

E. MOUTSOPOULOS

LA LIBERTÉ, IMMANENCE DE LA TRANSCENDANCE

1. *Considérations liminaires.* Immanence et transcendance sont deux notions à la fois opposées et complémentaires, correspondant adéquatement à deux réalités qui, si elles ne sont pas précisément connues, n'en sont pas moins distinctement conçues pour autant. Comparée à la notion de transcendance, la notion d'immanence n'apparaît, en effet, dans la pensée philosophique qu'ultérieurement, pour en mieux délimiter les contours par opposition autant que par complémentarité. La notion première demeure, en l'occurrence, celle de transcendance. Elle correspond à une catégorie de vécus sinon précis, du moins fortement présentis et qui sont du ressort d'un domaine situé au delà des limites de la conscience; d'un domaine où tout se passe indépendamment de la présence humaine: «de ce côté-là, écrit Goethe, tout nous est fermé». C'est précisément du domaine qualifié de surnaturel par la pensée archaïque, mythique et mystique qu'il s'agit. Le domaine de la transcendance est toutefois considéré par la pensée contemporaine non seulement comme celui du surnaturel, mais aussi, et surtout, comme celui du surrationnel, encore que Gaston Bachelard ait utilisé ce terme pour désigner le domaine où s'exerce l'influence de l'imaginaire. Quoi qu'il en soit, dans la pensée philosophique, d'une manière générale, la transcendance se situe tant au niveau ontologique qu'au niveau épistémologique.

A l'opposé de la transcendance, qui est à la fois une entité et une qualité, se trouve l'immanence, qualité privée d'entité, la seule entité concevable dans ce cas étant l'entité humaine dont la conscience accueille, préserve et actualise les contenus immanents. A vrai dire, l'entité de la transcendance dépasse la conscience même. Dans ce contexte, c'est sur le seul plan épistémologique que transcendance et immanence se correspondent par opposition et par comparaison, et ce uniquement en tant que qualités ou que critères applicables aux objets auxquels les jugements se réfèrent. L'immanence, c'est tout ce que la conscience

détient et domine, tout ce qu'elle a la certitude de maîtriser dans la pratique de son activité. Avec sa théorie de la réminiscence, Platon aurait formulé une doctrine qui conciliait la présence, dans la conscience, à côté de ses contenus immanents, et à l'état latent, d'éléments d'origine transcendante, et déterminé les conditions dans lesquelles ces éléments peuvent être actualisés.

Il ne s'agit toutefois ici que d'éléments épars dont l'âme a eu connaissance lors d'une vie antérieure, en un lieu supracéleste, les a emmagasinés au plus profond d'elle-même, et les évoque par des manœuvres conséquentes avant de les faire remonter au niveau de l'expérience noétique. A part ces quelques bribes, la conscience, entendons: la conscience philosophique, ne dispose, en principe, d'aucune indication globale lui permettant de saisir la nature de la transcendence dans sa totalité. La révélation supplée, certes, à cette déficience. Or la révélation nous est donnée, offerte. Nous en dépendons, et la conscience, en y ayant accès, en l'acceptant, devient elle-même conscience de son impuissance et de sa dépendance. Elle détient désormais la preuve irréfutable de ses capacités limitées pour atteindre la transcendence par ses propres moyens. Bien entendu, la pensée philosophique a su se frayer des chemins qui prétendraient prouver la réalité de la transcendence. La preuve anselmienne, dite *ontologique*, par exemple, avec ses antécédents platoniciens et ses prolongements cartésiens, par l'intermédiaire de la notion de perfection, n'est manifestement pas suffisante pour qualifier, à elle seule, une réalité absolue par définition.

La preuve morale, incontestablement calquée sur la précédente, recourt égalemment, implicitement, il est vrai, à la même notion intermédiaire, mais n'est pas mieux qualifiée pour donner un meilleur résultat épistémologique. Quant à l'aveu de Kant, au début de la conclusion de la *Critique de la raison pratique*, il traduirait plutôt une exclamation et, pourquoi pas?, une invocation adressée à la transcendence par une conscience émerveillée. Néanmoins, philosophiquement, tout ceci est insuffisant. Si un élément intermédiaire indispensable à la communion rigoureusement philosophique de la conscience avec la transcendence doit être recherché, il faudrait envisager qu'il fût susceptible d'être à la fois pensé et vécu, donc plus qu'une idée: une valeur. Non seulement concevable, mais exigeant, par surcroît, sa propre actualisation continue, cet élément commun à la transcendence aussi bien qu'à l'entité humaine ne pourrait être que la liberté.

2. *La transcendence immanente: paradoxe ou dialectique?* Parler de la présence de la transcendence dans la conscience signifie, par voie

de conséquence, que la transcendance est susceptible de devenir immanente, ce qui apparaît comme un véritable paradoxe et comme un non-sens, dans la mesure où, dans ce cas, la transcendance se dépouille volontairement de sa nature qui se situe essentiellement au delà de la conscience. Ce paradoxe semble décisif et risquerait d'invalider l'hypothèse qui l'implique, à savoir que transcendance et immanence cessent, dans certaines conditions, d'être des états opposés qui s'excluent mutuellement. On peut toutefois le concevoir comme la manifestation d'une relation dialectique aux termes de laquelle transcendance et immanence ne seraient plus contradictoires dès l'instant où elles se rencontreraient au niveau d'une caractéristique commune imposée à l'une par l'autre.

Deux observations sont ici nécessaires: (a) il est exclu, en raison de ce qui vient d'être admis, que la caractéristique en cause soit réductible impunément à une notion, en l'occurrence celle de perfection: elle doit, pour le moins, correspondre à un vécu; (b) il s'agit de déterminer dans quelle mesure et surtout dans quel sens la reconnaissance de cette caractéristique commune est imposée: à partir de la conscience sur la transcendance (ce qui est absurde) ou à partir de cette dernière sur l'ensemble des vécus qui ont trait à l'immanence? De fait, (i) en recourant à la notion de perfection ou à toute autre notion de même nature on commet un sophisme du genre proleptique; et (ii) en admettant la possibilité d'une communion directe entre conscience et transcendance, on exclut toute ligne de démarcation entre elles, ce qui correspond à une contradiction dans les termes, dans la mesure où la transcendance dépasse la conscience, et qu'elle occupe un domaine au delà de la présence humaine; à moins qu'on ne verse dans la mystique, auquel cas on se situe au delà de toute conception rationaliste. D'une manière comme de l'autre, la difficulté créée par le paradoxe signalé demeure.

Pour sortir de l'impasse il faudrait admettre le statut dialectique de la relation immanence-transcendance en usant de l'idée de présence indirecte de l'une dans l'autre par le truchement d'un élément qui les relierait tout en assurant leur différence à la fois ontologique et épistémologique. La transcendance irradie, en effet, dans toute direction, notamment en direction de la conscience qui, de son côté, en éprouve la *fruition*. L'intentionnalité de la conscience ne s'exerce pas de manière statique, comme Husserl l'a supposé; plus précisément, en vertu de cette intentionnalité, la transcendance ne constitue pas un contenu de la conscience, mais un domaine vers lequel celle-ci s'oriente dans son activité intentionnelle, pour l'atteindre à partir d'un élément qui lui



est éminemment immanent et à travers lequel cette transcendance se prolonge en elle. Si donc l'intentionnalité de la conscience n'opère pas de manière statique, elle le fait nécessairement de manière dynamique. Elle ne peut être alors envisagée que comme une *intention en tension*, dans une acception d'inspiration plus ou moins bergsonienne, c'est-à-dire comme un *dessein*, pour reprendre le terme utilisé par Bergson lui-même.

Ceci suppose que la référence de la conscience à la transcendance se résume dans son élan vers celle-ci, un élan qui, loin d'obéir à une poussée aveugle, apparaît comme la concrétisation d'un projet rationnel orienté vers la captation fruitive de la transcendance, en s'y installant intentionnellement, et en se l'actualisant de manière entièrement kairique. Le *kairos* se présente, en l'occurrence, à travers la fruition du terme de référence de la conscience intentionnelle. L'analyse de cette dialectique met en valeur la dynamique, sinon la mobilité, de la conscience autant que de la transcendance, et éclaire la nature de leurs rapports mutuels. Il s'agit d'une dialectique dans laquelle interviennent l'irradiation de la transcendance et l'intentionnalité kairique de la conscience auxquelles s'ajoute l'élément commun au niveau duquel la transcendance paraît immanente dans la conscience: un élément qui, loin d'être une simple notion (la notion de perfection, par exemple), est essentiellement et nécessairement un pur vécu.

3. *La liberté, lieu immanent de la transcendance.* Cet élément commun, c'est la liberté. Du point de vue de sa nature, avant d'acquiescer le statut d'une notion, elle est une potentialité actualisable en tant que vécu. Si, sur le plan de la transcendance, elle est créativité et toute-puissance, sur le plan de l'immanence elle devient pure conscience d'une existence. C'est ici que la thèse de Sartre, aux termes de laquelle «mon existence, c'est ma liberté», mérite une analyse critique. Sartre procède, ni plus ni moins, à l'identification des deux notions. On serait de prime abord tenté de souscrire à cette formule ingénieuse autant qu'impressionnante; mais, à la réflexion, on s'y refuse. Effectivement, *en tout premier lieu*, une telle identification suppose que les deux termes de l'équation soient interchangeable, et que l'équation elle-même soit réversible: «ma liberté, c'est mon existence». Or, cette formulation est franchement erronée, surtout dans le cadre de l'existentialisme sartrien. S'il en était ainsi, *ma liberté* serait une donnée première qui, en tant que *mon existence*, laisserait supposer que cette dernière en est la qualification principale sinon unique. Dans ces conditions, la liberté pré-

céderait l'existence, ce qui, dans le cadre de l'existentialisme, serait absurde, puisque l'existence précède l'essence et toute autre qualification pouvant lui être attribuée.

En second lieu, le deuxième membre de la proposition: «mon existence, c'est ma liberté», n'est pas en soi identique au premier. De fait, il se présente comme une véritable périphrase employée à la place de l'adjectif *libre* qui constituerait alors une qualification du premier membre de la phrase. Celle-ci devrait être ainsi formulée: «mon existence est libre»; formulation qui renvoie à la forme judicative aristotélienne la plus classique et la plus élémentaire, avec sujet, copule et attribut. Dans ce cas, on quitterait automatiquement le domaine de l'existentialisme pur et simple pour s'installer dans un essentialisme existentialiste, soit, mais essentialisme tout de même. L'irréductibilité n'est cependant pas absolue et peut être dépassée si on assure que «mon existence est *vécue* en tant que liberté». C'est la seule issue possible pour sortir de l'impasse logique et ontologique dont il vient d'être question, mais cette issue nous conduit décidément hors de l'ontologie sartrienne qui, du moins sur ce point, est impraticable dans sa conception. Au demeurant, *ma liberté* peut être envisagée comme la *quiddité* même de mon existence, comme sa nature intime, comme sa qualité, *vécue* à travers une prise de conscience inhérente à *ma modalité* d'exister — mais inhérente, on l'a vu, en tant que qualité première. *Ma liberté* devient ainsi le pivot principal, sinon unique, dont ma conscience se sert pour devenir conscience de mon existence et s'affirmer comme conscience de ma liberté.

Enfin, envisagée sous un angle herméneutique, la proposition qui explicite la thèse sartrienne: «mon existence, c'est ma liberté», contient plus qu'une équation: une qualification, notamment celle de l'existence. Il s'ensuit que la seule interprétation plausible qui ne contrarie ni la logique la plus rudimentaire ni l'orientation générale de l'ontologie sartrienne serait celle qui tiendrait compte de la liberté comme qualification non point de l'existence en soi, donc de l'existence brute, ontologiquement première, non soumise à quelque qualification que ce fût, mais bien de la manière dont l'existence devient consciente de soi; en d'autres termes, de la manière dont l'existence est *vécue*. Dans ces conditions, la seule interprétation logiquement, ontologiquement et épistémologiquement valable de la proposition énoncée serait: «mon existence est *vécue* en tant que liberté». Vue sous ce jour, (a) l'ontologie sartrienne conserverait sa cohérence rationnelle; et (b) elle pourrait être considérée comme une ontologie de la liberté parmi d'autres, alors

que, prise à la lettre, elle serait exclue *ipso facto* de tout groupe ou catégorie d'ontologies.

L'ontologie, compte tenu des réflexions précédentes trahit un souci d'asseoir la dialectique de la transcendance et de l'immanence sur une conception rigoureusement phénoménologique de leur actualisation au niveau de la conscience. La critique de la proposition sartienne nous suggère certaines conclusions provisoires. La proposition «mon existence, c'est ma liberté» doit être comprise comme l'équivalent de la proposition «mon existence est vécue en tant que liberté», qui serait à son tour sentie comme l'équivalent de «mon existence est vécue au niveau de la liberté, qui est le mien propre». Il s'ensuit que la liberté s'affirme comme un lieu où non seulement l'existence est vécue par la conscience, mais où la conscience s'avère aussi conscience de l'existence, un lieu où non seulement l'immanence devient sujet de connaissance, mais où la transcendance, libre dans sa nature et dans ses actes, s'infiltré également dans l'existence et s'y actualise; un lieu immanent qui attire et qui favorise la présence de la transcendance au sein de l'existence. La liberté acquiert, par surcroît, le sens et la valeur d'un dénominateur commun entre mon existence propre et celle de la transcendance, grâce auquel la transcendance s'actualise sur le plan de l'immanence. Plus précisément, la liberté d'exister entraîne la liberté d'agir; mieux, la liberté étant liberté d'exister autant que liberté d'agir, la transcendance s'impose au niveau de la liberté non pas en soi, mais à travers l'ensemble de celles de ses énergies qui me sont révélées et dont c'est ma liberté même qui devient le cadre autant que le miroir réfléchissant.

4. *Ontologie et axiologie existentielles de la liberté.* Du point de vue *ontologique*, on a vu que l'aspect de l'existence qui a trait à la liberté ne saurait être considéré que si la liberté était envisagée comme un vécu pur. Cependant, la notion de liberté est sujette à analyse sémantique *in abstracto*, et les philosophes n'ont pas manqué de disserter sur le problème de la nécessité du statut moral de l'homme en tant qu'être libre, ainsi que sur ses incidences juridiques et politiques. Or, sur le plan de l'expérience existentielle, la liberté est un vécu concret, qualitatif, qui colore l'existence d'une manière particulière et propre à lui conférer une saveur spécifique. Pour la conscience de l'existence, la liberté n'est pas une donnée théorique, et ne peut être soumise à une description analytique; elle se présente comme un fait qui octroie à l'existence sa nature de bien en soi; mieux, qui la fait chanter (au sens propre du terme). Dans un texte célèbre, Épictète signalait combien la liberté est essentielle à l'existence. Précédant la dialectique hégélienne

du maître et de l'esclave, Épicète s'était appliqué à montrer que la liberté n'est pas un bien octroyé selon le bon vouloir de l'autre, mais qu'elle constitue un bien inaliénable de la personne, en dépit des conditions extérieures défavorables dans lesquelles elle peut être vécue. Elle est tissée avec l'existence, elle lui appartient (*ma liberté*). et lui demeure indissolublement liée. Ni menaces ni dangers ni douleurs et affres endurées ne suffisent à faire disparaître le caractère permanent de la liberté vécue intérieurement.

Il n'en est pas moins vrai que la liberté, en tant que vécu constant, est une exigence, un impératif qui réclame sa propre réalisation. D'où la devise «la liberté ou la mort» par laquelle, dans maintes circonstances, s'est exprimée la détermination des consciences jalouses de leur indépendance. Socrate affirmait qu'une vie non soumise à un examen continu, en d'autres termes une vie non philosophique, serait invivable, et Platon, qui rapporte ce fait, emploie plus tard, mot pour mot, cette même expression au sujet d'une vie privée d'art, de l'art dont il condamne, par ailleurs, certains aspects. Il ressort de toutes ces références que la liberté vécue est le complément indispensable de l'existence, au point d'être ressentie tout naturellement comme l'alternative de l'idée de la mort. Ontologiquement parlant, la mort, inexistence définitive, est opposée non pas directement à la vie, à l'existence, mais à cette liberté essentielle à la poursuite de l'existence. Dans un élan inverse, Schopenhauer voit dans la vie, ou plutôt dans le vouloir-vivre, une pure contrainte futile et génératrice de maux incessants, et prétend que la mort, l'entrée dans l'inexistence est finalement une libération définitive. Dans le même ordre d'idées, il envisage l'art comme une libération provisoire de cette existence, suspendue pour un instant, comme une mort précaire, comme une vie en soi et comme une existence fleurie à l'intérieur de l'inexistence: renversement paradoxal sinon abusif, du moins *pittoresque*, d'une situation réellement valable.

Du point de vue *axiologique*, c'est à travers la liberté vécue que l'existence s'impose en tant que bien à la conscience. Jetés ou non dans le monde, selon Sartre ou Heidegger, condamnés ou non à être libres, nous ne jouissons pas moins de notre liberté: jouissance qui est en réalité sinon le plus grand bien, du moins un moindre mal. «La liberté ou la mort» n'est pas un vain mot. Si cette alternative est solidement établie sur le plan ontologique, l'aspect axiologique de la question n'en est pas moins essentiel. C'est au nom de la liberté, au nom des libertés partielles, mais concrètes, que toutes les révolutions ont été faites depuis deux cents ans. Les raisons alléguées pour ce faire ne sont certes

pas toujours sincères et irréprochables. Le fait que divers groupes de consciences s'y rallient volontairement est néanmoins, indicatif de l'audience de ces maximes. Les valeurs sont, en dernière analyse, des objectivations d'élan de la conscience, à tel point que cette dernière y découvre des cristallisations de ses propres vécus, qu'elle considère comme des concrétisations de ses propres aspirations sublimées ou avilies, sans jamais tenter d'en éprouver le bien-fondé. D'où une série de fausses valeurs qu'elle accepte dans sa candeur fonctionnelle.

La liberté, elle, est une valeur inconditionnelle et inconditionnée. Nul besoin d'en éprouver l'importance. Seules les formes que revêtent ses objectifs sont susceptibles de se révéler truquées, et nécessitent, par conséquent, un examen préalable. Propre à l'existence humaine, actualisée moyennant la conscience que l'homme est en mesure d'en prendre, la liberté devient une valeur en soi, au même titre que la valeur «homme». Sous un angle phénoménologique, l'homme et sa liberté sont conçus comme des valeurs en soi. C'est dans le cadre de l'actualisation de sa liberté que la conscience s'active en tant que conscience kairique capable de restructurer la réalité pour mieux s'y intégrer. La kairicité de la conscience émane de son intentionnalité et lui sert de moyen de captation des régions de l'univers dans lesquelles elle s'installe pour les actualiser à leur tour et leur conférer un statut de valeurs. Ainsi, toute valeur, authentique ou créée, pour être vécue par la conscience, doit nécessairement passer par le filtre de la liberté, valeur suprême.

5. *La conscience libre, champ des énergies de la transcendance.* Le statut, la dynamique et les fonctions de la liberté viennent d'être respectivement passés en revue. Reste à étudier la manière dont la liberté assure la présence de la transcendance dans la conscience au point de la rendre immanente. Si la conscience ne peut se référer à la transcendance que par la médiation de sa propre liberté, c'est que seule la liberté le lui permet. Cette vue est conforme à la thèse de Plotin selon laquelle «de même est connu par le même». Intimement liés à l'existence, la liberté devient, de la sorte, l'immanence de la transcendance non seulement au sein de l'existence, mais encore au sein de la conscience de cette existence. Bref, c'est par l'intermédiaire de la liberté que la transcendance s'infiltré dans la conscience, et c'est également à cette liberté que la conscience découvre un caractère transcendant. Vécue, la liberté est liberté en acte ou se pose en tant que telle. Elle transforme la conscience en conscience libre, en la rendant du coup conscience en acte. C'est dans ces conditions que la conscience devient apte à saisir la transcendance et à vibrer au même rythme qu'elle. La conscience

ne saisit donc pas en réalité la transcendance en soi, mais ses énergies. Elle se modèle en champ où ces énergies s'exercent et s'affirment.

Il serait inopportun de procéder ici à une étude théologique de la notion des énergies de la transcendance, qui nous obligerait à dévier de notre objectif purement philosophique. Il suffit de constater que dans la tradition patristique la question des énergies a été davantage développée par les Pères grecs que par les Pères latins. A l'époque moderne, la théologie luthérienne s'est tout particulièrement penchée sur cette question qui, de nos jours, suscite un renouveau d'intérêt de la part de plusieurs théologiens occidentaux. L'essentiel de la doctrine mettant en cause les énergies de la transcendance réside dans l'idée même de son irradiation qui est moins celle de sa nature propre que celle des effets de son activité. Ceci convient parfaitement à la vision théologique d'après laquelle plus qu'essence, la transcendance est acte, notamment un ensemble d'activités répandues dans l'univers et atteignant l'homme. Dans ce contexte, la liberté vécue serait, elle aussi, une expression de ces activités et, à ce titre, favoriserait la transformation de la conscience en champ d'énergies, donnant à la transcendance la possibilité d'être présente au niveau de l'immanence.

On est loin de la théorie néoplatonicienne d'après laquelle les hypostases dérivent l'une de l'autre, à commencer par celle qui procède de l'Un en raison de la surabondance de celui-ci, en forment, avec les hypostases inférieures, un système compliqué dominé par une dialectique descendante que complète une dialectique ascendante. Par contre, on a affaire ici à un rayonnement connaissable et connu grâce à une immanence indirecte de la transcendance, plus exactement grâce à l'immanence d'un des éléments qui en prolongent la nature et qui en assure la présence dans l'être humain, d'un élément qui en est, en même temps le réceptacle et la caisse de résonance; d'un élément dont la fonction primordiale consiste à faire vibrer l'existence sur le modèle insaisissable des énergies de l'absolu. Musique et métaphysique, danse et héroïsme, poésie et amour sont les expressions les plus saisissantes de cette homogénéité dialectiquement manifestée à l'intérieur d'une altérité fondamentale et irréductible.

Pour résumer: loin de se présenter uniquement comme notion et comme valeur, à l'instar d'une idée platonicienne, la liberté s'avère un champ vécu où s'exercent les énergies de la transcendance; un champ qui en résonne et qui s'en colore; un champ qui en favorise la propagation et qui les transmet au plus profond de la conscience, où elles se modifient pour être adaptables à ses exigences propres. On ne saurait négliger,

par ailleurs, le rôle médiateur de la liberté. Enfin, la liberté humaine est le substitut immanent de la liberté de la transcendance, structure structurante des aspects autrement instructureables de la transcendance présents dans la conscience, mais informulables par elle. Plus que médiatrice et que structurante, la liberté, par ses propres activités fonctionnelles, joue le rôle d'une actualité consciente non seulement révélatrice, mais également inspiratrice et créatrice.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Η Ήλευθερία, ἐμμένεια τῆς ὑπερβατικότητος».

Μακρὰν τοῦ νὰ ἐμφανίζεται ἀποκλειστικῶς ὡς ἔννοια κι ὡς ἀξία, δίχην πλατωνικῆς ἰδέας, ἡ ἐλευθερία συνιστᾷ ἓνα βιούμενο πεδίο ὅπου ἀσκοῦνται οἱ ἐνέργειες τοῦ ὑπερβατικοῦ· ἓνα πεδίο πού τὸ ἀπηγεῖ καὶ πού χρωματίζεται ἀπ' αὐτό· ἓνα πεδίο πού εὐνοεῖ τὴν διάδοσή τους καὶ πού τις διαβιβάζει ὡς τὸ βάθος τῆς συνειδήσεως ὅπου ἀλλοιώνονται γιὰ νὰ προσαρμοσθοῦν στὶς ἀπαιτήσεις τῆς. Ἐξ ἄλλου, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ παροραθῇ ὁ διαμεσολαβητικὸς ρόλος τῆς ἐλευθερίας. Τέλος, ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία ἀποβαίνει τὸ ἐμμενὲς ὑποκατάστατο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ὑπερβατικοῦ, δομοῦσα δομὴ τῶν ἄλλως ἀδόμητων ὕψων τῆς ὑπερβατικότητος πού εἶναι μὲν παροῦσες στὴν συνείδηση, ἀδυνατοῦν ὅμως νὰ διατυπωθοῦν ἀπ' αὐτήν. Περισσότερο ἀπὸ διαμεσολαβητικὴ καὶ δομοῦσα, ἡ ἐλευθερία, χάρις στὶς λειτουργικὲς τῆς δραστηριότητες, παίζει ρόλον συνειδητῆς ἐνεργείας ὄχι μόνον ἀποκαλυπτικῆς, ἀλλὰ κ' ἐξ ἴσου ἐμπνευστικῆς καὶ δημιουργικῆς.