

L'idée de liberté fondamentale

Par Arnaud Villani

Avant de songer à engager le problème de la liberté sur les chemins classiquement complexes du libre-arbitre et de la nécessité, faisons d'abord cette remarque que la liberté se présente le plus souvent comme un grand embarras. « La liberté, mot détestable ». Et, puisque tout accès direct semble barré, l'épreuve intérieure de la liberté ne faisant surtout pas preuve, l'atmosphère de toute discussion sur ce sujet restera morose, voire désespérée. Comment faire droit alors au plaisir tout simple pris à l'exercice de la liberté lorsqu'il consiste à mouvoir aisément ses membres, s'étirer en rêvassant, penser sans contraintes apparentes, vagabonder dans une *Wanderung* physique et spirituelle, bref donner un contenu à ce que Lupasco nomme « hétérogénéiser » ? Comment redonner la parole à une liberté envisagée comme pure joie ?

On peut vraiment se demander si cette disruption du plaisir et de la liberté ne tient pas à ce que, chacun d'eux suscitant dans la philosophie classique une forme de suspicion ou de méfiance, leur réunion n'est pas précisément, dans cette conception, ce qu'il faut éviter à tout prix. Or, que l'un et l'autre soient suspects, c'est ce que nous enseigne la plupart du temps la philosophie, toujours prête à secondariser, tempérer l'enthousiasme, fuir la réaction immédiate, brider la joie. A y bien réfléchir, la liberté est loin d'être aussi évidente qu'on le sent ou le dit. A la réflexion, le plaisir ne mène pas bien loin et il convient d'en remplacer la poursuite (l'hédonisme) par celle, plus exigeante mais plus fiable, du bonheur (eudémonisme). Tout cela saisi dans la logique d'une austérité et d'une ascèse qui évoquent les positions de Platon (celui du Phèdre et non du Philèbe), de Plotin, de Saint Augustin ou de Kant. On voit par exemple, chez ce dernier, combien la liberté, dès sa première évocation dans la Critique de la Raison pure, apparaît comme directement aporétique. Il faudrait rappeler également l'effort des conciles chrétiens pour combattre l'orgueil de l'homme, rabattre ses prétentions, le désespérer de s'en sortir par lui-même, trop « abîmé » qu'il serait par le péché originel, lui imposer la grâce (jansénisme contre pélagianisme). Penser l'homme prenant du plaisir à sa liberté qu'il ressent comme une nature et pas seulement comme un droit, serait donc le comble de la naïveté et de l'impudence.

La liberté foncière

Dans l'évolution d'une psyché qui souffre, il est quelquefois nécessaire de rétrograder vers des stades plus frustes mais solides, qui permettent une éventuelle reconstruction (Hugglings Jackson). Peut-être serons-nous alors bien inspirés de reprendre le problème de la liberté à un niveau moins technique et plus fruste, mais présentant l'avantage de fournir ce que le grec nomme *bebaios*, le sol ferme et sans risque de glissade, l'asphalés sur lequel faire fonds. Soit dit en passant, on n'a jamais exploité la ressemblance du geste de l'ancêtre Iatmul, qui vient de tuer le crocodile maintenant le monde à l'état de boue, et tapant du pied sur le sol ferme pour exprimer son contentement, et la joie du Dieu hébraïque qui, venant de créer l'univers, « vit que c'était bon ». Le sol ferme, la solide assise, offrant sa certitude immédiate et son accueil, est manifestement un aspect phénoménologique du plaisir comme occupation libre de l'espace, surtout si on vient de le créer.

On appellera donc « liberté fondamentale » cette liberté première (au double sens de chronologique et logique) sur laquelle se fonder, et précédant nécessairement tous les problèmes de la liberté puisqu'elle les rend possibles et envisageables. Or, on n'a jamais mieux exprimé cette liberté fondamentale que dans le mythe d'Epiméthée, dont les spécialistes pensent qu'il n'est pas seulement mis par Platon dans la bouche de Protagoras, mais qu'il est une longue citation d'une œuvre du Protagoras historique. Examinons de près ce texte. On y voit Epiméthée, désireux de réaliser lui-même le « partage » (toute la protopolitique grecque repose sur cette notion de partage, on le voit par le meson des guerriers de L'Iliade et par la « fureur » d'Achille, mais la notion de lot touche elle-même à un domaine ontologique) et cherchant à l'équilibrer par un « procédé de compensation ». Sa sottise est restée célèbre : il a « oublié » l'homme dans la distribution. Intervention de Prométhée, puis d'Hermès et de Zeus, qui compensent la bourde par le don du feu puis de l'art politique (« pudeur » et justice en sont les piliers).

Mais si c'est bien un sophiste qui parle, aurait-il manqué une occasion de faire preuve de « ruse » et notamment de ce qui la caractérise en propre : le renversement dont le pouvoir est renversant (kataballontes logoi) ? N'avons-nous pas affaire à un discours renversant, à la fois parce qu'il inverse les termes et que, une fois découvert, il nous laisserait à terre ? En fait, que résulte-t-il de l'erreur prétendue, de la bourde mémorable d'un Epiméthée censé penser trop tard ? Une dot d'une richesse inouïe, incalculable. Epiméthée est-il donc bien le sot, ou faut-il corriger l'impression en lui accordant qu'il est l'idiot, l'Idiot au sens de « singulier » ?

Car il résulte de son action une indétermination merveilleuse. Celle d'une main capable d'instruments, métainstrumentale (organon organôn). Celle d'un homme que tout désignait à la camisole de force ou au « maillot » (au sens de Rousseau) du « milieu » si bien adapté à l'organisme qu'il en est comme l'organe externe, et qui au contraire, sans cesser d'avoir un contact vital avec un milieu, se bâtit un monde imprévisible et ouvert à l'infini. un homme qui n'est ni ceci ni cela, « neutre ». Un homme que le « rien » dont l'a doté Epiméthée dispose aux richesses de l'Esprit « qui toujours nie ». Un homme qui glisse entre lui et le besoin immédiat le « rien » typique du désir. Qui intercale entre lui et les objets le « rien » typique de l'abstraction conceptuelle. Un homme d'une infinie liberté, celle du monde, de la technique, de l'esprit, du désir, du concept. Une liberté fondamentale si réellement indéterminée que seule la tendance humaine à s'aveugler en fuyant les vérités pauvres mais fondatrices de l'existence, peut le priver de la joie d'un tel partage. A dire le vrai, un partage aussi « idiot », on en redemanderait souvent.

La liberté de mouvement

La première liberté, en décollant l'homme de son milieu naturel, l'a éloigné définitivement de l'animal et a situé une part de son organisme, dont l'autre part continue d'assurer les fonctions essentielles d'un être vivant, directement en face du monde, « en plein monde ». Ainsi l'homme n'est ni le castor ni la tique rendue célèbre par Von Uexküll et ses « odeurs de beurrance ». Mais l'homme, Aristote l'analyse avec beaucoup de pénétration en indexant la locomotion sur la sensibilité, est aussi la non-pierre, le non-arbre. De fait, il possède tous les types de mouvement décrits par le Stagirite. Il se distingue de l'arbre ou de la pierre selon le lieu (kata topon), puisqu'il détient la kinésis ou phora (le déplacement ou transport). Il partage avec les animaux d'avoir, selon l'essence (kat'ousian), la genesis et la phthora (la naissance et la consommation) et, selon la quantité (kata poson), l'auxésis et la pthisis (l'augmentation et l'amoidrissement). C'est donc par le poion, selon la qualité, qu'il émerge radicalement de tous les autres règnes : il possède l'alloiôsis, la modification comme transformation.

A vrai dire, cette transformation ou « traduction » est une autre forme de déplacement, à ceci près qu'il ne s'agirait plus de déplacement d'un lieu à un autre, dans l'espace géographique mais de création même de l'espace. C'est parce que l'espace géographique est lui-même « traduit » en un espace humain que l'homme, y compris lorsqu'il a dégagé sa masse crânienne des impératifs d'une mâchoire, est né en tant que tel, éminent dans la savane. Il y a de belles considérations sur ce point dans Cassirer, Philosophie des formes symboliques, tome II, « Le langage », avec la découverte d'un espace socio-affectif, et dans Heidegger, Sein und Zeit, lorsqu'il entreprend de faire dépendre l'espace topologique d'une distance toute « symbolique », pure création de l'homme, où le lointain peut être proche et le proche lointain : Entfernung.

C'est en somme un seul et même geste qui détache l'homme du topos « ambiant » et libère l'infini des abstraits. Cette capacité de recul, imaginons-la comme la mince feuille qui, dans « l'ardoise magique », décolle et efface les inscriptions pour proposer à l'invention une surface « vierge ». La conséquence de ce décollement pour jeter l'homme « en-monde » est d'une portée incalculable. Nous comprenons qu'il ne sert à rien de faire des milliers de kilomètres pour « (se) déplacer », car un animal, même très mobile et rapide, n'est jamais qu'un effarant surplace dans le lien symbiotique organisme-milieu. Il n'y a pas déplacement parce qu'il y a espace, mais parce qu'il y a, pour le dire ainsi, « en-espace » comme il y a « en-monde ». Tout espace est d'emblée monde, tout « espacement » mondification, à la fois phénoménologique et ontologique, car c'est la façon dont l'homme invente ses chemins, se débrouille avec l'ouverture qui le définit.

Donc, « l'en-espace », ou le monde, est déjà un concept. Il en a fini avec l'Umwelt et avec l'Umgebung (le milieu et l'entour géographique), il dit le vrai sens de la neutralisation, à l'époque de Newton, du lieu qualifié. Si la mathématique en a confisqué le sens, en réalité ce Welt est, dès toujours, la possibilité d'une neutralisation ontologique des lieux. On voit d'ailleurs comme les Grecs, et notamment Aristote, n'ont pu se détacher du topos, du « monde clos ». Parallèlement, on comprend cette sorte de connivence hideuse de tout homme avec la dictature ou le totalitarisme, (la servitude volontaire) en ce que, supprimant la forme phénoméno-ontologique de l'ouverture et donc le risque qu'elle comporte, elles réinstallent l'homme dans la chaude complicité d'une « belle totalité heureuse ». Sartre a nommé « mauvaise foi » ce recul devant la liberté, et il apparaît que c'est aussi le sens du « on », du « bavardage », de la « curiosité » dans lesquels l'homme s'enferme nécessairement et bien volontiers.

Fixer des populations entières à un lieu assigné, les rafler et les parquer, ou au contraire, les déplacer dans un massif exode, ces gestes qui font horreur rappellent affectivement l'atteinte majeure à la liberté : nous voyons qu'il ne s'agit pas vraiment, même si c'est en partie le cas, de toucher à un lieu, mais de détruire à la base la liberté de constituer notre « lieu » comme bon nous semble. Ce qui est touché, c'est cette constitution de l'espace symbolique, phénoménologique et ontologique, qui comme Welt et indépendamment de toute mathématisation qui n'en serait que le signe extérieur, dépend de nous et de nous seuls. La volonté, la subjectivité (le sentiment d'être unique et d'avoir une tâche unique à remplir sur cette terre) se conjoint à la liberté (de mouvement) pour définir le « premier » libre-arbitre. Et ce libre arbitre ne peut être touché par les lois naturelles ni l'inflexible déterminisme, puisqu'il les transcende d'emblée. En même temps, cette liberté absolue qui n'a rien d'une Terreur, étant aussi la latitude de faire varier tout objet jusqu'au concept, prend nom d'intellect.

La liberté et la mort

Libéré de sa niche écologique, libre de ses mouvements et d'inventer l'espace de ses mouvements, libre d'ouvrir un monde de significations et de concepts (on ne voit pas en quoi Husserl peut si nettement séparer la science

de son soubassement alors que nous venons de voir que le « monde de la vie » est exactement aussi idéal et intentionnel que le monde des concepts et de la science), l'homme semble, comme le dit Hölderlin, « ouvert à fond » et l'on ne voit pas bien ce qui, à titre de « pierre de scandale » pourrait entraver sa marche ou encombrer ses chemins. Et cette liberté nous apparaît de bon aloi, un plaisir sans fin, une base inébranlable, une véritable essence. Tout au plus nous faut-il remarquer que, chaque fois que nous avons saisi, au plus près du dénuement, l'homme comme fondamentalement libre, nous avons dû admettre le « rien » comme suspension, neutralisation, néantisation active.

Ce serait donc bien le moment de se réjouir avec Sophocle et son chœur d'Antigone qui, entre toutes les merveilles de ce monde, voit l'homme comme la plus grande. Cependant, on sait que ce chœur se caractérise par ceci qu'à chacune de ses étapes, il juxtapose comme « à cru » l'aspect le plus riant et l'aspect le plus noir de l'aventure humaine. Ainsi, deïnon (v. 332) veut dire aussi bien « merveilleux, prodigieux » que « terrible, inquiétant », et deux alliances de mots se succèdent, pantoporos aporos : « s'ouvrant tout chemin/interdit de passage » (v. 360) et hypsipolis apolis : « au faite des honneurs/jeté hors de la cité » (v. 370). Ce qui nous conduit à ces deux petits mots : Aida monon, « la mort seule (il ne pourra la fuir) ». Voilà le mot lâché. L'homme peut tout, mais il ne peut rien.

On peut dégager deux enseignements philosophiques de ce chœur d'exception. D'abord l'homme, notamment parce qu'il est très habile (encore un sens de deïnon) trouvera toujours, au moins individuellement, la limite infranchissable de la mort. Il n'est donc libre que jusqu'au seuil, « jusqu'à la mort ». Ensuite, sa libre invention d'un monde et notamment d'un Monde technique et scientifique, est elle aussi soumise à la terrifiante menace d'un dépassement du seuil de tolérance de la Terre. Il a sillonné les mers, dompté les animaux, labouré les sols, construit les maisons, mais cette liberté n'était-elle pas « toujours déjà » marquée au fer de sa trop grande habileté, insupportable pour une Terre lente et d'équilibres fragiles ? La liberté fondamentale rencontre sa limite, grimace et semble se renverser dans son contraire, un malaise, une impuissance, un sort tragique, une impasse.

Faut-il croire que nous aurions étourdiment pris pour liberté fondamentale et pour ouverture une simple déhiscence, la faille d'un « rien » que l'accélération des transformations aurait voué au Rien, à l'opération purement néantisante ? La liberté de fonds serait-elle sans fond, son Grund posé sur un Abgrund et, comme le voit Nietzsche dans Vérité et mensonge au sens extra-moral, sa mirabolante construction devenue un château de fils de la Vierge filant sur un fleuve ? Le fameux slogan de ceux qui refusent l'esclavage serait-il la vérité de la liberté : la liberté ou la mort. La liberté, ce serait la mort ? Voilà ce que voudrait donc dire ce terrible chapitre de Hegel dans la Phénoménologie de l'Esprit, où le bel édifice des concepts et des idéaux de la Révolution ne serait que la « « mort plate » qui ne sait que trancher des têtes comme on coupe des choux.

Heidegger nous avait aussi prévenus. Son Analytique existentielle renversait la richesse des existentiels : die Befindlichkeit (« sentiment de la situation » comme un « se trouver là »), die Geworfenheit (« l'être jeté » consonnant avec le projet), das Verstehen (« l'entendre ») chutaient en « déchéance », « finitude », puis « être-pour-la-mort ». Même si Heidegger insiste autant qu'il est nécessaire pour qu'on évite de prendre ces déterminations pour négatives, on sent bien qu'il n'y a plus vraiment de quoi se réjouir. Et, on le voit, le problème n'est pas tant celui du libre arbitre et de la nécessité, que Kant distribue astucieusement entre deux mondes, le phénoménal et le nouménal, mais bien que la nudité et la simplicité mêmes qui ouvrent un champ magique à l'homme, sont aussi ce qui creuse sa tombe.

Alors on n'aurait plus pour se réjouir que la consolation d'une « petite liberté », composant avec les lois naturelles et se jouant d'elles (Hegel a très joliment varié sur cette « ruse de la raison » qui détourne et contourne les lois inflexibles) et il faudrait abandonner les grandes réjouissances d'une liberté fondamentale, trop occupée à requérir de plus en plus de sens moral, de

responsabilité et d'éthicité, à mesure que notre emprise sur le monde avance. Mais le risque est toujours d'aller trop vite en besogne.

D'abord, la mort individuelle est compensée, relayée, peut-être en partie annulée par la perpétuation collective des avancées propres à la liberté. C'est la foi qu'exprime Kant dans « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? ». Ensuite, n'est-ce pas la conscience même de la mort qui magnifie, accélère et féconde tout ce que nous offre notre miraculeuse liberté ? On a souvent remarqué que la répétition du plaisir finit par l'éteindre et que l'agir ne conserve son aiguillon que s'il n'est pas permis d'agir toujours. Paradoxalement, le resserrement de l'homme singulier dans les limites amères de la mort donne au moindre de nos actes sa « différence de potentiel » par rapport au zéro d'énergie anticipé. Ce qui énérgétise le temps alloué et transforme la dureté du partage en privilège rare. Bien conçue, et si on la compare avec celle des autres vivants, la vie d'un homme est une sorte d'éternité.

Il ne convient pas non plus de donner, comme Heidegger et Sartre, dans le jargon de la néantisation ni dans ses apories. Pourquoi le « rien » comme Esprit qui neutralise le milieu, efface l'immobilité, multiplie les choses dans leurs concepts, devrait-il brutalement se mettre à signifier un Nichts, une absence, une nullité de liberté et de vie ? La liberté, en tant qu'ouverture de l'accueil et d'offrande, est « tout sauf la mort ». Que nous nous sachions mortels est bien le signe que nous ne sommes pas encore morts et qu'il reste du temps pour libérer, dans notre espace symbolique, notre capacité de concepts et d'invention, notre émerveillement devant le monde, toute leur puissance.

De sorte que, si nous évitons les outrances de Platon contre le corps et la sensibilité, si nous nous défions de l'ascétisme antihédoniste de la religion, si nous fuyons la tonalité de la philosophie lorsqu'elle débute le chant de la liberté par le thrène du déterminisme universel, il devient possible en toute conscience de goûter la chance extrême d'être un homme, puisqu'aussi bien les plus terribles tyrannies, les plus odieuses idéologies n'ont jamais pu que renforcer ce besoin fondamental de liberté, ce besoin de « liberté fondamentale », ce besoin de rester homme même par-delà la mort.

Mais cette liberté fondamentale, initiale et pure, est-elle pour autant une liberté abstraite, trop pure, incapable d'affronter les aléas de l'existence matérielle ? Non, elle est déjà typée. Sa naissance chez Epiméthée, dans le dénuement de ce qui ressemble à un oubli, ne la marque pas seulement de neutralité mais de ce qui découle de la neutralité, la capacité de tout faire, à condition d'appliquer une méthode appropriée. La liberté est invention du mode d'action. Avoir le champ libre, se donner de l'espace, voilà son premier but. Elle élabore devant la résistance des obstacles une méthodologie toute simple : éliminer, contourner ou surmonter. Il faut y ajouter ce retard à l'exercice de la libre jouissance qui caractérise l'économie des pulsions et en même temps leur dynamique, car la pulsion comprimée (réprimée, refoulée) semble bénéficier d'un effet ressort, comme si l'énergie potentielle de champ était augmentée de cette retenue même.

La liberté (substantif) commence donc à prendre un contenu lorsqu'elle est rapportée à un "(se) libérer". Et le champ est ici sans limites. Car on peut se libérer d'une chaîne visible, mais il est plus complexe de se libérer d'une aliénation inapparente, précisément lorsque cette aliénation prend la figure de la liberté. La libération implique alors un savoir interprétatif, dont le caractère risqué (remplacer un dogmatisme par un autre dogmatisme, prendre ce qu'on estime devoir combattre pour un dogmatisme alors que c'est la liberté même, imposer à la plupart le joug de la liberté, parce qu'on estime être le seul à savoir en quoi elle réside) devient patent. En ce sens, Heidegger découvre une remarquable figure de la liberté lorsqu'il prétend que l'art, avec son « trait » (Riss) "met en liberté dans l'ouvert", la liberté consistant à se démettre, à laisser vivre et être et donc à refuser d'agir, si l'agir doit être une appropriation dépropriante de la chose à disposition.

De ce point de vue, on pourrait dire que ce qui fait constamment problème dans la liberté, c'est qu'elle indique une ouverture mal assurée, hésitante, prête à se refermer. La liberté conserverait son sens négatif en impliquant qu'on se libère nécessairement d'une première liberté qui n'est pas allée jusqu'au bout. N'existe-t-il alors pas de liberté au sens propre ? En fait, on se libère toujours par rapport à un degré plus prononcé d'aliénation. La liberté est graduelle, scalaire. L'effet de libération est ponctuellement une joie, mais on en déchant. Gagner sa liberté serait faire varier le système de son aliénation, la logique de cette aliénation.

L'exemple idéal peut en être trouvé dans la lutte féroce du marxisme contre l'aliénation économique, pour retomber aussitôt, à raison même de la joie et de l'héroïsme dégagés dans cette lutte, dans l'aveuglement d'avoir enfin mis la main sur la vérité, sur la vraie liberté. L'idéologie qui dénonce l'idéologie s'enferme à double tour et se voit contrainte de récrire l'histoire pour éviter d'avoir à écrire l'histoire de la liberté. La logique marxiste ou la "critique de la critique critique" est de celles qui ont le plus sûrement fermé la bouche à toute critique.

Or, cette viscosité n'est pas une fatalité. Elle implique certes, à l'intérieur de la philosophie, une "révision déchirante". Venue du Logos qu'elle développe par le dialogue ouvertement critique, la philosophie a pris l'habitude de tendre au Vrai en soi et par soi. C'est ce "telos" et sa pression constante qui produisent en philosophie cette prétendue fatalité. La philosophie n'est ni maudite ni prédestinée. Il lui suffirait de poser une bonne fois que toute avancée critique sera nulle et non avenue si elle ne se redouble pas dans une interrogation sur ses propres présupposés. Ainsi se constituerait le champ d'une liberté critique, capable d'accueillir par un doute violent et destructeur toute tendance à s'arrêter et à jouir égoïstement de la douceur d'une première critique.

Autrement dit, c'est la nudité, encore et toujours neutralisante, qui continue d'être la valeur fondamentale d'une liberté réelle et "appliquée". Ce qui peut immédiatement trouver application. Car Morale et Politique ne sont-elles pas toujours naïvement rapportées à des valeurs premières et intouchables ? N'avons-nous pas ici, dans cette différence du « premier » et du « fondamental », de quoi exercer une véritable critique philosophique ?