espace et le temps ; formes de l'intellectualité : les catégories), et que l'objectivité de l'expérience dépend des conditions humaines de constitution de cette expérience. Pour prendre un point de comparaison, on pourrait opposer à cette hypothèse transcendantale l'idée, soutenue par Bergson dans *l'Évolution créatrice*, selon laquelle la pression de la réalité produit en l'homme les formes de la sensibilité et de l'intelligence. Dans une telle conception, il n'y a plus lieu de distinguer entre les phénomènes et les choses en soi. Ce que devient alors la liberté, nous le verrons plus loin dans ce cours.

c. La conception de la nature et du déterminisme

Mais pourquoi Kant a-t-il pensé qu'il était nécessaire de distinguer radicalement le plan des choses en soi et le plan des phénomènes ? Parce qu'il considère la nature comme le lieu d'un déterminisme strict, dans lequel *tout* événement (naturel ou humain) est *intégralement* déterminé par la série des événements qui l'ont précédé. Dans une telle nature, aucune liberté n'est possible. Cette conception de la nature est celle du monde de Newton, et la philosophie kantienne est à bien des égards une réflexion très rigoureuse sur la physique de son temps. Disant cela, nous ne voulons pas réduire la philosophie de Kant à *n'être que* la philosophie de la physique de Newton, mais elle est *d'abord* cela, et la manière kantienne de poser les problèmes est très liée à la vision du monde inséparable de cette physique. Le destin ultérieur de la physique newtonienne n'est donc pas sans incidence sur le destin de la philosophie de Kant.

Si les XVIII^e et XIX^e siècles marquent le triomphe du déterminisme classique, celui de Newton et de Kant, le XX^e siècle va au contraire modifier profondément la conception scientifique de la causalité et du déterminisme. Nouvelle image de la nature, nouvelle conception de la causalité : la question du rapport de la nature et de la liberté ne peut plus se poser aujourd'hui dans les termes dans lesquels Kant l'avait posée et résolue. Nous allons très brièvement évoquer trois exemples significatifs de ces transformations théoriques : le problème des trois corps chez Poincaré, le principe d'incertitude de Heisenberg et le rôle du hasard dans la génétique contemporaine. Comme il nous faut être bref, nous indiquerons quelques lectures relativement accessibles pour approfondir éventuellement ces points.

1. Le problème des trois corps

Le déterminisme de la mécanique classique repose sur l'idée que tout événement se produisant dans un système de forces est calculable (déterminable à l'avance) parce qu'il est entièrement déterminé par le jeu de ces forces. L'outil mathématique permettant ces calculs, c'est l'équation différentielle. « Si un système [de forces] est régi par une équation différentielle, son évolution est entièrement inscrite dans

son état présent : la connaissance parfaite de celui-ci permet de reconstituer son passé et de prédire son avenir » (Ivar Ekeland, *Le calcul, l'imprévu*, Seuil, coll. Points/Sciences, p. 33). Que l'avenir soit *intégralement* déterminé par le présent, c'est la négation de la liberté, comme nous l'avons déjà vu.

Or le physicien français Henri Poincaré va mettre au jour, à la fin du XIX^e siècle, un problème remarquable, appelé « problème des trois corps ». « Étant donné trois points matériels, dont les positions et les vitesses initiales sont connues et qui s'attirent suivant la loi de Newton, il s'agit de calculer leur position à un instant donné du futur (ou du passé). On voudrait une formule mathématique, dépendant du temps et des conditions initiales ; la configuration cherchée devra s'en déduire en donnant à la variable t la valeur qui nous intéresse » (Ivar Ekeland, p. 49). Or Poincaré démontre que la solution de ce problème est impossible. Même avec simplement trois corps (par exemple le soleil, la terre et la lune) il est impossible de calculer précisément les interactions à long terme. On comprend que c'est moins possible encore si le nombre des corps est supérieur à trois. Les calculs de perturbation (perturbation du mouvement des planètes due à l'interaction des attractions newtoniennes des autres planètes) « ne sont valables qu'en deçà d'une certaine limite de précision, qui a été repoussée, mais qui reste étonnamment proche » (p. 44). Or cette limite de la puissance de mesurer a des conséquences à la fois paradoxales et redoutables : les effets à long terme des phénomènes d'interaction deviennent imprévisibles. Cela ne veut bien sûr pas dire que ces configurations futures soient objectivement indéterminées, cela veut dire qu'elles sont pour nous incalculables. Quelque chose de l'idéal newtonien est ici déjà brisé, « ce sont les fondements du credo déterministe qui se trouvent ainsi sapés », comme le dit Ivar Ekeland (p. 49 de cet excellent petit livre, dont on lira éventuellement les trois premiers chapitres).

2. Heisenberg et la relation d'incertitude

Passons de la physique à la microphysique : un nouveau problème va apparaître, mis en lumière par le physicien Werner Heisenberg. Il va montrer, à la fin des années 1920, que l'on ne peut pas mesurer avec la même précision la vitesse et la position spatiale d'un corpuscule : ce que l'on gagne en précision d'un côté, on le perd de l'autre. C'est ce qu'on appelle le principe d'incertitude ou la relation d'incertitude. Voici la présentation très claire qu'en donne le philosophe et épistémologue Karl Popper : « Toute mesure physique implique un échange d'énergie entre l'objet mesuré et l'appareil mesurant (lequel peut être l'observateur lui-même). Un rayon lumineux, par exemple, peut être dirigé sur l'objet et l'appareil de mesure peut absorber partiellement la lumière répandue reflétée par l'objet. Un tel échange d'énergie altérera l'état de ce dernier qui sera, après la mesure, différent. La mesure donne donc, en quelque sorte, connaissance d'un état qui a précisément été détruit par le processus de mesure lui-même. Cette interférence du processus de mesure et de l'objet mesuré peut être négligé dans le cas d'objets macroscopiques mais non dans celui d'objets atomiques. Ceux-ci peuvent, en effet, être fortement modifiés, par une irradiation lumineuse par exemple. Il est donc impossible d'inférer du résultat de sa mesure l'état exact qu'aura un objet atomique, immédiatement *après* avoir été mesuré. La mesure ne peut donc servir de base à des prévisions. Sans doute est-il toujours possible de constater, à l'aide de nouvelles mesures, l'état de l'objet après la mesure précédente, mais par là le système se trouve de nouveau en interférence avec la mesure d'une manière impossible à calculer » (Karl Popper, *Logique de la découverte scientifique*, Payot, p. 221).

Là encore, l'idéal de calculabilité absolue de la science newtonienne est mis à mal. Faut-il en conclure qu'il y a dans la nature une part d'indétermination objective, ou simplement que nos facultés de connaissance sont étroitement limitées ? L'indéterminisme est-il objectif ou seulement subjectif ? Les interprétations sont, aujourd'hui encore, très partagées. Mais notons bien que, si le principe de Heisenberg établit un indéterminisme objectif, ce n'est qu'à l'échelle de la microphysique (au niveau des atomes, pour parler très simplement), non à l'échelle de la physique.

3. La question du hasard génétique

La physique classique exclut le hasard du rang des causes : *in natura non datur casus*, dit-on souvent, « il n'y a pas de hasard dans la nature ». Cette conviction a été battue en brèche par la génétique moderne. On sait aujourd'hui qu'il y a des mutations imprévisibles, et que l'histoire du vivant, le « bricolage de l'évolution » comme le dit François Jacob dans son essai intitulé *Le jeu des possibles*, dont nous recommandons la lecture (Fayard, 1981), est un jeu complexe entre hasard et nécessité. Le « texte génétique » se recopie inlassablement, mais des erreurs de copie ont lieu, inévitablement. Citons le biologiste Jacques Monod : « Nous disons que ces altérations sont accidentelles, qu'elles ont lieu au hasard. Et puisqu'elles constituent *la seule* source possible de modifications du texte génétique, *seul* dépositaire, à son tour des structures héréditaires de l'organisme, il s'ensuit nécessairement que le hasard *seul* est à la source de toute nouveauté, de toute création dans la biosphère. Le hasard pur, le seul hasard, liberté absolue mais aveugle, à la racine même du prodigieux édifice de l'évolution : cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse, parmi d'autres possibles ou au moins concevables. Elle est *la seule* concevable, comme seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience » (*Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, 1970, p. 127).

Ce texte remarquable introduit, on le voit, une « liberté absolue » dans le mécanisme même de la nature. Mais il ne s'agit évidemment pas de la liberté humaine, pas même d'une liberté rationnelle ou intelligente : « liberté » est ici l'autre nom du hasard aveugle. Le hasard, la perturbation source de nouveauté, tient à l'*imperfection* de la réplication de l'ADN. Il n'en reste pas moins que le déterminisme classique est, ici encore, remis en question.

D. Réflexions conclusives sur la question du déterminisme

Les quelques indications que nous avons données sur le problème des trois corps, sur le principe de Heisenberg et sur le statut du hasard sont bien succinctes. On peut approfondir ces remarques en lisant par exemple, outre les ouvrages déjà cités, les articles de Catherine Chevalley sur « Nature et loi dans la philosophie moderne » et d'Anne Fagot-Largeault sur « Le vivant » dans le tome I des *Notions de philosophie* (sous la direction de Denis Kambouchner, Gallimard, coll. Folio, 1995).

Faisons le bilan de notre travail dans cette deuxième partie. La problématique kantienne était commandée par une conception strictement déterministe de la nature. Mais cette conception est aujourd'hui difficile à tenir. Est-ce à dire que la nature soit un chaos sans règle ? Certainement pas. Il y a sans doute dans la nature et un déterminisme strict, et des zones importantes d'indétermination, principalement à l'échelle microphysique. Il y a donc, sur le plan même de la nature phénoménale, une marge d'indétermination et d'ouverture. Sans doute est-ce assez pour inscrire la liberté humaine dans la nature même (sans avoir besoin de la coûteuse hypothèse transcendantale d'un monde supra-sensible). Mais il faut bien reconnaître qu'on ne voit pas le rapport entre l'indétermination d'un mouvement microphysique ou l'erreur de copie d'une réplication génétique d'une part et la liberté humaine d'autre part. Tout ce qu'on peut dire est que la liberté humaine n'est pas incompatible avec ce que l'on sait aujourd'hui des mécanismes (impliquant une part de hasard) de la nature. Et il n'est pas absurde de penser qu'on pourra peu à peu mettre au jour au moins certaines des médiations complexes entre indétermination microphysique, spontanéité animale et liberté humaine. La distinction kantienne entre phénomène et chose en soi ne paraît donc plus indispensable pour concilier causalité naturelle et liberté humaine.

Ajoutons enfin un argument « indéterministe » d'une autre nature que ceux, purement scientifiques, que nous avons énoncés, un argument notamment développé par Karl Popper. Si le déterminisme strict était vrai, alors nos discours et nos raisonnements eux-mêmes ne seraient que des *effets*, nécessairement produits par

un jeu très complexe, mais nécessaire, de causes. Nos raisonnements n'auraient plus alors de valeur argumentative, leur visée de vérité n'aurait plus de sens. Si nous prenons au sérieux l'argumentation rationnelle, la discussion et la critique, il nous faut bien admettre que les raisonnements ne peuvent pas être réduits au statut d'effets, qu'il y a donc dans l'expérience des événements (les raisonnements, et sans doute la plupart des actes de langage) qui ne sont pas des effets déterminés par des causes. Cet argument plaide, avec une très grande force, en faveur d'un indéterminisme au moins minimal.

Nous pouvons donc conclure (en ayant cependant bien conscience que toute conclusion, surtout en philosophie, est sujette à être discutée et remise en question) que l'affirmation de la liberté humaine n'est pas incompatible avec la causalité naturelle. Selon notre dernier argument, la rigueur même d'une étude scientifique de la nature exige la liberté mentale et intellectuelle du savant.

3. La liberté comme autodétermination

Notre cours va désormais se poursuivre en entrant, pour ainsi dire, au cœur de la liberté. Nous admettons désormais que la liberté humaine n'est pas une illusion, qu'elle est une véritable propriété de l'être humain (déjà attestée par le fait qu'il parle, et qu'il tient des discours sensés). Il faut donc maintenant nous interroger sur le « fonctionnement » de cette liberté. Nous n'envisagerons pas dans cette partie la façon dont la liberté se réalise dans le monde (ce sera l'objet de la quatrième et dernière partie), mais la façon dont elle se détermine, dont elle choisit ce qu'elle va faire.

Être libre c'est ne pas être contraint (ni par le mécanisme naturel, ni par les autres hommes). Mais cette définition de la liberté n'est qu'une définition *négative*. Il nous faut penser ce qu'est *positivement* la liberté. Si la liberté n'est pas déterminée de l'extérieur, il faut bien, semble-t-il, qu'elle se détermine elle-même, autrement elle n'agirait pas. Et une liberté inactive ne serait libre que de nom.

A. Liberté et indifférence : l'âne de Buridan

Partons d'une histoire classique, celle de l'âne de Buridan (Buridan était un philosophe du Moyen-Âge, mais on ne trouve dans son œuvre aucune mention de cette fameuse histoire, dont l'origine est inconnue). On suppose un âne ayant autant faim que soif, et situé à égale distance d'un seau d'eau et d'un seau d'avoine. L'âne est attiré avec une force égale par le seau d'eau (parce qu'il a soif) et par le seau d'avoine (parce qu'il a faim) ; tiraillé de deux côtés opposés selon deux forces d'intensités égales, l'âne reste immobile et finit par mourir. Car, ajoute l'histoire, l'âne est dépourvu de « liberté d'indifférence ».

Cette histoire est moins simple qu'il n'y paraît. Distinguons soigneusement *situation* d'indifférence et *liberté* d'indifférence. La situation d'indifférence est celle où, par hypothèse, les deux possibilités entre lesquelles il faut choisir sont également attractives ; la situation d'indifférence est une situation d'égalité des forces en présence (forces attractives des objets entre lesquels on doit choisir). La liberté d'indifférence est tout autre chose, c'est le pouvoir de choisir en dehors de tout motif ou mobile de choix. La situation d'indifférence est une situation neutre, en parfait équilibre, où rien ne pousse d'un côté *plutôt que* de l'autre ; la liberté d'indifférence est un pouvoir radical de choisir « sans raison ».

En situation d'indifférence, la seule liberté possible est la liberté d'indifférence, le pouvoir de choisir à l'état brut. Par définition, dans une situation d'indifférence il n'y a *aucune raison* de choisir X plutôt que Y ; c'est donc arbitrairement que l'on choisit X ou Y, l'un ne valant pas plus et pas moins que l'autre ; dans une telle situation le choix est nécessairement arbitraire, ou alors il n'y a pas de choix du tout.

Le sens de l'histoire de l'âne de Buridan est donc que l'âne meurt *parce qu'il n'a pas* cette liberté d'indifférence dont l'homme dispose. L'âne de Buridan ne dispose d'aucune liberté, il est condamné à suivre les plus forts de ses instincts, de ses mouvements naturels (il y a bien sûr de fortes objections à opposer à cette conception du mouvement animal, mais ce n'est pas notre sujet présent). L'homme, lui, disposerait d'une liberté radicale, lui permettant de se déterminer même dans une situation d'équilibre parfait. Même si son choix est sans raison, l'homme a le pouvoir de choisir.

Admettons cette liberté d'indifférence. La question est alors de savoir si elle représente une forme rudimentaire de la liberté humaine, ou si elle n'en est pas plutôt la forme essentielle. Liberté radicale ou liberté balbutiante, quelle est la vraie signification humaine de la liberté d'indifférence ? On peut poser le même problème autrement. On pourrait se demander si la liberté d'indifférence peut être agissante et active en dehors des situations d'indifférence : puis-je me décider sans raison *là même* où il y aurait des raisons de choisir X plutôt que Y ? La liberté d'indifférence est-elle une liberté pauvre, valide seulement dans les cas désespérés et les situations indéchiffrables ? Ou bien est-elle encore effective dans les situations présentant un choix manifestement meilleur que d'autres, mais que ma liberté pourrait néanmoins écarter ? Pour éclairer ce problème, nous allons nous tourner vers Descartes.

B. La problématique cartésienne

a. La liberté humaine n'est pas liberté d'indifférence

René Descartes (1596-1650) est un philosophe de la liberté. Il a toujours pensé que l'homme était libre : « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons » (*Principes de la philosophie*, I, article 39). Il y a une évidence immédiate de la liberté, que l'on ne peut nier de bonne foi. L'existence de la liberté humaine ne souffre aucun doute, mais la question est celle de sa nature et de sa puissance. Partons d'un texte fondamental, tiré de la quatrième des *Méditations métaphysiques*. Nous suivrons la traduction moderne de Michelle Beyssade, plus précise et exacte que la traduction traditionnelle du duc de Luynes (un contemporain de Descartes). Dans cette *Méditation*, Descartes commence par établir que la liberté humaine est infinie, alors que son entendement est fini. Il n'y a rien que ma liberté ne puisse vouloir, alors qu'il y a beaucoup de choses que mon entendement ne peut connaître. Cette infinité de ma liberté fait qu'elle ressemble à la liberté divine. Car, dit Descartes,

« bien qu'elle soit incomparablement plus grande en Dieu qu'en moi, d'abord en raison de la connaissance et de la puissance qui lui sont jointes et la rendent plus ferme et efficace, ensuite en raison de son objet, puisqu'elle s'étend à plus de choses, toutefois, envisagée en elle-même, formellement et dans ses limites précises, elle ne semble pas plus grande, parce qu'elle consiste seulement en ce que nous pouvons ou faire une chose ou ne pas faire cette chose (c'est-à-dire l'affirmer ou la nier, la rechercher ou la fuir), ou plutôt en cela seulement que nous nous portons à affirmer ou à nier, à rechercher ou à fuir ce qui nous est proposé par l'entendement de telle manière que nous ne nous sentons déterminés par aucune force extérieure. Il n'est pas en effet nécessaire, pour que je sois libre, que je puisse me porter vers l'un et l'autre côté, mais au contraire plus j'incline d'un côté, soit que je reconnaisse de manière évidente la raison de son caractère vrai et bon, soit que Dieu dispose ainsi le plus profond de ma pensée, plus je suis libre en le choisissant ; et jamais la grâce divine ni la connaissance naturelle ne diminuent la liberté, elles l'augmentent plutôt et la fortifient. Quant à cette indifférence que j'expérimente lorsqu'aucune raison ne me pousse vers un côté plutôt que vers l'autre, elle est le plus bas degré de la liberté et ne témoigne d'aucune perfection en celle-ci, mais seulement d'un défaut, c'est-à-

dire d'une certaine négation, dans la connaissance ; car si je voyais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne délibérerais jamais sur le jugement et le choix à faire, et ainsi je pourrais, tout en étant pleinement libre, ne jamais être indifférent. »

in *Méditations métaphysiques*, Livre de poche, 1990, p. 157-159.

Ce texte très riche doit être lu et relu de près. Tenons-nous en à l'essentiel. Descartes admet qu'en elle-même notre liberté est identique à celle de Dieu, « parce qu'elle consiste seulement en ce que nous pouvons ou faire une chose ou ne pas faire cette chose (c'est-à-dire l'affirmer ou la nier, la rechercher ou la fuir) » ; la liberté est donc un pouvoir *de faire ou de ne pas faire* (et la parenthèse distingue implicitement la liberté en tant qu'elle porte sur des énoncés théoriques, « affirmer ou nier », et en tant qu'elle porte sur des actions, « rechercher ou fuir »). Ce pouvoir de faire ou de ne pas faire est souvent appelé « pouvoir des contraires ». Mais on remarque que Descartes modifie immédiatement cette première définition par un « ou plutôt » qui relance la réflexion : « ou plutôt en cela seulement que nous nous portons à affirmer ou à nier, à rechercher ou à fuir ce qui nous est proposé par l'entendement de telle manière que nous ne nous sentons déterminés par aucune force extérieure » ; on retrouve les deux couples affirmer/nier, rechercher/fuir ; les choix possibles sont « proposés par l'entendement », il ne s'agit donc pas d'une liberté instinctive ou sauvage, il s'agit d'une liberté qui va choisir quelque chose qu'elle connaît, en tout cas quelque chose qu'elle a pu *examiner* raisonnablement. Le critère de la liberté n'est donc plus le pouvoir des contraires, mais l'absence d'un sentiment de contrainte. Retour à une définition purement négative de la liberté ? La suite du texte écarte plus nettement encore la définition positive de la liberté comme « pouvoir des contraires » (« Il n'est pas en effet nécessaire, pour que je sois libre, que je puisse me porter vers l'un et l'autre côté »), mais pour la remplacer par une autre définition positive de la liberté : « plus j'incline d'un côté [...] plus je suis libre en le choisissant ». La liberté, c'est d'incliner d'un certain côté, si du moins les motifs de cette inclination sont solides (connaissance naturelle ou grâce divine). Ainsi la véritable liberté est la liberté éclairée par des raisons (ou par la grâce divine, mais nous laisserons de côté cet aspect théologique de la discussion). Du coup, et fort logiquement, la fin du texte va faire de la liberté d'indifférence, définie à la façon que nous avons établie plus haut, « le plus bas degré de la liberté ». Notons cependant que Descartes ne nie pas, tout au contraire, l'existence d'un tel pouvoir de choisir en situation d'indifférence (« lorsqu'aucune raison ne me pousse vers un côté plutôt que vers l'autre ») ; mais c'est une liberté arbitraire ou aveugle ; à l'opposé de ce cas, la situation de non-indifférence absolue : quand je vois clairement ce qui est vrai et bon (on retrouve toujours le couple théorie/action) je choisis sans délibérer (sans hésiter, sans peser le pour et le contre), et je suis pleinement libre sans être le moins du monde indifférent.

Résumons. La liberté humaine, pour Descartes, est un pouvoir de choisir, mais non un pouvoir des contraires. La liberté d'indifférence existe, mais est le plus bas degré de liberté. Le plus haut degré en serait la liberté intégralement éclairée par la connaissance ; mais ce plus haut degré est rare dans la vie humaine. La plupart du temps, notre liberté n'est ni la plus basse ni la plus haute, mais une liberté cherchant la lumière et capable de se décider pour le mieux (et Descartes condamne vigoureusement l'irrésolution, l'incapacité à se décider). Bref, l'indifférence n'est pas essentielle à la liberté humaine.

b. La liberté divine comme indifférence radicale

La question est pourtant plus complexe. La liberté humaine est pour Descartes l'indice que je suis fait à l'image de Dieu. Or la liberté de Dieu apparaît chez Descartes comme une liberté de pure indifférence. « Il répugne que la volonté [de Dieu] n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais. [...] Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance » (*Réponses aux sixièmes objections*, point 6, in

Méditations métaphysiques, GF-Flammarion, p. 403 ; « il répugne » signifie « il est contradictoire »). Ce serait une contradiction que la volonté de Dieu ne soit pas indifférente. Pourquoi ? Parce que Dieu est d'abord pour Descartes un être tout-puissant (et donc bon, car la méchanceté est marque de faiblesse et d'impuissance). La liberté divine ne peut donc être limitée par aucun critère préalable : Descartes soutient l'idée extraordinaire que Dieu a librement créé ce qu'on appelle « les vérités éternelles », les principes de la logique, les théorèmes mathématiques, les lois physiques, et même les lois de la morale. Si Dieu avait voulu, « $2 + 2$ » auraient fait « 5 » et non « 4 ». Mais cette extraordinaire indifférence qui convient à Dieu ne convient pas à l'homme – car l'homme ne crée ni la logique ni la morale, il les trouve déjà créées par Dieu. De la part de l'homme, dire « $2 + 2 = 5$ » ne serait pas liberté, mais ignorance ou folie. Notre situation n'est pas celle de Dieu : nous naissons dans un monde déjà ordonné (lois physiques, lois morales), et notre liberté doit en tenir compte. L'indifférence en l'homme n'a pas du tout le même sens qu'en Dieu : en l'homme l'indifférence est ignorance, en Dieu l'indifférence est toute-puissance. Voici pourquoi « l'indifférence n'est point de l'essence de la liberté humaine, vu que nous ne sommes pas seulement libres, quand l'ignorance du bien et du vrai nous rend indifférents, mais principalement aussi lorsque la claire et distincte connaissance d'une chose nous pousse et nous engage à sa recherche » (*Réponses aux sixièmes objections*, p. 404). Ainsi, nous ressemblons à Dieu par le fait que nous sommes libres, mais notre liberté ne ressemble pas à celle de Dieu.

c. Une autre forme d'indifférence ?

La réflexion cartésienne n'est cependant pas encore achevée. Le lecteur attentif aura remarqué que, dans notre dernière citation, Descartes écrit que « nous ne sommes *pas seulement* libres, quand l'ignorance du bien et du vrai nous rend indifférents, mais *principalement* aussi... » (nous soulignons deux mots importants) : si on lit bien, on voit que l'indifférence par ignorance est considérée comme une forme semble-t-il, légitime de la liberté, la liberté éclairée n'étant plus que liberté *principale*. Ce n'est qu'une nuance, certes, par rapport aux déclarations de la quatrième *Méditation* sur la liberté d'indifférence comme « degré le plus bas de la liberté », mais une nuance significative. On voit bien que Descartes ne se résout pas à priver complètement de valeur la liberté d'indifférence en l'homme.

Un texte, célèbre et difficile, va plus loin encore. Il s'agit d'une *lettre* écrite le 9 février 1645 par Descartes au P. Mesland (un de ses admirateurs jésuites). Si l'on entend par indifférence l'état d'équilibre de la volonté entre deux choix égaux, alors la liberté d'indifférence est « le plus bas degré ». Mais si par indifférence on entend « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des deux contraires », alors cette liberté se trouve dans tous les actes de la volonté humaine, en situation d'ignorance comme en situation de connaissance. « À tel point que », continue Descartes, « lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre » (in *Œuvres philosophiques*, Garnier, t. III, p. 552). Un peu plus loin Descartes écrit même « Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur » (p. 552-553).

Ces textes marquent une nette inflexion par rapport aux analyses précédentes. Premièrement Descartes réintroduit une forme d'indifférence dans la liberté humaine, une force positive de la liberté capable de choisir ce qu'elle sait être le moins bon ; il réintroduit par là même l'idée de la liberté comme pouvoir des contraires. Il est vrai que ce faisant la liberté recherche un autre bien, à savoir « affirmer notre libre arbitre ». Et c'est là le deuxième point : Descartes découvre que la liberté humaine

peut se prendre elle-même pour objet. En général on pense que la liberté nous permet de choisir (des opinions, des objets, etc.) ; Descartes, dans sa *lettre* au P. Mesland, voit que la liberté peut se retourner sur elle-même pour choisir, comme valeur, sa propre auto-affirmation. Il ne dit pas que cela soit moral ou raisonnable, il dit que cela est possible, que cela fait partie de la structure humaine de la liberté. Mais alors, c'est le sens même de la liberté humaine qui est transformé.

C. La liberté comme création et vie

Toutefois cette auto-affirmation de la liberté paraît un peu gratuite (et Descartes la relève sans nécessairement l'approuver). Au terme de notre parcours cartésien, il semble que la liberté humaine soit écartelée entre deux figures finalement insatisfaisantes : un choix au fond déterminé par la connaissance du vrai et du bien, ou une auto-affirmation pouvant aller jusqu'à l'arbitraire et l'absurdité (choisir le pire quand on connaît le meilleur). D'un côté, une liberté soumise à l'entendement (puisqu'elle en ratifie les analyses), de l'autre une liberté arbitraire et stérile (puisqu'elle s'affirme sans autre but que de s'affirmer).

Il y a certainement quelque chose de très raisonnable (de trop raisonnable ?) à ratifier les conclusions de l'entendement. C'est ce que l'on appelle couramment aujourd'hui le « choix rationnel » (cette notion est notamment employée par les économistes : choisir le meilleur investissement, le meilleur rapport qualité/prix, cela relève du choix rationnel). Mais le choix *rationnel* est-il encore un *choix* ? On peut en douter. Les théories économiques du choix rationnel ne nous apprennent pas à *choisir*, mais à *calculer* le meilleur investissement. Quand le calcul est achevé, si la solution est claire (ce qui est d'ailleurs rarement le cas en matière politique ou économique), le choix s'impose tout seul, il est pour ainsi dire inscrit dans le résultat : on choisit le plus avantageux. C'est très utile pour la vie pratique, mais ce n'est certainement pas de ce côté là que nous chercherons l'essence et la vitalité de la liberté humaine.

Il y a certainement aussi quelque chose de très exaltant (de trop exaltant ?) à affirmer sa liberté, à faire valoir sa différence et l'irréductibilité de sa personnalité. Mais affirmer pour se démarquer, et seulement pour se démarquer, est une attitude qui trouve très vite sa limite. C'est une posture provisoirement nécessaire, ne serait-ce que pour rompre avec le conformisme de son milieu, pour éprouver ses propres forces, pour se découvrir soi-même dans sa propre vérité. Mais choisir le pire quand on voit le meilleur, contredire par plaisir bien qu'on sache que l'autre a raison, faire (quand on est un artiste par exemple) le contraire de tout le monde uniquement pour ne pas faire comme tout le monde, c'est quand même assez absurde. La liberté de l'opposition systématique se retourne bien vite en impuissance, ce n'est qu'une liberté abstraite qui dépend finalement de ce à quoi elle s'oppose. Ce n'est pas de ce côté non plus que nous chercherons l'essence et la vitalité de la liberté humaine.

Alors, où est la solution ? La solution est peut-être que le problème a été mal posé. Quand on fait de la liberté éclairée la ratification d'une conclusion de l'entendement, ou quand on en fait une auto-affirmation abstraite, on fait dans les deux cas *comme si les choix possibles préexistaient à l'acte de choisir*. C'est l'erreur commune aux partisans du choix rationnel et aux adeptes de la liberté-refus. Dans les deux cas, on fait de l'entendement (de l'intelligence) une faculté autonome, qui examine des objets, des choix possibles, pour choisir le meilleur, ou, par bravade, le pire. Or ce n'est pas ainsi que les choses se passent, à part dans des cas très simples (choisir un pull-over dans un magasin). La vraie liberté, la liberté qui parfois nous angoisse, c'est quand on ne sait même pas ce qu'il y a à choisir, quand l'objet doit moins être choisi qu'être créé. La vraie liberté est celle de l'artiste, qui ne choisit pas mais qui crée. *La vraie liberté est création*. Et d'ailleurs, même le cas simple du

choix d'un pull-over n'est peut-être pas si simple que cela : choisir un vêtement, c'est choisir une certaine image de soi (image sociale, image sexuelle et érotique, etc.). Parfois on n'ose pas acheter un vêtement dont le rapport qualité/prix nous convient et qui nous plaît beaucoup par lui-même, mais parce qu'on n'oserait pas le porter : manque de liberté par rapport à soi-même et aux autres. *La vraie liberté est toujours choix de soi par soi, création du sens de sa propre vie.* Plus la décision que nous prenons est importante, plus nous constatons que nous seul pouvons la prendre, ce qui prouve bien que le poids des raisons n'a ici rien d'objectif (je ne peux confier à autrui les décisions fondamentales de mon existence). Si la liberté ne peut être déléguée, c'est précisément que son exercice est personnel et subjectif, au meilleur sens du terme.

De nombreux philosophes ont développé des idées allant dans ce sens, et notamment Nietzsche et Sartre. Mais le grand philosophe de la liberté créatrice est, à notre sens, Henri Bergson (1859-1941), à qui la philosophie doit quelques unes des analyses les plus éblouissantes de la vie et de la liberté. La pensée de Bergson s'articule autour de quelques thèses fondamentales que nous allons présenter brièvement.

1. Le chapitre III de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (« De l'organisation des états de conscience. La liberté ») est une critique radicale de toute théorie du choix rationnel (même si cette expression n'existe pas encore à cette époque). Nous pesons, dit-on souvent, les raisons ou les motifs. Mais de quel poids pèsent ces raisons et ces motifs, sinon du poids que nous leur donnons nous-mêmes ? On fait comme si les possibles entre lesquels nous hésitons avaient un poids objectif, comme si c'était des objets empiriques que l'on pouvait comparer : illusion, ou mauvaise foi. L'idée de possible est un leurre, contre lequel Bergson polémiquera toute sa vie. Donner de la consistance au possible, c'est penser le futur sur le modèle du passé, c'est nier la puissance créatrice du temps. Personne ne sait ce qui est possible, mais une fois que quelque chose a eu lieu on dit « c'était donc possible », et on pense que c'était possible de toute éternité. Erreur. Dans les choses humaines, ce qui est possible est ce qui a été fait. Ainsi, *Hamlet* n'était pas « possible » avant que Shakespeare ne l'écrive ; et personne ne peut dire aujourd'hui quelles sont les œuvres théâtrales ou musicales « possibles » dans 10 ou 50 ans. Pour le savoir, il faut les faire. Dire donc qu'on choisit entre des possibles, c'est se tromper gravement. Si le possible précédait vraiment le réel, alors le temps serait aboli (tout serait « écrit » dans le possible, le temps ne serait plus que l'espace logique de la réalisation du programme).

2. Le futur n'est pas « devant moi » comme une maison est à cent mètres devant moi. On emploie très souvent des métaphores spatiales pour penser la liberté (on dit qu'on est « à la croisée des chemins », qu'on « prend une route », etc.). Pourquoi pas ? Mais le temps vrai (la durée, dit Bergson) est tout autre chose que l'espace. L'espace est étendu devant moi, homogène et découpable à l'infini. Le temps n'est pas étendu devant moi (il se crée au fur et à mesure qu'il passe), il est hétérogène (toute minute est différente de celle qui la précède, ne serait-ce que parce que j'ai le souvenir d'avoir vécu cette minute précédente), il n'est pas découpable à l'infini (il y a des unités naturelles de temps, qui correspondent au rythme naturel de notre existence physique, sensorielle, amoureuse, etc.). On le voit très bien dans l'expérience du temps musical : on ne peut pas couper une mélodie en deux sans la détruire ; et si on répète, dans une œuvre classique ou en jazz, une mélodie ou un thème, la seconde occurrence ne « sonnera » pas comme la première, précisément parce qu'on a le souvenir de l'avoir déjà entendue.

3. La vraie liberté est création, et il faut distinguer créer et fabriquer. Fabriquer c'est faire du neuf avec du vieux, c'est réorganiser des éléments déjà disponibles. Créer, c'est faire émerger de l'imprévisible. C'est un grand thème bergsonien : l'acte libre, l'œuvre neuve ne peuvent *jamaïs* être prévus. L'exercice de la liberté nous surprend toujours, c'est presque un signe tangible de la liberté que d'être surpris par elle.

4. Imprévisibilité ne veut pas dire arbitraire. Il y a une logique de la vie, qui fait que ma décision d'aujourd'hui s'inscrit dans une certaine continuité avec mon passé. Mais cette continuité n'est pas de nature intellectuelle : personne (pas même moi) ne peut *déduire* mon futur de mon présent et de mon passé, comme s'il en était la suite logique. Cette continuité est de nature vivante. « 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 » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, p. 125-126). Le moi fondamental est plus profond que le « moi social » que l'éducation et la société tendent à construire par-dessus. Parfois le moi profond se révolte contre le moi social ; et Bergson a raison de dire que, pour comprendre les actions libres, il ne faut pas se tourner vers les actions insignifiantes de la vie quotidienne, mais vers les décisions qui engagent tout le sens de notre vie (p. 128). Il y a une logique de la liberté, qui est la logique vivante de la vie, et qui est autre (et plus forte) que la logique des logiciens (que Bergson ne méprise pas le moins du monde, précisons-le nettement).

5. La réalité de la liberté se trouve dans le présent, dans le « se faisant », dans l'action effective. Le mouvement n'est pas une chose, mais un dynamisme, que l'on ne peut pas comprendre de l'extérieur. Le présent véritable est hétérogène, différent en nature et en qualité du passé, du déjà vécu. Ainsi, « agir librement c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée » (page 174 ; les pages 174-180 contiennent la réponse de Bergson à la problématique de Kant que nous avons examinée plus haut).

6. La liberté humaine est profondément ancrée dans la nature et dans la vie. Ces thèmes sont développés dans *l'Évolution créatrice*. La vie (au sens biologique) n'est pas pour Bergson réalisation d'un programme prédéterminé, mais invention de solutions et résolutions de problèmes. Ainsi, l'animal, pour échapper aux prédateurs, peut développer sa carapace ou au contraire développer sa mobilité, sa vitesse de fuite : d'un côté, l'huître immobile mais très protégée par sa dure coquille, de l'autre, le poisson fragile, mais agile et véloce. Rapidité et carapace sont deux solutions différentes au même problème vital. Cet exemple simple permet de comprendre que la vie biologique est inventivité (d'où le titre du livre : « l'évolution est créatrice »). Plus précisément, la vie permet d'introduire de l'indétermination dans la matière. Ainsi, l'alimentation permet de stocker une énergie qui sera utilisée plus tard : le *décalage temporel* entre consommation de nourriture et dépense d'énergie (pensons aux sucres lents dont se nourrissent les sportifs avant un match) est la première forme naturelle d'une sorte de liberté organique, de « marge de manœuvre » que l'organisme se donne. L'idée fondamentale de Bergson est que la liberté humaine n'est pas l'*autre* de la nature, comme le croyait Kant, mais qu'elle est au contraire profondément enracinée dans le mouvement le plus profond de la vie, dans ce que Bergson appelle « l'élan vital ».

La conception de la liberté qui se dégage de ces thèses est très originale. La liberté n'est pas d'abord une question de connaissance, d'entendement, de détermination du meilleur. La liberté est d'abord une poussée de la vie organique. Elle est d'abord une force de notre corps, comme de celui des animaux, elle est dans notre métabolisme (qui nous fait transformer la nourriture en notre chair), et dans les subtilités de ce métabolisme (le décalage nutrition/dépense d'énergie). La liberté est donc, en ce sens, coextensive à la vie, et l'homme doit être réinséré parmi les animaux et la nature entière. Mais, bien sûr, la liberté humaine est profondément transformée par l'intelligence pratique (fabrication d'outils) et théorique (invention des mathématiques, de la science). L'intelligence peut enrichir notre liberté, elle peut aussi l'appauvrir si elle nous fait vivre superficiellement, dans l'extériorité (vie purement sociale, vie écrasée par le regard des autres et le conformisme, vie mécanisée ou aliénée). Il ne s'agit pas de plaider, de façon romantique, pour la profondeur de la vie spontanée contre les constructions artificielles de l'intelligence (ce thème, louche et dangereux, n'est pas du tout celui de Bergson, qui est un ami

de la science, des mathématiques, de la connaissance objective) ; il s'agit de ne pas couper la liberté humaine de ses racines corporelles et vivantes. L'homme libre est celui qui sait penser mais aussi sentir et créer : l'artiste réconcilie dans son travail créatif l'intelligence et la sensibilité profonde, il est, en ce sens, un bon modèle de la liberté selon Bergson.

4. Les œuvres de la liberté

La liberté, donc, s'autodétermine, non selon des raisons « objectives », mais d'après sa propre logique vivante, nécessairement subjective. Ce qui ne veut pas dire que la totalité de notre vie soit « libre » en ce sens exigeant. Nous ne prenons pas tous les jours des décisions fondamentales, et beaucoup de nos décisions journalières obéissent au modèle du conformisme social et du choix rationnel ; ce n'est pas gênant (au contraire : un peu de conformisme aide à rendre notre liberté compatible avec celle des autres), à condition de ne pas chercher là l'essence et la vérité de la liberté.

Mais la liberté proprement dite, la grande liberté, est inventive et créatrice. C'est dire que cette liberté n'existe pas sans les œuvres dans lesquelles elle se réalise et s'accomplit. Une liberté sans œuvre est une contradiction dans les termes : c'est la liberté du vide, dont se moque Hegel, une liberté qui se veut tellement absolue qu'aucune réalisation concrète ne lui paraît à sa hauteur ; c'est l'artiste (le prétendu artiste) dont les ambitions sont tellement hautes et les exigences tellement fortes qu'aucune réalisation concrète ne lui paraît suffisante à exprimer ses sublimes pensées – finalement il ne termine rien, n'est jamais content, ne fait rien, et n'est donc pas un artiste mais un rêveur. La vraie liberté s'exprime dans des œuvres, elle s'objective dans l'extériorité, *et elle en est heureuse*. La vraie liberté ne fuit pas l'objectivation, elle ne se contente pas non plus de s'y résigner, mais elle la recherche et la souhaite.

A. La liberté et le mal

Il ne faudrait toutefois pas que le mot « œuvre » soit pris en un sens seulement positif. L'œuvre de la liberté, ce peut être aussi la souffrance infligée à autrui, la guerre, l'esclavage, l'oppression, la mort. La logique de la liberté est qu'elle est libre pour le mal comme pour le bien. Sans doute on admettra que la vraie liberté choisit le bien, que la liberté qui choisit le mal d'une certaine manière se trahit : notamment, parce que choisir l'oppression de l'autre, c'est ne pas reconnaître sa liberté, c'est donc nier la valeur universelle de la liberté. Mais si la liberté ne pouvait choisir que le bien, serait-elle encore liberté ? Outre que le bien est souvent obscur, que tracer la ligne de partage entre le bien et le mal est aussi, dans certaines situations embrouillées, une des tâches de la liberté. Ainsi on reconnaît l'arbre à ses fruits, et la liberté aux œuvres (bonnes ou mauvaises) dans lesquelles elle se réalise.

B. L'aliénation de la liberté dans son œuvre

Nous ne nous attardons pas sur la liberté qui choisit le mal : le thème est en lui-même très important, mais demanderait une longue analyse de la notion de mal. On s'attardera davantage sur le risque d'aliénation de la liberté dans son œuvre même. « Aliénation » signifie « perte de soi-même » ; être aliéné, c'est devenir étranger à son identité, à sa propre essence. Or la liberté qui s'objective risque toujours de s'aliéner dans son œuvre. Examinons cela.

D'un côté, nous l'avons vu, la liberté doit se réaliser concrètement pour être liberté effective. Ainsi l'artiste créera-t-il une œuvre selon sa fantaisie et ses exigences

esthétiques : la liberté esthétique se fait œuvre d'art ; le sentiment amoureux peut décider de s'objectiver dans les liens du mariage ou du PACS : la liberté amoureuse se donne une dimension juridique et sociale ; l'idéal politique va s'incarner dans un parti ou un mouvement organisé : la liberté politique se fait œuvre collective. Et, en un sens, la liberté a besoin de ces objectivations : c'est indubitable dans le cas de l'artiste ou du militant politique, ça l'est moins dans le cas de l'amoureux. La liberté travaille, elle « œuvre », et en œuvrant elle se fait œuvre. La notion d'œuvre est ici très précise et très précieuse : une œuvre, ce n'est pas seulement un objet, c'est un objet qui porte une intention, une valeur, une signification humaine. Un caillou est un objet, mais un silex taillé est une œuvre. L'œuvre porte et réalise l'intention - mais en même temps elle peut la trahir, et c'est le drame qui menace toute objectivation de la liberté. L'aliénation de la liberté dans son œuvre peut prendre diverses formes :

1. Premier cas : la réalisation objective est insuffisante. C'est le cas de l'artiste qui est mécontent de son œuvre, où il ne retrouve pas ce qu'il voulait y mettre. On pourrait répondre, avec Hegel, que si la réalisation est défectueuse, c'est sans doute que l'idée esthétique elle-même était faible ou mal pensée. On peut en outre penser que toute objectivation de la liberté entraîne un certain déficit, une certaine perte, que la liberté ne peut jamais objectiver intégralement ses projets. En se réalisant, la liberté se trahirait toujours un peu.

2. Deuxième cas : la réalisation objective est satisfaisante, et la liberté s'en contente. C'est ce qu'on appelle « se reposer sur ses lauriers ». C'est le cas de l'artiste qui fait un chef-d'œuvre, qui en est très content et trop content, et qui vit ensuite toute sa vie sur cette réussite. C'est la liberté qui s'arrête à son premier succès, et qui se repose comme si elle était fatiguée et qu'elle en avait bien assez fait comme ça. La liberté est victime de son narcissisme : elle contemple son beau visage dans son premier miroir, et s'en tient là.

3. Troisième cas, le plus tragique : la réalisation objective finit par se retourner contre l'intention qui la portait. Les exemples, ici, sont plutôt institutionnels qu'esthétiques, et il y en a, hélas, autant qu'on veut. C'est le cas de l'idée communiste (au sens de Marx), visant la libération complète de l'humanité, s'incarnant dans un parti (le parti bolchevique de Lénine), qui va s'organiser en institution fonctionnant pour elle-même et instaurant finalement un régime de terreur et d'oppression. C'est le cas de l'idée évangélique (le Sermon sur la montagne de Jésus-Christ : aimez-vous les uns les autres), s'incarnant dans une Église qui, les siècles passant, va se retourner contre l'idéal d'amour pour se faire machine opprimant les hérétiques et légitimant l'injustice sociale. Ces deux exemples sont évidemment beaucoup trop sommairement présentés, il s'agit en fait de processus historiques extrêmement complexes. Mais ils donnent une idée de ce retournement de l'institution contre l'idée qui s'incarnait en elle. On appelle souvent « dérive bureaucratique » cette aliénation de la liberté dans son œuvre institutionnelle, et la critique de la bureaucratie est une dimension essentielle d'une réflexion philosophique sur la liberté. Dans la vie individuelle aussi nous pouvons rencontrer ces processus maléfiques : nous nous engageons librement dans une activité collective, qui va peu à peu se transformer en devoir, en contrainte, en lien insupportable qu'il nous faudra avoir le courage de briser. Et l'on sait bien que le mariage d'amour contracté dans l'enthousiasme peut se retourner en système d'oppression, voire en enfer.

Dans sa *Critique de la raison dialectique*, Sartre analyse ces processus sous le nom de « pratico-inerte ». La liberté agit pratiquement, elle produit un engagement, une institution, qui va peu à peu être gagnée par l'inertie, la lourdeur, les problèmes internes, et finalement l'institution va paralyser l'intention pratique qui lui avait donné naissance. Il y a alors dégradation du pratique en inertie. Très concrètement, on pourrait penser à ces associations de bienfaisance qui consacrent 50 % des dons reçus à leur fonctionnement interne (nous ne parlons pas, bien sûr, des cas de malversation) : l'intention généreuse finit par se noyer dans la gestion bureaucratique, le moyen finit par ronger et dissoudre la fin.

C. La libération comme première œuvre de la liberté

La première œuvre de la liberté est donc le geste de libération – y compris libération par rapport aux œuvres déjà produites par cette même liberté. La liberté doit se libérer d'abord des contraintes et des obstacles extérieurs (souvenons-nous de notre première partie sur la mobilité), et deuxièmement des œuvres qu'elle a déjà produites elle-même, pour autant que ces œuvres risquent de sombrer dans « l'inertie » (au sens de Sartre) et de lui faire obstacle. La liberté, c'est d'abord savoir dire « non », et ce n'est pas facile de dire « non ». Souvent d'ailleurs il ne suffit pas de dire « non », mais il faut réaliser pas à pas ce « non ». La libération est souvent pensée comme un geste ample et simple, courageux mais tranchant, le grand refus qui, d'un coup, brise les chaînes. Ce n'est, la plupart du temps, pas si simple. Se libérer, c'est souvent un travail lent et minutieux, où il faut défaire les nœuds les uns après les autres. Pensons par exemple au travail psychanalytique, où le patient doit patiemment et minutieusement remonter et défaire le fil de l'histoire de sa souffrance (sa propre histoire) pour s'en libérer. La négation abstraite (« j'en ai assez, je pars ») ne suffit en général pas, parfois même elle produit une aliénation plus forte que celle dont elle voulait s'arracher ; la négation concrète est lente, prend du temps, consomme de l'énergie. Le courage de la libération est un courage quotidien.

Cela vaut pour la libération individuelle (nous venons d'évoquer la cure *psychanalytique*), cela vaut aussi pour la libération collective. Se libérer de siècles d'humiliation et d'oppression est un travail extrêmement long, pénible, semé d'embûches. Pensons aux descendants d'esclaves, aux États-Unis ou en Martinique et Guadeloupe : l'abolition de l'esclavage remonte à 150 ans environ, pourtant la libération « dans les têtes » n'est pas totalement accomplie. Pensons à l'oppression des femmes dans tant d'États du monde, pensons aux difficultés des diverses décolonisations, pensons à la reconquête de ses droits économiques, politiques, culturels et sociaux par le peuple noir d'Afrique du Sud. Bien sûr il y a le moment décisif, le jour magnifique de l'abolition de l'esclavage (1848 pour la France), celui de la fin de l'apartheid (1992). Mais ces jours magnifiques ne sont pas la fin, mais le début de lents processus douloureux et complexes. Il ne suffit pas que le mur de Berlin tombe pour que la liberté soit établie : la chute du mur de Berlin (1989), ce n'est pas la liberté enfin conquise et assurée d'elle-même, c'est le début d'un lent et immense processus de libération collective.

Ces difficultés de toute libération sont connues des oppresseurs : c'est souvent un prétexte pour s'opposer à la libération, ou pour la différer. Dans un beau texte, Kant critique ces subterfuges malhonnêtes : « J'avoue que je ne m'accommode pas bien de l'expression dont se servent des hommes pourtant avisés : « tel peuple (que l'on conçoit en train d'élaborer sa liberté légale) n'est pas mûr pour la liberté », « les serfs d'un propriétaire terrien ne sont pas encore mûrs pour la liberté ». [...] Mais suivant une telle hypothèse la liberté ne surgira jamais. Car on ne peut pas *mûrir* pour la liberté si l'on n'a pas été préalablement mis en liberté (on doit être libre pour se servir utilement de ses forces dans la liberté). Les premières tentatives seront sans doute grossières et généralement liées à un état plus pénible et plus périlleux que si l'on se trouvait sous les ordres, mais aussi sous la prévoyance d'autrui ; seulement on ne mûrit jamais pour la raison autrement que par ses propres tentatives (qu'on doit être libre d'entreprendre) » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard, la Pléiade, p. 226). En effet, les premiers pas de l'esclave libéré seront sans doute malhabiles, mais ces premiers pas libres sont la seule manière d'apprendre la liberté. La libération est un apprentissage.

D. La liberté à l'œuvre : quelques exemples

La libération est le premier pas de la liberté. Ce geste « négatif » (destruction d'une contrainte) et en même temps « positif » (la liberté positive s'esquisse déjà dans la manière dont la libération est vécue). Mais la pleine positivité de la liberté, c'est l'œuvre.

En un sens toute œuvre humaine est œuvre « de la liberté ». Une œuvre n'est pas un effet (produit selon le mécanisme de la nature), mais ce qui est irréductible à un effet naturel (souvenons-nous de ce que nous disions, avec Hans Jonas, du dessin et de la peinture). Un mouvement réflexe du corps humain n'est pas une œuvre (c'est un effet physiologique), un pas de danse est une œuvre. Donc « les œuvres de la liberté », ce sont toutes les œuvres humaines, tous les monuments, toutes les institutions, toutes les pratiques culturelles, toutes les techniques et tous les savoirs.

Dans toute œuvre humaine la liberté est présupposée : mais on pourrait se demander s'il n'y a pas des œuvres qui soient particulièrement représentatives de la liberté, des œuvres qui, plus que d'autres, puissent être considérées comme les œuvres *propres* de la liberté. Nous pensons que oui, et nous allons en proposer quelques exemples : la loi morale, les institutions juridiques, les œuvres d'art, la promesse.

1. La loi morale

Nous ne pouvons qu'évoquer rapidement ce thème, essentiel chez Kant et chez de nombreux philosophes contemporains (Jürgen Habermas). La loi morale, on l'a vu, suppose la liberté. Mais Kant va plus loin : la loi morale est *produite* par la liberté. Elle ne provient pas d'une autorité extérieure (un Dieu, la société, la tradition), elle provient de la raison pure elle-même, qui est libre. La loi morale est pour Kant autonome : l'autonomie, c'est se donner à soi-même la loi. Mais comprenons bien : ce n'est pas le sujet empirique, l'individu concret qui produit librement la loi morale (autrement il y aurait autant de « lois morales » que d'individus). C'est le sujet transcendantal, ou, si l'on préfère, l'être raisonnable en tant que tel qui produit librement la loi morale. Le contenu de la loi morale, c'est l'universalité, le renoncement au privilège, la volonté que la règle de mon action puisse être universalisée sans contradiction. Comme sujet empirique (comme individu concret) je peux souhaiter, immoralement, une exception en ma faveur ; mais comme être raisonnable, je ne peux que vouloir une loi universelle.

Dans cette conception, la loi morale *autonome* est la première œuvre de la liberté et, pour Kant, la plus importante.

2. Les institutions juridiques

La loi morale m'oblige intérieurement, devant ma conscience. Mais la société humaine n'est pas faite que d'êtres moraux. Il faut donc une contrainte extérieure, pour qu'au moins extérieurement les individus « respectent » (c'est-à-dire : renoncent à transgresser) une loi morale qu'ils ne respectent (au sens fort) peut-être pas intérieurement. Cette contrainte extérieure, c'est le droit, qui est l'ensemble des règles par lesquelles la liberté de chacun est rendue compatible avec celle de tout autre. Les institutions juridiques sont donc une œuvre éminente de la liberté, puisqu'elles réalisent les conditions d'exercice effectif de la liberté. Ma liberté n'est effective que si elle est socialement et juridiquement protégée. À cet égard, ce n'est pas seulement le système juridique, mais la société comme telle qui peut être considérée comme une œuvre de la liberté.

Mais ces institutions juridiques et, plus généralement, sociales, ont un contenu évidemment très variable d'un pays à l'autre, d'une société à l'autre. Le droit de la famille, le droit du travail, le droit de la propriété sont autant d'exemples de règles juridiques, dans lesquelles l'injustice peut évidemment se glisser : l'inégalité de traitement (en termes de salaires ou de droits politiques) entre les hommes et les femmes en est un exemple. Comme toute institution de la liberté, l'institution juridique a un contenu socialement et historiquement déterminé, et, par là même, réformable.

3. Les œuvres d'art

L'œuvre d'art est peut-être le plus bel exemple d'œuvre de la liberté – et déjà parce que l'œuvre d'art est « œuvre » par excellence. Une œuvre d'art ne mérite son nom

que si elle est produite par liberté, et indépendamment de toute pression (religieuse, politique, idéologique, commerciale). On peut reprendre ici certaines analyses de Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*, où il voit dans l'œuvre d'art un libre jeu entre l'imagination dans sa liberté et l'entendement dans sa légalité. La notion de jeu est essentielle à l'art : le sérieux de l'art n'est pas le sérieux de l'économie ou de l'action morale, le sérieux de l'art est profondément *désintéressé*, et en ce sens il peut être appelé un libre jeu. De plus, l'œuvre d'art se doit d'être originale et inventive ; une œuvre d'art est autre chose qu'un bon travail académique, elle est innovante et créatrice, elle est même souvent dérangeante. L'art, de toutes les activités humaines, est l'une de celles qui a le plus besoin de liberté. Cela ne veut bien sûr pas dire qu'il soit toujours fait bon usage de cette liberté (après tout, il y a une « liberté pour le laid », si l'on peut dire, comme il y a une « liberté pour le mal »). Mais la grande œuvre réussie, combinaison de rigueur et de fantaisie, de liberté et de logique, de sensibilité et de construction, la grande œuvre réussie donc prouve que la liberté peut s'objectiver sans se perdre. Que l'on pense à *Don Quichotte* de Cervantès, aux sonates pour piano de Beethoven, à une chorégraphie de Pina Bausch, aux films de Pedro Almodovar, on pourrait multiplier les exemples à l'infini, et chaque lecteur doit penser aux exemples personnels qui lui parlent le plus. Ont un statut spécial les œuvres qui prennent comme thème la question de la liberté elle-même, comme *Les Mouches* de Sartre, ou *La vie est un songe* de Calderon de la Barca.

On pourrait même dire que les œuvres d'art renforcent la liberté et la font rayonner, en même temps qu'elles l'objectivent. Qui ne s'est senti plus libre, plus léger, plus disponible au monde et aux autres, en sortant d'un spectacle bouleversant ou d'une lecture intense et vraie ?

Il faudrait, dans cette optique, faire une place spéciale à l'improvisation : l'improvisation musicale, bien sûr (pensons au jazz, mais aussi à la musique baroque, et à tant de « musiques traditionnelles »), mais aussi l'improvisation théâtrale, et à certains types de peinture (la fresque) où le geste est rapide et irrattrapable. Dans l'improvisation se joue un des grands aspects de la liberté : le rapport rapide au temps, la saisie de l'instant, la construction instantanée d'un parcours.

4. La promesse

La promesse sera notre dernier exemple. En promettant, ma liberté se lie à celle d'un autre. Le lien paraît être le contraire de la liberté, et pourtant il en est, quand il est volontaire, une des œuvres les plus remarquables. Promettre, donner sa parole, lier sa volonté, c'est engager librement sa liberté, c'est faire de sa liberté non un « droit » que l'on oppose à autrui, mais un principe de liaison et de socialité humaine. L'amitié ou l'amour sont de tels liens, où la liberté construit un mode d'existence spécifique (la vie à deux, la vie partagée). Il y a bien entendu des promesses plus lourdes que d'autres, et l'on pourrait se demander s'il est bon de se lier par des promesses absolues (les vœux religieux, par exemple, ou les serments « féodaux » de fidélité personnelle, comme au Moyen Âge) ; nul acte de la liberté n'est à l'abri du mal, la promesse pas plus qu'un autre. Mais dans la promesse, la liberté déploie sa puissance : la capacité à vouloir, la force de vaincre l'usure du temps.

À bien des égards la promesse semble être le contraire de l'improvisation. L'une comme l'autre pourtant expriment une des facettes de la liberté. Celui qui sait à la fois improviser et être fidèle à sa parole, celui-là est un homme libre.

Conclusion générale

Les exemples d'œuvres de la liberté que nous avons choisis sont d'une part incomplets (on aurait pu évoquer les œuvres intellectuelles, les systèmes philosophiques

mêmes, ou encore les techniques et les instruments, voire les constructions politiques), d'autre part bien rapidement évoqués. Il faudrait, dans chaque cas, analyser minutieusement la façon dont la liberté (individuelle ou collective) se façonne et se détermine dans telle ou telle œuvre, la façon dont cette œuvre l'exprime et la façon dont cette même œuvre peut la menacer. Il faudrait aussi dire l'importance de la *liberté de penser* dans la construction de la liberté individuelle et collective. Immense travail, que nous n'avons fait qu'esquisser. Mais nous aurons peut-être au moins permis à notre lecteur de prendre la mesure de la liberté, de la retrouver sous les objets ou les institutions qu'elle a produits et d'où elle peut, dans les meilleurs des cas, rayonner et s'étendre.

La liberté est avant tout une force, un dynamisme. Si elle croit avoir atteint le but, déjà elle s'est perdue. L'œuvre réussie est un appel à engager une autre œuvre, l'action achevée est un appel à commencer une autre action. En ce sens, la liberté n'en finit pas de s'apprendre, et sa plus belle œuvre, c'est elle-même.