

Premier chapitre du livre « La Philosophie de la Liberté »
Rudolf Steiner – GA004
Traduit depuis l'allemand par Germaine Claretie
(Aux Presses universitaires de France - Édition de 1923)

La Philosophie de la Liberté est traduite en français en de multiples éditions, dont notamment :

- Éditions anthroposophiques romandes et Fishbascher, traduction de Georges Ducommun.
- Éditions Novalis, traduction de Geneviève Bideau, Édition dite du Centenaire, Montesson, 1993, (ISBN 2-91011204-7)
- Éditions Branche Paul de Tarse, traduction de Frédéric C. Kozlik.(1986) édition comparée de(1894/1918) et introduction.
- Éditions PUF/Éditions Alice Sauerwein, traduction de Germaine Claretie (1923)
- Éditions TheBookEdition.com, (en autoédition), traduction de Thomas Letouzé (2022).

Titre du chapitre 1 : L'AGIR HUMAIN CONSCIENT

[Caractères soulignés : Rudolf Steiner]

[Caractères gras : SL]

L'homme, alors qu'il pense ou qu'il agit, peut-il être considéré comme un être spirituel *libre* ? Subit-il au contraire les lois inflexibles de la nécessité naturelle ? Plus que tout autre, ce problème a exercé la sagacité des penseurs. La liberté du vouloir humain a été, par les uns, passionnément défendue, par les autres, obstinément contestée. Certaines personnes, choquées dans leurs plus chères convictions morales, estiment qu'il faut être d'esprit borné pour mettre en doute cette liberté qui, d'après eux, se manifeste avec toute la force de l'évidence. Certains, au contraire, trouvent suprêmement anti-scientifique de supposer en faveur des actes humains une discontinuité de l'enchaînement naturel des effets et des causes. La liberté semble donc, aux premiers, le plus noble privilège de l'homme, — aux seconds, sa plus vaine illusion. Pour expliquer que l'acte libre de l'homme puisse s'insérer dans l'ordre de la nature, à laquelle l'homme lui-même appartient, les philosophes du libre-arbitre ont inventé des subtilités infinies. Leurs adversaires, avec non moins de peine, ont montré comment l'idée illusoire de la liberté avait pu germer dans la conscience humaine.

Il faudrait être bien dénué de réflexion pour ne pas se rendre compte que **cette question philosophique est le pivot même de toutes nos conceptions morales**,

religieuses, scientifiques, bref, de toute notre existence. Et, parmi les symptômes les plus attristants de la mentalité contemporaine, il faut signaler le ton superficiel avec lequel David Frédéric Strauss, dans un ouvrage où il prétend fonder sur les données de la science moderne une « foi nouvelle », écrit ce qui suit : (Dav. Fréd. Strauss, *Der alte und neue Glaube*) « *Nous n'avons pas à envisager ici la question de la liberté de la volonté humaine. La prétendue liberté de choisir indifféremment entre des actions a toujours été considérée comme illusoire par toutes les philosophies dignes de ce nom. Mais la valeur morale des actions et des intentions humaines ne dépend aucunement de ce problème* ». Si j'ai cité ce passage, ce n'est pas que j'attribue une importance spéciale au livre dont il est tiré, mais c'est que j'y trouve résumée en peu de mots l'opinion courante jusqu'à laquelle la plupart de nos contemporains savent s'élever en ce qui concerne ce problème capital. Pour peu qu'ils prétendent à une culture qui dépasse l'école primaire, ils savent que la liberté humaine ne saurait consister en un choix arbitraire entre deux actions également possibles. À tout acte de l'homme, leur a-t-on dit, il faut un mobile. C'est ce mobile qui, de plusieurs actions possibles, en fait choisir une seule.

Voilà ce qui paraît évident. Et cependant, c'est contre le dogme du libre-arbitre (entendu comme une faculté de choisir) que se dirigent, de nos jours encore, presque toutes les attaques des déterministes. Écoutons par exemple Herbert Spencer, dont les opinions se répandent actuellement de plus en plus : « *Que chacun de nous puisse, à son choix, désirer ou ne pas désirer, comme il est en somme sous-entendu par le dogme de la libre volonté, c'est une chose que réfute aussi bien mon analyse de la conscience humaine, que les résultats de notre précédent chapitre* » (Herbert Spencer, *Les Principes de la Psychologie*). Ce point de départ est, en général, adopté par tous ceux qui combattent l'idée de liberté. Toutes leurs théories se trouvent d'ailleurs énoncées en germe chez Spinoza. Les déterministes n'ont guère fait que répéter inlassablement le très simple raisonnement de leur précurseur, mais en l'enveloppant de théories si compliquées qu'on n'aperçoit plus bien la simplicité de l'erreur initiale. Spinoza écrit, dans une lettre d'octobre ou novembre 1674 :

« Je nomme libre une chose qui n'existe et n'agit que par la nécessité de sa nature, et contrainte une chose qui reçoit d'une autre chose la détermination de son existence et de ses actions, et ceci d'une manière précise et fixe. Par exemple Dieu, quoique nécessaire, est libre, parce qu'il n'existe que par la nécessité de sa propre nature. Dieu se connaît librement, comme il connaît librement toute chose, parce qu'il s'ensuit seulement de la nécessité de sa nature qu'il connaisse toute chose. Vous voyez donc que je ne place pas la liberté dans une libre décision, mais dans une libre nécessité.

Mais descendons aux choses créées qui, toutes, sont déterminées, par des causes extérieures, à exister et à agir d'une manière précise et fixe. Pour bien, comprendre ce fait, nous allons envisager un exemple très simple. Une pierre reçoit, de la cause extérieure qui la heurte, une certaine quantité de mouvement, grâce à laquelle elle continue ensuite nécessairement à se mouvoir, quoique le heurt de la cause initiale ait cessé. Cette inertie de la pierre, qui lui fait poursuivre son mouvement, est contrainte plutôt que nécessaire, parce qu'on la définit par le heurt d'une cause extérieure. Ce qui

est dit ici de la pierre vaut de toutes les choses en particulier, fussent-elles très composées et aptes à toutes sortes d'effets : toute chose est déterminée nécessairement, par une cause extérieure, à exister et à agir d'une manière précise et fixe. Admettez un instant, je vous prie, que la pierre, tandis qu'elle se meut, pense, et sache qu'elle s'efforce tant qu'elle peut de poursuivre son mouvement. Cette pierre qui n'est consciente que de son effort, et qui ne se comporte pas du tout avec indifférence, croira qu'elle est absolument libre et que si elle poursuit son mouvement, c'est exclusivement parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous prétendent posséder, et qui consiste seulement en ceci que les hommes sont conscients de leurs désirs, mais qu'ils ignorent les causes qui les déterminent. Ainsi, l'enfant croit qu'il désire librement du lait, et le coléreux croit qu'il crie librement vengeance, et le peureux croit prendre librement la fuite. De même, l'ivrogne croit se décider librement à dire des choses qu'il ne dirait certainement pas volontiers s'il était dans son état normal, et comme ce préjugé est inné à tous les hommes, il est fort difficile de s'en libérer. Car, quoique l'expérience nous enseigne que les hommes sont très peu capables de modérer leurs désirs et que, lorsque des passions contraires les agitent, ils conçoivent le mieux et font le pire, il n'empêche qu'ils se tiennent pour des êtres libres, et ceci parce qu'ils ont des désirs plus forts les uns que les autres, et parce que maints de leurs désirs sont émoussés par le souvenir de quelque autre chose à laquelle on ne prend pas bien garde ».

Cette théorie est si précise et si simplement exposée qu'elle permet de toucher du doigt l'erreur fondamentale sur laquelle elle repose. Spinoza nous dit de même qu'une pierre, après avoir reçu un choc, accomplit nécessairement un certain mouvement, de même l'homme agit toujours sous la poussée d'un mobile qui le détermine. Mais parce qu'il prend conscience de son action, il s'en croit la libre cause, il ne voit pas la cause véritable, le mobile déterminant auquel sa volonté obéit. Tout ceci contient une faute de raisonnement facile à découvrir : Spinoza, comme tous ses successeurs, omet de dire que l'homme prend conscience non seulement de son action, mais aussi, souvent, des mobiles qui l'ont amenée. Nul ne prétend que le petit enfant soit libre lorsqu'il réclame son lait, ni l'ivrogne lorsqu'il prononce des paroles dont il aura à se repentir. Tous deux se soumettent aveuglément aux tendances qui se font valoir dans les profondeurs de leur organisme, et dont ils n'ont pas clairement notion. Mais faut-il jeter dans le même sac les actions de cette sorte et celles de l'homme pleinement conscient, qui connaît non seulement la chose qu'il fait, mais encore les raisons pour lesquelles il la fait ? Les actes des hommes sont-ils d'une seule et même espèce ? Celui du soldat sur le champ de bataille, celui du savant dans le laboratoire, celui de l'homme d'État au sein des inextricables complications diplomatiques, peuvent-ils être assimilés à celui de l'enfant qui réclame du lait ? Évidemment, lorsqu'on cherche la solution d'un problème, il est bon de le poser sous sa forme la plus élémentaire, mais le manque de discernement conduit aux confusions les plus graves, et, ici, il est capital de discerner entre l'homme qui connaît les mobiles de son acte et l'homme qui ne les connaît pas. Cette question qui s'impose, les déterministes ont omis de s'en soucier. Ils n'ont jamais cherché à **savoir si un motif d'action, lorsqu'on le connaît et l'examine en toute lucidité, exerce la même contrainte que le phénomène organique sous l'influence duquel un enfant se met à réclamer du lait.**

Éd. von Hartmann, dans sa « Phénoménologie de la conscience morale », écrit que le vouloir humain dépend de deux principaux facteurs : les motifs et le caractère. Tant que l'on croit tous les hommes semblables, ou qu'on leur attribue des différences de caractère insignifiantes, leur vouloir paraît déterminé *du dehors*, par les contingences extérieures. Mais, en réalité, l'homme placé devant une idée ou une représentation n'en fait un motif d'action que si cette idée, cette représentation, s'accordent avec son caractère et suscitent un désir en lui... cet homme alors croit que la détermination vient des profondeurs de son être, il s'imagine être libre des contingences extérieures. « Mais, dit Éd. von Hartmann, *même lorsque nous transformons une idée ou représentation en un motif, nous ne saurions le faire arbitrairement, mais par la nécessité de notre idiosyncrasie*^[1] ; par conséquent nous ne sommes absolument pas libres. » Ici encore, comme on le voit, l'auteur néglige de distinguer les mobiles d'action que l'on accepte après un lucide examen de ceux que l'on subit sans en avoir une claire connaissance.

Et ceci nous conduit au point de vue qui dorénavant sera le nôtre : a-t-on le droit de poser d'une manière unilatérale le problème de la liberté du vouloir humain ? Et si l'on n'a pas ce droit, à quel autre problème doit-on le rattacher ?

Du moment que l'on admet une différence entre les motifs conscients et les impulsions inconscientes, une action change de valeur selon qu'elle est déterminée par ceux-là ou par celles-ci. Dès lors, il s'agit avant tout de bien définir cette différence, car elle seule nous permettra de poser le problème de la liberté sur ses véritables bases.

Connaître ses raisons d'agir, qu'entend-on par là ? Si les philosophes n'ont guère examiné cette face du problème, c'est que leur habitude est malheureusement de sectionner le tout indivisible qu'est l'être humain. D'un côté, ils posent l'être pensant. De l'autre, l'être agissant. Et ils éliminent celui qui importe avant tout l'être qui agit en connaissance de cause.

On a dit : « l'homme est libre lorsqu'il se soumet à sa raison plutôt qu'à ses impulsions animales » ; ou encore : « être libre, c'est pouvoir en toute occasion déterminer ses actes d'après des buts et des décisions raisonnables ».

Mais ces préceptes ne mènent à rien, car **ce qu'il s'agit précisément de savoir, c'est si la raison, les buts et les décisions de l'homme exercent sur lui la même inévitable contrainte que les besoins instinctifs**. Si la décision raisonnable surgit en moi sans ma collaboration, avec la même force tyrannique qu'une sensation de soif ou de faim, alors il faut bien que j'obéisse et ma liberté n'est qu'illusion.

Il y a encore une autre manière de voir, c'est celle-ci : « être libre, dit-on, ce n'est pas avoir la possibilité de vouloir ce que l'on veut, mais de faire ce que l'on veut ». Cette idée a été développée d'une manière frappante par le poète-philosophe Robert Hamerling (Atomistique de la volonté) : « *L'homme, certes, peut faire ce qu'il veut, mais il ne peut pas vouloir ce qu'il veut, car sa volonté est déterminée par des motifs.*

Il ne peut vouloir ce qu'il veut, examinons cette proposition de plus près. A-t-elle un sens raisonnable ? La liberté de vouloir devrait donc consister à pouvoir vouloir une chose sans raison, sans motif ? Mais que signifie donc vouloir si ce n'est avoir une raison de faire ou de désirer ceci plutôt que cela ? Vouloir quelque chose sans raison, sans motif, cela signifierait vouloir quelque chose sans le vouloir. Au concept de volonté est indissolublement lié le concept de motif. Sans un motif déterminant, la volonté n'est qu'un pouvoir inutile. Il ne devient actif et réel que grâce au motif. Il est donc parfaitement exact que la volonté humaine n'est pas libre, en ce sens que sa direction est toujours déterminée par le motif le plus fort. Mais il faut concéder d'autre part qu'il est absurde d'opposer à cette non-liberté une liberté imaginaire qui consisterait à pouvoir vouloir ce qu'on ne veut pas ».

Hamerling, lui encore, parle de « motifs » en général, sans **préciser s'il s'agit de motifs conscients ou inconscients**. Or, dès l'instant qu'un motif exerce sur moi une pression invincible, peu importe que je puisse accomplir, ou non, ce que ce motif me prescrit : l'idée de liberté a perdu toute signification. Quelle importance cela peut-il avoir pour moi de pouvoir faire une chose ou non, si je suis *obligé* par le motif à la faire ? Ce qui importe, ce n'est pas de savoir si je puis réaliser ensuite ce que le motif m'a imposé, mais de savoir s'il n'existe que des motifs doués de cette autorité nécessaire et absolue. Si je *suis obligé* de vouloir quelque chose, il peut m'être extrêmement indifférent de le pouvoir aussi réaliser. Il peut même arriver que le motif imposé de la sorte par les circonstances et par mon caractère apparaisse tout à fait déraisonnable à l'examen de mon intelligence dans ce cas, je serai très heureux d'être empêché de faire ce que je veux !

Il ne s'agit pas de savoir si l'homme peut, ou ne peut pas, mettre ses desseins à exécution, mais de comprendre de quelle manière ces desseins naissent en lui.

Ce qui le différencie des autres créatures organisées, c'est son intelligence, sa faculté de penser. L'action, au contraire, lui est commune avec les autres organismes. Pour élucider le problème de la liberté, les savants modernes aiment à établir des analogies avec le règne animal. La science, à notre époque, se plaît à ce genre de comparaisons. Lorsqu'elle a trouvé parmi les gestes des animaux quelque chose qui ressemble à la conduite des hommes, elle se croit en possession des derniers secrets de la nature humaine. Or, cette attitude conduit à des malentendus dont la citation suivante donnera une idée (P. Rée, L'illusion de la liberté). « *Il est facile d'expliquer pourquoi le mouvement d'une pierre nous semble nécessaire, et le vouloir d'un âne, non nécessaire. Les causes qui meuvent la pierre sont au dehors et bien visibles. Mais les causes par lesquelles un âne veut sont à l'intérieur de cet âne, et invisibles. Entre nous et le lieu de leur causalité se trouve le crâne de l'âne... on ne voit pas cette causalité et l'on imagine qu'elle n'existe pas. La volonté, dit-on, est cause que l'âne se retourne, et l'on croit qu'elle n'est conditionnée par rien, qu'elle est un commencement absolu.* »

Ici encore, il est entièrement fait abstraction des actes dont la conscience humaine connaît les mobiles, car Rée déclare : « entre nous et le lieu de leur causalité, il y a le crâne de l'âne ». Qu'il existe des actions, non point de l'âne, mais de l'homme, où le

motif devenu conscient s'interpose entre nous et l'action, Rée ne s'en doute pas. Il le prouve encore en écrivant, quelques pages plus loin : « *Nous ne percevons pas les causes qui nécessitent notre volonté et c'est pourquoi nous croyons qu'elle n'est pas nécessaire* ».

Mais assez de ces exemples. Ils démontrent qu'un grand nombre de penseurs attaquent la conception de la liberté sans même savoir ce qu'on entend par ce mot.

Il va de soi qu'une action n'est jamais libre tant que son auteur en ignore les causes. Mais que se passe-t-il lorsque ces causes sont au contraire connues ? Et ceci nous amène à nous demander : **quelle est l'origine et la nature de la Pensée ?** Tant que nous n'aurons pas bien compris ce qu'est l'activité *pensante* de l'âme, nous ignorerons ce que signifie « connaître » ou « savoir quelque chose », fût-ce une action. Au contraire, lorsque nous aurons établi ce qu'est la Pensée, le rôle qu'elle joue dans l'action humaine apparaîtra clairement. Hegel a dit : « *C'est seulement avec la Pensée que l'âme, (dont les animaux sont doués comme les hommes), s'élève au rang d'esprit* ». Rien de plus juste, et c'est également la Pensée qui donne à l'action humaine son caractère propre.

Nous sommes bien éloignés de croire que tous nos actes découlent d'un froid calcul et nous ne tendons pas à définir comme proprement *humaines* les décisions issues du raisonnement abstrait. Cependant, dès que nous nous élevons au-dessus de la simple satisfaction des besoins physiques, nos motifs d'action sont toujours plus ou moins éclairés par notre pensée. L'amour, la pitié, le patriotisme, sont des motifs qui, certes, ne ressemblent pas à des concepts abstraits. Le cœur, le sentiment, y jouent le rôle principal. Mais le sentiment ne saurait créer à lui tout seul des motifs d'action. Il les présuppose et il les fait entrer dans sa sphère. La pitié, par exemple, ne peut s'emparer de mon cœur que lorsque j'ai eu la représentation d'une personne malheureuse. Le chemin du cœur passe par la tête... L'amour lui-même est bien loin de faire exception à cette loi. Dès qu'il cesse d'être la simple manifestation de l'instinct sexuel, il repose sur les représentations que l'on se fait de la personne aimée. Et, plus ces représentations paraissent idéales, plus l'amour s'exalte. La pensée, ici encore, précède le sentiment. Un dicton prétend que l'amour nous rend aveugle aux défauts de l'être aimé ; mais on peut intervertir les choses et dire au contraire que l'amour nous ouvre les yeux sur les qualités de cet être. Les hommes passent auprès de ces qualités sans les remarquer... un seul les aperçoit, et de là naît son amour. Si les autres n'ont point éprouvé cet amour, c'est qu'ils n'ont pas eu la même *représentation*.

Sous quelque face que l'on envisage le problème, on en revient toujours à se dire que **l'action humaine ne peut être comprise sans qu'on ait établi d'abord l'origine et l'essence de la Pensée. Commençons donc par traiter ce chapitre essentiel.**

Poser clairement le problème de la Liberté : réalité ou illusion ?

Écrit par : Rudolf Steiner

[Caractères soulignés : Rudolf Steiner]

[Caractères gras : SL]

^[1] NDRL : il s'agit ici des dispositions de notre caractère.