NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 N° 5 1957

Existence et liberté

André THIRY (s.j.)

p. 519 - 524

https://www.nrt.be/en/articles/existence-et-liberte-2323

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Existence et Liberté

Dans le nouvel ouvrage du R. P. de Finance se retrouvent toutes les qualités qu'ont appréciées les lecteurs de ses autres travaux, nous voulons dire, cette vigueur spéculative, cette probité, cette rigueur, et, en même temps, cette mesure, cette discrétion qui le mettent au premier rang des thomistes contemporains. Plus que dans les œuvres antérieures, peut-être, s'y fait jour une ouverture à la pensée moderne sous sa forme existentialiste qui le rend précieux à un nouveau titre. Non que le P. de F. entende le moins du monde sacrifier la métaphysique sur l'autel de la phénoménologie. Il n'use des méthodes de cette dernière qu'avec parcimonie; son propos est ailleurs. Non qu'il cède à la mode et se laisse impressionner par le cliquetis des formules. Mais il sait reconnaître la validité de points de vue inédits, le sens de certaines requêtes et surtout l'approfondissement causé en métaphysique par les philosophies de la subjectivité. On a dit jadis qu'il y avait quelque illusion à revendiquer à la fois pour le thomisme la plus grande ouverture et la plus grande rigueur systématique. L'œuvre du P. de F. montre en tout cas ce que la vraie fidélité aux doctrines essentielles de saint Thomas et leur approfondissement réflexif permet de saisir, d'assumer, et, au besoin, de rectifier du dedans, de l'effort moderne.

Le nouveau livre du P. de F. aborde le thème le plus familier à notre époque : *Existence et liberté*. Il s'inscrit donc dans la ligne marquée par *Etre et agir* et par *Cogito cartésien et réflexion thomiste*.

Après avoir rencontré la question préalable de l'évidence de la liberté humaine et de l'impossibilité où nous sommes de penser le déterminisme jusqu'au bout, l'auteur découvre son dessein : « Ressaisir la liberté à partir du sens de l'être et ressaisir le sens de l'être à partir de l'Etre absolu, — non certes en s'installant par une intuition ambitieuse et illusoire, au centre des choses, mais en projetant sur les réalités de l'expérience et avant tout sur le sujet, cette lumière que l'esprit porte en lui-même et qui atteste la présence attirante et éclairante de la Vérité et de la Valeur —; interpréter la liberté humaine en la situant par rapport à la Liberté archétype : les pages qui suivent ne veulent être autre chose qu'une modeste contribution à ce dessein ».

Ce point de vue conduit naturellement à rappeler la première condition de possibilité d'une métaphysique de la liberté, à savoir que la subjectivité puisse, en quelque mesure, être exprimée par des concepts. Mais cette expression même exige que l'être ne puisse se réduire ni à ses éléments objectifs ni à son intimité subjective et qu'il transcende leur opposition. Certes l'existence ne tombe pas directement sous le concept, mais l'acte existentiel n'est pas pour autant un x à jamais mystérieux si l'on examine de près la structure du rapport essence-existence. En effet, « dans l'objet qu'il considère et qui est immédiatement une essence, l'esprit saisit le rapport constitutif à l'acte de soi non conceptualisable de l'exister. Et c'est moyennant ce rapport qu'il peut faire rentrer à son tour cet acte dans un concept. Or, qu'est-ce à dire, sinon que l'idée d'existence implique un retour réflexif sur l'acte d'affirmation? Car ces déterminations objectives qui, en soi, renvoient à l'acte d'être, renvoient dans ma pensée, à l'acte d'affirmer et c'est en exerçant celui-ci que je participe intelligiblement à ce-

1. J. de Finance, S. J. — *Existence et liberté*. Coll. Problèmes et doctrines, IX. Paris, Vitte, 1955, 23 × 14 cm., 392 p. Prix : 1.650 frs.

lui-là ». Pour sauver les valeurs de la liberté point n'est donc besoin de recourir à un illusoire affranchissement de la pensée conceptuelle. Il suffit d'être fidèle à la première loi qui commande le bon usage de la raison et qui est de ne jamais perdre le contact de l'être. Celui-ci se présente, en effet, et c'est d'une souveraine importance pour une métaphysique de la liberté, comme principe de communion et d'unicité.

Ces prolégomènes dûment établis, le P. de F. entre dans l'étude de la structure métaphysique du sujet libre. Il envisage tour à tour la personne comme existant en soi, existant spirituel dont la valeur ne peut s'établir par déduction, mais apparaît comme une donnée première à la conscience morale, même s'il reste vrai qu'elle n'a pas en soi son ultime justification. Cette valeur se manifeste de la façon la plus nette dans l'exercice de la liberté. Celui-ci est certes la révélation privilégiée de l'être du sujet. Elle l'emporte, on n'en peut douter, sur celle que procure la pure conscience intellectuelle, puisqu'aussi bien l'existant libre existe d'une existence qui n'est plus simplement en lui un présent reçu, mais un don accepté (ou refusé). Cette révélation est proprement celle d'une existence spirituelle, c'est-à-dire celle d'un être existant au delà de sa nature et dont le propre est de se dépasser. L'*esse* qu'il manifeste s'y découvre avec sa double dimension d'universalité et d'intériorité. De là découle cette importante conclusion que le sujet libre, qui a d'ailleurs conscience de son caractère conditionné et limité, ne pourra reconnaître au-dessus de lui qu'une Valeur qui soit en même temps Liberté. L'affirmation d'une Liberté originelle s'impose dès là que, dociles à la conscience immédiate et à la réflexion sur la nature de l'agir, nous reconnaissons en elle l'Acte par excellence, l'Acte par soi.

« Mais cette liberté originelle, où la situer? Pas en nous-mêmes, évidemment. Car non seulement notre liberté rencontre en dehors des déterminismes, avec lesquels elle doit compter, mais elle suppose au-dedans de nous toute une infrastructure qui nous échappe. » Une dialectique apparentée à celle de la première et de la cinquième voie thomiste permet d'y atteindre sans doute, mais aussi un autre mouvement de pensée, rappelant celui de saint Anselme et celui de la quatrième voie. Il peut s'expliciter en la formule selon laquelle l'agir est d'autant plus parfait que son principe est plus intérieur au sujet et que par conséquent celui-ci dépend moins des autres êtres. Dialectique dont la difficulté n'échappe à personne et où il est malaisé de dissocier le rapport de causalité exemplaire et celui de causalité finale. Car le caractère existentiel de la liberté affecte nécessairement le rapport qui relie notre liberté à la liberté originelle. Nous ne participons à la Liberté première que parce que nous sommes faits pour elle. Cette relation s'exprime dans la conscience par le sentiment de l'obligation morale. Celui-ci atteste d'abord que notre liberté n'est pas créatrice des valeurs, mais qu'elle se trouve d'emblée dans un monde axiologique qu'elle n'a point posé mais qui s'impose à elle par la médiation de la raison. Il atteste ma sujétion à la Valeur : Valeur qui fonde l'absolu du devoir, mesure par là même la valeur de la personne et doit être personnelle; Valeur aussi qui ne peut être conçue comme réellement antérieure à la liberté, mais qui est liberté. La liberté parfaite, en effet, ne peut plus être dite soumise à une norme; en tant qu'elle s'identifie à l'Etre, au Vrai et au Bien, elle porte sa norme en soi. Le caractère de la Valeur absolue confère à la conscience de l'obligation une dimension existentielle qui explique à son tour pourquoi elle est, comme l'acte d'être, suprêmement individualisatrice et suprêmement unitive.

Il faut l'admettre, cependant, cette position d'une Liberté première peut conduire à bien des confusions. L'Acte par soi ne doit-il pas être conçu comme une liberté pure, sans structure ni contenu? Plus encore, ne doit-il pas nier toute dépendance et, par conséquent, être cause de soi? Nous voyons poindre sous ces

formules la grande question toujours posée à la métaphysique d'aujourd'hui. Faut-il admettre un primat définitif de l'existence sur l'essence? La reconnaissance de la subjectivité dans toute sa profondeur n'impose-t-elle pas cette solution contre les anciennes métaphysiques de l'essence? La réponse de notre auteur est nette : « L'acte par soi n'est pas un acte sans nature, un acte étranger à l'idée et à la valeur, un acte inintelligiblement antérieur à lui-même. Il est un acte qui contient en soi sa nature, qui coïncide avec la plénitude de l'idée et de la valeur. Il ne les crée pas plus qu'il ne les trouve réellement devant lui : il est un même être avec elles. Et il n'a pas à se poser dans l'être, parce qu'il est celui dont l'essence est d'exister ».

Le maître chapitre du livre du P. de F. s'efforce de déterminer les rapports de la Liberté originelle et de l'Etre absolu. Si la liberté consiste à n'avoir qu'en soi-même la raison de ce qu'on est, ne faut-il pas dire qu'elle atteint sa perfection archétype dans l'acte pur qui ne reçoit d'aucun sujet sa réalité et sa structure parce qu'il est lui-même son propre sujet? N'est-ce pas dans cette souveraine indépendance, dans cette totale inconditionnalité, dans cette aséité de l'Etre subsistant que réside la liberté absolument première, la liberté dans l'être, racine de la liberté dans l'agir? Liberté qui ne contredit pas la nécessité de l'Etre divin, qui la fonde, au contraire, puisque c'est justement parce qu'il n'est conditionné par rien, parce qu'il ne dépend d'aucune essence, d'aucune possibilité que l'Exister divin n'offre aucune prise à la contingence.

Cette doctrine thomiste de l'Acte pur, dit l'auteur, représente une des plus belles réussites de l'intelligence métaphysique. En elle trouvent leur équilibre et leur relative satisfaction des exigences qui, hors d'elle, aboutissent trop souvent à des antinomies insurmontables, liées à une conception univoque de l'être. Il est facile d'en fournir la preuve. Secrétan et Hamelin, par exemple, ont fortement ressenti l'un et l'autre la nécessité d'assurer la parfaite indépendance de l'Etre premier et d'en exclure toute détermination réellement à priori. « Il est impossible, écrit le premier, de remonter au delà de la formule de la liberté absolue : *je suis ce que je veux*. Cette formule est donc la bonne ». Hamelin, de son côté, affirme qu'« exister c'est être voulu », et il ajoute que « Dieu s'est fait Dieu » et qu'« il faut lui rendre grâce de s'être fait Dieu ». Hamelin, Secrétan font donc de l'existence un produit de la volonté. En conséquence, leur intuition que l'existence n'est pas un pur fait, mais un acte, va se conceptualiser au niveau de la psychologie. Ils sont ainsi amenés à sacrifier à un double anthropomorphisme : d'une part, l'acte d'exister assimilé à un acte du vouloir est conçu comme *émanant* d'un sujet, d'une puissance, et, qui plus est, d'une puissance *indéterminée* qui finit par jouer le rôle de condition antécédente que l'on avait voulu exclure. D'ailleurs, bien avant les modernes idéalistes, Plotin avait affirmé la spontanéité et le caractère inconditionné de l'Acte divin. L'admirable huitième traité de la sixième Ennéade, écrit le P. de F., atteint sur ce point l'extrême limite de ce que le langage humain peut énoncer. Néanmoins, Plotin ne croit pouvoir tenir cette parfaite spontanéité de l'Un qu'en le dissociant de l'être. « Faute d'avoir discerné au cœur de l'être l'acte qui le fait être, il doit chercher en dehors de l'être le fondement de ce qui est ».

La doctrine thomiste de l'Acte pur peut encore apporter une solution au problème que pose la conciliation de la Liberté divine avec la nécessité des essences et des valeurs. Cette aporie est née le jour où le principe des choses fut reconnu un existant et non une Forme ou une Idée. A son propos, on le sait, la pensée chrétienne fut d'abord hésitante. Fallait-il avec saint Augustin identifier la Vérité à Dieu ou, au contraire, fallait-il voir dans les idées des productions de Dieu? La première réponse pouvait conduire à la doctrine de la

vision en Dieu. La seconde pouvait acheminer à l'agnosticisme en faisant dépendre les nécessités intelligibles du bon plaisir de Dieu. On sait le parti que tira Descartes de ces spéculations et combien la pensée moderne, sous l'égide de Kierkegaard, montre d'intérêt pour les doctrines de pure transcendance où Dieu échappe totalement à la pensée et où nul concept tiré des choses ne peut nous aider à le connaître. Mais il est permis de se demander quelle valeur et même quel contenu peut garder l'affirmation d'une réalité totalement étrangère à l'intelligence. La liberté ne devient-elle pas un pouvoir obscur et capricieux si la lumière de la raison ne l'éclaire? Certes il faut éviter l'imagination d'un ordre de vérités ou de valeurs existant dans on ne sait quel en-soi et qui s'imposerait à l'Esprit absolu. Au principe de toute vérité comme de toute réalité, il y a l'Etre par soi qui est Vérité et Valeur par soi. Ce n'est pas au-dessus de l'Etre divin, c'est en lui que siège le monde intelligible et le monde moral. De plus, on ne saurait voir dans ces mondes l'expression de nécessités intérieures à une nature divine que l'on supposerait réellement à priori par rapport à son acte. C'est dans cet acte qu'il faut chercher le lieu et l'origine de l'univers des idées et des valeurs. L'erreur de Descartes, en l'occurrence, fut de concevoir immédiatement l'Acte divin sur le type de l'acte du choix.

Les mêmes principes permettent une critique nuancée de l'expression « causa sui » déjà présente chez Plotin, mais à laquelle Descartes et Spinoza valurent la fortune que l'on sait.

Au terme de ces confrontations doctrinales, l'auteur tient sagement à rappeler qu'en s'efforçant de penser l'existence comme un acte, il prend garde de la situer au delà du plan de l'activité. Lorsqu'il appelle l'Exister divin un Acte libre, il ne signifie rien d'autre que l'inconditionnalité de l'Etre absolu. Seulement, s'il est pleinement être, Dieu subsiste en soi sur le mode de la pure intériorité spirituelle.

Cependant l'affirmation de la nécessité inconditionnelle et de la toute-suffisance de Dieu à partir de l'indigence et de la contingence des choses semble se retourner contre ces dernières. Ce qui devait les justifier semble les exclure. Que peut bien signifier l'existence d'autres êtres en dehors de l'Etre total? S'il s'agit de sujets dotés d'un véritable en-soi, un dilemme semble surgir nécessairement : Dieu ou moi. A cette question reprise et orchestrée aujourd'hui par tous les existentialismes, le P. de F. apporte une réponse mûrie et démasque d'abord la conception univoque de l'être que trahissent les termes du dilemme. Il montre ensuite que l'être se révélant essentiellement communicable et diffusif, il est possible sans incohérence de concevoir l'acte par lequel l'Etre pose en eux-mêmes les existants. La générosité de l'être qui se manifeste dans la connaissance et dans l'amour nous dispose à penser l'Etre absolu comme une Source infiniment disponible de participations. Et cette générosité radicale est un aspect de l'infinie liberté de l'Acte divin. Car « si Dieu est infiniment communicable, c'est parce qu'il est absolu, que rien ne l'enferme en lui-même, ne l'enclôt dans les bornes de sa nature (puisque sa nature n'a pas de bornes); parce que, en raison même de cette transcendance, son Bien n'est pas un bien particulier, mais le bien universel ». Encore faut-il aller plus loin, car la participation n'assure aux êtres participés leur pleine valeur existentielle que si l'Etre absolu est pensé comme l'*Acte absolu d'exister*.

A ce point de sa pensée, il est impossible à l'auteur de ne pas se heurter au mystère de la liberté créatrice. Celle-ci ne doit-elle pas être conçue comme une liberté de choix, exclusive par conséquent de toute nécessité? La réalité de la contingence dont l'athéisme contemporain tire ses succès les plus certains, est-elle **susceptible d'être intégrée dans une métaphysique où l'Acte pur d'exister est**

proclamé archétype de la liberté? De l'autre côté de l'horizon, il est curieux de noter que l'on observe aujourd'hui, dit le P. de F., chez maint penseur chrétien, une hésitation plus ou moins avouée à admettre que le monde eût vraiment pu ne pas être créé. La critique patiente et subtile de l'auteur rencontre ces difficultés, et si l'on ne peut dire en matière si ardue qu'elle les balaie, du moins balise-t-elle les voies où il est possible de s'engager. Notons simplement au passage ces traits qui vont loin : « Vouloir que Dieu ait besoin de nous, c'est vouloir au fond que Dieu ne soit plus Dieu...; c'est une joie pour l'âme religieuse de reconnaître qu'elle est néant devant lui... puisqu'elle atteste ainsi l'absolue suffisance de Dieu. Et cette suffisance nous avantage. Un Dieu à qui nous serions nécessaires serait notre compagnon d'indigence ». Il reste que la liberté créatrice semble poser dans l'acte la contingence et contaminer l'Etre de non-être. Certes l'acte qui possède par lui-même la plénitude de sa détermination ne peut être affecté par la condition de son objet, mais comment supposer qu'une cause restant identique, son effet puisse être différent? N'est-ce pas attribuer au hasard qu'il y ait en dehors de Dieu quelque chose plutôt que rien? La réflexion sur l'acte humain de la liberté semble bien apporter un précieux élément de réponse. Le principe de raison suffisante n'est pas univoque. La raison suffisante des actes libres est à chercher dans la spontanéité même de l'esprit qui, en tant que tel, est modifiant non modifié ou, si l'on préfère, est raison suffisante de la suffisance effective de ses raisons. L'indétermination du sujet est indétermination par excès; ce n'est pas un manque, mais une plénitude qui explique le monde. Cette considération de la liberté divine modifie le problème de la contingence. Loin de n'y éclairer que la négation d'intelligibilité, elle lui confère une signification très positive. Le monde manifeste la présence d'une Pensée et d'un Amour personnels qui en font tout le prix. Aussi bien les études de M. Gilson ont-elles montré récemment comment la valorisation philosophique de l'existence concrète dépendait historiquement du créationnisme chrétien.

L'esprit humain, cependant, ne peut mettre l'origine du monde dans un acte de liberté sans affirmer aussitôt par une pente toute naturelle l'existence d'une finalité inhérente au geste créateur. Mais cette doctrine prête le flanc à de nombreuses difficultés : elle semble introduire le temps et le discours dans l'activité divine, et surtout elle soulève le problème de « l'égoïsme divin » qui a défrayé, il n'y a pas si longtemps, bien des débats philosophiques. Une analyse des différents sens que revêt l'expression « gloire de Dieu » permet tout de même de rappeler que l'amour de soi en Dieu est *formellement* amour de la Valeur absolue, puisqu'il est lui-même formellement cette Valeur. Par le geste créateur, cette complaisance divine dépose en nous sa trace et, en nous qui ne sommes pas la Valeur, s'exprime sous la forme du respect, de l'admiration, de la louange, du dévouement. Ainsi est-on nécessairement conduit à assigner comme terme essentiel à l'effusion de la bonté créatrice la personne intelligente et libre.

Mais l'être créé engagé dans l'univers des choses ne peut se faire que dans le temps. Le devenir est sa condition propre. Devenir qui pose au métaphysicien de multiples questions. Certes la nécessité de l'évolution ne se déduit pas à priori. Mais son hypothèse, suggérée par les faits, dit le P. de F., « s'intègre admirablement à notre vision métaphysique ». Sans dissimuler les difficultés inhérentes à cette intégration, le P. de F. invoque à ce propos les anciennes catégories de causalité instrumentale. Il lui reste alors à rencontrer le mystère du mal et, sinon à le pénétrer, du moins à en éclairer certaines faces et à dissiper certains faux supposés qui l'offusquent.

Avec la dernière partie du livre intitulée *La libération*, nous assistons comme à un renversement de la perspective précédemment choisie. L'auteur s'y applique à décrire les étapes que l'homme est appelé à franchir, à partir du premier

éveil de sa spontanéité, pour atteindre la plénitude de la liberté spirituelle. Cette dialectique de croissance s'exprime dans la possession du monde, dans sa transformation par la technique et par l'art; elle se manifeste dans l'effort qui se hausse aux sommets de la vie morale et du culte des valeurs, dans les gestes de l'altruisme et surtout dans la vie religieuse. Ces dernières pages sont très riches. Le théologien lui-même trouvera beaucoup à puiser, en particulier, dans les endroits qui traitent de la divine Charité. Il est aisé cependant de sentir que l'accent de ces derniers chapitres diffère de celui du reste du livre. Ces pages sont à la fois trop somptueuses et trop rapides; elles font espérer que l'auteur les reprendra un jour ou l'autre et leur donnera toute l'ampleur qu'elles méritent. Il peut être assuré qu'il comblera de la sorte une attente.

*
* *

Au terme de cette analyse, nous voudrions espérer que le lecteur garde le sentiment que le livre du P. de F., par sa profondeur et son sérieux, mérite entre tous de retenir l'attention. Certes la méthode que nous avons suivie dans cette note et qui a essentiellement consisté à suivre l'auteur pas à pas, très près de ses formules et les démarquant à peine, ne peut rendre l'impression de force et de grandeur qui se dégage de cette métaphysique. On a beaucoup parlé durant ces dernières années de la métaphysique thomiste de l'acte d'être, mais tous les exposés qu'on en a faits ne convainquent pas également. Le P. de F. vient d'en montrer la fécondité dans un secteur particulièrement difficile et d'indiquer comment la doctrine de l'analogie de l'être qu'elle fonde et qu'elle impose est apte à dissiper bien des malentendus. S'il nous fallait faire une réserve, nous dirions que le P. de F. a sans cesse côtoyé dans son livre sans l'étreindre jamais le problème si présent aux esprits d'aujourd'hui de l'intersubjectivité. Certes nous ne sous-estimons pas ses notations nombreuses et parfois profondes sur la relation à autrui. Nous partageons les réserves que lui inspirent certaines formules personnalistes trop peu réfléchies. Mais d'autres remarques étonnent un peu. N'est-il pas permis de croire qu'on inscrira au compte de ce temps le fait d'avoir pensé la liberté davantage en termes de don et de communion que de suffisance et d'autonomie? Il nous semble que cette dimension intersubjective de la liberté humaine l'affecte en chacune de ses articulations et qu'il y aurait intérêt à le montrer en thomisme avec toute la précision requise. Mais nous aurions mauvaise grâce à durcir les ombres d'un livre d'où se dégage tant de lumière.

Opposant la conception hébraïque à la conception grecque de la vérité, le P. de F. nous rappelle dans un passage de ce travail que la première est plus profonde puisqu'elle atteint aux sources mêmes de la fidélité et désigne la solidité essentielle de l'être. « Est vrai pour un Hébreu ce qui a été mis à l'épreuve et qui s'est révélé solide ». C'est l'impression que son œuvre laisse au lecteur et c'est sans doute le plus bel éloge qu'on en puisse faire.

A. THIRY, S. J.