Jules Lequier : philosophie et théologien de la liberté

Autor(en): **Grenier, Jean**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **2 (1952)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380560

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JULES LEQUIER

PHILOSOPHE ET THÉOLOGIEN DE LA LIBERTÉ

Lequier est un philosophe de la liberté [1]. Il est même, prétend-il, le *seul* philosophe de la liberté — avec pourtant comme compagnons Aristote et Fichte, mais plus timides que lui. Les philosophes parlent continuellement de la liberté et n'en tiennent jamais aucun compte. A peine ont-ils affirmé que l'homme est libre qu'ils circonscrivent le domaine de cette liberté, qu'ils la restreignent, l'amenuisent et la défigurent au point qu'elle se confond avec son contraire, la nécessité. Elle devient « la liberté morale », « la liberté du sage », « la liberté rationnelle » ou mieux encore « la vraie liberté ». Or on n'accole jamais à un nom l'épithète de vrai ou de réel que pour en changer la signification. Quand un parti politique veut nous faire jouir de la vraie liberté, il faut lui demander de faire en votre faveur une exception et de vous laisser jouir de la fausse.

Lequier met en lumière le scandale : l'acte libre est un acte non déterminé ; c'est l'acte par soi, c'est un miracle. « Qu'est-ce qu'un miracle ? Un fait dont les lois de la Nature sont impuissantes à fournir la complète explication. En ce sens les actes libres sont des miracles : des miracles auprès desquels tous les autres sont vraiment peu de chose... Qu'il ait été *donné* à l'homme d'*être par soi* à certains égards, voilà ce que nulle philosophie n'expliquera jamais... » Et encore : « En comprenant que la liberté est incompréhensible, vous en avez compris tout ce qu'on en peut comprendre. »

La liberté est un pouvoir absolu : l'acte libre est un premier commencement, il marque une complète rupture avec les événements antérieurs ; c'est un pouvoir ambigu : je puis faire ou ne pas faire ; c'est un pouvoir à longue portée, car les conséquences de l'acte libre

[1] Les Editions de la Baconnière, à Neuchâtel, viennent précisément de publier ses *Œuvres complètes* (augmentées de nombreux inédits). Etre et Penser, N° 33, 1952.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ NEUCHÂTEL

peuvent se répercuter de proche en proche jusqu'à d'ultimes résultantes imprévisibles et inattendues et pourtant commandées par une première décision. Voilà ce que les philosophes veulent se cacher, voilà ce qu'ils se refusent à reconnaître ? Et pourquoi ? C'est que par métier ils veulent savoir, ils veulent comprendre. C'est que lorsqu'il s'agit d'un acte libre, il n'y a rien à savoir, il n'y a rien à comprendre.

Un enfant peut éprouver ce sentiment. Lequier en met en scène un qui, avançant la main pour saisir une feuille dans l'épaisseur d'une charmille, a tout d'un coup la conscience de l'acte qu'il va accomplir : un acte qui, si on le considère du dehors, n'est rien, car quelle importance y a-t-il à saisir ou à ne pas saisir une feuille ?, mais qui par lui-même est extraordinaire : « Je m'émerveillai de me sentir le maître absolu de cette action, tout insignifiante qu'elle était. Faire ou ne pas faire ! Tous les deux également en mon pouvoir. Une même cause, moi, capable au même instant, comme si j'étais double, de deux effets tout à fait opposés ! et par l'un ou par l'autre, auteur de quelque chose d'éternel. Je ne suffisais pas à mon étonnement ; je m'éloignais, je revenais, mon cœur battait à coups précipités... »

Cet enfant, dira-t-on, est naïf. Non, il n'est qu'ingénu. Les impressions se tracent fortement en lui, il en a tout de suite après celle-ci une autre. Poursuivant sa parabole, Lequier montre l'enfant s'apercevant que le seul fait d'avancer la main vers la feuille a fait s'envoler de la charmille un oiseau qui est attrapé par un épervier et qui succombe sous ses coups. C'est moi qui en suis responsable, pense l'enfant qui a l'intuition de l'enchaînement des événements à venir, et la moindre action a donc sa répercussion illimitée. S'il en est ainsi, mes actions passées sont également déterminées. Quelle conséquence imprévue ! Je suis donc le jouet de la Nécessité, mon sentiment du libre arbitre n'est qu'ignorance. Cette révélation seconde annule la première. « Je connus que, n'étant pas mon principe, je n'étais le principe de rien ; que mon défaut et ma faiblesse étaient d'avoir été fait ; que quiconque a été fait, a été fait dénué de la noble faculté de faire... »

Si quelqu'un a eu très fort le sentiment du déterminisme universel, c'est bien Lequier, à ce point même qu'en le lisant on se demande s'il n'a pas commencé par là ; en tout cas, il le pousse jusqu'à ses dernières limites. Puis, au moment où le Fantôme de la Nécessité semble devoir triompher, il le jette brusquement à terre « par une révolte de l'être entier », écrit-il.

Il ne se peut pas que le bien et le mal soient « confondus, égaux, nés de la même sève sur la même tige ». « Ressaisissant la foi en ma liberté par ma liberté même... » l'enfant relève la tête et se dit

sans avoir d'autre recours que le témoignage intérieur : « Cela n'est pas, je suis libre. »

Tel est le premier état de la pensée de Lequier, celui par lequel elle soulève la critique des rationalistes. Mettre sur le même plan événements et jugements ! Faire dépendre la liberté des jugements de la contingence des événements ! L'esprit qui juge ne peut-il pas être indépendant de la chose soumise à son jugement ? C'est une attitude extrême que prend là Lequier, et pourtant elle est logique. Il en prend une autre moins intransigeante quand il appelle la croyance au secours de cette affirmation spontanée de la liberté : c'est le double dilemme.

« Ou c'est la nécessité du moment qui est vraie ou c'est la liberté.

» Dans la première hypothèse, si j'affirme la nécessité, je l'affirme nécessairement, mais sans être en état d'en garantir la réalité, et voilà le doute qui revient ; si au contraire, j'affirme la liberté, je l'affirme encore nécessairement, et de plus je trouve dans le parti que je prends l'avantage d'affermir en moi les fondements de la connaissance et de la morale.

» Dans la seconde hypothèse, celle de la réalité de la liberté, si j'affirme la nécessité, je l'affirme librement, je suis dans l'erreur au fond, et je ne me sauve pas même du doute, tandis qu'en affirmant la liberté, je suis à la fois dans le vrai et je recueille les mérites et les avantages de mon affirmation libre. »

Définitivement : « Je ne puis affirmer ou nier l'une ou l'autre (la liberté, la nécessité) que par le moyen de l'une ou de l'autre. Je préfère affirmer la liberté, et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Mon affirmation me sauve, m'affranchit. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur. »

Le double dilemme marque déjà un progrès dans la voie du raisonnement. Il ne s'agit plus seulement d'une révolte ou d'un défi, d'une prise de position par une existence vis-à-vis d'une connaissance. Oui, Lequier se rend bien compte que l'acte libre est un miracle, tout au moins un mystère. Mais il n'en conclut pas le moins du monde à l'Arbitraire (comme le fera Chestov, disciple de Kierkegaard). Si la liberté n'est pas démontrable par la raison, elle n'est pas non plus quelque chose que l'homme puisse imposer à l'univers, par un de ces caprices d'enfant qui fait nier une vérité mathématique sous prétexte qu'on ne la comprend pas ou bien qu'elle gêne. Il n'y a rien de cela chez Lequier. Il considère la liberté non pas comme l'antagoniste de la vérité, mais comme une première vérité, une vérité qui doit être remise à sa place, faute de quoi il est impossible de la découvrir.

Cette première vérité est saisie d'abord intuitivement — intuition illustrée par « la feuille de charmille » ; elle peut être appuyée sur un raisonnement, le double dilemme, comparable au pari de Pascal, et qui n'a, comme chez Pascal, qu'une valeur auxiliaire.

Mais elle doit surtout résulter du cheminement de la pensée. Comment trouver, comment chercher une première vérité ? se demande l'auteur. Est-ce en se rendant à l'évidence ? Mais quand y a-t-il évidence ? Quand il est impossible de douter avec bonne foi. Quand est-ce qu'il est impossible de douter avec bonne foi ? Quand il y a évidence. Lequier ne condamne pas l'évidence, il la considère comme un criterium valable pour une seconde étape de la pensée. Elle est incapable de faire sortir du doute originel. Le problème serait insoluble, et le penseur condamné à tourner dans un cercle si précisément le fait de chercher n'apportait pas avec lui la solution, un peu comme chez Fichte. Comment trouver, comment chercher ? Eh bien, précisément, on trouve non ce qu'on cherche, mais qu'on cherche. C'est cette recherche qui devient une première vérité : non plus un *Cogito* mais un *Fiat*. « Faire et en se faisant, se faire. » C'est une croyance créatrice.

Examinons cette maxime : « c'est la formule de la Science », écrit Lequier. Il ne dit pas que ce soit la formule de l'existence humaine en général, comme l'a fait Sartre, reprenant cette formule et l'étendant à tout le Pour-Soi.

Elle signifie chez Lequier, que la première et fondamentale démarche de l'esprit est une affirmation de la liberté par la liberté même. Le savoir en découle, dont l'homme qui sait est l'auteur, et nul autre.

Elle ne signifie pas que la liberté *crée* la vérité, qu'elle l'*invente* de toutes pièces. La croyance en la liberté est *une* première vérité, elle n'est pas *la* vérité entière. Sans cette croyance, on ne peut rien chercher, on ne peut rien trouver ; mais elle ne fait que donner le branle à toute une série de vérités qui s'impliquent les unes les autres et qui sont plutôt à *découvrir*, celles-là, qu'à inventer et à affirmer.

Aussi le parallèle avec Kierkegaard est-il soutenable dans la mesure où Kierkegaard insiste sur le caractère personnel et idiosyncrasique de la liberté : l'homme abandonné dans un univers d'objets, cherche dans la solitude et la nuit une première vérité qui est radicalement différente d'un objet, et dont il s'apercevra avec stupeur et angoisse qu'elle est consubstantielle à lui-même en tant que chercheur. Il ne faut pas aller plus loin. Lequier, précurseur de l'existentialisme n'est pas un pur existentialiste.

D'abord, il ne peut se résigner à abandonner les droits de la raison.

« Me décider pour la croyance, si elle est répudiée par l'intelligence, me paraît un triste parti et une bien humiliante misère. » Lequier ne veut pas sacrifier la raison à la foi ; c'est bien ce qu'il y a de tragique dans son cas : il pousse en effet la croyance jusqu'à ses dernières limites. Et sa lutte contre les évidences n'est pas une lutte joyeuse comme celle de Chestov afin de terrasser l'adversaire ; il souffre, au fond, de n'être pas vaincu. Jamais Lequier n'aurait accepté de confondre la vérité avec la liberté, le certain avec l'authentique, la connaissance avec la sincérité, bref la certitude avec la valeur.

La rébellion de Lequier contre l'évidence et la nécessité est également limitée par son acceptation de la *ratio*. C'est que la liberté de l'homme elle-même est subordonnée à celle de Celui qui l'a créée. Le *Fiat* humain est du reste l'image du *Fiat* divin. On comprend donc que la liberté de l'homme ne soit pas radicale :

« L'homme, auteur de ses actes *par* sa liberté, ne l'est pas *de* sa liberté » (c'est nous qui soulignons).

L'homme est à la fois créateur et créé.

Un nouveau problème se pose qui sera parallèle à celui que nous avons vu auparavant. L'homme a échappé par miracle au fantôme de la nécessité naturelle. Comment pourra-t-il échapper à la prédétermination divine ? Le Dieu de la Bible est un Etre infini à qui rien ne peut échapper. Fidèle à son imagination, Lequier met en scène deux religieux qui se réveillent après avoir aperçu dans une vision miraculeuse leur destination d'après la mort. Le religieux vicieux s'est vu sauvé, le religieux innocent, damné.

Ils se rencontrent et se racontent mutuellement leur vision. Quel scandale ! Alors, il ne servait de rien d'avoir acquis librement des mérites ; et les fautes volontaires seraient glorifiées !

Le Réprouvé qui est innocent se révolte contre l'injustice commise par Celui qui devrait être le Justicier par excellence. Le problème entier de la prédestination, tel qu'il se pose dès avant saint Augustin à la conscience chrétienne, se pose ici de nouveau dans ces pages brûlantes où l'esprit caustique de l'auteur laisse transparaître le désespoir.

Le Prédestiné s'efforce de démontrer au Réprouvé qui se révolte qu'il est condamné à juste titre, bien qu'irréprochable. Et cela à coups de *distinguos* : La science divine est infaillible ? Cela ne veut pas dire que l'événement soit inévitable (distinction qui se trouve déjà dans le *De Fato*, de Cicéron). — Une chose peut être très certaine, et cependant ne pas arriver, si l'on considère ces deux propositions isolément l'une de l'autre (sens divisé). — La science divine est immuable ? Et malgré tout les choses sont mobiles. — La volonté divine a beau être toute-puissante par la grâce qu'elle peut accorder

ou refuser, par la prémotion physique qui gouverne tout, l'homme est libre quand même.

Autant de contradictions selon Lequier. La prescience et la puissance divine sont exclusives de la liberté humaine. L'immutabilité divine est exclusive de la mobilité du monde créé. Il faut admettre que Dieu limite volontairement sa prescience et sa puissance et que son éternité s'écoule comme un flux qui ressemble au flux bergsonien de la conscience. C'est presque le Dieu de la secte des sociniens, un Dieu que les thomistes déclareraient anthropomorphe. Lequier ne peut admettre que l'homme soit brimé par Dieu, c'est sa seconde révolte. Non plus quand il s'agit de la distribution de ces faveurs divines qu'on appelle la grâce.

Lequier choisit une dernière parabole : deux frères jumeaux en tous points semblables, et portant le même nom, Abel, ont un père qui, partant en voyage, laisse un testament par lequel il lègue à l'un d'eux son autorité et les deux tiers de ses biens. Il y aura donc un Abel favorisé et un Abel frustré. N'est-ce pas le symbole même de ce que fait le Dieu biblique, et qui a tant révolté Lequier parlant par la bouche du réprouvé ? Car enfin, si ce dernier est damné, c'est parce que Dieu lui a refusé sa grâce. Même si Dieu n'avait ni la prescience illimitée ni la toute-puissance, il serait le responsable de la damnation — en tout cas de la frustration. Comment Dieu pourrait-il échapper au reproche d'injustice ? Lequier aborde franchement la question.

Une première réponse sera celle-ci : le fils défavorisé reçoit, malgré cette défaveur, une partie des biens, et la justice de Dieu est sauve ; ce n'est pas, pourrions-nous ajouter, parce que les ouvriers de la onzième heure reçoivent le même traitement que ceux de la première heure qu'ils ont motif à se plaindre. N'est-ce pas le salaire qu'ils avaient accepté et qui leur était dû ? La générosité du chef n'est pas incompatible avec sa justice ; la magnificence ne contrarie pas l'équité, c'est une autre catégorie de valeurs.

Cette réponse est insuffisante. La décision divine, même dans le meilleur des cas, demeure un pur caprice, si elle n'est pas un acte injuste. Encore une fois, pourquoi ? Ici Lequier découvre une solution qui est originale, bien qu'elle soit dans la ligne même des religions juive et chrétienne, mais elle avait été oubliée : qu'il faut se placer après l'acte, non avant, et que tout dépend de l'attitude prise par les intéressés. Autrement dit, le choix n'est pas fait par Dieu ; mais par l'homme. Si Dieu choisit, c'est en réalité pour donner à l'homme l'occasion de choisir.

Voyons donc les attitudes possibles des deux frères. Premier cas : celui qui est favorisé témoigne de l'orgueil, celui qui est désavantagé,

de l'envie. Tous deux peuvent alors être considérés comme des vaincus ; en réalité, ils perdent également.

Deuxième cas : le frère favorisé refuse le privilège accordé et fait montre d'une générosité sans réticence. Il mérite le nom d'« invincible » parce qu'il n'a pas succombé à cette tentation qui lui a été proposée.

Troisième cas : le frère frustré prend l'initiative et non seulement se résigne, mais supplie son frère d'accepter son privilège, et va jusqu'à le consoler de la préférence dont il est personnellement l'objet. On peut le considérer alors comme un vainqueur.

La prédestination n'est donc scandaleuse que si elle est vue comme une pré- destination alors qu'elle doit être vue comme une post- destination. Le choix de Dieu ne fait que susciter le choix de l'homme qui, celui-ci, est décisif. Il arrive que Dieu, dans sa sollicitude, mette l'homme dans une situation impossible — comme pour Job, ou comme pour Abraham à propos du sacrifice de son fils que lui demande Jahveh. Abraham obéit aveuglément à Dieu et en est récompensé. Cela signifie que la foi (synonyme de confiance) triomphe de tous les obstacles, alors que l'intelligence n'arrive pas à élucider par elle seule les desseins providentiels.

Rangerons-nous Lequier parmi les molinistes et les infralapsaires [1] (c'est-à-dire ceux qui pensent que les décrets divins ne s'expliquent qu'en considération des mérites et des fautes de l'homme, et ne sont pas pris « ante praevisa merita ») ?

Disons simplement avec Jean Wahl [2] qu'il a de Dieu une idée analogue à celle qu'en a eu Kierkegaard. Ce dernier met lui aussi en valeur le sacrifice d'Abraham qui fait triompher la foi de la raison. Le dernier mot qui doive être prononcé sur le rapport du Créé avec le Créateur est celui de confiance, et c'est précisément celui qui est le plus difficile à prononcer par le philosophe et même par le théologien. Il y a toujours une tentation de raisonner qui obscurcit, en voulant les éclaircir, les rapports de l'homme avec Dieu.

Même deux amants, écrit Kierkegaard, si intimement unis qu'ils soient, ne peuvent dépasser ce point que chacun *croit* que l'autre l'aime (il croit, il ne sait pas).

La foi de Lequier, de même que celle de Kierkegaard, proteste contre cette évacuation du mystère et du miracle qu'est souvent la théologie. L'homme est libre, Dieu est libre, ces deux libertés en s'arc-boutant l'une sur l'autre créent ce vide qu'est l'ogive du monde. Dieu tente l'homme en le soumettant à l'épreuve du choix et en

[1] Comme nous aurions pu le ranger parmi les demi-sociniens par suite de sa limitation du pouvoir et du savoir divins.

[2] JULES LEQUIER : *Les Classiques de la liberté*, Genève, Ed. des Trois Collines, 1948.

provoquant de sa part une option qui l'élève au-dessus du choix lui-même. Dieu vit, aime et souffre, il est tenté par l'homme puisqu'il s'incarne pour le sauver. Tous ces points, avec ce qu'ils contiennent d'opposition déclarée à Spinoza et à Hegel, ont été bien marqués par Jean Wahl. Il est évident que toute une ligne du christianisme et peut-être la plus pure passe à travers Pascal, Rembrandt, Kierkegaard et Lequier.

Devrons-nous pour autant faire de Lequier un existentialiste ? Il a connu un vertige qui est bien proche de l'angoisse de Kierkegaard, il a connu comme lui la solitude des landes, il a perdu sa fiancée ; il a été incompris, méconnu ; il a approfondi comme peu l'avaient fait avant lui l'abîme de l'existence subjective. Ce serait pourtant sinon le trahir, du moins le solliciter un peu trop que de voir en lui un pur adepte de cette philosophie existentielle, dont il est le précurseur. Lazareff [1] n'a pas tort d'écrire que « les questions sont plongées dans sa propre existence, à lui Lequier, elles se posent à son existence... » Mais il s'aventure en le rapprochant de Chestov, Jean Wahl aussi en le comparant avec Rimbaud et Lautréamont. Lequier, aussitôt après ses élans passionnés pour la subjectivité humaine et la subjectivité divine, tient le plus grand compte de la nécessité qui dérive de la nature des choses et de la toute-puissance de Dieu (au point qu'il essaie de tourner l'obstacle en réduisant le nombre des actes libres et en introduisant le calcul des probabilités). Ce n'est pas un philosophe qui devient démentiel. C'est un fou qui devient raisonnable. [2]

Lequier ne fait pas fi, comme d'autres, de la certitude dite objective. Devant cette tension plus forte que celle de ceux qui ont jeté par-dessus bord l'un des termes de l'antinomie, il faut dire avec Pascal : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entredeux. »

JEAN GRENIER.

[1] *Vie et connaissance*, Paris, Vrin, 1948.
[2] Pour parler en hyperboles.