

Remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible

Yvon Provençal

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027039ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027039ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Provençal, Y. (1988). Remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible. *Philosophiques*, 15 (1), 129–139. <https://doi.org/10.7202/027039ar>

Résumé de l'article

Un survol historique des principales conceptions du fatalisme dans l'histoire sert ici de fil conducteur pour envisager le dépassement possible d'une conception fataliste qui caractériserait la pensée moderne dans son ensemble, et par conséquent le dépassement de la notion de liberté qu'on peut lui associer. Ce fatalisme moderne est celui que l'on peut attacher à la conception moderne de l'histoire, ce mot - histoire - étant entendu non comme la suite accidentelle des faits par opposition à une raison objective, mais comme l'horizon même, explicite ou implicite, de l'ensemble de la conceptualisation rationnelle moderne. Il s'agit donc, ici, de considérer la possibilité d'un dépassement de cet horizon généralement tenu pour ultime et du type de fatalisme qui lui correspond.

**REMARQUES SUR LA NOTION
DE LIBERTÉ DANS L'HISTOIRE
OCCIDENTALE ET SUR
SON DÉPASSEMENT POSSIBLE**

par Yvon Provençal

RÉSUMÉ. Un survol historique des principales conceptions du fatalisme dans l'histoire sert ici de fil conducteur pour envisager le dépassement possible d'une conception fataliste qui caractériserait la pensée moderne dans son ensemble, et par conséquent le dépassement de la notion de liberté qu'on peut lui associer. Ce fatalisme moderne est celui que l'on peut attacher à la conception moderne de l'histoire, ce mot — histoire — étant entendu non comme la suite accidentelle des faits par opposition à une raison objective, mais comme l'horizon même, explicite ou implicite, de l'ensemble de la conceptualisation rationnelle moderne. Il s'agit donc, ici, de considérer la possibilité d'un dépassement de cet horizon généralement tenu pour ultime et du type de fatalisme qui lui correspond.

ABSTRACT. A historical survey of the main conceptions of fatalism is made. This serve us as a guide in order to conceive a mean for going beyond a conception of fatalism which seems to be typical of modern thought as a whole. Accordingly this can permit us to go beyond an idea of liberty which is linked to it. We can attach this modern fatalism to the modern conception of history, where we understand this word — history — not as an accidental succession of facts as opposed to an objective reason, but as the explicit or implicit horizon itself of the modern rational conceptualisation as a whole. Therefore we are concerned here about the possibility to go beyond this horizon which is generally considered as ultimate, and beyond the kind of fatalism which corresponds to it.

Il me paraît opportun d'avertir d'abord le lecteur sur le sens particulier qu'un si court article peut avoir étant donnée la dimension du cadre choisi (l'« histoire occidentale »). Ce texte est à la fois très

modeste et très ambitieux. D'une part, il ne s'agit pas d'une investigation historique au sens admis en philosophie. En ce sens il n'y a pas d'originalité dans le contenu des conceptions ici décrites qui ont déjà été relevées, commentées et analysées en profondeur ailleurs. L'originalité de cet article réside bien plutôt dans la façon de mettre ensemble plusieurs conceptions marquantes en en dégagant un profond motif d'intelligibilité. Ainsi la conception moderne de la liberté, et ses limitations propres apparaîtront proches, en un sens précis, de conceptions passées qui remontent jusqu'aux présocratiques. Mon objectif est, par ces pages, de suggérer avec force une possibilité réelle de dépassement des conceptions qui ont le plus marqué la modernité jusqu'à nos jours.

QUELQUES FAITS À REMARQUER

Au départ, la pensée rationnelle grecque s'oppose à une conception rigoureuse du fatalisme selon laquelle les destinées humaines sont entièrement déterminées, en particulier par les dieux, telle qu'elle est exprimée dans les poèmes homériques. Quand, dans l'expression artistique de la tragédie, Eschyle et Sophocle exaltent la volonté héroïque, il semble bien que quelque chose vient de se rompre. Les hommes peuvent réagir contre un destin déterminé par les dieux, ou encore décider de composer délibérément avec lui. Toutefois, si l'existence maintenant évidente d'une capacité rationnelle de l'humain qui permet de dépasser le fatalisme religieux est établie, beaucoup reste à faire pour expliciter la liberté humaine et faire en sorte de pouvoir la conquérir, au moins en idée. Quand les Éléates nient le mouvement, ils n'éprouvent pas alors particulièrement de contradiction avec une liberté visée. On entend bien à cette époque que la Destinée est un autre nom de la nécessité. Les Mégariques vont jusqu'à prouver qu'il n'y a *rien de possible*, si toutefois on entend par « possible » ce qui n'est pas nécessaire. Il s'agit d'un argument logique absolu, dit du *Dominateur*¹.

1. Voici un résumé de cet argument. Si l'on admet que « Tout ce qui est passé est nécessairement vrai », que « Du possible ne procède l'impossible », et si l'on suppose en plus que « Si quelque chose était possible qui n'est ni ne sera, un impossible résulterait d'un possible », alors on peut conclure que tout ce qui est réel est nécessaire (cf. P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, P.U.F., 1960, p. 10).

Les Mégariques, et Diodore Cronos en particulier qui est l'auteur de l'argument du *Dominateur*, sont post-socratiques et, à ce titre, ils dépassent déjà un premier fatalisme rationnel. C'est précisément cette première forme de fatalisme après Homère, la plus absolue et la plus complète de la pensée occidentale², qu'ils se trouvent à désigner dans un argument où elle devient un objet à prouver, comme en un jeu. Les Mégariques ont imaginé d'autres arguments semblables. Par exemple l'*argument paresseux* (ο ἄργος λόγος) démontre qu'il ne sert à rien, étant malade, d'aller voir le médecin parce que, si on doit guérir, on guérira de toute façon. C'est là un déterminisme où le sujet n'existe pas, ni lui, ni ses décisions... Quand on conçoit ce sophisme, on se trouve à logiciser la croyance au destin.

Aristote rejette ensuite cette vue en introduisant la notion de volitions humaines et en affirmant la réalité de l'action humaine sur la réalité (*De l'âme*). De plus le stoïcien Chrysippe réfute l'*argument paresseux* : les efforts d'un individu humain pour préserver ou rétablir sa santé ne sont pas moins inscrits que leur effet dans l'ordre général du monde. Les Épicuriens, Carnéade, puis les penseurs chrétiens admettent tous la *possibilité* et récuse les arguments mégariques. Ainsi les premiers penseurs classiques³ reconnaissent au sujet une part dans l'enchaînement des faits. L'humain participe à l'ordre universel. Il vaut la peine d'aller voir le médecin si l'on est malade parce que la raison le demande. De plus le sujet est reconnu libre vis-à-vis de ses passions. Il aura la possibilité de se *convertir* au bien et à la vérité. Ce type de liberté en est un de changer l'individu pour le conformer à un ordre objectif, érigé en ordre universel. Toutefois il n'y a là aucune conception de la liberté au sens de la liberté de changer l'ordre lui-même, qui peut s'incarner en un ordre social particulier. C'est donc une sorte de fatalisme dont l'ordre est cependant différent du fatalisme désigné par les Mégariques.

2. Le mot occidental désigne ici la pensée rationnelle philosophique ou scientifique en un sens général. Ainsi la pensée occidentale commencerait avec les Ioniens dits « physiologues » : Thalès, Anaximandre de Milet, ..., qu'on peut appeler aussi post-homériques.

3. « Classique » est entendu dans cet article au sens de la philosophie classique dont la période la plus générale s'étend de Platon à Kant et Hegel, ces derniers étant définis comme les premiers « modernes » importants.

Raoul Lantzenberg, dans sa préface à l'*Éthique* de Spinoza, donne cet exemple inspiré du spinozisme⁴. Un juge condamne un voleur en lui expliquant ceci : je ne suis pas irrité contre vous, dit-il, parce que je sais que vous avez été déterminé à agir ainsi par nécessité ; mais la société aussi est déterminée et c'est pourquoi je vous condamne. Le sujet et ses décisions sont impliqués dans la nécessité déterministe qui coïncide avec une réalité d'ordre social. Le penseur classique dépasse le fatalisme antique (pré-mégarique) parce qu'il reconnaît à l'humain un pouvoir sur ses actions, une volonté qui le fait agir, mais il admet souvent du même coup que ce pouvoir lui-même et cette volonté elle-même sont déterminés par des lois générales et éternelles. Lantzenberg, qui est un moderne, pose un geste d'explicitation du fatalisme classique comme, antérieurement, Diodore l'a fait pour le fatalisme antique.

Les modernes peuvent rejeter l'argument de Lantzenberg parce qu'ils y voient l'expression d'une position politique particulière, plutôt conservatrice. Le juge pourrait, s'il était véritablement « libre », mettre en question les lois de la société actuelle (même si ce n'est pas exactement là sa fonction de juge), comprendre le sens de l'histoire et les faire évoluer, les transformer complètement. Ce qui distingue la liberté au sens moderne est qu'elle peut consister à faire l'histoire (dans le sens de franchir des étapes successives dans l'histoire réelle), non à s'en tenir à une tradition ou à un donné rigide. Elle est celle de l'individu social quant aux formes sociales, ou encore celle de la société de se conformer à l'ordre rationnel historique, au-delà de tout donné culturel, comme la liberté classique est celle de l'individu de se conformer à l'ordre rationnel social, au-delà de tout donné individuel, trop particulier.

Les modernes n'ont plus en général de monarque doté des pouvoirs absolus et ils ne croient plus en un ordre social intouchable, mais ils se soumettent à quelque chose d'autre, d'un ordre supérieur, qu'on peut identifier à l'*histoire* au sens moderne. Le passage à la modernité, lié aux noms de Kant, Hegel, puis Marx, coïncide pour sa part avec l'admission, qui deviendra habituelle, que tout déterminisme est un ensemble de lois que l'on peut faire découler d'une

4. Raoul LANTZENBERG, préface et traduction de l'*Éthique* de B. Spinoza (1665), Paris, Flammarion, 1908, p. 2. Lantzenberg ajoute (p. 9) qu'un signe de la compréhension du lecteur de l'*Éthique* se présente quand la haine s'éteint, le calme emplit l'âme et qu'on éprouve de la mansuétude pour toute chose.

localité du savoir (déterminisme psychologique, social, etc.) et qui ont donc un caractère essentiellement dépassable ou relatif. On croit ainsi avoir dépassé définitivement le fatalisme parce qu'enfin l'humain se reconnaît la possibilité effective de changer son monde social, et aussi toute vérité liée à un consensus intersubjectif, et même toute vérité objectivement constituée à un moment de l'histoire.

LES ORDRES DU FATALISME

La brève description qui précède donne certains aperçus de conceptions qui se sont succédé dans la pensée occidentale. Il est possible, à mon avis, de montrer qu'un profond motif d'intelligibilité les parcourt. Pour le mettre en évidence, posons les définitions suivantes. La référence implicite sera d'abord ce que le penseur suppose en tant qu'horizon dernier de réalité indépassable. Nous verrons comment cet horizon se transforme selon les conceptions successives de la pensée occidentale. Nous appellerons instances subjectives les différents moments d'un même individu, étant entendu que ces termes ont un rôle descriptif pour la référence implicite considérée. Alors l'individu sera vu comme un ensemble d'instances subjectives, disons un ensemble d'ordre *un* d'instances subjectives. Une communauté d'individus sera donc un ensemble d'ensembles d'instances subjectives, soit un ensemble d'ordre *deux* d'instances subjectives. Puis on peut trouver, comme interprétation d'un ensemble d'ordre *trois* d'instances subjectives, un ensemble de sociétés distinctes identifiable à l'histoire au sens moderne, histoire dont les moments, ou les époques, diffèrent quant aux cultures et aux sociétés humaines, et où, plus généralement, plusieurs sociétés (groupes, peuples ou nations, etc.) interagissent. Nous avons donc une séquence d'ordres pour les références implicites. Or il est possible de lui faire correspondre chacune des conceptions remarquables de la liberté, ou encore de son envers, le fatalisme, qui ont été mentionnées ci-dessus.

La suite de l'article ne sera intelligible au lecteur que s'il prend soigneusement note des correspondances entre les attributions des ordres individuel, social et historique, tels qu'ils sont définis ci-dessus, soit comme des ordres successifs d'ensembles d'instances subjectives. Ainsi il pourra constater la reprise d'un même motif,

seulement décalé de façon systématique lorsqu'on passe des conceptions antiques (pré-socratiques) aux conceptions classiques, puis des conceptions classiques aux conceptions modernes.

Le fatalisme logicisé des Mégariques, où même les décisions individuelles sont complètement vaines, où il ne vaut même pas la peine pour l'individu malade à un moment donné d'aller voir le médecin parce que, s'il doit guérir, il guérira de toutes façons, signifie que la destinée de tout *individu* est complètement fixée et que rien de ce qui concerne ses instances subjectives, c'est-à-dire ce qu'il fait à différents moments, ne pourra la changer. C'est le premier ordre du fatalisme rationnel, où l'individu n'a que la liberté, comme Œdipe Roi, d'assumer son propre destin ⁵.

Une nouvelle sorte de liberté, plus précisément un nouvel *ordre* de liberté, est conçue ensuite avec Platon, Aristote, les Stoïciens, les Épicuriens, puis les penseurs chrétiens, qui est celle de l'individu de se changer lui-même, à l'intérieur cependant d'un ordre de réalité fixé. Là, le sujet individuel peut se convertir à une vérité de cet ordre, mais il n'a pas le pouvoir de transformation de l'ordre lui-même. Par exemple, il ne peut, au contraire du moderne, entreprendre expressément la transformation progressive de la société. C'est donc l'ensemble d'ordre deux d'instances subjectives qui apparaît dans ce cas comme l'horizon indépassable, alors qu'en revanche l'individu (ensemble d'ordre un) peut être changé ou converti. Ce type de conception classique aura généralement le dessus jusqu'à Kant et l'idéalisme allemand. Selon cette conception donc, l'individu hérite en quelque sorte d'un rôle social intangible, dans un cadre fixé, en une attribution jugée normale, sans être trop contraignante comme telle. Si un désaccord surgit entre le désir individuel et l'ordre intersubjectif englobant, l'individu est chargé de la responsabilité du heurt. L'individu est responsable de ses moments propres, c'est-à-dire de ses désirs et de ses passions, devant l'ordre fixé. Il devra aller au-delà de ces contraintes jugées mauvaises afin de gagner un état de sagesse défini par l'harmonie intersubjective, souvent identifiée à l'ordre social, à laquelle il est inhérent.

5. On notera que ce fatalisme rationnel diffère cependant du fatalisme pur et simple de l'« homme homérique », dont le sort et les attitudes sont entièrement déterminés par les dieux.

Comme la conception classique de la liberté, la conception moderne a ses limitations. Selon la première, l'individu « libre » plie ses instances subjectives à la raison de sa conformation à l'ordre englobant, qui est d'ordre deux. L'individu moderne subordonne plutôt son rôle social à la raison d'ordre historique. En fait, c'est la société moderne qui est jugée libre et responsable, et l'individu est jugé en contrepartie moins libre en tant que tel et moins responsable. La reconnaissance de la référence d'ordre historique a pour effet de décharger l'individu, en tant qu'isolé, pour charger la société, ou encore l'individu en tant que *socius*. Il en résulte la possibilité de reconnaître à l'individu le droit à sa satisfaction particulière⁶. Mais ce trait moderne est aussi une façon de penser ce que la société doit assumer face à l'histoire. Elle a charge des individus comme, à l'ordre classique, l'individu a charge de ses moments propres face à la société classique. Si le moderne peut juger avoir dépassé tout déterminisme particulier se présentant sous l'espèce de lois qui régissent la réalité humaine parce que les lois établies naissent et meurent au cours de l'histoire, il admet en même temps, s'il est « réaliste », que le sujet doit subir l'histoire, ou du moins composer sa volonté avec elle, car c'est elle qui a nécessairement le dernier mot. Elle constitue la nécessité et le destin des sociétés. L'histoire est unique comme la raison, ou encore comme un hasard unidimensionnel et à sens unique.

Nous avons trois versions de la *Nécessité* qui correspondent aux trois époques et aux trois ordres, soit la Destinée ('*Avάγκη*), le déterminisme classique et l'histoire au sens moderne. Toutes sont considérées à leurs époques respectives comme des références suprêmes, indépassables. Ces trois versions ainsi disposées côte à côte, le changement d'ordre, qui est d'abord la différence même et la rupture, apparaît comme peu de chose, soit le filigrane d'un

6. Ce type de reconnaissance existe déjà avec la pensée chrétienne selon une forme particulière, inhérente à l'historicité particulière de cette pensée. Le point a été souligné par HEGEL dans ses *Principes de la philosophie du droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821), et il y voit la différence essentielle entre l'Antiquité et les Temps modernes. Il y a toutefois une distinction essentielle à faire entre cette reconnaissance chrétienne de la subjectivité et la reconnaissance moderne. Dans le premier cas, par opposition au second, il s'agit plutôt de la possibilité pour l'individu de changer ses mœurs et son appartenance à certains groupes que de celle de transformer la société humaine elle-même.

niveau référentiel supplémentaire. Aussi pouvons-nous conserver les différences essentielles tout en soustrayant leur caractère absolu. Quand nous réalisons que nous pouvons changer l'ordre, nous ne faisons pas que répéter le même geste absolutiste, nous reconnaissons au contraire que la liberté n'est pas elle-même assujettie à un ordre particulier. Aussi est-ce l'idée même de liberté qui se trouve libérée.

UNE AUTRE IDÉE DE LA LIBERTÉ

Ainsi se fait jour une autre idée de la liberté selon laquelle *tous* les ordres de réalités sont en principe à la disposition de l'instance subjective, qu'elle se comprenne comme individu, société, histoire, etc. Non contrainte à la conception qui la réduit à la maîtrise individuelle de ses passions, non plus qu'à la responsabilité sociale face aux revendications individuelles, elle est celle de l'instance subjective en général, qui peut choisir son monde et l'ordre de son monde. Les séquences ainsi décrites, qui d'abord produisent de l'intelligibilité par la mise en évidence des rapports référentiels, contribuent en même temps à libérer en affranchissant de l'absolu d'un ordre.

Les présocratiques sont conscients d'avoir trouvé quelque chose d'extraordinaire qui rompt avec toute pensée antérieure. Les Ioniens et les Éléates transforment l'instance subjective en créant un état de savoir, une auto-révélation qui est déjà un acte *libre* à son niveau propre. À l'époque classique de la pensée occidentale apparaît la possibilité pour l'individu de surmonter son état naturel, d'accéder à un monde de la connaissance dont le caractère tranche avec la proximité individuelle, et de communier au niveau des idées avec un univers d'individus. L'individu peut être transformé profondément en étant tiré du fond de sa caverne pour accéder à une nouvelle lumière, qui est celle d'un autre monde. Mais transformer l'individu moralement, dans son existence même, est perçu comme une entreprise dangereuse, comme de la corruption, ainsi qu'en témoigne peut-être la mort de Socrate. C'est une nouvelle liberté, celle qu'a l'individu de se changer lui-même pour se réaliser selon une idée.

C'est par exemple ce que les particularités de certaines conceptions importantes de l'art expriment. Socrate est partisan

de l'utilité de l'art et croit à son rôle sur le plan moral. Aristote y voit particulièrement un moyen de conciliation rationnelle des passions par la *catharsis*. Cette conception entre dans l'optique de celle de Socrate mais lui ajoute une base de référence individuelle parce que la *catharsis* suppose une appréhension individuelle de l'utilité sociale de l'art. L'art médiéval est subordonné à la foi chrétienne et il véhicule l'espérance et la spiritualité de la communion humaine. La liberté pour l'individu de changer ses habitudes est reconnue dans l'instance subjective, qui attribue à la volonté ou au libre arbitre sa réalisation selon l'idée. Mais c'est Descartes qui découvrira la liberté de l'instance subjective pensante, qui peut être la base de référence la plus radicale, tout en respectant l'universalité de la vérité.

Une nouvelle possibilité, extraordinaire, accompagne la modernité, qui est celle de la réorganisation historique de la société. La société humaine devient l'objet concret, la matière première à transformer, au lieu de l'individu, et on découvre la transformation effective et concrète de l'ordre social que l'on oppose au simple échange d'idées. Le projet prend d'abord un aspect scandaleux parce qu'il semble consister à s'en prendre démesurément à l'ordre suprême des choses, l'ordre classique symbolisé par les institutions en place, par la personne et l'autorité royale. La révolution est une restructuration au niveau social qui s'effectue de l'intérieur, par le changement des références objectives, à l'ordre intersubjectif. Ainsi on réaffecte les immeubles, on transforme des textes, des registres, on réorganise le système de communication et de transmission d'ordres.

Quelque chose d'extraordinaire se manifeste aussi dans l'art. Kant découvre qu'il ne peut y avoir de règle objective pour obliger quelqu'un à reconnaître la beauté⁷. Il existe un développement historique de l'art, selon Hegel. Cela signifie que désormais l'art ne devra plus être associé à un ordre statique ou à une harmonie figée. La modernité verra dans l'art un indice de dépassement et un dépassement en lui-même. Si quelque chose le régit, ce ne peut être de l'ordre de la convention ni de l'objectivité. La façon dont la modernité dépasse le classicisme est exprimée par exemple dans

7. Cf. *Critique du jugement*, trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1960, p. 39 sq.

cette phrase de Victor Hugo, qui constitue une curieuse inversion de la conception platonicienne de l'art comme *mimésis* ou imitation de la nature. « Tout ce qui est dans la nature est dans l'art » écrit Hugo dans sa Préface à *Cromwell*. Il signifie par là que l'artiste est maître de ses conventions et de son langage. Si les conceptions modernes de l'art traduisent la libération conceptuelle de cet ordre, cela tient précisément au fait que l'œuvre d'art dans sa signification la plus essentielle pour le moderne transcende l'origine historique et les circonstances culturelles. Ce qui varie selon les époques est *mode* et ce qui varie selon les individus est *goût*. L'art est une réalité d'ordre supérieur.

Nous avons ici une séquence — goût, mode, art — qui suppose des distinctions rendues pleinement claires seulement pour le moderne. Cela peut suggérer une question audacieuse : y aurait-il une sorte d'art, ou une autre entreprise de création, en quelque sorte *extra-moderne*, qui serait à l'art compris au sens moderne, c'est-à-dire à partir de la notion d'histoire au sens moderne, ce que celui-ci est à l'art compris classiquement ? Admettre une telle possibilité serait par exemple ouvrir la porte à l'idée d'un dépassement de l'histoire elle-même ; ce serait par exemple admettre que non seulement il n'y a pas de règle objective pour reconnaître le « beau », mais qu'en outre il n'y a pas d'art absolu, en soi, puisqu'il ne serait que relatif à une histoire possible parmi d'autres. Par extension, l'approche adoptée ici suggère fortement la possibilité d'un dépassement aussi important de la pensée moderne que l'a été le dépassement de la pensée classique par la pensée moderne.

CONCLUSION

La conception moderne de la pensée philosophique est que celle-ci peut (ou doit) se traduire par des effets sociaux, c'est-à-dire qui transforment la société et ses institutions. On peut voir qu'en rendant intelligible, comme j'ai tenté de le faire dans cet article, la place de la conception moderne de la liberté eu égard à l'histoire de la pensée occidentale, la perspective qui en résulte conduit à envisager une ouverture ultérieure. Une conception *extra-moderne*, au-delà de l'ordre dit moderne, demanderait à la pensée rationnelle de se traduire plutôt par des effets historiques et universels. Il s'agirait là d'effets non pas dans l'histoire ou dans l'univers mais

d'effets *sur* l'histoire et *sur* l'univers. Si, aux ordres antérieurs, il s'est agi de transformer l'individu dans ses habitudes, puis la société dans ses lois et ses institutions, il s'agirait maintenant de changer les lois de l'univers et les réalités historiques. Cependant la restructuration de l'univers et de l'histoire doit être comprise d'abord comme une opération qui se fait de l'intérieur. Il s'agirait ainsi de transformer l'objectivité elle-même et ensuite de créer de nouveaux univers. Cette création ne serait pas seulement celle d'une pensée mais bien une création réelle, plus réelle que l'histoire réelle et que l'univers réel qui ont été conçus à l'ordre moderne. Ce serait une création qu'il nous faudrait comprendre comme étant au-delà de ce que sentent et comprennent les modernes d'aujourd'hui, comme ceux-ci ont considéré la création dans une histoire au sens moderne au-delà de l'ordre classique. Cette action de dépassement d'ailleurs ne pourrait se ramener à une déduction à partir des lois de l'univers au sens moderne. De même la science ne se déduit pas à partir de simples opinions particulières et la société humaine n'est pas une convention d'individus. Comme on a compris le sens vrai de l'opinion lorsqu'on a eu l'idée de la science, et comme on a compris la réalité individuelle quand on a d'abord considéré la société, le sens de la réalité historique universelle moderne peut n'apparaître que lorsqu'on a accédé à la conception de l'ordre supérieur, extra-historique, dans laquelle cet univers et ses lois propres, et la pensée rationnelle occidentale, ne sont qu'un cas particulier de tous les univers qui sont effectivement réalisables. Telle pourrait être la portée d'une meilleure idée de la liberté.

*Département de physique,
Collège Montmorency.*