

Le problème métaphysique de la liberté.¹⁾

Par Nicolas Berdiaeff.

1. Le problème de la liberté est intimement lié à toutes les disciplines philosophiques, et on peut l'aborder de plusieurs points de vue.²⁾ Mais je suis forcé de me restreindre, et je n'examinerai que les principales apories métaphysiques auxquelles on arrive nécessairement, dès qu'on pose le problème de la liberté. Commençons par fixer les rapports qui existent entre mon problème et le problème traditionnel du libre-arbitre. Quand on traite la question du libre-arbitre, dont le caractère est éminemment psychologique et éthique, la question de la liberté n'est pas posée dans toute son étendue et sa profondeur, et on suppose péremptoirement que la liberté consiste uniquement dans la volonté du choix. Toutes les doctrines théologiques et philosophiques sur le libre-arbitre étaient avant tout utilitaires, elles voulaient démontrer la responsabilité humaine et la nécessité du châtement. Le droit pénal et la théologie avaient tous deux besoin de la doctrine du libre-arbitre pour établir les peines terrestres et éternelles. Souvent les défenseurs du libre-arbitre étaient des ennemis acharnés de la liberté de l'esprit et de la conscience. La conscience religieuse, dans ses formes les plus autoritaires, reposait entièrement sur la doctrine du libre-arbitre. Luther, au contraire, fonda la liberté religieuse sur la négation radicale du libre-arbitre. Je vais examiner le problème de la liberté complètement en dehors de ces intérêts utilitaires et de ces inquiétudes pratiques. Le problème de la liberté se rattache aux sources les plus profondes de l'être. Nous verrons qu'il est impossible de déduire la liberté de l'être, de la fonder sur l'être. De même, mon thème n'a rien à voir avec le point de vue psychologique. On ne peut traiter le problème de la liberté sous un point de vue statique; l'inspection dynamique est nécessaire: il faut étudier les différents états, les stades les plus variés de la liberté. Ainsi, Saint Augustin distingue la *libertas minor* de la *libertas major*, parle des trois états d'Adam par rapport à la liberté — *posse non peccare*, *non posse non peccare* et *non posse peccare* (pouvoir ne pas pécher, ne pouvoir pas ne pas pécher et ne pouvoir pas pécher.) C'est de Saint Augustin que dérive la doctrine qui reconnaît que l'homme possède la liberté de faire le mal, mais non celle de faire le bien. La liberté a une dialectique intérieure, sa destinée propre, qu'il faut étudier.

¹⁾ Conférence lue en septembre 1926 aux congrès national polonais de philosophie. ²⁾ J'ai traité du problème de la liberté dans mes ouvrages: „La philosophie de la Liberté“ (Moscou, 1910), „Le sens de l'acte créateur“ (Moscou, 1916; traduit en allemand sous le titre „Der Sinn des Schaffens“, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1927); „La vision du monde chez Dostoïevsky“ (Berlin, 1923; trad. en all., sous le titre „Die Weltanschauung Dostojewskijs“, München, C. Beck, 1925); „Le sens de l'histoire“ (Berlin, 1923; trad. en all., sous le titre „Der Sinn der Geschichte“, Darmstadt, O. Reichl, 1925), et dans mon dernier livre russe „La philosophie de l'esprit libre“ (Paris, 1928)

La liberté se conçoit sous deux aspects différents, non seulement en philosophie, mais aussi dans le langage ordinaire où cette différence est encore plus marquée. Il y a deux libertés. La première, une liberté irrationnelle, la liberté du choix entre le bien et le mal, la liberté en tant que voie, la liberté qui conquiert et non celle qu'on conquiert, la liberté par laquelle on arrive à la Vérité et à Dieu et non celle qu'on reçoit des mains de Dieu et de la Vérité. C'est cette liberté qui est indéterminée, qui n'est basée sur rien. Et il y a une autre liberté: la liberté rationnelle, la liberté dont la source est la Vérité et le Bien, la liberté en tant que but, en tant que suprême réalisation, la liberté en Dieu et donnée par Dieu. Quand nous disons qu'un homme a atteint la liberté parce qu'il a vaincu sa nature corrompue, parce que la raison s'est rendue maîtresse de ses passions, parce que l'esprit s'est élevé audessus de sa nature sensible, nous parlons de la seconde liberté. C'est celle qui est déterminée par le Bien. C'est d'elle que parle l'Évangile, quand il dit: „apprenez la vérité et la vérité vous rendra libres“. Cette liberté est déterminée par la Vérité, elle n'est pas primordiale. Ce n'est pas la liberté par laquelle l'homme arrive à la Vérité. Et quand nous disons que l'homme s'est choisi librement sa voie et la suit librement, nous parlons de la première liberté. Les Grecs n'avaient aucune connaissance de la première liberté, de la liberté qui est à la base, à la racine de notre vie, qui est antérieure à la raison et à la connaissance de la Vérité; ils ne connaissaient que la seconde liberté, la liberté rationnelle que la connaissance de la Vérité engendre. C'est ainsi que la comprenait Socrate. L'idée de la liberté irrationnelle était radicalement opposée à la conscience et au génie grecs. Pour le Grec, la liberté était la raison même, la victoire de la raison sur le chaos. L'élément Dionysiaque n'était pas la liberté. Les Grecs craignaient l'infini; car la liberté irrationnelle indéterminée garde toujours en elle un élément d'infini, qui rend possible le triomphe du chaos. Le Grec considérait cette liberté comme matière. Pour lui, la véritable liberté consistait dans le triomphe de la forme. L'idée qu'il se faisait de l'univers était exclusivement statique; c'était une contemplation esthétique de l'harmonie universelle. Son esprit ne pouvait concevoir l'élément dynamique lié à la liberté. C'était la limite de sa conscience. Seul Epicure admettait la liberté en tant qu'indéterminisme, mais il la liait avec le hasard. L'idéalisme grec était peu favorable à la liberté. La conscience grecque était terrassée par l'idée de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, ou des dieux, de la destinée à laquelle les dieux eux-mêmes étaient assujettis. Et la première liberté, la liberté irrationnelle ne s'est dévoilée que dans le monde chrétien, car cette liberté n'est pas liée à la forme, mais à la matière primordiale de la vie. Et l'idée du péché originel est liée à cette compréhension de la liberté. Celui qui accepte l'idée du péché originel doit, par là même, affirmer que la liberté irrationnelle est à la base du processus universel.

Dans l'attitude philosophique qui s'inspire de la pensée grecque, il n'est guère facile de concevoir la liberté irrationnelle, et la principale difficulté consiste en ce qu'il est complètement impossible de s'en faire une notion rationnelle, car toute notion rationnelle de cette liberté aboutit à sa rationalisation, donc à sa négation, comme le dit justement Bergson. Le mystère primordial de la liberté se trouve à la limite de la raison même. Mais la nécessité d'établir une pareille limite n'est nullement la négation de la connaissance, n'est aucunement de l'agnosticisme; au contraire, c'est la perfectibilité de la connaissance. Ce que le

Cardinal Nicolas Cusanus, un des plus profonds penseurs de l'Europe, appelle *docta ignorantia*, est la conquête de la connaissance. L'irrationnel aussi est un objet de la connaissance, mais cette connaissance de l'irrationnel a une autre structure que celle du rationnel. L'originalité de la philosophie allemande par rapport à la philosophie grecque consiste précisément en ce qu'elle a posé le problème de la connaissance de l'irrationnel, comme étant le fait primordial, l'élément essentiel de l'être. La mystique allemande est déjà pénétrée de cette vérité, et la philosophie allemande a subi profondément son influence. La liberté ne peut être conçue sous un aspect statique. Son caractère est dynamique et exige une conception dynamique. L'examen de cette dynamique de la liberté, la connaissance de sa dialectique intérieure, permettent seuls d'éclaircir le mystère de la liberté.

2. La dynamique de la liberté nous mène droit à la tragédie de son autonomisation. La liberté irrationnelle engendre en elle-même le Mal. Elle ne renferme aucune garantie, aucune certitude que son action sera bonne et salutaire, qu'elle arrivera à Dieu, qu'elle restera ce qu'elle est. Elle porte en elle-même un germe fatal, elle tend à s'anéantir, à se transformer en son contraire, à engendrer une inéluctable et irrésistible nécessité. Dès que la liberté suit la voie du Mal, elle s'égaré et tombe sous la puissance de cette nécessité qu'elle a créée. L'homme devient l'esclave de ses éléments naturels, de ses passions les plus basses. La liberté irrationnelle cache en soi toutes les possibilités de l'anarchie et du désordre, et cela manifeste tout autant dans la vie des sociétés que dans celle des individus. Une liberté formelle, qui n'a pas d'objet, qui ne fait pas de choix, qui est indifférente à la Vérité et au Bien, se corrompt et conduit à la ruine, à l'esclavage, à l'asservissement de l'homme par les passions et les éléments. La nécessité naturelle est déjà une formation secondaire, à la racine et au fonds de laquelle se trouve la liberté irrationnelle. La nécessité est enfantée par la liberté, mais par une liberté mal dirigée, mal appliquée, tendue et entraînée non vers l'union, mais vers la division, ce qui doit amener de toute nécessité la ruine, la destruction mutuelle de toutes les parties de l'univers. La liberté irrationnelle, prise en elle-même, est incapable de conserver et d'affirmer la liberté, inapte à se défendre contre le danger de la ruine qui la guette. Et c'est pourquoi Saint Augustin l'a niée, c'est pourquoi Saint Thomas d'Aquin la considérait comme plus que suspecte, car, pour lui, la liberté non soumise à la Vérité, non déterminée par le Bien, était une imperfection, une déchéance. La seconde liberté, la liberté rationnelle, la liberté qui se développe au sein de la Vérité et du Bien, conduit, à son tour, à l'identification de la liberté avec la Vérité et le Bien, avec la Raison, elle aboutit à la Vertu, mais à une vertu contrainte et qui n'est pas née librement; elle atteint le Bien, mais un bien qu'elle ne constitue pas d'elle-même; elle engendre un état, une organisation religieuse ou sociale, dans laquelle la liberté se révèle non d'elle-même, mais comme un effet de la nécessité. Si la première liberté mène à l'anarchie, la seconde aboutit au despotisme théocratique ou communiste. La seconde liberté est une liberté qui a son objet propre, un contenu qui est soumis à la Vérité et au Bien. Mais prise en elle-même, elle nie la liberté du choix, elle nie la liberté de la conscience, elle conduit à une organisation de la vie par contrainte et nécessité. Ici la liberté s'identifie ou avec la nécessité divine (théocratie) ou avec la nécessité sociale (communisme). Si la liberté dans son premier sens et son

premier aspect porte en elle le danger de sa négation, de son abolition par l'arbitraire de l'homme, cette seconde volonté renferme en soi le péril de la négation, de la suppression complète de toute liberté humaine. La seconde liberté est au fond la liberté de Dieu, de l'Esprit Universel, de la Raison Universelle, la liberté organisée par la société, non celle que l'homme exerce de lui-même. La Vérité (ou ce qui paraît l'être) organise, crée la liberté, mais ici la liberté de l'acceptation de la vérité, du consentement, est absente. La seconde liberté méconnaît entièrement ce qui a été exprimé si profondément par Dostoïevsky, quand il fait dire par le Grand Inquisiteur au Christ: „Tu as voulu que l'homme t'arrive en toute liberté, pour te suivre librement, ravi et subjugué par Toi.“ Je ne puis recevoir la suprême, la définitive liberté que des mains de la Vérité, mais la Vérité ne peut être contrainte pour moi; l'acceptation de la Vérité suppose inéluctablement ma propre liberté, je dois être librement porté vers elle. La liberté n'est pas seulement un but, c'est aussi une voie. L'idéalisme allemand (Fichte, Hegel), l'idéalisme moniste était inspiré par l'enthousiasme attaché à l'idée de la liberté, mais, au fond, il méconnaissait la liberté humaine, il ne connaissait que la liberté divine, la liberté du Moi universel, de l'Esprit universel. La première liberté mène à la négation, à la destruction de la liberté. Mais la seconde liberté est, de par elle-même, la négation primordiale, fondamentale, de la liberté humaine. C'est ce qui fait le fonds de la tragédie de la liberté, et il semble à première vue qu'elle est sans issue. Ou bien c'est l'anarchie des éléments et des passions qui anéantit la liberté, ou bien elle est détruite par une Nécessité ou une Grâce extrinsèques.

La plupart des philosophes considèrent que la question du rapport entre la liberté et la nécessité est le problème fondamental qui offre les plus grandes difficultés. En réalité c'est le rapport entre la liberté et la grâce, entre la liberté humaine et l'omnipotence divine, la liberté de Dieu, qui constitue le fond du problème. Les discussions à ce sujet remplissent l'histoire de la pensée religieuse de l'Occident. Habituellement la question se posait de cette manière: Si Dieu existe, s'il est tout-puissant et libre, si la grâce divine est officieuse par rapport à l'homme et à l'univers, que reste-t-il de la liberté humaine? S'il est encore possible à l'homme d'échapper à la puissance de la nécessité et de la nature, il n'existe point de refuge où il puisse se mettre à l'abri de la puissance efficiente du Créateur. Ce problème, qui a tellement tourmenté Saint Augustin, atteint son point culminant dans l'ouvrage de Luther „De Servo Arbitrio“, dirigé contre Erasme. Luther non seulement nie la liberté humaine, mais il considère l'idée d'une pareille liberté comme étant impie. Est-ce que la liberté humaine existe, non seulement par rapport à la puissance de la nature extérieure et de sa propre nature, mais par rapport à Dieu? Si la première liberté est engloutie définitivement par les passions et les éléments, la seconde liberté s'abîme, se dissout dans la grâce et la puissance divine. Il ne reste plus de place pour la liberté humaine, peu importe si l'homme dépend de la puissante nature ou bien de l'omnipotence divine. Nous verrons qu'il n'existe pas de liberté même au cas où l'homme dépend de lui-même, car sa propre nature n'est qu'une partie de la nature universelle. Il semble que la liberté humaine est anéantie par n'importe quelle forme de la nature, qu'elle soit d'un ordre supérieur, moyen ou inférieur. Les théologiens affirment que l'homme devient libre, qu'il reçoit la liberté, quand il est touché par la grâce divine. Ils disent que la nature humaine peut être considérée

comme libre seulement quand elle est gratifiée de la grâce divine. Il est évident que les théologiens ont en vue la seconde liberté, qui est donnée par la Vérité. La Vérité est cette énergie qui pénètre l'homme, l'affranchit et le délivre. Mais il faut se demander si l'homme est véritablement libre par rapport à la Vérité, par rapport à la grâce divine? Y a-t-il une liberté antérieure à la grâce, y t-il une liberté qui consent à recevoir la Vérité et la Grâce? La vie spirituelle n'est-elle pas pénétration mutuelle de la liberté et de la grâce? Cette question de la dépendance réciproque entre la liberté et la grâce constitue l'objet fondamental de la théologie chrétienne. Mais cette dernière tient à affirmer cette liberté seulement en vue d'établir la responsabilité humaine et ses mérites. Elle ne se préoccupe nullement de la liberté en elle-même en tant que force créatrice, mais seulement comme possibilité de recevoir la grâce. Si on pose cette question objectivement et non pas du côté humain, on ne peut comprendre de quelle manière la liberté humaine peut être justifiée. Elle est considérée comme ayant sa source en Dieu; donc, la solution du problème s'éloigne. Si Dieu seul donne la liberté à l'homme, si la conscience de l'homme est contrainte de considérer que sa liberté dépend uniquement de la volonté de Dieu, qu'a-t-on devant soi, sinon la liberté de Dieu et aucunement la liberté humaine? De même, il n'existe pas de liberté, au sens propre du mot, si l'homme dépend du milieu naturel et social, s'il est un produit d'une organisation extérieure. Et encore une question s'impose: peut-on fonder la liberté humaine sur l'homme lui-même, sur sa propre nature, sur les sources intérieures de son être? Car il ne s'agit pas de la liberté divine, mais humaine. Y a-t-il dans l'homme, dans les profondeurs de son être, des éléments sur lesquels on peut établir irrévocablement la liberté humaine, exclusivement humaine?

3. On a essayé d'établir la liberté humaine sur la substantialité de l'âme. L'âme humaine est une substance, et la liberté est enracinée dans la force créatrice de la substance, elle ne vient pas du dehors. C'est ainsi que le problème se pose pour le spiritualisme. Une doctrine remarquable de la liberté, fondée sur une base spiritualiste, sur l'idée de la substance, a été proposée par le philosophe russe L. M. Lopatine et développée dans le second volume de son ouvrage: „Les problèmes positifs de la philosophie“¹⁾. Maine de Biran envisageait ce problème sous le même aspect. Cette forme du spiritualisme défend la liberté humaine et la déduit de l'énergie spirituelle, inhérente à la nature de l'homme. Elle semble posséder un certain avantage sur l'idéalisme moniste, qui établit la liberté de Dieu, de l'Esprit universel, mais non celle de l'homme. Quand Hegel affirme que „die Freiheit ist bei sich selbst zu sein“, cet état particulier (être en soi-même) est un état inhérent à l'esprit universel, mais nullement à l'homme lui-même. Le pluralisme, non le monisme, est le caractère essentiel du spiritualisme, comme il est professé par Lopatine; la liberté y est conçue comme une forme spéciale d'une causalité intérieure, puisée à la source de la puissance substantielle. La liberté est déterminée, mais c'est un déterminisme intérieur, qui découle de l'être même des substances, non de leurs corrélations. Mais le spiritualisme pluraliste ne résout pas plus le problème de la liberté que ne le fait l'idéalisme moniste. La doctrine des substances s'applique mal à l'idée de la liberté. Si la liberté découle de ma propre nature, de ma substantialité, elle est

¹⁾ L. Lopatine, *Polojitelnyia Sadatchi filosofii* 2 vol., Moscou, 1886—1891.

déterminée par la nature substantielle. Si je suis déterminé par ma propre nature, c'est aussi un déterminisme, mais sous une autre forme que lorsque je suis déterminé par une nature extérieure. Être l'esclave de sa propre nature, c'est aussi peu être libre que d'être esclave d'une nature étrangère. Ainsi, le spiritualisme cherche le fondement de la liberté dans la nature substantielle, tandis que la liberté n'a ni base, ni fondement. La liberté primordiale ne peut être enracinée dans les substances, dans la substantialité de la nature humaine. Cette doctrine méconnaît entièrement l'essence de la liberté, son irrationalité obscure. La liberté n'est pas déterminée par la nature, c'est elle qui détermine la nature.

La doctrine de Kant et de Schopenhauer sur le caractère intelligible, sur la liberté, qui existe en dehors des phénomènes, renferme un germe de vérité, parce qu'elle ne fait pas dépendre la liberté d'un ordre naturel. Mais elle est suspecte de dualisme, car la liberté est rapportée au Ding an sich, au noumène, et ne trouve plus de place dans le monde des phénomènes. Mais la distinction, la séparation de l'ordre de la liberté et de l'ordre de la nature est profondément vraie. La liberté n'a rien à voir avec la nature, elle ne participe pas à cet ordre de choses, elle n'est point inhérente à la nature. On ne peut appliquer à la liberté nulle notion se rapportant à la nature, aux substances. La liberté n'a aucune racine dans l'être, et la liberté humaine ne peut être aussi exclusivement déterminée par la grâce divine. Et pareillement, sa source ne peut être dans la nature humaine et encore moins dans la nature universelle. Mais alors, la liberté est-elle en général possible, peut-elle être pensée? Le problème se heurte à d'immenses difficultés, les apories semblent insurmontables. La raison est tentée de nier la liberté humaine. Et quand elle affirme la liberté de Dieu, elle est portée à identifier la liberté avec la nécessité divine. Il semble qu'il n'y a point de place pour la liberté dans l'être. On est prêt à admettre que le déterminisme est l'unique doctrine conséquente en philosophie. Le monisme a toujours professé le déterminisme, tandis que l'idée et le sentiment de la liberté ont toujours été portés vers le dualisme, mais vers un dualisme qui n'est pas ontologique. Pour concevoir et fonder la liberté, il est nécessaire de distinguer et de séparer le domaine spirituel d'avec le domaine naturel, de montrer leurs profondes différences qualitatives. La métaphysique traditionnelle spiritualiste n'est pas la véritable doctrine de l'Esprit, du monde spirituel et de la vie spirituelle, c'est au fond une certaine forme d'une doctrine naturaliste, qui conçoit l'Esprit comme étant une substance, une nature. Mais l'Esprit n'est ni nature, ni substance, il n'est pas une réalité au même sens que le monde naturel l'est. Le problème de la liberté est un problème spirituel, et aucune métaphysique naturaliste de l'être n'est capable de le résoudre.

4. Si la liberté n'est pas inhérente à l'être, à sa substance, à n'importe quelle nature, il ne reste qu'une seule voie pour établir l'existence de la liberté, c'est l'idée que la source de la liberté gît dans le Néant, dans le rien à partir duquel Dieu a créé le monde. La liberté est antérieure à l'être, et c'est elle qui détermine, qui trace les voies de l'être. Le plan sur lequel elle se détache est tout autre que le plan de l'être et de la nature. La liberté existe, elle est réelle, mais sa réalité est d'un autre ordre, a une autre signification que la réalité du monde créé. La liberté se révèle dans l'expérience de la vie spirituelle; non dans l'expérience de la vie naturelle. La liberté ne se trouve ni dans l'expérience extérieure, ni dans l'expérience psychologique, ni dans n'importe quelle expérience naturelle.

Le monde naturel est déterminé, et le domaine du monde psychique subit la même détermination. Le mystère de la liberté se révèle uniquement dans la qualité spécifique de notre expérience spirituelle. Le monde spirituel, qu'il faut distinguer du monde naturel, n'a rien à voir avec le domaine des noumènes, des choses en soi de Kant (Le Ding an sich). Il serait tout à fait erroné d'affirmer que le corps et l'âme sont des phénomènes et que l'esprit, la vie spirituelle, est „la chose en soi“, le Ding an sich. Ce serait un dualisme stérile, qui nous amènerait à la négation même de la possibilité de l'expérience spirituelle, ce qui est le cas chez Kant. Ce dernier n'admettait pas la possibilité de l'expérience spirituelle, tandis que la liberté ne se révèle que dans l'expérience spirituelle, et non seulement la seconde, la liberté supérieure au sein de la Vérité, mais aussi la première, la liberté irrationnelle et primordiale. Seule l'expérience spirituelle nous permet de découvrir ce qui est antérieur à l'être et à la nature, elle seule nous met en communion avec ces éléments primordiaux qu'aucune connaissance ne peut même exprimer, qui n'ont ni racine, ni base, ni fondement, ni dans l'être en général, ni en nous, ni en l'univers, ni en Dieu. Toutes les insurmontables apories de la liberté sont liées à une pensée dirigée du côté des choses naturelles, les quelles tombent toutes sous la loi de la détermination. Mais le caractère du domaine spirituel consiste justement en ce qu'il est entièrement indépendant de tout déterminisme naturel. Le domaine spirituel n'est aucunement un degré plus élevé de la Nature, il n'entre pas dans la hiérarchie universelle, c'est un état qualitativement à part, où vient se fondre le monde naturel dans tous ses degrés différents.

L'expérience spirituelle nous révèle que si la liberté est inhérente à quelque chose, elle ne l'est qu'au Néant qui précède l'être et la création du monde. La liberté est un principe indéterminable, et qui n'a pas de base. Le Néant est son unique source possible. C'est le Ungrund de Jacob Boehme. Cela veut dire que la liberté est liée à la potentialité, qui dépasse de beaucoup en profondeur l'être formé et actualisé. La potentialité de l'être précède son actualité. Selon la doctrine de la théologie chrétienne, Dieu a créé le monde à partir du Néant. Cela signifie que Dieu a créé le monde de la liberté. Autrement, on peut dire que Dieu a créé le monde librement et en tant qu'être libre. Cela ne veut pas dire que Dieu a créé le monde de la matière, comme le croyaient les Grecs, car le Néant n'est pas la matière, mais la liberté. Si la liberté était inhérente à la nature, la liberté n'existerait qu'en Dieu et dériverait uniquement de Dieu; en ce cas, la liberté de l'homme, la liberté de la création n'existerait pas. En dehors de Dieu, il existe encore le Néant, à partir duquel Dieu créa le monde, et c'est là que se trouve la source de la liberté. De cette liberté du Néant, dérive le consentement, l'acceptation de la création, qui prend naissance aux profondeurs mystérieuses de la potentialité. La première, la primordiale liberté est la pure potentialité, ancrée dans le Néant. Et nous sentons en nous ce Néant de liberté. Nous sommes les enfants de Dieu et de ce Néant de liberté. Et la seconde liberté, la liberté au sein de la Vérité, octroyée par la Vérité, transmise par elle, est toute autre. La seconde liberté, à son degré de perfection, est la transfiguration, l'illumination de cette première liberté enveloppée de ténèbres, de ce Néant irrationnel, en vertu de l'idée créatrice que Dieu s'est fait de l'homme et du cosmos, de par la lumière du Logos et la grâce divine. Et cette transfiguration, cette illumination est réalisée par la réciprocité qui existe entre la puissance créatrice divine et la

grâce divine d'un côté, et la liberté primordiale de l'autre; c'est le résultat, l'action pénétrante de la grâce sur cette liberté primordiale, sans violence et sans contrainte. La première liberté est la liberté potentielle, c'est la possibilité des choses contraires. La seconde liberté est la liberté actuelle, c'est la réalisation de la Vérité, c'est la lumière qui éclaire les ténèbres. Il n'y a pas de seconde liberté sans la première. Nous avons déjà vu que la seconde liberté, prise en elle-même, se transforme en tyrannie et n'est pas apte à surmonter la tragédie de la liberté. La liberté supérieure de l'homme ne gît pas dans sa nature, n'est pas dans la substantialité humaine, mais c'est l'idée que Dieu se fait de l'homme, c'est l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais cette réalisation de l'idée divine dans l'homme suppose l'action de la liberté, inhérente au Néant. Et seul le christianisme connaît le mystère de la conciliation des deux sphères de la liberté et la solution de sa tragédie. C'est l'action de la grâce sur notre liberté, son illumination intérieure.

5. C'est grâce à l'existence de cette liberté potentielle, qui est antérieure à l'être et qui est inhérente au Néant, que les choses nouvelles prennent naissance, que la création est possible. Le changement, le développement ne sont possibles que grâce à la liberté. Nous voyons le développement sur la surface, sur le plan extérieur des choses. Mais la théorie évolutionniste est complètement incapable de concevoir les sources du développement dans l'univers. Pour le comprendre, il faut remplacer le point de vue qui considère tout sous l'aspect du mouvement horizontal par l'aspect du mouvement vertical. C'est en profondeur, sur une ligne verticale que s'érige la création, issue de la liberté, de la potentialité, et ensuite elle se projette, se développe sur le plan horizontal. En dessous de chaque développement sont dissimulés des actes créateurs; ces derniers supposent la liberté, et celle-ci suppose la potentialité et le Néant. Sans cette potentialité du Néant, on ne peut s'attendre à aucun renouveau, à aucun changement, à aucun développement, à nulle création. La doctrine d'Aristote, qui traite de la puissance et de l'acte, renferme en soi un grand fond de vérité, mais il faut se garder de l'altérer et de la commenter trop étroitement. Les Grecs craignaient l'infini (*ἄπειρον*), et c'est pourquoi ils interprétaient souvent faussement la notion de la potentialité, et les scolastiques sont tombés dans le même travers. La potentialité, dépasse l'acte en étendue, elle renferme l'infini, tandis que l'acte est toujours limité. C'est l'infini inhérent à la potentialité qui est la source de la liberté; c'est de lui que dérive la création, le nouveau dans l'univers. Le monde formé et actualisé est une sphère finie et limitée en comparaison de l'infini que la potentialité renferme; le Néant, qui est en dessous de l'être, est plus profond que l'être. Nous considérons l'évolution comme étant déterminée et réalisée par la dépendance réciproque des forces qui y concourent, et comme leur répartition. Mais la création n'est jamais déterminée, la création, en un certain sens, est toujours une création issue du Néant, c'est-à-dire, de la liberté. La création est libre, et elle pénètre dans les forces vivantes de la nature et les transforme, elle n'est jamais déterminée par ces forces. Et c'est uniquement pour cette raison qu'on peut affirmer que la vie de l'homme et de l'univers renferme d'immenses possibilités, la possibilité d'une nouvelle vie et d'un nouveau monde. L'évolutionnisme déterministe est une conception conservatrice. Le Darwinisme est conservateur, de même que le Marxisme, quoiqu'il semble que tous deux soient des

doctrines révolutionnaires, ayant pour but de refuter les traditions religieuses. Seule la liberté créatrice peut percer une brèche dans un système conservateur du monde, où n'est possible que la répartition de la matière et de l'énergie. C'est le naturalisme qui affirme un système conservateur du monde, et ce naturalisme prend parfois l'aspect d'un naturalisme théologique. Pour que l'univers ne soit pas un système conservateur fermé, il est de toute nécessité d'admettre la potentialité infinie, une source initiale, c'est à dire, cette liberté du Néant antérieure à l'être et qui détermine l'être.

Au commencement était le Verbe, le Logos. C'est une vérité éternelle, indubitable. Le monde n'a pu être créé, n'a pu commencer sans le Verbe. Mais au commencement existait aussi le Néant, la potentialité, la liberté, et cette liberté, ce Néant, existe en dehors de l'être, et c'est pourquoi il n'y a aucune contradiction dans le fait de l'existence simultanée du Logos et du Néant. Le Logos a pénétré le Néant, et par là même était créé le monde. Le Soleil a illuminé le Néant, qui est plus profond que l'être. Le Logos divin et la liberté communient ensemble. C'est pourquoi le problème de la liberté n'est pas le problème psychologique et moral du libre-arbitre, mais le problème métaphysique de l'origine des choses. Deux infinis se sont rencontrés — l'infini de la potentialité, du Néant, et l'infini de l'acte, l'infini divin. Et il en résulte qu'il existe deux libertés — la liberté dont la source est la potentialité infinie et celle dont la source est l'infini de la Grâce, de la lumière divine.

6. Nous avons vu que la seconde liberté peut être conçue d'une façon erronée et qu'elle engendre alors la violence et la contrainte. Mais, prise dans son vrai sens, quand elle ne nie pas la première liberté, mais suppose, tout au contraire, nécessairement son existence, la seconde liberté apparaît comme étant l'expression la plus haute et précise de la liberté, de par laquelle l'homme et l'univers se libèrent, s'affranchissent définitivement. Cette libération véritable est donnée par la connaissance, par la réalisation de la Vérité, qui enferme en elle la liberté. La vie a pour but d'atteindre cette liberté supérieure, qui, seule, réalise la véritable vie spirituelle. L'esprit constitue la liberté, et dans la vie spirituelle il n'y a point de détermination du dehors, point de contrainte, rien d'extérieur. La violence, l'opposition d'une partie contre une autre, est un caractère inhérent au monde naturel qui nous entoure. La vie spirituelle est la vie dans la liberté, c'est son caractère essentiellement constitutif. Dans la vraie vie spirituelle la tragédie de la liberté trouve sa solution; ses contradictions, qui paraissaient insurmontables, s'abolissent. La véritable spiritualité inonde de ses rayons la liberté irrationnelle, encore ténébreuse, sans l'absorber ni la violer. Le problème de la liberté est insoluble dans les limites de la philosophierationnelle. La dialectique de la liberté n'y trouve pas d'issue, les antinomies subsistent. Mais la connaissance philosophique peut atteindre ses limites et les dépasser en cédant la solution à un autre domaine. Je suis porté à croire que tels sont le but et la mission de la philosophie dans tous les domaines de la connaissance. L'examen philosophique de la dialectique de la liberté nous conduit au christianisme, qui est la solution positive de la tragédie de la liberté et de la nécessité. Le problème de la liberté humaine, si difficile pour la pensée philosophique, trouve sa solution dans l'idée de l'Homme-Dieu, qui dépasse les limites de la philosophie pure. Ce n'est que dans l'idée de l'Homme-Dieu que nous dépassons la liberté en-

traînée vers le Mal et la contrainte dans le Bien, de la liberté qui engendre le Mal et de la nécessité qui nous détermine à faire le Bien, le fatum de la liberté. Dans l'Homme-Dieu se transfigure et s'illumine la liberté, toute baignée d'amour, non la liberté du premier Adam, qui se cramponne à la liberté du Mal, mais la liberté du second Adam, qui, de par l'amour libre, a vaincu le principe ténébreux renfermé dans la liberté. Cela ne veut pas dire que la philosophie, la théologie et la pratique chrétiennes aient toujours posé et résolu justement le problème de la liberté. Au contraire, que d'altérations, que de corruption dans les doctrines et dans la vie! Souvent, on opposait la liberté à la grâce, on concevait la grâce comme un facteur contraignant et violentant la liberté. Mais la conscience chrétienne, dans son idéale pureté, implique en soi la solution du problème de la liberté. Il est de toute évidence qu'en dehors du christianisme, le déterminisme est inévitable. Toute philosophie naturaliste est empreinte de déterminisme. Et si la philosophie spiritualiste s'efforce d'établir la liberté, elle le fait superficiellement et contradictoirement, car elle identifie la liberté avec la substantialité, c'est à dire, avec une catégorie prise dans le domaine des sciences de la nature. Le problème le plus difficile de la métaphysique chrétienne est de concilier la liberté humaine avec la toute-puissance et l'omniscience de Dieu. Elle a donné naissance à la doctrine de la prédestination, poussée à l'extrême par Calvin. Déjà Saint Augustin s'est heurté dans cette question aux plus grosses difficultés. La conception la plus juste serait d'affirmer que la liberté constitue la limite de la prévision divine, que Dieu lui-même pose des termes à sa propre prévision, car pour Lui le sens de la création est dans la liberté. Il veut la liberté. Secretan, dans „La philosophie de la liberté“, a incliné vers cette solution.

7. La liberté est impliquée dans l'idée que Dieu s'est faite de l'homme et de l'univers. La liberté engendre le Mal, mais sans liberté le Bien non plus ne peut pas exister, car un Bien contraint n'est pas le Bien. C'est en cela que consiste l'essentielle contradiction inhérente à la liberté. Il semble que la liberté de faire le Mal constitue la condition nécessaire de la liberté pour faire le Bien. Essayez d'abolir le Mal par contrainte, il n'y aura plus de place pour la liberté du Bien. Et c'est pourquoi Dieu tolère l'existence du Mal. La liberté engendre la tragédie et les souffrances de l'existence; sa voie est dure et austère. La liberté n'est pas une chose facile, et l'existence inspirée par la liberté n'est pas une vie facile. Il est bien plus aisée de vivre, quand on se laisse contraindre et mouvoir par la nécessité. Dostoïevsky, dont les conceptions sur la liberté étaient extraordinairement profondes, considérait que ce qui pesait le plus à l'homme, c'était de supporter, d'endurer la liberté, la liberté de l'esprit, la liberté du choix. L'homme est toujours prêt à s'affranchir de cette liberté, il tâche de soulager ses maux et ses souffrances par l'organisation forcée du Bien (les systèmes théocratiques et communistes). Il est tout à fait faux de croire que l'homme attache un grand prix à la liberté. Tout au contraire, il considère le don de la liberté comme une fatalité et ne tient pas du tout à le défendre. Il est évident que je ne parle que de la liberté métaphysique, et nullement de la liberté politique. Mais la liberté métaphysique, est liée à des conséquences vitales, pratiques et sociales. Il n'y a pas d'expression adéquate de la liberté métaphysique dans la vie sociale. Les dépendances mutuelles entre ces deux libertés sont très complexes. La liberté, appliquée à la vie politique, se conçoit habituellement comme

un droit, comme une prétention humaine. Mais la liberté, considérée dans son sens profond et métaphysique, n'est ni un droit, ni une prétention, mais, au contraire, un devoir. Pour être libre d'esprit, l'homme doit porter le fardeau de la liberté autant que ses forces le lui permettent, car la ressemblance de l'homme avec Dieu, l'idée que Dieu a de l'homme, est liée à la liberté. Dieu exige que l'homme soit libre, il veut que l'homme agisse librement. Dieu a plus besoin de la liberté humaine que l'homme n'en a besoin. L'homme s'affranchit facilement de la liberté pour alléger sa vie, mais Dieu ne peut pas se passer de la liberté humaine, car son idée de la création y est profondément attachée. La doctrine du libre-arbitre, professée par la plupart des théologies chrétiennes, est une adaptation utilitaire, une vulgarisation du problème de la liberté. La doctrine de la liberté doit être liée à la doctrine de l'esprit que j'ai pu à peine toucher dans mon article.

Le problème de la liberté est le problème central de toute la philosophie. Toutes les disciplines philosophiques y sont attachées (métaphysique, théorie de la connaissance, éthique, philosophie de l'histoire) et la philosophie confine dans ce problème à la théologie. L'histoire des doctrines de la liberté est éminemment une histoire religieuse et théologique. Saint Augustin et Luther, pour ce qui concerne la problématique de la liberté, ont plus de valeur que tous les philosophes scolaires. J'ai eu constamment en vue la théologie autant que la philosophie, car autrement, il eût été impossible de mesurer cette question dans toute sa profondeur. Le problème de la liberté est le fondement et la dernière limite, le terme suprême de la métaphysique, tous les autres problèmes sont orientés vers lui et y trouvent leur conclusion ultime. On peut classer les divers types de doctrines philosophiques d'après leur relation au problème de la liberté. C'est dans ce problème que se manifeste le plus distinctement la différence de la pensée antique avec la pensée chrétienne. Le problème de la liberté se pose ici face à face avec les problèmes du fini et de l'infini. Pour les Grecs, le fini constituait la perfection. Le fini est déterminé. L'infini, pour eux, en tant qu'indéterminé, était l'imparfait. La limitation, la définition, donc la détermination étaient pour eux le comble de la louange. Cette conception a passé dans la scolastique du Moyen-Age, grâce à la philosophie d'Aristote, surtout dans le système de Saint Thomas d'Aquin. Mais l'idée de l'infini a émergé du sein du monde chrétien, de l'essence même du christianisme, non dans le sens négatif antique, mais dans sa signification positive. Et avec l'infini est apparue la liberté, en tant qu'indéterminisme. L'un des premiers, Origène nous a donné la doctrine de la liberté. La philosophie allemande diffère de la philosophie antique et scolastique en ce qu'elle a vu l'irrationnel à la base de l'être. Par là même elle a contribué à l'examen du problème de la liberté. Mais l'idéalisme allemand penche vers le monisme idéaliste; le problème de la liberté s'y obscurcit, et la liberté humaine est disparue. L'ouvrage le plus remarquable sur la liberté appartient à Schelling: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.“ La philosophie française du dix-neuvième siècle a beaucoup contribué à l'examen de ce problème (Maine de Biran, Renouvier, Boutroux, Bergson). La véritable philosophie chrétienne est la philosophie de la liberté, et la solution unique de ce problème n'est possible que de point de vue théo-anthropique.

Die Grundvorurteile des menschlichen Denkens.¹⁾

Von Boris Jakowenko.

„Nicht um die Vernunft außen herumreden, sondern das Vernünftige wirklich und alles Ernstes treiben, ist die Sache der Philosophie“.

J. G. Fichte, N. Werke II, S. 198.

„Ihre eigene Maxime ist, schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen“.

J. G. Fichte, *ibid.* S. 104.

Der philosophische Gedanke ist im Schoße eines einheitlichen und unzertrennlichen Erlebnisses, in einem gemeinsamen Strome der verschiedenartigsten Lebensäußerungen des menschlichen Geistes geboren. Und es hat ihm viel Zeit, Kraft und Mühe gekostet, sich vom gemeinsamen ursprünglichen Kerne zu trennen, und neben den anderen Kulturgebieten eine mehr oder weniger selbständige Existenz zu erringen. So groß war die innere Macht des naiven kosmischen Lebens, so mächtig die allumfassende und alldurchdringende Unbestimmtheit der ursprünglichen Lebensordnung!

Aber selbst nach dieser Absonderung, selbst in der Stellung eines neben anderen Gebieten der Kultur äußerlich selbständigen Gebietes bewahrte der philosophische Gedanke auch noch weiter einen intimen Zusammenhang mit dem primitiven Zustande seines eigenen Wesens in dem uralterlichen Schoße. Die innere Natur dieser naiven Existenz fundamentierte ihn ebenso machtvoll und bestimmend wie auch alle anderen Kulturäußerungen des menschlichen Geistes; sie war es, welche die weitere Existenz einzelner Kultursphären durch ihr vorurteilvolles und alles nivellierende Schema dogmatisch präformierte und sich dadurch der Erfüllung der inneren und äußeren Autonomie dieser Kulturgebiete wesentlich in den Weg stellte. Wenn es aber allen anderen Kulturgebieten auch bei diesen Bedingungen immerhin möglich blieb, ihre Kräfte produktiv zu entfalten, so gewann einst und behält auch noch jetzt ein solches Hindernis für die philosophische Sphäre eine prinzipiell viel tiefere Bedeutung, und die gewalttätige Unvollendetheit der kulturellen Leistung ist hier nach wie vor besonders stark, krankhaft, ja tragisch erlebt.

Als das letzte Produkt der kulturellen Differenziertheit, als die höchste Stufe der geistigen Existenz, als das Ideal allseitiger Bewußtheit und das Syno-

¹⁾ Dieser noch aus den Jahren 1911—1912 stammende Aufsatz ist jetzt vom Verfasser dem Leser teilweise als Ergänzung und teilweise als Widerlegung der bedeutenden Abhandlung N. Hartmanns „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?“ (Festschrift für Paul Natorp, 1924, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., S. 124 ff.) vorgebracht. S. dazu auch die Abhandlung des Verfassers „Vom Wesen des Pluralismus“ (1928, Verlag von Fr. Cohen, Bonn).