

*A la fois réalité et idéal :
Sur l'histoire philosophique de la liberté*

par Patrick Lang

- 140 -

Il ne saurait être question de retracer en quelques pages, fût-ce de la façon la plus synthétique, l'histoire plusieurs fois millénaire de l'un des concepts centraux de la philosophie. Existente à cet effet des dictionnaires et des vocabulaires historiques et critiques, des manuels, des études spécialisées, des essais en quantité innombrable, dont le seul repérage dépasserait notre cadre. Nous tenterons d'éclairer – à défaut d'y répondre exhaustivement – une question philosophique *à propos* de cette histoire : pourquoi la liberté comme concept n'est-elle pas immédiatement donnée dans la plénitude de son sens ? Pourquoi la compréhension de la liberté s'est-elle constituée à travers un devenir et une maturation historiques ? Cette démarche nous permettra, à titre subsidiaire, de donner un aperçu de la pluralité des courants et des enjeux – autrement dit, des significations – qui structurent et animent cette histoire.

I.

On pourrait, pour répondre à la question posée, être tenté d'invoquer l'enseignement célèbre de Hegel : « L'histoire mondiale est le progrès dans la conscience de la liberté. »¹ Il en tire une division des époques historiques : (1) les Orientaux (Chinois, Indiens, Perses, Égyptiens) avaient conscience qu'*un seul* est libre – c'est le despote des théocraties archaïques ; (2) les Grecs (et les Romains) de l'Antiquité classique avaient conscience que *plusieurs* sont libres – ce sont les citoyens des cités grecques, dont le nombre était bien inférieur à celui des esclaves ; (3) l'Occident chrétien acquerra peu à peu – jusqu'à la Révolution française et la Déclaration des droits de l'homme – la conscience que *tous* les hommes sont libres. Par conséquent, déclare Hegel², même Platon et Aristote ne savaient pas que l'homme comme tel est libre.

Dans une note en marge de son manuscrit, le philosophe allemand suggère que la liberté a une histoire parce qu'elle n'est pas immédiate et que l'humanité s'est lentement *éduquée* à elle. On est alors surpris de lire la suite de la phrase citée ci-dessus : « ... un progrès que nous aurons à connaître dans sa nécessité ». Cette nécessité historique est chez Hegel la *logique* du mouvement des concepts : c'est la nécessité dialectique qui procède par position, puis par négation et enfin par dépassement de l'opposition. Ici ce sont les trois catégories de la quantité (unité, pluralité, totalité), statiquement juxtaposées par Kant dans l'analytique de la raison pure, qui se trouvent dynamisées dialectiquement : la pluralité est le contraire de l'unité, et la totalité est la synthèse qui, à un niveau supérieur, englobe unité et pluralité. L'histoire se déroule ainsi selon une nécessité logique qui manifeste la Raison

1 G.W.F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, éd. M. Bienenstock. Paris : Librairie générale française, 2009, p. 63.

2 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 63.

elle-même, et qui aboutit à l'Etat de droit, « réalisation effective de la liberté »³. Mais, dans cet avènement nécessaire de la conscience de la liberté, les initiatives des individus concrets ne sont que « les *instruments* et les moyens qu'à l'esprit du monde d'accomplir sa fin [...], les *moyens* et les *instruments* de quelque chose de plus haut et de plus large, dont ils ne savent rien, qu'ils accomplissent inconsciemment »⁴. En dernier ressort, l'individualité est comme absorbée dans l'impersonnalité du mouvement de l'esprit universel.

Contre cette affirmation paradoxale, selon laquelle le pouvoir d'initiative des individus est un instrument au service de la nécessité universelle, se dressent la pensée et l'œuvre de Kierkegaard : « Perversi par un incessant commerce avec l'histoire du monde, on veut exclusivement l'important ; mais on ne se soucie que de l'accidentel, du résultat historique, et non de l'essentiel, le moi profond, la liberté, l'éthique. »⁵ Contre l'abstraction d'une liberté conçue exclusivement comme incarnation de l'esprit dans l'objectivité du droit et de l'Etat, Kierkegaard fait valoir l'expérience concrète et angoissée du *choix* personnel. Cette « perspective de l'intérieur »⁶ d'une subjectivité, consciente d'elle-même à la fois comme individualité existante et comme pouvoir de choix originel, s'impose à toute la pensée contemporaine, en tant que celle-ci se déploie comme phénoménologie, c'est-à-dire comme élucidation rigoureuse et réflexive des significations constituées par la conscience dans ses vécus, ses attitudes et ses actes. C'est cette perspective « en première personne » qu'il nous faut, par conséquent, adopter pour éclairer notre question initiale.

II.

Dans mon existence quotidienne, je suis confronté à la question pratique : que faire ? ou, avec un peu de recul sur moi-même, à la question éthique : comment vivre ? Plus explicitement, chaque être humain se demande inévitablement, avec une intensité et une urgence qui peuvent certes varier au gré des situations et des âges, quels sont les buts à poursuivre (seul ou avec autrui), quelles sont les valeurs à réaliser et par quels moyens. Ces questions n'ont de sens que s'il est possible de *choisir* entre plusieurs buts (immédiats ou lointains), entre plusieurs manières de vivre, et s'il est possible d'en *changer*. En d'autres termes, ces questions n'ont de sens que si ceux qui (se) les posent s'appréhendent eux-mêmes comme *libres*. Voilà qui, à première vue, ne va pas de soi. Le lot de l'humanité n'est-il pas d'être soumise à de multiples contraintes, qu'il s'agisse d'un destin fixé d'avance (selon des croyances parfois anciennes), des nécessités de la survie matérielle, de l'oppression politique ou sociale, ou de toutes sortes de lois (mises en évidence par les sciences modernes) qui déterminent les processus corporels et psychiques ?

Ainsi, dès ses origines, la pensée philosophique a dû relever un défi considérable. Dans l'exacte mesure où elle a substitué, aux anciennes cosmogonies et mythologies empreintes de mystère et d'arbitraire, une vision rationnelle de l'univers, elle a établi que cet univers est structuré selon un ordre connaissable parce que cohérent et invariable, où la liberté semble n'avoir aucune place. Au III^e siècle av. J.-C., Épicure exprime bien cette difficulté : après avoir rappelé que seul « ce qui est en notre pouvoir » est susceptible d'éloge ou de blâme, il affirme qu'il vaudrait encore mieux s'en remettre aux mythes, qui nous laissent au moins la possibilité de fléchir les dieux par un culte, que s'asservir

3 Ibid., p. 167.

4 Ibid., p. 71.

5 S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques, Œuvres complètes*, t. X. Paris : Éditions de l'Orante, 1977, p. 127.

6 Cf. P. Bieri, *La liberté, un métier. À la découverte de sa volonté propre*, trad. fr. N. Thiers. Paris : Libella, 2011, p. 18.

au « destin » dont parlent les philosophes de la nature, et qui ne contient qu'une inflexible nécessité, à laquelle on ne peut demander des comptes.⁷ C'est pourquoi l'histoire du concept de liberté est constituée par la succession des tentatives pour comprendre le lien entre la liberté et la nécessité : il s'agit, pour l'Antiquité et le Moyen Âge, de rendre compatible la possibilité d'une maîtrise, par les hommes, de leur propre existence, avec le déploiement inéluctable d'un destin prévu par la divinité ; il s'agit, déjà pour les stoïciens, mais surtout à partir de la Renaissance, d'articuler la liberté individuelle avec l'enchaînement des causes et des effets dans la nature, tel que le découvrent les sciences modernes.

III.

Dans le langage courant comme dans le vocabulaire technique de la philosophie, la liberté s'oppose en effet à l'esclavage et à la contrainte, mais aussi au destin, au hasard, à la nécessité, au déterminisme. Ces différentes oppositions indiquent une pluralité de significations dont le concept de liberté s'est enrichi au cours de son histoire. On peut distinguer trois sens fondamentaux, qui ne sont évidemment pas sans liens entre eux : la liberté physique ; la liberté politique ; la liberté psychologique, morale, métaphysique. C'est dans la seconde et surtout dans la troisième de ces acceptions que la liberté a focalisé l'intérêt des philosophes.

Il semble que le sens politique, encore fort imprégné du sens physique (liberté de mouvement), soit le plus ancien chez les Hébreux aussi bien que chez les Grecs, dont le double héritage est la matrice de notre civilisation. Au ^{xiii}^e siècle av. J.-C., les Hébreux se constituent comme nation, après avoir quitté l'Égypte où ils étaient réduits en esclavage, et en se dotant d'une législation détaillée grâce à l'action de Moïse. Le moment fondateur de l'histoire des Hébreux est donc la revendication de la liberté, à la fois comme indépendance nationale et comme justice pour tous. La « sortie d'Égypte », c'est-à-dire le refus de l'oppression et de la souffrance, aboutit, dans les textes bibliques, à l'« entrée dans la Terre promise », c'est-à-dire à l'annonce d'une période future de paix universelle, d'opulence et de joie partagées. Comme l'a rappelé avec force Ernst Bloch⁸, c'est dans cette revendication annonciatrice, bien plus que dans la référence à un Dieu créateur (à la fois père et monarque), que réside l'essence même du *messianisme*. Celui-ci s'exprime avec netteté, par exemple, dans le livre biblique portant le nom du prophète Isaïe, dont les textes sont à peu près contemporains des épopées attribuées à Homère (^{vii}^e siècle av. J.-C.). Dans l'*Iliade*, *eleútheros* (couramment traduit par « l'homme libre ») désigne celui qui vit parmi ses pairs, sur la terre de ses ancêtres, sans être dominé par qui que ce soit – par opposition à *doúlos*, l'homme contraint d'être au service de son ennemi en terre étrangère. Mais c'est également chez Homère que prend sa source un concept individuel de liberté, qui deviendra par la suite métaphysique : le terme *hekôn* (« de plein gré ») désigne la constitution d'un homme qui agit en déployant sa nature propre, sans être soumis à aucune puissance extérieure⁹. On comprend que, dans tous ces usages fort anciens et pour ainsi dire pré-philosophiques, la liberté soit appréhendée comme une *valeur*, c'est-à-dire comme un bien souvent absent actuellement mais toujours désirable (et réalisable) dans l'avenir. A partir de là se déploiera tout un champ de

7 Cf. Épicure, « Lettre à Ménécée », in : *Les Épicuriens*, éd. D. Delattre et J. Pigeaud. Paris : Gallimard, « La Pléiade », 2010, p. 49.

8 E. Bloch, *L'Athéisme dans le christianisme*, trad. fr. E. Kaufholz & G. Raulet. Paris : Gallimard, 1978.

9 Cf. J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2. Bâle/Stuttgart : Schwabe & Co., 1972, art. « Freiheit ».

la réflexion philosophique, selon deux axes apparemment divergents : il s'agira (1) de combattre pour l'instauration d'une liberté trop souvent absente ou bafouée, mais aussi (2) de limiter, au moyen de lois et de sanctions, les dangers résultant d'un excès de liberté. Ces deux axes finissent par *converger* dans les théories du pacte social (de Hobbes et Spinoza à Rousseau) et dans la doctrine hégélienne, qui établissent que les libertés individuelles ne sont efficacement *garanties* que si elles sont en même temps *limitées* par le droit.

La liberté est devenue un concept pleinement philosophique au moment où la philosophie est devenue pleinement elle-même ; c'est-à-dire au moment où, selon le mot célèbre de Cicéron (*Tusculanes* V, 10), Socrate la fait descendre du ciel dans les maisons des hommes et la contraint à leur poser des questions sur le bien et le mal. Il s'agit désormais de réfléchir sur les critères du jugement approbateur ou réprobateur que nous portons sur nos propres actions et celles d'autrui. Les penseurs ne tardent pas à découvrir que de tels jugements présupposent et impliquent, comme condition logique de leur pertinence et de leur validité, l'imputabilité et donc la responsabilité des hommes dans leur action. Il faut, par conséquent, soit renoncer à toute réflexion sur l'action juste, sur la vraie vie, sur la meilleure forme de gouvernement – soit affirmer que l'homme *est toujours déjà libre* : libre d'agir autrement, libre de changer de vie, individuellement ou dans le cadre d'une reconstruction de la société sur la base d'institutions différentes. L'histoire proprement *philosophique* de la liberté est donc celle des efforts réflexifs pour établir et mettre en évidence le *fait fondamental* de la liberté, entendue en son acception psychologique, morale, ou métaphysique. Dans cette entreprise, le discours philosophique s'élabore dans une opposition toujours renouvelée au sens vulgaire du mot liberté, « pouvoir faire ce qui nous plaît ». Quoi qu'en ait dit Hegel, il semble bien que Platon, déjà, ait mis en évidence que la liberté est la condition inséparable de la vie de l'esprit (*noûs*), autrement dit de l'exercice de la pensée, dans la mesure où la préférence pour le vrai relève d'un choix, et que ce qui « s'impose » à l'esprit (en vertu d'une harmonie entre ses actes et sa nature) est la liberté ; en d'autres termes, les seules contraintes pensables pour l'esprit sont celles qu'il reconnaît en lui, et qui le constituent comme esprit.¹⁰ Au xx^e siècle, Sartre établit que, loin d'être une propriété de la volonté (comme le pensaient les anciennes doctrines du libre-arbitre), la liberté, comme « choix profond » par lequel je décide de mon être, est antérieure à tous les actes de volonté : elle ne fait qu'un avec l'être de la conscience.¹¹ Dans *L'Être et le néant*, la liberté est immédiatement présentée comme co-essentielle et co-extensive à la réalité humaine. Elle est le mode d'être de la conscience, sa structure fondamentale : « L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas. »¹² Les obstacles qui l'entourent sont le fruit de la liberté : la situation ne limite pas la liberté, puisque c'est au contraire la liberté qui détermine une situation. « Le coefficient d'adversité des choses [...] ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est par *nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité. »¹³

- 143 -

IV.

Ainsi, de façon paradoxale, la liberté apparaît simultanément comme un fait premier et comme une valeur

10 Cf. R. Muller, *La Doctrine platonicienne de la liberté*. Paris : Vrin, 1997, notamment pp. 112, 148, 180, 187, 192.

11 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant* (1943). Paris : Gallimard, 2004, p. 506.

12 *Ibid.*, p. 485.

13 *Ibid.*, p. 527.



En souvenir de Magritte. Photographie d'Alfred Dott.

à poursuivre, comme structure fondamentale de l'esprit humain et comme conquête de l'histoire, comme réalité toujours déjà présente, mais dont l'absence fréquente est douloureusement ressentie. Comment peut-elle être à la fois infinie et absolue tout en étant si souvent opprimée ? Si l'homme est libre, comment expliquer la réalité quotidiennement visible de l'asservissement et de l'aliénation, à laquelle d'ailleurs Sartre lui-même a consacré toute la *Critique de la raison dialectique* ? Comment expliquer que des peuples entiers aient supporté la servitude pendant des siècles, ou s'y soient même complu ?

Ces questions sont rassemblées et articulées d'une manière systématique dans ce que Robert Misrahi appelle l'*aporie de la liberté*¹⁴ : si la conscience est libre, *pourquoi* désirerait-elle encore se libérer ? Inversement, si la conscience n'est pas libre (mais soumise au déterminisme naturel ou social), *comment* pourrait-elle désirer se libérer, et comment pourrait-elle prendre l'initiative d'une telle libération ? « Si la conscience désire la liberté [...], c'est qu'elle n'est pas actuellement libre, et elle ne peut donc décider de s'arracher de sa vie présente ; mais si la conscience est déjà libre, elle est incapable de désirer ou d'imaginer une liberté future et une vie différente, puisqu'elle est censée jouir de sa vie présente. »¹⁵

Lorsque les sciences humaines contemporaines (on peut songer, par exemple, à la sociologie de Bourdieu) accordent une place et une valeur à la liberté, elles l'assimilent à la prise de conscience des déterminismes qui nous conditionnent à notre insu. Mais elles ne permettent pas de comprendre pourquoi un déterminisme dont on a pris connaissance cesserait d'être déterminant. Dans cette mesure, elles ne font que reconduire le paradoxe évoqué. On pourra lever l'aporie dès lors que l'on donne au concept d'aliénation un sens rigoureux : il signifie une dépendance par rapport à l'extérieur, simultanément pensée comme telle et contestée comme telle ; or, pour reconnaître une dépendance (c'est-à-dire pour en souffrir), il faut être libre. La notion d'aliénation n'a aucun sens pour une réalité intégralement déterminée ; sa définition même dépend d'actes libres, de choix, de l'instauration de buts.

Pour expliquer comment on peut désirer la liberté au cœur de la servitude, Robert Misrahi distingue donc deux stades ou *deux niveaux* de la liberté. La liberté de premier niveau est la *spontanéité* : la conscience quotidienne se saisit non comme un résultat, mais comme une initiative, et elle implique le sentiment de la contingence de ses actions (elles ne sont pas fixées à l'avance et pourraient être différentes). Cette liberté originelle est avant tout le pouvoir constituant qui confère à un objet la signification de « désirable » (pour le sujet). Parce que la conscience spontanée se lance avec impatience et maladresse dans de telles constitutions de sens, elle se forge souvent, sans le savoir, ses propres chaînes ; c'est la valeur que j'attribue à l'autre personne, à la fin poursuivie ou à l'objet convoité qui, précisément, *m'attache* à eux. C'est pourquoi la liberté spontanée est souvent liberté aliénée et, par conséquent, liberté malheureuse. La liberté originelle est donc obscure, confuse et également *complice* (en un sens simplement descriptif sans connotation accusatrice), complice de cette souffrance qu'elle conteste en même temps (comme l'ont montré, chacun dans son registre, La Boétie dans le *Discours de la Servitude volontaire* et Freud par son concept de « bénéfice de la maladie »).

Mais c'est bien parce qu'elle est déjà une liberté que la spontanéité peut se proposer d'accéder à une liberté plus complète et plus authentique. Cette liberté de second niveau est l'*indépendance* ou l'*autonomie*, et ce qu'on appelle communément « libération » se présente ainsi, plus judicieusement, comme passage d'une liberté première à une

14 Cf. R. Misrahi, *Qu'est-ce que la liberté* ? Paris : Armand Colin, 1998, pp. 148 sq.

15 R. Misrahi, *Le Bonheur. Essai sur la joie* (1994). Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2011, p. 59.

liberté seconde, ou d'une liberté spontanée à une liberté réfléchie. La réflexion est en effet l'instrument privilégié de ce passage que Robert Misrahi analyse en termes de *conversion*, à la fois réflexive et existentielle. Il s'agit, pour le dire le plus brièvement possible, de la prise de conscience, non pas d'un déterminisme que je subirais, mais de la part secrète et active que j'ai prise jusque-là dans la constitution de mon aliénation. Dès lors, mon rapport à moi-même, aux autres et au monde sera profondément transformé, instaurant un régime de l'existence où je peux accéder à la plénitude de la satisfaction qui s'appelle la joie.



*

Nous comprenons ainsi, tout à la fois, pourquoi la liberté a une histoire, et pourquoi cette histoire ne sera jamais achevée. L'effort des penseurs, nous l'avons dit, a consisté simultanément à promouvoir la liberté comme valeur et à mettre en évidence la liberté comme fait. Cette double préoccupation, apparemment paradoxale, s'éclaire dès lors que nous comprenons que la liberté spontanée est en effet toujours déjà donnée, mais que le passage à la liberté réfléchie est une chance et une tâche toujours renouvelées pour chaque génération et pour toutes les époques de l'humanité. En ce sens, la liberté, qui définit originellement notre être, reste toujours à construire.



Page de gauche : Patrick Lang au colloque de Cerisy. Photographie de Guy Braun.
 Ci-contre : Anne Mounic, *Le grand platane d'Orient, à Cerisy*. Crayon. Détail.