

*Libertés, libéralisme et néolibéralisme*

Olivier Clain

Paru dans *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Daniel Dagenais (dir.), Montréal, Liber, 2017, pp. 69-112. Le texte publié aux éditions *Liber* comporte quelques erreurs et coquilles que la présente version ne compte pas.

Nous sommes réunis aujourd'hui pour parler d'un livre difficile, qui traite d'un sujet banal mais délicat, la liberté, et qui le fait d'un point de vue qui prend le plus souvent le contre-pied de l'opinion dominante. Sur le fond d'une critique de l'idéologie de la modernité, il propose une analyse sociologique du traitement de la question de la liberté dans son anthropologie philosophique. Il offre à méditer un texte dense, riche, dont le ton à la fois grave, polémique, parfois pressé, le plus souvent généreux, convient au genre et au sujet. Par certains côtés, l'ouvrage ressemble à l'homme qui l'a écrit. Et ce n'est pas sans une émotion particulière que je prends aujourd'hui la parole devant vous pour en discuter. En un sens ce sera encore à son auteur que je m'adresserai, comme j'ai eu le privilège et le plaisir de pouvoir le faire pendant une trentaine d'années. Mais c'est bien à vous que je parlerai, pour lui rendre hommage, en tentant de vous faire sentir à quel point la seule mise en perspective de l'argument central de l'ouvrage donne déjà à la pensée l'occasion d'ouvertures fructueuses. Je voudrais le faire sans que mon propos ne se départe d'une certaine tonalité critique qui a toujours accompagné nos échanges. Si j'y parviens, alors j'aurai répondu à l'appel de l'amitié, par-delà le silence de la mort.

Deux affirmations liminaires circonscrivent la problématique qui va être la nôtre. La première veut que la modernité ait converti le concept de liberté individuelle en « *principe pratique* » fondamental<sup>1</sup>. Comme l'expression se retrouve fréquemment chez Kant, on pourrait croire que Freitag en use strictement dans le même sens. Or, en fait, elle ne renvoie pas d'abord ici à ce qui déterminerait de façon immanente les volontés individuelles dans leurs actions réciproques. Elle réfère plutôt au principe de l'action organisatrice qui, prenant pour cible les actions des hommes, suppose seulement qu'elles sont déjà elles-mêmes libres. Elle désigne ainsi « ce au nom de quoi » se produit l'intervention institutionnelle dans les sphères religieuse, morale, politique, économique et esthétique de la vie sociale des temps modernes. On notera que la thèse de la conversion d'un concept en principe régulateur de l'action institutionnelle concerne tout autant en droit ceux de rationalité, d'individualisme et d'égalité. N'eussent été en effet les contraintes éditoriales, nous explique l'auteur, il aurait accordé une égale attention aux conversions de

---

<sup>1</sup> M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2011, p. 12.

chacun de ces concepts, surtout qu'ils s'adosent l'un à l'autre pour tisser l'étoffe de l'idéologie moderne<sup>2</sup>. Ainsi, Freitag nous avertit lui-même de la déformation que le traitement privilégié, voire par moments exclusif, du principe pratique de liberté va introduire dans le portrait de l'idéologie moderne que l'ouvrage nous dessine.

La seconde proposition liminaire stipule que l'anthropologie philosophique de la modernité a tenté de redéfinir la nature de l'homme à partir du même principe, mais en élevant cette fois le principe pratique au rang de « *principe à caractère ontologique*<sup>3</sup> ». De ce second mouvement, qui appartient en propre à la théorie, il faut dire à son tour que, de droit, il concernerait tout autant l'universalisme, le rationalisme et l'individualisme qui, tous, participent effectivement à la construction d'une certaine figure de l'homme que la philosophie moderne a érigée en modèle universel. Cependant, pour les mêmes raisons qu'on vient d'évoquer, Freitag se limite pour l'essentiel à examiner le fait que, dans la modernité, la philosophie a le plus souvent fait abstraction de la nature sociale de l'homme en le pensant à partir du seul principe de liberté. Il ajoute alors qu'elle a pu encore être tentée de dissoudre « l'identité humaine » dans le hasard de la nature<sup>4</sup>. Au moment où cette partie de la thèse est avancée, il ne s'explique ni sur la dissolution, ni sur le courant philosophique visé par la remarque. Toutefois, comme dans la dernière section de l'ouvrage qui développe les grandes lignes de ce qu'il appelle une « *ontologie de la contingence* », il évoquera « *l'interprétation canonique du darwinisme* » qui, dit-il, associe « *des mutations génétiques de type probabiliste et un mécanisme de sélection naturelle purement négative*<sup>5</sup> », on est en droit de supposer que c'est à la philosophie naturaliste d'inspiration empiriste que le préambule fait déjà référence, d'autant que le thème de la dissolution de ce qu'il appelle « *l'identité transcendantale* » du sujet dans la tradition

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 422. Du hasard proprement dit, il ne sera pas question dans l'ouvrage, même dans la dernière partie consacrée au thème de la contingence. Or le hasard se distingue néanmoins de la contingence et depuis Aristote il figure éventuellement dans le discours philosophique parmi les « causes » possibles de ce qui est contingent, tout le problème se concentrant alors sur la détermination de ses formes réellement existantes.

empiriste revient comme un leitmotiv tout au long de l'essai. La seconde proposition liminaire pose donc qu'une fois la liberté posée comme essence de l'homme, non seulement la philosophie moderne a pu faire abstraction de sa nature sociale, mais cette liberté a pu elle-même être rapportée à ce qui dans la nature paraît s'en rapprocher le plus, à savoir le hasard, ce que j'appellerai plus loin, de façon délibérée et en écho à cette supposition, une « liberté sans sujet<sup>6</sup> ».

L'auteur pose ainsi au départ de son étude que le principe pratique de liberté individuelle, érigé en principe fondamental de l'action organisatrice, et la croyance philosophique qui fait de la liberté « un » des fondements ontologiques de l'identité humaine, sinon le fondement de celle-ci, ont tout à la fois reflété, encadré et organisé « *une certaine expérience effective de la liberté* » qui a été celle des modernes<sup>7</sup>. Cette dernière formule m'a paru fort heureuse. Certes, on pourrait interpréter la mise au singulier de ce dont elle traite comme l'expression d'une homogénéisation induite d'une incontournable pluralité. Mais, quand bien même on la corrigerait sur ce point, elle aurait encore le mérite d'éviter de laisser entendre que les temps modernes ont vu se réaliser les seules expériences possibles ou authentiques de liberté. Son intérêt tient en effet à ce qu'elle attire l'attention sur les limites des expériences en question, peut-être au-delà même de ce que vise l'auteur. L'extermination des Amérindiens, la traite des Noirs, l'institution à grande échelle de l'esclavage racial aux États-Unis, partout ailleurs, la domination de l'homme de couleur par le Blanc, qu'il soit portugais, espagnol, hollandais, anglais ou français, domination qui passe encore par la conquête, l'esclavage, l'usage de la torture à grande échelle et l'exécution de masse, témoignent de cette immense « face sombre » de la modernité<sup>8</sup>. En outre, au cœur des métropoles, la chasse aux mendiants, le travail forcé dans les

---

<sup>6</sup> Même si on rencontre chez Freitag une ou deux expressions voisines, par exemple dans la page introductive à la troisième section de l'ouvrage, consacrée à la postmodernité, c'est seulement alors pour qualifier tout autre chose que le hasard, à savoir le fait que ce sont « les systèmes opérationnels » qui se voient désormais attribuer la liberté qui dans la modernité est selon lui encore attachée aux « supports concrets » que sont les individus.

<sup>7</sup> M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p. 12.

<sup>8</sup> Voir l'incontournable ouvrage de Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2013 et ceux de E. Dussel, *The Underside of Modernity*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996 et de W. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

*workhouses*, la discipline qu'impose le capital dans la manufacture et la fabrique, le travail des enfants dans les mines et les usines, comme l'invention et le déploiement des disciplines dans les nouveaux espaces d'enfermement que sont la caserne, la prison et l'asile, sont autant de manières de nier « la » liberté, qui, loin d'être simplement héritées des sociétés traditionnelles, sont cette fois « inventées » par la modernité elle-même. Il est toutefois assez clair que Freitag n'utilise pas de cette formule pour mettre au premier plan le refoulé ou le négatif de l'image glorieuse que cette dernière a pu se donner d'elle-même, ce en quoi il se distingue des théoriciens des études postcoloniales ou des théoriciens marxistes. La critique ne vise pas d'abord ici à lever le refoulement que le libéralisme politique a produit au début du 19<sup>e</sup> siècle, au moment où se retournant sur les grandes révolutions modernes en Hollande, en Angleterre, en Amérique et même en France, il prétendit incarner l'axe idéologique central de la modernité, à savoir « *la séparation de l'Église et de l'État, le rejet de l'autocratie, le rejet de l'inégalité devant la loi et la limitation constitutionnelle du pouvoir politique*<sup>9</sup> ». Bien entendu, un ouvrage aussi résolument ouvert sur l'enquête historique, et dont l'auteur adopte une posture critique aussi radicale à l'endroit de la modernité, ne pouvait manquer de pointer ce qui, dans la réalité prosaïque de l'histoire, contredit l'image lisse qu'elle s'est donnée d'elle-même. Et son auteur mentionne bien entendu quelques-uns des éléments de sa face sombre que je viens d'évoquer trop brièvement. Mais il reste que sa critique de la modernité ne concerne pas d'abord le caractère limité de l'application de ses principes ni sa capacité, assez largement partagée hors du courant radical, à ignorer les voies par lesquelles elle a elle-même contribué à la domination et à l'oppression. Elle vise seulement ce qui paraît à son auteur constituer le privilège exorbitant que le principe de liberté acquiert dans

---

<sup>9</sup> Entrée « Libéralisme » dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*, t. 1, vol. II, *Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1989, p. 1468. Il vaut la peine de rappeler que l'usage de l'adjectif « libéral » avec un sens politique est attesté seulement à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et que le substantif « *liberalism* » n'est pas apparu avant 1815, l'équivalent français pas avant 1818, après que le terme eut été utilisé en Espagne, en 1812. Bien sûr l'usage de l'adjectif dénué de toute connotation politique est beaucoup plus ancien. Si nous ne rencontrons pas exactement l'expression « *artes liberales* » dans Cicéron, nous trouvons des expressions très voisines, pour désigner les champs d'études « *quae libero sunt dignae* » et qui s'opposent ainsi aux « *artes serviles* ». Cette hiérarchisation tranchée des savoirs qui associe les savoirs techniques aux savoirs indignes de l'homme libre est héritée de la culture grecque. La liste précise des arts libéraux date du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et elle était encore valide au 14<sup>e</sup> siècle. Sur l'histoire de l'expression « *artes liberales* », voir la note de Maria J. Gondek : <http://www.ptta.pl/pef/haslaen/a/artes.pdf>.

l'organisation de la vie sociale, au détriment du souci de préserver l'unité de la société, la justice et la solidarité. Toutefois, ce qu'exprime la formule utilisée est encore autre chose. Elle laisse entendre qu'au-delà de l'excès des appels au principe et des négations effectives des libertés des peuples des autres continents, il a bien existé dans l'Europe des temps modernes un certain nombre d'expériences de liberté, conquises contre les dominations traditionnelles, suffisamment partagées pour que du point de vue sociologique elles puissent être reconnues comme « effectives ». Et pour autant qu'elles dépendent encore d'un ensemble unique de conditions, la formule laisse entendre qu'on peut subsumer leur diversité sous le singulier et parler d'une « certaine expérience effective de liberté » propre à la modernité.

Trois suppositions vont gouverner l'interprétation de ce qui se passe en amont de cette expérience et une quatrième va ordonner la compréhension de ce qui se déroule en aval. La première concerne l'origine de la préoccupation pour la liberté dans notre civilisation. Suivant en cela Arendt et Hegel, elle prétend, sinon lui découvrir une « origine religieuse » – la thèse apparaît bien pourtant dans l'ouvrage –, du moins reconnaître dans le christianisme la source de la généralisation de l'idéal de liberté à partir de la situation païenne. La seconde supposition veut que ce soit cette fois l'introduction du christianisme dans le champ de la philosophie qui ait aménagé la condition d'une authentique problématisation philosophique de la liberté. La troisième concerne la reconnaissance philosophique de l'existence de la « volonté libre » et d'une expérience de la contradiction qui échappe pour une part à la représentation. Enfin, la quatrième concerne la postmodernité. Toute la réflexion menée ici, comme dans le reste de l'œuvre d'ailleurs, pose en effet qu'il a existé au dernier siècle un point de bascule de la dynamique de la modernité qui a fait en sorte que la globalité techno-économique dans laquelle nous nous inscrivons désormais collectivement constitue tout à la fois la réalisation ultime et la négation directe de la liberté individuelle des modernes. Pour Freitag, la postmodernité se caractérise en effet par la mise en place de systèmes décisionnels-opérationnels qui se substituent progressivement aux régulations politico-institutionnelles typiques de la modernité. Ils sont voués à assurer l'optimisation de l'adaptation à leur environnement d'organisations désormais gouvernées par la seule visée d'accumulation de leur puissance d'intervention et dont les interactions se coordonnent à l'échelle d'un marché planétaire où

dominent les logiques technologique et financière. Cette transition a une telle importance à ses yeux qu'il pense que l'ensemble des jugements que nous pouvons formuler à l'endroit des discours des philosophes modernes doivent ultimement en tenir compte. Moyennant les suppositions évoquées, les deux affirmations liminaires lui permettent de déployer deux grandes lignes d'argumentation qui portent conjointement sur la fonction du principe pratique de liberté dans la dynamique de la modernité et sur la manière dont les deux plus importants courants de la théorie politique moderne, à savoir le républicanisme et le libéralisme, se sont inscrits dans cette dynamique en faisant leur l'idéal de liberté.

La première ligne d'argumentation part du concept formel de liberté individuelle et fait de sa transformation en « principe pratique » le mouvement fondamental de la construction de l'idéologie moderne. Elle suit la réalisation historique du principe par la mise en place d'un ensemble d'institutions caractéristiques, à savoir la propriété, dont le concept est distinct de celui de possession féodale, le marché, qui dissout la notion de juste prix dans un espace impersonnel d'échanges volontaires, le travail, qui voit se déployer le règne contradictoire du contrat, libre au moment où il est engagé, asservissant au moment où il se réalise, et enfin le système de droit d'un État constitutionnel à base territoriale. Elle permet d'avancer qu'en dépit de la précocité des luttes de classes qui vont traverser les cités-États italiennes, et auxquelles se rattache de façon privilégiée le courant républicain, que l'auteur associe à la tradition rationaliste en philosophie, ce courant a défendu le principe de liberté individuelle et collective contre les pouvoirs traditionnels, tout en maintenant vive la référence traditionnelle à l'unité de la société. La tradition républicaine serait cependant assez tôt confrontée à un paradoxe, en ce que la raison qui sert de fondement à son projet politique de reconstruction de l'ordre social serait celle d'un sujet qui ne peut plus s'appuyer « *sur un ordre déjà donné auquel il participait a priori objectivement et historiquement* » et qui doit désormais ne compter que sur lui-même, ou plutôt sur ses « *propres fondements transcendants abstraitements mis au jour de façon critique* », alors qu'il s'agit précisément pour lui de s'engager dans « *la recréation indéfiniment dynamique du monde social et la transformation du monde naturel* »<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *L'abîme de la liberté, op. cit.*, p. 230.

Au contraire de ce courant républicain, qui pose le collectif comme horizon de possibilité de la consistance de la signification, ce serait la croyance en la capacité de chacun d'agir significativement et de s'autodéterminer indépendamment de son intégration à la vie sociale qui assurerait le lien constant du libéralisme à la tradition philosophique empiriste et utilitariste. Le libéralisme n'est pas saisi ici comme une idéologie politique de la classe dominante, dont le discours se donne une forme systématique et scientifique dans l'économie politique moderne, comme chez Marx, ni comme une rationalisation de l'art de gouverner, issue des cercles proches du pouvoir et des économistes désireux d'influencer ses politiques, comme chez Foucault. Il est plutôt pensé comme le prolongement, dans la théorie politique moderne, d'une conception philosophique empiriste qui fait de l'individu isolé le sujet de la liberté. Le fait que la tradition empiriste « ait pu servir de base à une des doctrines sociales et politiques qui se sont entièrement placées sous la bannière de la défense et de la promotion de la liberté<sup>11</sup> » constitue pourtant un autre paradoxe aux yeux de Freitag. Isolé de toute communauté, dépourvu d'une identité stable et privé du secours de la raison, même seulement formelle, le sujet dont il y est question lui paraît manquer de tout ce qui est indispensable à « la défense » et « la promotion de la liberté »<sup>12</sup>. Mais, cette fois, ce paradoxe serait masqué par le fait que, dans cette tradition, c'est de toute façon la propriété qui va se substituer à l'individu au titre de sujet réel de la liberté. Ce dernier point, crucial dans la critique du libéralisme qui nous est proposée, en particulier pour la période contemporaine, la rapproche indéniablement de la critique marxienne même si, on le voit, elle s'appuie au départ sur une autre argumentation qui invoque la fragilité fondamentale du sujet de la tradition philosophique empiriste.

La seconde ligne d'argumentation fait son apparition à l'occasion de l'analyse des médiations réalisatrices de l'idéal de liberté, en particulier lorsqu'il est question de la propriété, du marché et du travail. Elle consiste à partir de l'effectivité des pratiques et de leurs rapports réels pour remonter vers les idéaux régulateurs, dont celui de liberté. Plus ou moins explicitement, l'analyse pose maintenant que ce sont les relations réelles de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*



différenciation, de coordination, d'opposition et de subordination des pratiques, et leur objectivation par les acteurs et les institutions qui engendrent les principes régulateurs. Nous ne partons plus d'un principe tout idéal pour saisir les formes de sa réalisation dans le mouvement de l'histoire, mais des relations entre pratiques et de la transformation de ces relations dans le temps pour saisir l'émergence du principe. Nous posons alors que l'idéal de liberté à une époque donnée compose les idéalizations qui accompagnent les multiples résistances aux formes effectives de domination et qui peuvent aussi bien voiler la réalité du contenu des rapports entre les pratiques. L'écart entre le contenu idéal et la réalité de ces rapports devient ainsi, au moins virtuellement, l'objet central de l'analyse. Là où, dans l'ouvrage, cette dernière ligne d'argumentation prend assurément le dessus, c'est dans la conclusion, tout entière consacrée à notre situation contemporaine.

Parmi les cinq thèses qui y sont exposées, quatre concernent le caractère strictement justificatif, ou « idéologique », au « sens restreint » du concept dont parle *Dialectique et société*, de la référence à la liberté individuelle dans les discours dominants contemporains. La seconde de ces thèses est la plus décisive. Elle stipule que même si c'est encore au nom de la liberté individuelle que les pouvoirs constitués agissent aujourd'hui, en réalité ce ne sont plus des personnes humaines qui sont désormais les bénéficiaires de la revendication de la liberté, de la propriété et des droits, mais « *les puissances impersonnelles des technologies* », des « *organisations* » et des « *systèmes* »<sup>13</sup>. Autrement dit, se fondant sur l'effectivité des relations entre les pratiques et les opposant aux idéalités qui les accompagnent, le discours théorique pose de façon critique que ce sont ces puissances, ces organisations, ces systèmes qui se sont définitivement substitués aux individus comme sujets effectifs de la liberté. La référence à la liberté individuelle des discours qui accompagnent les actions institutionnelles apparaît alors à Freitag devenir une pure justification qui jette un voile sur la réalité des formes actuelles de domination et remplit par conséquent une fonction idéologique spécifique. La troisième thèse ajoute que la même référence idéologique permet aux États-Unis de se placer au centre de gravité du nouvel empire mondialisé et de se poser en arbitre en dernier recours, alors que la politique qui est

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 487-488.

la leur n'est plus que l'expression de la puissance impersonnelle des systèmes qui déjà les dominant eux-mêmes<sup>14</sup>. La quatrième veut que, par la mise en œuvre d'articles tirés des chartes des droits et libertés, la référence à la liberté que comporte désormais le recours aux revendications juridiques de n'importe quel groupe, particularise la liberté dont il est question et participe ainsi de la réduction à l'impuissance des sociétés politiques<sup>15</sup>. Enfin, la dernière veut que le maintien de la référence à la liberté individuelle et à l'autonomie de l'individu participe à la mise entre parenthèses de la responsabilité collective à l'endroit de la nature<sup>16</sup>.

Dans ce qui suit, je me limite pour l'essentiel à interroger le poids relatif des deux lignes d'argumentation pour rendre compte de la dynamique des sociétés modernes. Je suggère que la présence massive de la première soulève au moins deux difficultés. Elle tend tout d'abord à reproduire à propos de cette dynamique le mouvement de pensée qu'elle reproche à la philosophie moderne, à savoir ériger un principe régulateur en principe ontologique, tout en le chargeant du poids de l'explication du devenir alors même que la pauvreté radicale de son contenu risque constamment d'en réduire à néant la puissance heuristique. Ma critique portera encore sur le fait que l'argumentation qui met au premier plan le principe de liberté tendra constamment à confondre les déploiements des libertés réelles et ceux de l'idéal. Je soutiendrai ensuite que la seconde ligne d'argumentation est plus féconde et qu'elle aurait mérité d'être davantage mise au travail aussi bien pour rendre compte de la modernité que de la période de sortie de l'époque médiévale qui va du 12<sup>e</sup> au 15<sup>e</sup> siècle. Si tel avait été le cas, l'ouvrage aurait permis de mieux mettre en relief les spécificités de l'éloge prémoderne des libertés, du libéralisme classique et de la doctrine néolibérale contemporaine de la transition à la postmodernité.

Dès le départ il doit cependant être clair que je ne conteste pas que la croyance en la valeur de la liberté individuelle et les revendications « des libertés » aient constitué des éléments incontournables de l'expérience et de la dynamique de la modernité. Comme le

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 489.

soulignait Foucault, la thèse qui veut que le libéralisme et le capitalisme aient pour condition d'apparition la revendication de la liberté individuelle « *ne peut pas être fausse*<sup>17</sup> ». Et j'ajouterai qu'une « certaine expérience effective de liberté » constitue tout autant une condition historique de l'apparition et de la reproduction du mode de production capitaliste, puisque le fait que le salarié ne soit ni un esclave ni une marchandise mais un individu qui cède l'usage de sa force de travail contre la « libre » disposition d'un salaire est bien une condition fondamentale de la reproduction du capital. Autrement dit, je reconnais volontiers que la première ligne d'argumentation déployée par Freitag est incontournable. Mais la question qui m'intéresse est de savoir ce qu'on ne saisit pas du libéralisme en le pensant seulement comme il se pense lui-même, à savoir comme poursuite de l'idéal de liberté, ou ce que la dynamique de la modernité doit à ce qui n'est pas seulement « progrès » dans la réalisation de l'idéal ou des libertés réelles. La discussion du poids relatif des deux lignes d'argumentation occupera ainsi la majeure partie de mon intervention, en fait toute la quatrième section. Dans la troisième, ce sont les suppositions plus générales de l'analyse de Freitag qui seront examinées et je les discuterai en les mettant en relation avec la thèse hégélienne touchant la réalisation de la liberté dans l'histoire. Dans la seconde section, je me propose de seulement clarifier les manières dont en philosophie on a traité de la liberté, ce qui préparera l'analyse de la spécificité des thèses néolibérales touchant la liberté. Mais je voudrais au préalable introduire quelques remarques d'ordre étymologique et évoquer rapidement les conditions de l'invention de l'idéal culturel et politique de liberté en Grèce ancienne, invention qui forme de toute façon l'arrière-plan incontournable de tous les discours modernes sur la liberté.

## I

Les mots « liberté » et « *liberty* » viennent du latin *libertatem*, accusatif de *libertas*, qui désigne le statut de « l'homme libre » (*liber*) par opposition à celui d'esclave<sup>18</sup>. Une

---

<sup>17</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil et Gallimard, 2004, p. 49.

<sup>18</sup> Voir É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, p. 321 et suiv. et l'étymologie recueillie par F. Hayek dans *The Constitution of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, p. 424, note 5.

signification voisine est présente dans le vieil allemand *fri*, qu'on retrouve dans *freiheit* ou dans *freedom*, et qui renvoie à l'appartenance à la tribu de celui qui n'est pas esclave. Autrement dit, aussi bien en latin qu'en vieil allemand, le mot « liberté » renvoie d'abord à une dimension statutaire. De nos jours, on estime possible que la racine indo-européenne *lib*, qu'on retrouve dans le mot latin *libido*, dans l'allemand *lieben* et le russe *lioubitie*, pour « désir » ou « aimer », ou le tchèque *líbit*, qui signifie entre autres « se plaire à... », signale également la parenté de *libertas* et du « faire ce qu'il nous plaît »<sup>19</sup>. Le mot « liberté » aurait ainsi hérité de deux significations distinctes. Si on suit Arendt, la langue anglaise aurait distribué ces deux mêmes significations sur deux mots différents, *freedom*, pour désigner la liberté au sens statutaire, quasi juridique, ou encore politique, et *liberty*, pour signifier davantage le « faire ce qu'il nous plaît »<sup>20</sup>. De son côté, dès ses premiers usages attestés, le substantif grec *eleutheria* associa ces deux mêmes significations. On suppose que le radical indo-européen *leudh*, qui « en vieux slave et en germanique, a donné les mots signifiant "peuple", gens (cf. Leute en allemand moderne), et a par ailleurs fourni des verbes signifiant "croître", "se développer" en gotique [sic] et en indo-iranien » et qui est peut-être lui-même à la source de la racine « lib », renvoie à l'idée d'une croissance sans contrainte et à la représentation selon laquelle l'appartenance à la souche garantit la qualité d'être libre<sup>21</sup>. On a d'abord usé de l'adjectif (*eleutheros*), puis on a dit « le libre », qu'il soit citoyen, métèque, étranger ou affranchi. Et c'est seulement ensuite qu'est apparu le substantif *eleutheria*, qui scelle l'invention culturelle d'une entité générale et abstraite<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Voir le site : <http://dict.xmatiere.com/wiki/libert%C3%A9>.

<sup>20</sup> Voir le commentaire des remarques éparées d'Arendt : H. Fenichel Pitkin, « Are Freedom and Liberty Twins? », *Political Theory*, vol. 16, n° 4, 1988, p. 523-552.

<sup>21</sup> R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 49.

<sup>22</sup> Voir le magistral ouvrage de K. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 9. Pour une clarification plus systématique de l'usage des mots *eleutheros* et *eleutheria* dans les sources classiques d'Homère à Aristote, qui tienne compte de l'apport décisif de Raaflaub, on lira l'excellente première partie de l'article « Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle » de M. H. Hansen, dans *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 50, n° 1, 2010, p. 1-27. Toutefois, en dépit de l'estime que j'ai pour le travail philologique accompli dans ce dernier texte, je ne peux pas suivre complètement l'auteur dans son interprétation de la conception de la liberté chez Platon et Aristote, précisément parce qu'à mes yeux il pousse trop loin l'idée de la pure et simple reconduction de la notion commune de liberté dans la philosophie classique. Je m'explique plus loin sur ce point.

Patterson a soutenu qu'avant qu'elles n'introduisent leurs synonymes à la suite du contact avec les langues occidentales, les langues non indo-européennes étaient dépourvues de mots équivalents aux mots grec et latin pour dire « la liberté »<sup>23</sup>. Sa thèse mériterait sans doute d'être davantage étayée mais, quoi qu'il en soit du caractère exclusif ou non de l'innovation linguistique, il a raison d'insister sur le fait que la Grèce antique est bien le lieu d'une invention linguistique, d'une innovation culturelle et d'une transformation politique majeure qui n'ont rien de trivial. Comment penser leur conjonction? Bien sûr cette question n'est pas entièrement nouvelle et en la posant on ne fait sans doute que reformuler sur un terrain plus circonscrit et limité la question, classique depuis Renan, de l'origine du « miracle grec ». Si on suit Patterson, pour apporter une réponse satisfaisante, il faut d'abord relever l'existence dans la Grèce archaïque d'un esclavage massif, conjoint à une opposition statutaire marquée entre « le libre » et le « non-libre ». Il faut ensuite supposer que ceux qui tombent en esclavage en grand nombre, en particulier les femmes, vont donner une grande valeur au statut de celui qui n'est pas esclave. Enfin, il faut supposer leur capacité à mettre en partage cette valorisation de l'idéal de liberté dans une communauté de culture. Patterson n'hésite pas à s'appuyer sur l'idée, qu'il croit déjà développée par Hegel au quatrième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, selon laquelle « l'idéologie de la liberté » est une invention d'esclaves. Il radicalise en quelque sorte ce qui lui paraît central dans la thèse hégélienne en l'invoquant jusque dans l'invention de la notion. On notera qu'en fait Hegel se pose la question des conditions d'émergence du savoir de la liberté, ce qui n'est pas la même chose que celles de l'invention de sa notion, sans compter qu'il suppose que le droit à la liberté est d'abord invoqué par celui qui a risqué sa vie dans la lutte pour la reconnaissance, le maître donc, avant que l'esclave ne songe à l'imiter<sup>24</sup>.

Raaflaub va défendre une position assez différente de celle de Patterson<sup>25</sup>. En suivant une méthode propre à ce qu'il appelle « l'histoire des concepts », qui consiste

---

<sup>23</sup> O. Patterson, *Slavery and Social Death: A comparative study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 27.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 97 et suiv.

<sup>25</sup> La discussion entre Raaflaub et Patterson autour de ce thème de l'invention de la notion de liberté a bel et bien eu lieu, lors d'un colloque sur l'institution des hilotes, tenu à Harvard. Voir N. Luraghi et S. E. Alcock

principalement à ne supposer la prégnance d'une notion que si elle est convenablement attestée par les textes qui sont venus jusqu'à nous, il soutient que la notion de liberté devrait être considérée comme une invention bien plus tardive que ne le suppose Patterson. Rien dans le matériel historique relatif à la Grèce archaïque, nous assure-t-il, n'atteste de la valorisation culturelle de la liberté, pensée dans sa généralité et son abstraction. Certes, comme dans l'ensemble des langues indo-européennes, il existait déjà un vocable pour qualifier l'homme libre par opposition à l'esclave, mais la notion générale de liberté n'existait pas pour autant. Pour Raaflaub, contrairement à ce que soutient Patterson, rien non plus ne permet d'affirmer que ce sont les esclaves, et parmi eux, le plus grand nombre, les femmes, qui ont inventé le concept. Même si le substantif « liberté » fait son apparition avec la réforme de Solon et la fin de la réduction à l'esclavage des hommes libres pour dettes, au 6<sup>e</sup> siècle, ce serait seulement au moment où surgit la menace de perdre ce dont elles jouissaient déjà, mais dont elles ignoraient encore la valeur, avec la menace perse donc, au moment des guerres médiques, au début du 5<sup>e</sup> siècle, que les élites grecques inventèrent la notion dans sa généralité, et donc aussi avec son sens politique<sup>26</sup>. Sa consécration religieuse fit alors qu'elle devint une valeur partagée dans la communauté. C'est ainsi qu'en Grèce, au début du 5<sup>e</sup> siècle av. J.-C., après les premières victoires contre les Perses, le culte de la liberté a pris la forme du culte de *Zeus Eleutherios*, qui s'est substitué à celui de *Zeus Soterios*<sup>27</sup>. On a pu encore rendre un culte aux guerriers morts au combat ou honorer *eleutheria* de plusieurs manières, par exemple en baptisant des trières de combat à Athènes ou en organisant des festivités sportives en son honneur. Pour reprendre l'expression dont Nietzsche usait à propos de la « théorie du libre arbitre »,

---

(dir.), *Helots and their Masters in Laconia and Messenia: Histories, ideologies, structures*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

<sup>26</sup> En plus des ouvrages de Raaflaub et Hansen, on consultera avec grand profit P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2007 et J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual critics of popular rule*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

<sup>27</sup> Voir M. H. Hansen: « The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal », dans J. Ober et C. Hedrick (dir.), *Demokratia: A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 93 et S. Kerasia, « Les héros grecs comme personnification de la liberté dans la *Périégèse* de Pausanias », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 2, 2003, p. 92-112.

Raaflaub pose ainsi que l'invention de la liberté est d'abord une invention « *des classes dirigeantes*<sup>28</sup> ».

Le fait de « parler librement » (*eleutheros legein*) est d'abord apparu comme un privilège de l'homme libre, puis il a été transféré dans le champ politique, où il s'est confondu avec l'égalité dans la parole (*isègoria*) au 6<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>29</sup>. Cette dernière notion d'*isègoria* possédait une telle importance qu'elle valait parfois pour qualifier l'*isonomia* et la démocratie posée comme un tout<sup>30</sup>. Or en dépit du poids politique de la notion d'*isègoria*, un nouveau mot apparaît dans le dernier tiers du 5<sup>e</sup> siècle, le mot *parrhèsia*, qui signifie en premier lieu le droit du citoyen de tout dire (« *pan-rhesia* ») avant de désigner la franchise dans la parole et, pour le dire avec Foucault, « le courage de la vérité ». Pour Raaflaub, cet accent mis sur le droit de tout dire, attesté par la création linguistique, est absolument crucial. Il voit dans la *parrhèsia* le concept le plus fondamental lié à la citoyenneté, du moins à Athènes<sup>31</sup>. À ce propos, il convient sans doute de noter que Platon est le premier philosophe à faire entrer massivement l'usage du terme *eleutheros* dans le discours philosophique. On trouve deux cent vingt-six occurrences du mot et de ses dérivés immédiats dans le corpus platonicien, renvoyant tantôt au fait de ne pas être esclave, tantôt au « faire ce qu'il nous plaît », tantôt à la croissance sans entrave, mais aussi à l'idée de faire preuve d'un certain individualisme, de ne pas être contraint à obéir ou à commander, de se tenir à distance des opinions et des mœurs du plus grand nombre, et, finalement, à un faisceau de significations plus spécifiques, en particulier celle de faire preuve de liberté dans l'usage de la parole (*parrhèsia*)<sup>32</sup>. La liberté de parole du citoyen, voilà donc l'élément central inventé par les Athéniens et que la philosophie fait sienne comme sa condition la plus fondamentale.

---

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, § 9, dans *Œuvres*, t. I, Paris, Laffont, 1993, p. 833.

<sup>29</sup> K. Raaflaub, *op. cit.*, p. 221 et suiv.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

Bien que divergentes, les positions de Patterson et Raaflaub ne me paraissent finalement irréconciliables que sur la question de l'origine de classe de la notion. Elles possèdent en fait un ancrage commun dans l'œuvre de Finley qui, le premier, a attiré l'attention sur le caractère massif de l'esclavage en Grèce, « démocratiquement » réparti entre les différentes couches sociales de citoyens, et sur le lien fondamental entre esclavage et propriété<sup>33</sup>. En fait, l'hypothèse de Raaflaub n'exclut nullement que la diffusion tardive de la notion de liberté ne puisse alors profiter du caractère massif de l'opposition statutaire, ni que ceux des esclaves qui ne le sont pas de naissance n'idéalisent déjà la liberté, précisément parce qu'ils savent l'avoir perdue. Et rien n'empêche de supposer que cette idéalisation soit bien en même temps le fait des classes dirigeantes au moment des guerres médiques. Resterait l'apparent paradoxe de la diffusion d'une notion de liberté dans tous les aspects de la vie des Grecs alors que sévit un esclavage massif. Mais, sur ce point, Patterson a développé une constatation simple, quoique cruciale, qu'il applique aussi bien à l'Amérique esclavagiste, à savoir que le discours sur la liberté n'est jamais aussi florissant que lorsqu'il accompagne le développement bien réel de l'esclavage<sup>34</sup>. La présence simultanée d'un esclavage de masse et d'un discours qui honore la liberté, en l'occurrence celle du « propriétaire » d'esclaves, devient ainsi l'objet d'une thèse sociologique générale qui fait de la situation particulière de l'esclavage dans l'Antiquité gréco-latine l'origine authentique de la passion de la liberté en Occident. On se souviendra que *L'idéologie allemande* relevait déjà que le propriétaire d'esclaves ne pouvait pas ne pas demander que sa liberté soit reconnue par le droit<sup>35</sup>.

De nos jours, lâchez le mot « liberté » dans n'importe quelle conversation courante, ce mot qui chante plutôt qu'il ne parle disait Valéry, vous sentirez se lever chez ceux qui vous écoutent quelque enthousiasme soudain, poindre peut-être l'indignation, parfois sourdre une ombre de crainte mais, à coup sûr, triompher une franche émotion, souvent

---

<sup>33</sup> Voir par exemple M. Finley, *L'économie antique*, Paris, Minuit, p. 101 et suiv. Voir aussi *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Minuit, 1981.

<sup>34</sup> Voir O. Patterson, *Slavery and Social Death*, *op. cit.*, p. viii.

<sup>35</sup> K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 238 : « Un Yankee se rend en Angleterre; le juge de paix l'empêche de fouetter son esclave et il s'écrie, indigné : “Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?” »



inattendue d'eux-mêmes. Parlez « des » libertés et personne ne ressent plus le souffle du sacré. Même la ravissante « jouissance de la contingence » (*Genuß der Zufälligkeit*), dont *L'idéologie allemande* justement disait qu'elle ramassait les définitions communes de « la liberté personnelle », y compris dans le cadre de la sociabilité contrainte du passé, se dissout dans la brume du pluriel<sup>36</sup>. Tout se passe comme si le prestige de l'ancienne déesse était demeuré intact mais plus solidement que jamais attaché à son nom, qui comme tout nom propre ne se prononce bien qu'au singulier. Nous savons aujourd'hui que la sacralisation de la liberté en Grèce n'a pas donné naissance à une déesse, comme cela a été le cas, par exemple, pour *Demokratia*. Certes, dès la période archaïque, les Grecs avaient fait de Dionysos le dieu du vin et de l'ivresse qui libère des contraintes, comme les Romains l'ont fait pour Liber, qui était aussi leur « dieu de la germination et de la fécondité<sup>37</sup> ». Et on leur avait construit des sanctuaires, à Athènes à la fin du 6<sup>e</sup> siècle, et à Rome au début du 5<sup>e</sup><sup>38</sup>. À Rome, *Libertas* exista comme divinité séparée avant la perception aiguë du risque d'une défaite devant Carthage. Mais elle n'était encore qu'une divinité secondaire puisqu'elle figurait seulement, avec Cérès, comme parèdre de Liber. Ce n'est ainsi qu'au moment de la première guerre punique, autrement dit au moment où les Romains prirent à leur tour conscience du sérieux de la menace qui avait pesé sur leurs libertés, qu'elle gagna en prestige. En 238 av. J.-C., on lui construisit un temple sur l'Aventin. Elle en aura plusieurs, et du temps de Cicéron, on lui dédiera un atrium où se conservaient des textes de lois et se déroulaient des cérémonies d'affranchissement d'esclaves. Elle possédera aussi sa statue sur le Forum. Bref, une cathexis fort ancienne, qui a donné lieu au processus de sacralisation de la liberté, aussi bien en Grèce qu'à Rome, et qui dans les deux cas semble d'une manière ou d'une autre lier l'idéal à l'angoisse de la perte, a eu pour effet de détacher et de conserver pour longtemps la charge émotive attachée au singulier du mot. La liberté est une Valeur, les libertés sont négociables.

---

<sup>36</sup> Voir *ibid.*, p. 96-97.

<sup>37</sup> É. Benveniste, cité par H. Kalnin-Maggiore dans *Libertas dans la première décade de l'Histoire romaine de Tite-Live*, thèse de doctorat de latin, Université de Lille 3, 2004, p. 113 et suiv.

<sup>38</sup> K. Raaflaub, « Freedom for the Messenians? A note on the impact of slavery and helotage on the Greek concept of freedom », 2001, [En ligne], <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5624>.

## II

Je pose que dans notre tradition philosophique il a existé quatre grands types de problématiques de la nature de la liberté et que leur distinction traduit une nécessité de structure dans l'approche de ce à quoi renvoie son concept. C'est seulement à l'intérieur de chacun de ces types que les désaccords et les écarts entre philosophes deviennent réellement significatifs. Je suggère encore que les types de problématiques qui se dessinent ici sont suffisamment indépendants les uns des autres, pour que la prise de position à l'intérieur d'une problématique appartenant à un certain type ne contraigne pas la posture éventuellement adoptée à l'intérieur d'une autre, appartenant à un autre type. Je vais donc distinguer non pas des sortes de libertés, comme le fait par exemple Patterson, qui sépare liberté personnelle, liberté civique et liberté politique<sup>39</sup>, ni des conceptions positives ou négatives à l'intérieur desquelles on pourrait prétendument ranger les concepts de liberté élaborés par les philosophes, comme le faisait Berlin<sup>40</sup>, mais les manières dont le contenu de la notion a posé question en philosophie. Soit on a cherché à déterminer le pur concept du libre, en faisant abstraction de l'homme et de sa vie sociale et politique, pour éventuellement le prédiquer ensuite d'un autre sujet, posé comme plus noble et plus digne que le simple mortel. Soit, en faisant encore abstraction de toute dimension proprement sociale et politique, on a discuté de la liberté des hommes mais en s'attachant cette fois à l'affirmer ou la nier de leurs âmes, de leurs volontés, de leurs corps, de leur raison et de leurs actes. Soit on a problématisé l'existence des libertés comme ce dont l'exercice est reconnu par le droit, et c'est la raison pour laquelle depuis que la philosophie du droit existe, depuis les Grecs donc, les philosophes ont jugé du droit positif en fonction de leurs propres conceptions de la liberté. Soit, enfin, on a envisagé la liberté dans sa dimension proprement historique et politique, qui conditionne l'évolution du fait juridique et ouvre à l'appréciation la plus profonde de sa signification. On l'a alors posée comme relation immanente au rapport de pouvoir et comme ce qui est précisément susceptible de le transformer.

---

<sup>39</sup> O. Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

<sup>40</sup> I. Berlin, « Two Concepts of Liberty », dans *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Considéré pour lui-même, le pur concept de liberté se laisse définir de la manière la plus simple qui soit. Par exemple, dans le premier des traités que trois siècles après sa mort on rassemblera sous le titre *Métaphysique*, Aristote écrivait : « [...] de la même manière que nous disons d'un humain qu'il est libre lorsqu'il existe pour lui-même et pas pour un autre, nous appelons cette science seule science libre, car elle existe seulement pour elle-même<sup>41</sup>. » On assiste ici à l'affirmation du pur concept du libre donné avec l'« exister pour soi-même et pas pour un autre ». Autrement dit, la métaphore fondatrice du concept pur pose l'équivalence entre liberté et indépendance, ou entre liberté et autarcie, mais détachées justement de toute signification concrète relative à un contexte social effectif. Dans l'introduction générale à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel dit à son tour : « La liberté est seulement ceci; est libre, ce qui ne se rapporte pas à un autre, ce qui ne dépend pas de lui<sup>42</sup>. » Il radicalise en fait la définition d'Aristote, puisque à la détermination du libre comme indépendance il ajoute celle de l'absence de rapports, tout rapport portant en lui la virtualité de la dépendance. Une fois définie la pure notion de liberté, Aristote la prédisait d'un nouveau sujet, à savoir « la science cherchée ». À son tour, une fois défini le pur concept de liberté, Hegel le prédique de l'entité qui domine toute sa philosophie du réel, à savoir l'esprit : « L'esprit, en venant à lui-même, accomplit cela, être "un" libre<sup>43</sup>. » Dans la mesure où il le conçoit comme le retour à soi du « concept » réalisé dans la nature, autrement dit comme le retour à soi du principe d'être en tant que principe idéal, l'esprit, dit Hegel, n'est en rapport qu'avec soi. N'étant « ni serviteur [...] ni esclave », disait déjà Platon, il incarne la liberté comme indépendance et autodétermination<sup>44</sup>. Et en radicalisant maintenant l'idée que l'existence même d'un étant puisse dépendre de la liberté comprise comme autodétermination, Spinoza pourra soutenir

---

<sup>41</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre A, 982b 25, Paris, Garnier-Flammarion, 2008, p. 77-78.

<sup>42</sup> Hegel: « Nur dies ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht von ihm abhängig ist » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dans *Gesammelte Werke*, vol. 18, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970, p. 41).

<sup>43</sup> Hegel: « Der Geist, indem er zu sich selbst kommt, erreicht dies, [ein] freier zu sein » (*ibid.*).

<sup>44</sup> Platon, *Les lois*, IX, 875 c-d, cité par R. Muller dans *La doctrine platonicienne de la liberté*, *op. cit.*, p. 191.

la thèse proprement « ontothéologique », au sens de Kant, qu'« *est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir*<sup>45</sup>».

On voit que la notion du libre en soi une fois posée par la philosophie grecque, les philosophes modernes ont radicalisé soit l'idée d'indépendance, soit l'idée d'autonomie, au point de concevoir l'existence comme un effet de l'essence. En outre, on remarque que les philosophes prédisent le plus souvent le concept pur de liberté d'un nouveau sujet, plus noble ou plus vaste que celui dont ils sont partis ou qu'ils généralisent simplement à tout étant la possibilité de la définition de la pure liberté. Chez Platon, le sujet réel de la liberté pure est l'Esprit (*nous*); dans l'exemple que je viens de prendre chez Aristote, il s'agit de la science cherchée; chez Plotin, il s'agit en général de l'Un et chez Spinoza, c'est la Nature dont l'existence est nécessaire par essence. Par contre, Hobbes se donne un pur concept de liberté – la liberté comme absence d'entrave au mouvement – tel qu'il vaut matérialistement et démocratiquement pour tout étant. Aussi, pour lui, puisque la liberté n'est qu'« *absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement)* », « *le mot ne peut pas moins être appliqué aux créatures privées de raison et inanimées qu'aux créatures raisonnables* »<sup>46</sup>. C'est chez Hobbes que la définition du pur concept mène à son extension la plus grande. L'invention du concept pur exige en fait que l'indépendance et l'autodétermination attachées aux figures du libre, du maître et du citoyen soient abstraites de tout rapport social et pensées pour elles-mêmes comme principes ontologiques. Ce qui veut dire aussi que la construction du discours philosophique va largement s'appuyer sur la disqualification de l'autre signification véhiculée par le sens commun, à savoir le « fais ce qu'il te plaît » dont on a vu justement que l'étymologie conserve la trace. Mais dès que nous nous attardons à cette disqualification nous abordons un autre type de problématiques, celles qui concernent la liberté humaine proprement dite.

La thèse de Freitag selon laquelle les philosophes modernes ont saisi le « principe pratique » de liberté propre à la modernité pour l'ériger en « principe ontologique » de la

---

<sup>45</sup> Spinoza, *Éthique*, chapitre I, définition 7, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 310.

<sup>46</sup> Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 336.

nature de l'homme est sans aucun doute exacte mais peut-être incomplète. Elle s'applique sans difficulté à la philosophie de Fichte qui en est sans doute l'illustration la plus parfaite. Mais, d'un côté, elle vaut déjà en partie pour les philosophies de l'Antiquité, et, de l'autre, dans les ontothéologies modernes de la liberté de Schelling et Hegel, le principe pratique de la liberté ne se limite pas à être converti en principe de l'être de l'homme ou de l'esprit. Il devient le principe même de l'absolu, à partir duquel seulement l'être de l'homme lui-même est possible. Il est clair en effet que Platon et Aristote construisaient déjà un pur concept de liberté en s'appuyant certes sur la persistance de l'opposition statutaire du maître et de l'esclave, qui saturait encore la conscience commune à l'époque classique, mais qu'ils le faisaient au moment même où elle était déjà devenue autre chose pour les élites, on l'a vu, à savoir l'invention d'un idéal et d'un principe politique. Or, précisément, la construction philosophique du pur concept de liberté suppose en fait l'existence des trois autres types de problématisations, comme la discussion du caractère légitime ou non de l'esclavage et la polémique sur la valeur de l'institution de la liberté comme principe juridique et politique. On notera encore qu'à la différence de ce qui se passe chez Platon, Aristote, Plotin ou même Spinoza, dans le discours dit à juste titre « spéculatif » de Hegel, le nouveau sujet de la liberté n'est pas seulement l'Esprit, posé comme substrat réel, ou la Nature, qui est déjà esprit en soi, mais aussi un pur sujet logique, le « ne pas » lui-même. La négation qui, au cœur de la dépendance, ploie et courbe l'étant, s'intensifie et s'inverse pour devenir le « ne pas dépendre » lui-même. Si la liberté semblait d'abord devoir s'apparenter au néant pur et simple, elle s'en distingue maintenant par la positivité qu'elle acquiert de l'approfondissement de la première négation déterminée : « *La forme la plus haute du néant pris pour lui-même serait la liberté, mais elle est la négativité en tant qu'elle s'approfondit en elle-même jusqu'à la plus haute intensité et qu'elle est elle-même affirmation et, à la vérité, affirmation absolue* », dit ainsi la *Logique*, dans l'édition de 1830 de l'*Encyclopédie*<sup>47</sup>. Chez Hegel, le concept pur de liberté renvoie ainsi non au néant mais à la négation de la négation qui est aussi bien à ses yeux pure affirmation divine « du » libre. C'est ainsi qu'il n'y a jamais chez Hegel qu'un concept de liberté et c'est

---

<sup>47</sup> Voir Hegel, *Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, § 87, p. 351.

particulièrement en ce qui a trait à la liberté humaine qu'il faut dire que sa conception transcende la distinction entre définitions négative et positive.

Avec le second type de problématisation philosophique de la liberté, les philosophes s'affrontent entre eux sur de nombreuses questions mais pratiquement tous s'entendent pour commencer par disqualifier la liberté de l'homme posée par le sens commun. Cette disqualification commence avec Platon et se poursuivra bien au-delà des Grecs. On la retrouvera encore chez les penseurs de l'école de Francfort ou ceux qui se font un devoir de critiquer le rationalisme d'un autre point de vue, par exemple chez Hayek. Ainsi le trait le plus constant du discours dominant des philosophes sur la liberté des hommes est de pointer que dans l'agir selon le « bon plaisir », l'homme n'est pas libre et que seule l'action conforme à la droite raison ou à la juste coutume peut l'être. L'une et l'autre sont supposées émanciper des dictats de la bestialité, de l'empire des passions ou de l'emprise des folies. Si cette disqualification est virtuellement porteuse d'un point de vue critique, elle est aussi à considérer comme autojustification de la fonction moralisatrice, pédagogique, thérapeutique et finalement théologique du philosophe depuis Socrate. On notera cependant que toute philosophie ne se reconnaît pas nécessairement dans la raison qui met à distance de la nature et se rend conforme aux conventions. Certains philosophes, en particulier dans l'école cynique, ont cultivé une pratique de la liberté qui est aux antipodes de ce conformisme. Tout en se réclamant de l'héritage de Socrate, certaines écoles ont à leur tour cultivé la pratique de la philosophie comme libération à l'égard du jugement d'autrui et plusieurs parmi les stoïciens, qui héritent des cyniques, comme Épictète par exemple, n'hésiteront pas à poser que la liberté du sage se définit précisément par le « fais ce qu'il te plaît »<sup>48</sup>.

Quelle que soit en fait son orientation plus précise, le discours sur la liberté des hommes s'inscrit dans une certaine cosmologie. Parce que dans la tradition aristotélicienne l'exercice humain de « la » liberté est d'abord pensé à l'intérieur de la partie de la *physis*

---

<sup>48</sup> Sur les cyniques, je renvoie à l'ensemble des ouvrages et articles de Marie-Odile Goulet-Cazé. Sur les aspects les plus mal connus de la liberté en acte des cyniques, voir par exemple : « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 22, 2005, [En ligne], <http://clio.revues.org/1725>; DOI: 10.4000/clio.1725. Voir aussi sa très belle recherche, *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, coll. « Hermes-Einzelschriften », vol. 89, 2003.

où domine la contingence, Alexandre d'Aphrodise pourra cinq siècles après Aristote identifier la liberté de choix au « non-être » présent dans les circonstances de l'action des hommes qui sont celles d'un monde contingent et inventer ainsi le libre arbitre<sup>49</sup>. Il le fera à partir d'une synthèse de thèmes platoniciens, stoïciens et aristotéliens qui anticipe sur celle que développeront systématiquement les néoplatoniciens. La négation de la dépendance statutaire, qui formait l'arrière-plan des concepts purs de liberté chez Platon et Aristote, s'est estompée et c'est bien plutôt le contexte cosmologique qui est devenu fondamental pour penser philosophiquement la liberté des hommes. Pour Alexandre, il existe désormais une « liberté sans sujet » qu'incarne le hasard et la liberté des hommes y trouve son « fondement ontologique ». Il invente ainsi le problème du libre arbitre et anticipe de dix-huit siècles le rapport établi par la science et la philosophie empiriste modernes entre hasard et liberté. Même si elle est désormais encadrée par un scepticisme qui veut que, d'un point de vue théorique, il soit impossible d'affirmer avec certitude son existence, c'est cette même perspective cosmologique qui sera encore présente dans la définition théorique de la liberté comme « spontanéité pure » dans la *Critique de la raison pure* et qui fait qu'elle n'est jamais une évidence théorique, jamais l'objet d'une expérience, mais seulement un postulat légitime de la Raison pratique.

Un mot encore sur les deux dernières problématisations. D'une certaine manière, comme il ne sera question que de celles-ci dans la dernière partie de mon intervention, je peux me permettre d'être bref. La troisième grande manière d'interroger la liberté en philosophie concerne sa reconnaissance juridique. Le droit institue positivement une pluralité de droits et d'interdits qui ne se confondent jamais avec la liberté effective mais qui donnent forme, consistance et limite à la reconnaissance formelle « des » libertés. Dans l'horizon de la philosophie du droit, qui commence elle aussi avec l'Antiquité, la liberté qui intéresse le philosophe n'est plus la liberté en soi ou la liberté humaine en général mais seulement la liberté reconnue par le droit en regard de celle qu'il pourrait ou devrait reconnaître. Cela ne signifie pas que pour les philosophes qui discutent à l'intérieur de ce champ elle n'existe pas avant sa reconnaissance juridique, mais qu'à la différence du juriste

---

<sup>49</sup> Voir S. Bobzien, « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem », *Phronesis*, vol. 43, n° 2, mai 1998, p. 133-175, p. 169.

ou de l'homme de la rue, ils se posent la question de savoir si elle se traduit en un droit qui existerait en quelque sorte avant d'être reconnu par le droit. Enfin, le quatrième type de problématique émerge lorsque le philosophe adopte le point de vue le plus large et le plus complexe, qui forme l'arrière-plan des précédents. Ce type de problématiques apparaît lorsque le philosophe prend non seulement un point de vue historique sur l'évolution du droit, sur les rapports de force entre groupes sociaux qui déterminent la possibilité de l'évolution de l'objectivité légale de la liberté, mais qu'il fait alors de la relation de forces, qui suppose l'asymétrie des parties, l'objet propre de son analyse en posant que la liberté en acte est à l'œuvre dans le rapport politique. Il doit garder à l'esprit que tout mouvement de libération à l'intérieur d'une relation déterminée de pouvoir met en œuvre non seulement une liberté en acte à chacun des pôles du rapport mais en outre une exigence de liberté encore à venir et un refus d'accorder cette même liberté qui sont fonction d'une représentation et d'un investissement crucial.

### III

Comme je l'ai indiqué, je vais maintenant discuter les trois premières suppositions qui gouvernent le déploiement de l'argument en les mettant en rapport avec la thèse de Hegel qui concerne la réalisation de la liberté dans l'histoire. Cette dernière pose que pour que l'Idée de liberté apparaisse à l'esprit d'un peuple comme ce qu'elle est, à savoir son fondement effectif, son principe d'être, elle doit pénétrer les volontés par le biais des représentations imaginaires du plus grand nombre, les représentations culturelles et plus précisément religieuses. Plus que toute autre réalisation d'un concept dans la vie pratique de tous les jours, la réalisation de celui de liberté, l'Idée de liberté donc, dont le concept, on l'a vu, est pauvre, simple, indéterminé, est suspendue aux malentendus que ces représentations peuvent engendrer : « *D'aucune Idée, on ne sait aussi universellement qu'elle est indéterminée, équivoque et susceptible d'être l'objet des plus grands malentendus, et pour cette raison assujettie à eux, que de l'Idée de la liberté*<sup>50</sup>. » Or cette

---

<sup>50</sup> Hegel, *Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1988, § 482, p. 279.



même affirmation, touchant par conséquent la difficulté à saisir la vérité de ce qu'il faut entendre concernant la réalisation effective du concept, affirmation qui forme la première partie de la thèse de Hegel, se renverse brutalement dans cette autre qui concerne les effets historiques du savoir authentique du concept : « [...] rien d'autre – une fois que les individus et les peuples ont saisi dans leur représentation le concept abstrait de la liberté étant pour soi – ne possède cette force irrépressible, précisément parce qu'elle est l'essence de l'esprit et cela, en tant que son effectivité elle-même<sup>51</sup>. » Dans les deux premières éditions de l'*Encyclopédie*, le paragraphe qui expose cette thèse est intitulé « l'esprit libre » et figure dans la section consacrée à « l'esprit objectif ». Mais dans l'édition de 1830, il s'agit du dernier paragraphe de la section consacrée à l'esprit subjectif de la *Philosophie de l'esprit* (§ 482). La thèse énonce ainsi que seuls certains peuples, les peuples chrétiens en l'occurrence, ont acquis un savoir vrai du principe de liberté comme essence de l'esprit. On rencontre la même affirmation dans les trois derniers chapitres des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, avec cette précision supplémentaire qui veut que seul le protestantisme luthérien soit l'authentique dépositaire de ce savoir dans la modernité. Pour Hegel, l'esprit d'un peuple, l'ensemble que constituent sa culture et ses institutions, est bien toujours déjà la manifestation de l'Idée de liberté. Mais cette réalisation de l'Idée de liberté, dit Hegel, est précisément toujours suspendue aux malentendus. Pour que la liberté devienne effective dans la culture et les institutions, il faut que chaque volonté se sache et se veuille volonté libre de façon à ce que le « concept » abstrait de liberté se réalise dans la substance éthique comme ce qui la meut, qu'il soit véritablement « pour soi » en elle. Pour le dire dans les mots de Freitag, la thèse de Hegel revient à affirmer que pour que le principe ontologique de liberté devienne principe régulateur des pratiques, il faut la médiation effective des vouloirs particuliers. Or, précisément, parce que *l'esprit libre*, l'esprit qui se sait et se veut libre, est toujours seulement au bout du compte *l'esprit subjectif*, entendons l'esprit de chaque subjectivité, il est possible, soutient finalement Hegel, que *l'esprit objectif* d'un peuple ne réalise justement pas dans la culture et les institutions qu'il se donne le principe ontologique de liberté qui est néanmoins le sien. Mais une fois devenue partie intégrante du caractère d'un

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

peuple, la certitude spirituelle de la liberté détermine de façon rigide le cours de l'histoire. Autrement dit, en posant que le principe de liberté constitue nécessairement l'essence de l'esprit subjectif, mais seulement virtuellement l'effectivité de l'esprit objectif, Hegel peut affirmer que la modernité, la modernité protestante en particulier, réalise la vérité de l'esprit et détermine la nécessité du mouvement historique qui a marqué la première modernité. Hegel reconnaît bien qu'une « certaine expérience effective de la liberté » existait déjà chez les peuples de l'Antiquité. Mais il pose que la certitude spirituelle que les hommes en tant qu'hommes sont libres est seulement venue dans le monde par le christianisme. En accordant une valeur infinie à l'individu, posé comme unique objet de l'amour de son dieu, le christianisme a selon lui rendu possible l'universalisation de l'idéal antique de liberté dans la représentation de tous<sup>52</sup>.

Freitag ne peut d'aucune manière reconduire la thèse d'ensemble à titre de supposition de sa propre analyse et n'entend pas davantage adopter le point de vue de Hegel sur la valeur spirituelle supérieure du luthérianisme. Soyons plus tranchant. Comme nulle part ailleurs dans son œuvre, Freitag adopte une visée strictement opposée à celle de Hegel. Même s'il pose que la liberté « concerne » avant tout l'esprit, jamais il ne soutiendra que la liberté constitue l'essence de l'esprit. Il ne conserve pas plus la thèse de Hegel qui veut que l'idéologie religieuse de la liberté consiste dans la conversion d'un principe ontologique en principe régulateur puisque c'est exactement l'inverse qui se passe pour lui : l'idéologie consiste à transformer un principe régulateur de la pratique en principe ontologique. Freitag ne conserve de la thèse hégélienne que l'affirmation selon laquelle le christianisme est à l'origine de l'universalisation et de la valorisation massive de l'idéal de liberté dans notre civilisation. Or cette thèse n'a en elle-même rien de strictement hégélien. Elle prend en outre une tout autre signification dès qu'on prête attention à ce que Nietzsche et Foucault ont si bien su mettre en lumière, à savoir que la doctrine chrétienne de la liberté est d'abord une théorie de l'obéissance, voire une théorie de la servitude volontaire. Autrement dit, sans nier que l'attention effectivement accordée à l'individu dans le christianisme joue un rôle dans l'universalisation de l'idée de liberté à la fin de l'Antiquité,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

il faut à mon sens insister sur le fait que la liberté ainsi généralisée n'est jamais autre chose que l'obligation d'obéir à Dieu, comme le proclament d'ailleurs tous les textes. C'est ce principe d'obéissance qui est alors appelé à jouer un rôle central dans l'organisation monastique et la structuration hiérarchisée du pouvoir pastoral.

La seconde assomption qui fonde l'argumentation de l'ouvrage concerne l'origine de la problématisation de la liberté en philosophie. On notera qu'en dépit des critiques qu'il adresse à Arendt, dans le bref premier chapitre qui lui est tout entier consacré et à la fin de la première partie, et en dépit du doute qu'il y exprime quant au caractère exclusif de la signification morale et politique de l'idée de liberté chez les philosophes grecs, Freitag avalise le point de vue qu'elle défend, après Heidegger, sur l'origine du questionnement philosophique sur la liberté dans notre tradition. On sait que dans le texte consacré à la nature de la liberté, elle affirme tout bonnement qu'entre les penseurs présocratiques et Plotin, la grande philosophie grecque n'a jamais sérieusement pensé la liberté. Ainsi soutient-il à son tour que c'est seulement avec le christianisme qu'aurait véritablement été introduite la question de la liberté en philosophie ou encore que la notion aurait acquis une signification véritablement philosophique. Cette seconde supposition me paraît plus problématique encore que la précédente. Elle s'appuie sur un puissant courant dans l'histoire de la pensée qui tend à sous-estimer de façon systématique l'importance du thème de la liberté et de la critique culturelle dans la tragédie, la comédie et la philosophie grecques<sup>53</sup>. Toutefois je ne veux pas discuter ici ce point plus en détail. D'une certaine manière, tout ce que j'ai rappelé dans les deux premières sections est là pour asseoir la possibilité d'une critique de l'oubli de la tradition antique relative à la question de la liberté.

---

<sup>53</sup> Sur la liberté dans la tragédie grecque, voir en particulier O. Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, *op. cit.* Sur le thème spécifique de la liberté dans la philosophie grecque, bien qu'il existe une immense littérature, je m'en tiens ici aux travaux de Muller, en particulier l'ouvrage sur *La doctrine platonicienne de la liberté*, *op. cit.*, et son chapitre sur « La logique de la liberté dans la politique », dans P. Aubenque (dir.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 185-208. Je renvoie aussi au beau texte de G. Leroux, « Human Freedom in the Thought of Plotinus », dans L. P. Gerson (dir.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 292-312. Enfin, sur le thème plus général de la place de l'esprit critique dans l'Antiquité grecque, je renvoie à l'ouvrage si incisif de J.-M. Narbonne, *Antiquité critique et modernité*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

La troisième supposition à l'œuvre dans *L'abîme de la liberté* est que la tradition chrétienne, qui a valorisé la croyance au caractère constitutif de la liberté pour la subjectivité humaine, a joué un rôle significatif dans la dynamique d'ensemble des sociétés occidentales en associant « *la liberté à l'exercice de la volonté*<sup>54</sup> ». À la différence de Hegel, qui va parfois jusqu'à identifier volonté et liberté, comme au tout début des *Principes de la philosophie du droit*, Freitag les distingue nettement et pose dès le départ que la croyance au libre arbitre procède de deux croyances distinctes; d'abord en l'existence de la volonté comme faculté séparée; ensuite, en la capacité de cette faculté à s'autodéterminer. Pas plus que Hobbes, Spinoza, Marx ou Nietzsche avant lui, Freitag ne nie l'existence de la volonté individuelle. Mais avec une argumentation qui ne se ramène à aucune des leurs, il fait de l'apparition de la représentation collective qu'il existe en chacun une telle faculté et qu'elle est bien à l'origine de tout vouloir déterminé, une production historique et une représentation idéologique. Autrement dit, il pose que la croyance et la théorisation de l'existence d'une faculté séparée, la volonté, sont liées à l'apparition d'une « *domination interne à la société* » et c'est la raison pour laquelle il les rattache à la naissance du politique et à « *la formation d'une instance séparée du pouvoir dans les sociétés traditionnelles* »<sup>55</sup>. Ainsi, contrairement à Arendt, et aussi bien à Ricœur, qui la suit fidèlement sur ce point, il fait de la notion de volonté une invention antérieure au christianisme. Ce qui lui paraît alors caractéristique du monothéisme des chrétiens, c'est le fait qu'on y conçoit la volonté « *comme l'exercice d'une domination du sujet transcendantal sur lui-même (le "je" saisi dans son unité principielle)* » et que cette domination s'exerce « *sous le regard unificateur de Dieu* »<sup>56</sup>. Il s'agit là d'une thèse forte. Son intérêt est de montrer que le conflit immanent à la reconnaissance intime de l'existence de la volonté – les stoïciens parlaient déjà d'une faculté devenant *hegemonikos* à l'intérieur de la *psyché* – est aiguë par l'affirmation de la coïncidence de cette dernière avec la liberté, de sorte que l'unité de la conscience de soi, déjà mise à mal par la reconnaissance de la seule présence de la volonté comme faculté de domination intérieure, entre en conflit

---

<sup>54</sup> *L'abîme de la liberté, op. cit.*, p. 12.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

avec elle-même sous le regard du dieu qui devient tout à la fois l'ultime garant de cette impossible unité et le témoin de la lutte du « je » avec lui-même. Le dieu chrétien devient ainsi la seule instance dispensatrice de la grâce, qui sauve de la guerre intérieure, et au bout du compte de la liberté effective. Cette troisième supposition pourrait être avantageusement prolongée, développée et élargie dans le sens d'une contestation du caractère plein de l'unité de la conscience de soi. Mais une telle mise en cause est impensable pour Freitag. Par contre la critique radicale de la notion de volonté à laquelle il se livre permet la prise en compte de la possibilité et de la nécessité d'une expérience contradictoire de la liberté dans le monde chrétien, puis moderne.

#### IV

Supposons que pour penser la trajectoire de la modernité, plus précisément le moteur de sa dynamique, nous évoquions d'abord le progrès, non de la croyance en la liberté, mais de la liberté elle-même. Nous supposerions alors, dit Foucault, qu'il est possible de soutenir qu'il y a réellement davantage de liberté, d'une époque à l'autre, d'un système de pouvoir à l'autre<sup>57</sup>. Or la comparaison est malaisée. Par exemple, la monarchie française des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles est tout, sauf libérale. Elle repose sur un vaste système de privilèges statutaires et arbitraires. Or nous ne pouvons guère comparer la quantité de liberté qui y subsiste malgré tout, pour chacun, avec celle qui est présente dans un système libéral contemporain, parce que cette même monarchie laisse de larges pans de l'existence hors de toute saisie, tandis que de nos jours le système des pouvoirs prend en charge un nombre incalculable de dimensions de notre existence. Foucault reconnaît immédiatement qu'il ne s'agit là que d'un argument secondaire. Le principal argument qui disqualifie à ses yeux une telle comparaison porte sur la nature de la liberté qu'elle suppose. La comparaison quantitative du plus ou moins de liberté supposerait, dit-il, qu'il s'agit d'une substance ou d'une essence universelle qui s'incarnerait ici ou là avec plus ou moins de complétude et d'achèvement, alors que du point de vue même de la philosophie de l'histoire, la liberté est

---

<sup>57</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil et Gallimard, 2004, p. 64.

toujours à saisir comme une expérience et un rapport social, actuels, situés. Même s'il est insuffisant pour disqualifier toute comparaison, l'argument est valable pour écarter toute comparaison qui se voudrait objective. Autrement dit, c'est toujours en regard d'une expérience donnée de liberté ou de tyrannie qu'on juge du plus ou moins de liberté qu'on suppose traverser les autres expériences.

Si au contraire, pour saisir la dynamique de la modernité, nous privilégions le progrès du seul idéal de liberté, nous risquons cette fois de constamment minimiser les profondes différences qui peuvent exister dans les intentions des discours sur la liberté. Nous savons que le concept de liberté est pauvre et que le contenu de l'idéal de la liberté humaine ou l'aspiration que son appel trahit sont concrètement configurés par les formes de pouvoir et de domination, sans compter que la résistance à la domination ne se formule pas nécessairement dans un discours sur la liberté. Comme Marx le faisait remarquer avec force à Stirner, l'esclave ou le serf qui se révolte ne se révolte pas d'abord « pour la liberté » mais pour mettre fin à ce qu'il saisit comme l'intolérable de sa situation. Si nous décidons maintenant de poser que l'idéal de liberté et la liberté réelle sont conjointement en progrès, que le progrès de la liberté réelle est constamment redevable au progrès de l'idéal et inversement, nous risquons d'être submergés par la représentation que les courants de la pensée moderne, en particulier la pensée libérale, se sont donnée d'eux-mêmes et de leur succès. En reconduisant l'identification du progrès de la croyance en la liberté et de la dynamique réelle de la modernité, entretenue par le libéralisme et le néolibéralisme, nous risquons de surestimer l'efficacité réelle de l'idéal au détriment du poids effectif de l'évolution des pratiques attachées au travail, à la propriété, à l'exercice du pouvoir et des effets non voulus des transformations légales. Mais, précisément, dans *L'abîme de la liberté*, du seul fait de l'existence de la seconde ligne d'argumentation, la dynamique réelle de la modernité est d'ores et déjà séparée par la théorie de l'idéologie moderne. Autrement dit, dans l'ouvrage lui-même, la principale difficulté qui est celle d'un point de vue qui s'en tiendrait à cette identification est d'ores et déjà en principe dépassée, comme l'est celle qui consiste à poser la liberté comme substance universelle.

On pourrait m'objecter qu'un certain flottement dans l'analyse qui nous est proposée invalide l'insistance que je mets à rendre autonome et consistante cette seconde

ligne d'argumentation. Si la conclusion de l'ouvrage affirme bien en effet que le maintien de la référence à la liberté individuelle est devenu une pure justification et une pure légitimation des politiques qui servent directement l'extension des systèmes décisionnels-opérationnels, on trouve ailleurs, par exemple dans la troisième partie, cette autre affirmation qui veut que lesdits systèmes n'aient plus besoin d'être idéologiquement justifiés puisque c'est leur efficacité seule qui garantirait désormais leur légitimité. D'autre part, on pourrait m'objecter que même si Freitag introduit quelques remarques sur le néolibéralisme américain de Becker, tout se passe comme si le néolibéralisme ne méritait pas à ses yeux de faire l'objet d'une analyse particulière. Bref, on pourrait me faire valoir que si la seconde ligne d'argumentation était si importante que je le soutiens, d'une part le néolibéralisme aurait dû recevoir l'attention que lui mérite le fait d'être le produit de rapports nouveaux qui s'établissent entre les pratiques au moment de la transition à la postmodernité, dont il est strictement contemporain, et, d'autre part, plus généralement, la possibilité même d'une idéologie propre à l'existence de la postmodernité aurait dû être théorisée. Supposons donc un instant que les deux thèses que j'ai écartées ne puissent pas l'être. Posons par conséquent que l'autojustification des systèmes décisionnels-opérationnels et l'absorption pure et simple du néolibéralisme dans le libéralisme soient bien aux yeux de l'auteur des thèses non seulement cohérentes mais justes. En dépit de celles qui figurent en conclusion, la chose est après tout pensable. Si on soutient par exemple que le discours libéral se perpétue par une sorte d'inertie propre aux systèmes de représentation dominants, alors que la réalité des pratiques propulsée par la dynamique d'ensemble est déjà loin en avant et qu'à terme elles se dispenseront de toute justification idéologique classique, la différence entre libéralisme et néolibéralisme apparaîtra bien secondaire. Mais, précisément, même dans cette éventualité, il faudrait encore convenir de la dépendance de la fonction de régulation à l'endroit des rapports ou des relations réels entre les pratiques. Or c'est ce point que je dis constituer le cœur de la seconde ligne d'argumentation. Par conséquent, quelle que soit la position qu'on adopte quant aux flottements que j'ai évoqués, la reconnaissance de l'autonomie de la seconde ligne d'argumentation est incontournable.

J'ai dit en introduction que j'avais l'intention de procéder à une critique immanente de la manière dont, dans l'ouvrage, chacune des deux lignes d'argumentation était déployée

et qu'il s'agissait pour moi d'insister sur la pertinence de la seconde en la faisant travailler de façon rétrospective. Prenons un premier exemple avec la période prémoderne. Même si les modes d'affrontement entre bourgeoisie et noblesse se distinguent déjà localement, entre les douzième et quinzième siècles, en Angleterre, en Italie du Nord, en Flandre et dans les villes libres de l'Empire, il a existé une convergence historique, sinon une cohérence idéologique, entre la promotion juridique des droits subjectifs et corporatifs, le mouvement bourgeois d'émancipation, la multiplication des révoltes paysannes et les luttes contre le servage, l'essor des dissidences spirituelles et les résistances populaires à la domination de l'Église. Or à mon avis elle ne se laisse pas saisir à partir de la seule réalisation du « principe pratique de liberté » d'origine supposément chrétienne ni n'est le fruit de la soudaine réalisation dans les masses de la croyance en « la valeur infinie de l'individu ». Contrairement à ce que pourrait suggérer l'interprétation hégélienne et freitagienne des liens historiques du christianisme et de la liberté depuis l'Antiquité, il faut insister sur le fait qu'il n'existe pratiquement pas de textes théologiques ni philosophiques abordant la question de la liberté humaine entre Augustin d'Hippone, qui vit et écrit à la fin du 4<sup>e</sup> siècle et au début du 5<sup>e</sup> siècle, et les discussions théologiques sur le libre arbitre et la liberté de la fin du 13<sup>e</sup> et du début du 14<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>. Durant près de neuf siècles donc, chez les chrétiens, le seul texte proprement philosophique qui à ma connaissance aborde le thème de la liberté humaine est la *Consolatio philosophiae* de Boèce, en son cinquième livre, qui développe une conception de la liberté d'ailleurs plus proche de celle du néoplatonisme que de celle d'Augustin<sup>59</sup>.

L'éloge « prémoderne » des libertés s'appuie ainsi d'abord sur les innovations du droit canon, création institutionnelle originale indépendante des discussions théologiques et qui, sur le thème qui nous intéresse, hérite principalement du droit romain. Brian Tierney

---

<sup>58</sup> Comme le notera un historien spécialiste de la pensée politique du 14<sup>e</sup> siècle, Jürgen Miethke, le premier traité philosophique entièrement consacré à la liberté ne paraîtra à Florence qu'à la fin du 15<sup>e</sup> siècle. Voir « The Concept of Liberty in William of Ockham », dans *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la table ronde de Rome, 12-14 novembre 1987, Rome, École française de Rome, 1991, p. 89-100, p. 89.

<sup>59</sup> Sur Boèce, voir K. Trego, « La liberté dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *Archives de philosophie*, n° 2, 2006.



a en effet montré que la notion de « droit subjectif » élaborée par le droit canon, qui précède de plus d'un siècle la théologie d'Occam, a été la véritable source du droit naturel moderne<sup>60</sup>. Avec Brunkhorst, il faut encore poser que les canonistes procèdent essentiellement par formalisation, radicalisation et généralisation des règles tirées de l'ancien droit romain privé pour les convertir en règles du droit public<sup>61</sup> et qu'ils le font même en Angleterre, terre de *common law*<sup>62</sup>. Il ne s'agit pas de soutenir qu'il existerait un lien de causalité exclusif entre les inventions du droit canon et l'éloge prémoderne des libertés, ni de laisser entendre que le renouvellement du droit, en particulier en matière de droit des corporations, trouverait là sa seule source, alors que les cités italiennes jouent à cet égard un rôle au moins aussi important. Mais c'est lui qui va donner une portée à long terme aux résistances multiples à l'ordre traditionnel, qui partout essaient en Europe de l'Ouest, à compter du 12<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, sans nier frontalement le rôle du christianisme dans l'émergence de la défense prémoderne des libertés, j'insiste sur la fonction originale du droit canon et au bout du compte sur l'Église comme institution<sup>63</sup>. D'abord soumise au pouvoir impérial, puis tombée sous la dépendance de plus en plus prononcée des pouvoirs laïques, l'Église entre dans un processus de reconquête de son indépendance à compter du 10<sup>e</sup> siècle, processus dont le principe général est celui de l'arrachement des clercs aux appartenances et dépendances locales. Une des premières manifestations de cet arrachement a été par exemple l'interdiction faite aux évêques de

---

<sup>60</sup> Voir B. Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*, Grand Rapids (Mich.) et Cambridge (G.-B.), Eerdmans, 1997. Voir l'article qui condense les vues exprimées avec force détails dans l'ouvrage: « The Idea of Natural Rights – Origins and Persistence », *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 2, n° 1, 2004. Disponible en ligne.

<sup>61</sup> Sur « la révolution papale », voir en particulier H. Brunkhorst, *Critical Theory of Legal Revolutions*, Londres, Bloomsbury, 2014. La maxime tirée du droit corporatif romain *Quod omnes tangit ab omnibus approbatur* peut être considérée comme exemplaire de ce procédé.

<sup>62</sup> L'interprétation de cette même maxime en droit privé dans le cadre de la common law et l'hypothèse de son usage en droit public ont déjà été avancées il y a longtemps. On lira par exemple l'analyse fine de son utilisation par le juriste anglais du 13<sup>e</sup> siècle Bracton dans G. Post, « A Romano-Canonical Maxim, "*Quod Omnes Tangit*" », in Bracton », *Traditio*, vol. 4, 1946, p. 197-251.

<sup>63</sup> Dans un article remarquable, Parsons avait déjà emprunté cette voie en déplaçant constamment l'attention des querelles doctrinales qui ont émaillé l'histoire du christianisme vers la fonction que la position victorieuse avait à chaque fois possédée dans le maintien et le renforcement de l'institution cléricale. Voir T. Parsons, « Christianity », dans *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, New York, Macmillan & Free Press, 1968, p. 425-447.

défendre leurs ouailles l'arme à la main. À compter du 12<sup>e</sup> siècle, la « *libertas ecclesiae* » devient non seulement un mot d'ordre mais une réalité. Grâce à la domination directe sur de vastes terres, les levées de l'impôt, la vente des indulgences et dispenses de toutes sortes, dont celles concernant les mariages entre cousins éloignés qui lui assurent un flux constant de revenus provenant de la noblesse, l'Église accroît continûment sa richesse et sa mainmise sur tous les aspects de la vie. L'interdiction du mariage des prêtres au début du 12<sup>e</sup> siècle accélère leur détachement des communautés locales et assure leur intégration définitive à l'institution centrale. En plaçant directement la nouvelle inquisition aux ordres du pape et en donnant à l'institution du droit canon la mission de défendre et de promouvoir son pouvoir, se complète ce que les historiens contemporains appellent la « révolution papale » qui, si on me permet l'analogie avec une formule célèbre de Lénine, s'apparente à la constitution d'une avant-garde de clercs professionnels destinée à la révolution spirituelle de l'Europe<sup>64</sup>.

C'est une fois ces précisions faites que la reprise de la seconde ligne d'argumentation dans le contexte de la pré-modernité montre sa fécondité. Elle permet en effet d'imaginer que l'action de l'institution, à savoir la production juridique des droits nouveaux, engendre un ensemble d'effets contradictoires. Les canonistes qui s'appliquent à faire valoir les droits du pape contre ceux de l'empereur font sourdre des droits subjectifs et corporatifs qui contribueront d'abord à accroître la domination de l'Église, tout en rendant possible la contestation des pouvoirs féodaux, de ceux des princes et de l'empereur, mais à terme aussi bien la contestation du pouvoir de l'Église elle-même. Autrement dit, ces mêmes droits finiront par miner de l'intérieur sa capacité à maintenir un pouvoir centralisé et hiérarchisé et feront naître l'aspiration à une liberté plus grande en son sein, comme ils finiront par favoriser la contestation de son pouvoir par les serfs et les masses paysannes soumis à sa domination, aidés des clercs marginalisés dans le processus de centralisation du pouvoir papal, comme par exemple cette frange des Franciscains

---

<sup>64</sup> L'année 1215 constitue ainsi une date emblématique de l'ambiguïté de l'époque : apogée de la montée en puissance et en indépendance de l'Église et formulation massive des droits subjectifs et corporatifs, avec la Magna Carta, dont l'article premier garantit précisément la *libertas ecclesiae* à l'Église d'Angleterre; croissance du pouvoir d'intrusion de l'Église dans la vie privée de chaque chrétien, avec l'obligation de la confession, et allègement des interdits de mariage entre apparentés.

spirituels en lutte contre la papauté au début du 14<sup>e</sup> siècle (*Fraticelli*), desquels Occam deviendra l'allié objectif dans sa lutte contre Jean XXII. Pour expliquer maintenant pourquoi c'est plutôt en Angleterre, pour le dire avec Tierney, que la liberté de l'universitaire, du tenancier, du marchand, du paysan et du serf a fait l'objet d'une première revendication collective, il faut évoquer les particularités de l'histoire de la féodalité anglaise et la figure si spécifique de l'homme libre, dont la liberté repose sur *la loi commune* garantie par le roi. Le trait le plus singulier de la situation en Angleterre, dit Wood, est qu'on y a affaire à un « *système juridique unifié comme nul autre, dans un État centralisé* » et que ce système « *produit un type d'homme libre particulier, sujet du roi seulement et de nul autre seigneur inférieur* »<sup>65</sup>. En outre, la terre y est devenue une propriété aliénable au sens moderne et on a assisté à la mise en place d'un système de « sous-traitance » de la tenure, qui a fortement dépersonnalisé les rapports de subordination féodale et fait naître un lien nouveau entre liberté et propriété difficilement pensable ailleurs. Très tôt la centralisation politique, judiciaire et militaire « *a donc dépouillé le système de tenure seigneuriale de ses prérogatives juridico-politiques, ne lui laissant qu'un pouvoir d'intervention économique sur la distribution des produits du travail agricole* »<sup>66</sup>. On retrouve ainsi la précieuse remarque de Freitag sur le lien entre la tradition libérale et la propriété. Mais il n'est plus d'abord posé sur les plans idéal et « psychologique » – l'insistance sur le droit de propriété compensant pour le « sujet faible » de la tradition de la philosophie empiriste –, mais principalement ancré au lieu même de l'articulation du rapport entre les institutions et les pratiques.

On remarquera encore que la substitution de la propriété à l'individu comme sujet de la liberté, dont Freitag fait à juste titre un trait caractéristique du libéralisme en général, va en fait valoir davantage aux États-Unis qu'en Angleterre, une fois précisément que disparaît la figure royale comme garante de la liberté de ses sujets. C'est ainsi, par exemple,

---

<sup>65</sup> E. M. Wood, *Liberté et propriété*, Montréal, Lux, 2014, p. 31.

<sup>66</sup> S'appuyant sur un travail antérieur de Wood, Louis Gaudreau a donné une interprétation profonde de la transformation du rapport à la terre qu'a rendue possible « *la trajectoire* » singulière de la féodalité anglaise. Voir L. Gaudreau, *La fixation du capital dans la propriété foncière. Étude de l'évolution des conditions spatiales de la reproduction du capitalisme*, thèse de doctorat, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal, 2013, p. 146 et suiv.

que dans le droit anglais des corporations du dix-neuvième siècle, les règles concernant le nombre de parts transférables sur le marché entre membres d'une corporation demeurent objet de convention, ce qui n'est pas le cas aux États-Unis, où l'aliénabilité de l'action est protégée de la labilité de la volonté des contractants. Alors que les Anglais font primer la libre entente des volontés des contractants sur l'aliénabilité de « la » propriété de chacun des souscripteurs, qui existe ici sous forme d'actions, les Américains limitent au contraire a priori la portée de l'entente contractuelle pour ne pas léser l'éventuelle circulation de la « propriété en soi » qui est incarnée dans l'action<sup>67</sup>. Dans le droit américain, ce sont donc moins les individus qui disposent de droits, que « la » propriété, incarnée par la valeur mobilière d'un côté et par la propriété corporative de l'autre. Toutefois, c'est bien en Angleterre que la propriété de la terre, au sens déjà moderne de propriété aliénable, et la liberté abstraite de l'individu, furent étroitement liées par la nature même de la domination centralisée et par sa manière d'informer les pratiques et les hiérarchies.

Tout ceci ne signifie nullement que la lutte sociale ou politique commune n'a pu exister, comme en témoigne la grande « révolution paysanne » de 1381 en Angleterre, à laquelle participèrent en grand nombre les clercs marginalisés que j'évoquais à l'instant. Mais cette rébellion ne se présente pas d'abord et avant tout comme une lutte *pour* la liberté. Il s'agit d'une lutte « sociale » contre les tentatives de baisser les salaires qui avaient augmenté avec la terrible épidémie de peste et la révolte contre l'alliance entre la monarchie et la magistrature de la noblesse dans la levée de l'impôt pour financer la guerre en France<sup>68</sup>. À vrai dire, déjà au 13<sup>e</sup> siècle, les libertés elles-mêmes s'achètent et se vendent. La vente de privilèges et de franchises, l'achat de « sa liberté » par le serf et la liberté obtenue par la propriété vont alors de pair et ce bien avant que Locke ne le théorise philosophiquement. On peut généraliser le propos que tenait Simmel dans *La philosophie de l'argent*, lui qui signalait que plusieurs des libertés reconnues dans la Magna Carta ont

---

<sup>67</sup> Voir L. C. B. Gower, « Some Contrasts between British and American Corporation Law », *Harvard Law Review*, vol. 69, n° 8, juin 1956, p. 1369-1402. Sur la naturalisation de la propriété dans le droit aux États-Unis en général, voir la remarquable thèse en sociologie de François L'Italien, *Béhémot Capital. Contribution à une théorie dialectique de la financiarisation de la grande corporation*, Département de sociologie, Université Laval, 2012, p. 118-122.

<sup>68</sup> R. Hilton, *Les mouvements paysans du Moyen Âge et la révolution anglaise de 1381*, Paris, Flammarion, 1979.

été tout bonnement achetées au roi d'Angleterre. On peut soutenir que la première fonction de la circulation monétaire a bien été, un peu partout en Europe, de libérer des relations de dépendance personnelle de type féodal. L'éloge prémoderne des libertés s'énonce à partir d'une triple émancipation des pratiques : la destruction du lien de dépendance personnelle par la circulation monétaire; l'énoncé des premiers droits naturels dans le droit canon, droits qui prennent un caractère universel à partir d'énoncés tirés du droit romain privé; l'obtention, soit par la lutte soit par achat, de milliers de *libertates*, qu'individus, corporations, universités, villes peuvent désormais détenir et qui finiront par former cet immense système de droits et privilèges que j'ai évoqué en parlant de la monarchie française aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles et que la modernité triomphante dans la Révolution française aura précisément à balayer.

Jusqu'à maintenant je n'ai discuté de l'application rétrospective de la seconde ligne d'argumentation que pour la période prémoderne. Sur la base de cette même ligne d'argumentation Freitag a déjà remarquablement montré comment s'articulaient liberté et asservissement dans le contrat de travail moderne. Je voudrais élargir son propos sur cette contradiction spécifique. Si la Renaissance et la Réforme symbolisent l'achèvement d'un ensemble de luttes pour « les » libertés contre les pouvoirs féodaux et le monopole hiéocratique de l'Église, elles débouchent sur les guerres de religion qui vont profondément modifier le destin de l'Europe. Ces dernières ont non seulement accéléré la centralisation du pouvoir mais modifié sa nature, en promouvant une raison d'État autonome, dont la notion était certes apparue dans la période antérieure, avec Guichardin et Machiavel, mais dont la réalisation politique a présupposé l'intense centralisation qu'elles ont provoquée. Pour rendre compte de l'existence de la raison d'État, la philosophie politique moderne va faire une place sans précédent à la notion de contrat. Il faut insister sur le fait que la théorie du contrat social est transversale par rapport aux deux traditions étudiées dans *L'abîme de la liberté*. Penser la socialité à partir de la liberté, c'est penser le contrat comme à son fondement. Sans doute le contractualisme a-t-il déjà existé dans l'Antiquité, en particulier chez Épicure et les stoïciens, et avec la pré-modernité, dans la pensée de Marsile de Padoue et Nicolas de Cuse, quoique de façon nettement moins

prononcée qu'à partir de Grotius et Hobbes<sup>69</sup>. Nul besoin de soutenir que Hobbes croit à l'état de nature et à la factualité du contrat. Depuis Hegel, qui salue « la méthode » de Hobbes, tout en critiquant le contenu doctrinal, et Cassirer, qui sépare le fait historique du contrat de la fiction, nous savons que le contrat sert à penser la genèse de la socialité et du pouvoir. Or l'invention d'une fiction du contrat au titre de méthode d'analyse de la vie sociale traduit très précisément la seconde des deux thèses liminaires de *L'abîme de la liberté*, à savoir que la philosophie moderne cherche à fonder la socialité sur la liberté élevée au rang de principe ontologique.

Hobbes écrivait en réaction à la tradition républicaine qu'il connaissait fort bien<sup>70</sup>. Il faisait du contrat le fondement de la vie sociale. Le degré zéro du contrat, pour lui, c'est l'état de nature, où n'existent que des libertés. Mais le contrat fait précisément son apparition comme composition sociale de ce qui par nature s'oppose comme une force à une autre force. Le contrat constitue un modèle formel de stabilisation d'un rapport de forces. La philosophie du libéralisme va à son tour se constituer en réaction à la pensée politique de Hobbes tout en empruntant à ce dernier. Elle fait du contrat ce qui institue non plus le rapport social mais le seul rapport politique entre gouvernants et gouvernés<sup>71</sup>. Et dans le cadre du droit abstrait, qui sert de fondement à la métaphore politique, la théorie du contrat prend encore une autre signification. Si à Rome en effet le droit disait de l'esclavage qu'il était *contra naturam*, « la liberté » qui est à l'origine défendue chez Hobbes bien sûr, mais dans la tradition libérale aussi bien, est d'abord celle de faire des esclaves au nom de la fiction que la vie sauve du vaincu à la guerre vaut sujétion dans le contrat tacite qui fait l'esclavage. C'est ainsi que consultant pour les colons de Virginie et actionnaire de la Royal African Company, puis de la Bahama Adventurers, toutes deux spécialisées dans le transport des esclaves vers l'Amérique, Locke se fait le défenseur de l'esclavage fondé sur

---

<sup>69</sup> Sur la doctrine de Marsile, voir W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, Pelican Books, 1965 et Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

<sup>70</sup> Sur l'importance de la discussion de la tradition républicaine dans la philosophie de Hobbes, voir Q. Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris, Albin Michel, 2009.

<sup>71</sup> Sur les emprunts de la tradition libérale à la tradition républicaine, voir M. Viroli, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002.

le droit de la guerre. C'est Losurdo qui nous rappelle ce passage du second traité sur le gouvernement civil :

*Mais il y a une autre sorte de serviteurs, que nous appelons, d'un nom particulier, esclaves, et qui ayant été faits prisonniers dans une juste guerre, sont, selon le droit de la nature, sujets à la domination absolue et au pouvoir arbitraire de leurs maîtres. Ces gens-là ayant mérité de perdre la vie, à laquelle ils n'ont plus de droit par conséquent, non plus aussi qu'à leur liberté, ni à leurs biens, et se trouvant dans l'état d'esclavage, qui est incompatible avec la jouissance d'aucun bien propre, ils ne sauraient être considérés, en cet état, comme membres de la société civile dont la fin principale est de conserver et maintenir les biens propres<sup>72</sup>.*

La doctrine libérale du contrat qui assure la possibilité du commencement politique en permettant de penser « *le prolongement d'une nature dans un artifice*<sup>73</sup> », a aussi bien pour fonction dans la philosophie sociale de déguiser l'artifice d'un consentement dans une nature nouvelle qui, cette fois, serait celle de l'absence de tout droit et de toute politique. Plus généralement, et au-delà des nécessités de l'accumulation primitive dont témoigne la contractualisation de l'esclavage, le libéralisme accomplit un transfert de la rationalité politique au domaine de la sphère économique par une sorte de naturalisation de la sphère du marché. Le transfert dont je parle ici n'est pas une simple neutralisation de la nouvelle rationalité politique ou une simple résorption de l'ancienne. Il est du même style que celui qui a marqué le transfert du « pouvoir pastoral », dont Foucault situait à juste titre l'âge d'or entre le 11<sup>e</sup> et le 16<sup>e</sup> siècle, au « pouvoir de police » qui caractérisait la monarchie absolue<sup>74</sup>. Autrement dit, de la même manière que le pouvoir de police du Prince met hors-jeu le pouvoir pastoral en inventant une nouvelle raison d'État, pour mettre hors-jeu le pouvoir de police propre à la monarchie absolue, le libéralisme invente à son tour une

---

<sup>72</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, § 85, chapitre VII, « De la société politique ou civile ». Sur le rapport à l'esclavage des philosophes du 18<sup>e</sup> siècle, voir J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Waterloo (Belg.), André Versailles éditeur, 2008.

<sup>73</sup> C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin et Éditions de l'EHESS, 2005, p. 152.

<sup>74</sup> Sur ce transfert, voir R. Amironesei, *Biopouvoir et nihilisme à partir de l'œuvre de Michel Foucault*, thèse de doctorat, Faculté de philosophie, Université Laval, 2013, p. 224 et suiv.

nouvelle rationalité, celle du contrat et du marché, qui va servir d'arme de combat contre la raison d'État de la monarchie absolue à la condition de se présenter comme l'inverse d'une rationalité politique, à savoir comme une raison de la nature. Bref, l'histoire de la modernité présente ainsi des discontinuités plus marquées sans doute que ce que la première ligne d'argumentation, jointe aux trois premières suppositions, laisse imaginer en termes de progrès linéaire de la réalisation de l'idéal de liberté<sup>75</sup>. Et, bien entendu, un des exemples les plus marquants de cette discontinuité est celui de l'apparition du néolibéralisme lui-même.

Le triomphe du libéralisme politique au milieu du 19<sup>e</sup> siècle fut de courte durée. En réaction aux pressions des mouvements ouvriers européens qui entamèrent sérieusement sa légitimité dans le dernier tiers du 19<sup>e</sup> siècle, le darwinisme social et, peu après, ce qu'on a appelé « le nouveau libéralisme », se constituèrent en réponses opposées à sa crise idéologique. Le premier naturalisa et étendit à la représentation de l'ensemble de la vie le principe de compétition qui avait émergé comme résultat effectif du développement du capitalisme anglais, tandis que le second tenta d'abord et avant tout de sauver quelques-uns des idéaux humanistes d'une tradition désormais en crise. Mais la première guerre mondiale et la révolution bolchévique, la crise de 1929, les planifications keynésienne, stalinienne et nazie ont sonné le glas de l'un et l'autre. Lors même que les plus sérieuses menaces pesaient sur la totalité des dimensions de son existence, l'idéalisation de l'autonomie naturelle de l'individu, d'un côté, et l'exigence d'une puissante garantie de son maintien, de l'autre, ont accompagné l'émergence de l'ordo-libéralisme et des doctrines néolibérales en Europe, puis aux États-Unis. Ces dernières ont pu s'apparaître à elles-mêmes comme un rétablissement et un approfondissement des vues libérales classiques en réaction au keynésianisme qui a dominé les politiques durant les trente glorieuses. Et depuis quatre décennies maintenant, la référence constante à la défense et à la promotion de la liberté individuelle, réputée être désormais expérimentable dans toutes les nouvelles sphères ouvertes par les révolutions technologiques successives, est en fait un voile jeté sur les formes contemporaines de la domination et de l'aliénation.

---

<sup>75</sup> H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1983.



Considérée au-delà de toutes ses variations locales, la doctrine néolibérale était destinée à ériger le processus de compétition dans toutes les sphères d'activité au titre de « *nouvelle raison du monde*<sup>76</sup> ». Le néolibéralisme n'est plus à la recherche d'une limitation dans l'art de gouverner mais appelle à une intervention constante du pouvoir pour créer les conditions du marché et introduire les règles de la compétition là où elles n'existent pas encore. Le marché lui-même n'est plus considéré comme un fait naturel, lieu de manifestation de la vérité des prix, mais il apparaît remplir une fonction transcendante de sélection de la pertinence des séries d'actes posés par les hommes sur la base de leurs anticipations toujours incertaines. Ce que je dis là est en particulier vrai chez Hayek. Le marché est à ses yeux un ordre spontané, autrement dit un ordre qui résulte de la conjonction non voulue des effets des actions des hommes, plus précisément une « *catallaxie* », qui a la capacité de réconcilier les projets aux objectifs les plus dissemblables, qu'ils soient ceux des individus ou des organisations, mais qui étant donné la faillibilité des anticipations humaines exige la liberté de choix de ceux qui agissent en son sein. Autrement dit, pour Hayek, la liberté est au service du marché. Comme dans la cosmologie aristotélicienne, sa fonction est de suppléer à l'ignorance de la nécessité devenue ici ignorance nécessaire. Dans cette perspective, l'État lui-même devient « *le gardien du système de droit qui rend possible la compétition, tout en soumettant sa propre action à la norme de la compétition*<sup>77</sup> ». Autrement dit, l'État doit justifier sa propre existence en se pensant lui-même comme une entreprise et soumettre ses actions diverses aux normes de l'entreprise<sup>78</sup>.

Mais si la doctrine néolibérale manifeste la spécificité que lui prêtent Foucault, Dardot, Laval ou Mirowski, la notion de liberté qu'on retrouve chez ses principaux représentants est elle-même une notion qui n'est plus « moderne ». Par exemple, la doctrine de la liberté chez Hayek articule deux dimensions totalement hétérogènes et anachroniques. D'une part elle fait intervenir la représentation la plus ancienne qui soit de la liberté, celle

---

<sup>76</sup> Voir P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.

<sup>77</sup> Voir *ibid.*, p. 458.

<sup>78</sup> *Ibid.*

qui existait avant même que ne se lève la grande tradition de la philosophie grecque, représentation à proprement parler « pré-politique » et strictement « statutaire ». Hayek nous propose ainsi une définition de la liberté, certes parfaitement incontournable, à savoir qu'être libre c'est ne pas être esclave, « *ne pas être soumis à la coercition de la volonté arbitraire d'un autre ou des autres* » et poursuivre ses propres buts<sup>79</sup>. C'est dès le premier chapitre de *La constitution de la liberté* qu'il croit pouvoir récuser les définitions de la liberté qui sont celles du sens commun (faire ce qu'il nous plaît), de la tradition républicaine (n'être soumis qu'à des lois qu'on s'est données à soi-même), de la tradition chrétienne (détenir le libre arbitre), pour ne conserver que la définition archaïque, pré-politique et pré-philosophique, en faisant précisément comme si toutes ces définitions appartenaient à un même type de problématisation et pouvaient être placées côte à côte aux fins de la comparaison. À cette définition archaïsante, il associe une injonction qui touche à la soumission au système de règles qui rend possible la compétition perpétuelle entre toutes les tentatives d'adaptation au marché, celles des individus et des organisations, en présentant cette même adaptation comme la condition de réalisation du concept de liberté. De fait, sa doctrine articule une rationalisation idéologique qui jette le voile sur les nouvelles formes de domination, feint d'ignorer les dépendances mutuelles croissantes des actions des individus et se distingue finalement de la définition libérale classique, en ne prétendant jamais se fonder sur le droit naturel dont elle récuse précisément l'existence.

Le temps de conclure est arrivé. On a vu que l'argument central de l'ouvrage s'appuyait sur deux affirmations liminaires, l'une voulant que la philosophie moderne ait transformé le principe pratique de la liberté individuelle en fondement « ontologique » de la nature humaine, l'autre stipulant que ce mouvement de la théorie n'intervenait qu'en concordance avec le fait que l'idéologie moderne avait elle-même converti le concept formel de liberté en « principe pratique ». J'ai soutenu que traitant de la liberté, plus que nulle part ailleurs dans son œuvre, Freitag cherchait à s'éloigner radicalement de Hegel en faisant apparaître le principe ontologique de liberté censé fonder l'Esprit comme le produit d'une élévation idéologique d'un principe pratique. Et je n'ai pas manqué de souligner que

---

<sup>79</sup> F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 119.

s'il ne remettait pas frontalement en question la croyance hégélienne selon laquelle c'était bien l'idée de liberté qui était le principal moteur de la dynamique de la modernité, toute la seconde ligne de son argumentation ouvrait néanmoins et avec force à cette possibilité. Bref, j'ai suggéré qu'il s'agissait moins pour lui de critiquer Hegel pour son préjugé idéaliste relatif à la marche de l'histoire que pour son supposé préjugé individualiste qu'il partagerait finalement avec tous les penseurs de la modernité depuis Occam. Quoiqu'il en soit de ce jugement, le point qui me paraît au moins aussi important et sur lequel je veux m'arrêter pour finir est ailleurs. Il concerne ce que Freitag appelle les « conditions ontologiques de la liberté ».

Toute la première partie de *L'abîme de la liberté* tourne autour de l'idée, assurément juste, que la participation à une communauté de culture est une condition de l'exercice de la liberté proprement humaine. Sans doute, par moments, et pas seulement dans cette première partie, une certaine exaltation, que j'ose qualifier de mystique, fait dire à Freitag que cette participation constitue elle-même l'effectivité de l'exercice de la liberté. Passons sur ce bouclage de l'effectivité sur les conditions de l'exercice de la liberté, qui rappelle celui que Hegel ménageait de l'essence à l'effectivité de l'Esprit, et qui lui permettait, pour sa part, d'exalter le luthérianisme comme seule réalisation historique effective de la liberté. Ce qui par contre me paraît ne pas pouvoir être passé sous silence à propos de cette première partie est la manière dont elle redouble cette participation nécessaire de l'individu à une communauté par la participation du « sujet » à une « forme substantielle » que constituerait « l'ordre symbolique ». Il n'y a cette fois nul enthousiasme excessif de la part de l'auteur qui ferait momentanément dévier le propos de son axe central. Nous faisons bel et bien face à une construction délibérément organisée et aimantée par la volonté d'effacer toute pensée de la discontinuité et de l'asymétrie fondamentales qui existent entre le singulier et le collectif dans le rapport de l'individu au groupe<sup>80</sup>. Même si la pensée moderne n'est pas allée jusqu'à théoriser pour elles-mêmes cette discontinuité et cette asymétrie, elle a su néanmoins reconnaître quelque chose que cette première partie tend systématiquement à effacer, à savoir l'expérience de la faille subjective. En occultant ce qui accompagne toujours la participation de chacun à une communauté et qui, au moins

---

<sup>80</sup> Voir R. Ferreri, « Démocratie, singularité et psychanalyse », *Psychanalyse*, n° 37, automne 2016, p. 81-98.

autant que cette dernière, constitue une condition ontologique fondamentale de sa liberté, à savoir l'« irréductible résistance » à ce qui résulte pour lui de cette même participation, on occulte ce que Kant appelait « l'insociable socialité » de l'homme, ce que Hegel n'hésita pas à comparer à « la maladie de l'animal » et que Lacan théorisa comme l'« irréductible névrose de l'être parlant ». C'est ainsi que dans toute cette première partie censée rendre compte des conditions effectives de l'apparition d'une liberté proprement humaine, il est abondamment question du langage mais pas un mot n'est dit finalement de la parole elle-même, ni de la résistance qu'elle cristallise ni de la liberté qu'elle incarne.

La parole et le symptôme, l'une et l'autre destinés au partage de la signification, sont là pour nous rappeler que c'est en eux que les hommes enveloppent leurs « mises en question » des symboles qui circulent dans leur communauté de culture. La résistance aux injonctions du collectif contenues dans les symboles qu'elle exprime de mille façons la fonction symbolique à l'œuvre dans la parole constitue une des « conditions pratiques » fondamentales de la liberté humaine. Nul hasard, par conséquent, si au moment de l'invention de l'idée de liberté ce soit elle, la parole, qui l'ait incarnée. La *parrhèsia* donc, qui fut immédiatement revêtue de la signification politique la plus haute à Athènes, concerne la parole, le faire social par excellence, qui institue l'« Un » du collectif dans son adresse, dans le mouvement même qui consiste à défier ses injonctions. Elle est l'illustration parfaite d'une liberté qui a pour condition la participation à une communauté mais qui, dans son exercice, déborde de toute part sa propre condition.

Mais il nous faut faire un pas de plus. Il nous faut reconnaître dans la *parrhèsia* autre chose encore que la simple expression d'une liberté qui serait déjà là. Avec Foucault, il nous faut dire que la liberté est toujours réellement une pratique. Même si c'est elle qui porte la parole à l'éclosion, la résistance de chacun ne constitue que le noyau amorphe de la liberté, qui contient précisément la possibilité de son contraire. Elle n'est pas encore la forme accomplie de la liberté. Et c'est bien entendu d'abord du côté des pratiques, des pratiques de libération et ultimement du côté des luttes politiques qu'il faut aller chercher l'effectivité de la liberté. Si l'on veut dépasser la conception moderne de la liberté, il faut d'abord s'affranchir de la croyance que « le principe » pensé, celui de la liberté, comme n'importe quel autre d'ailleurs, accomplit quoi que ce soit. La liberté n'est pas une Idée ni

un concept. Elle ne se confond pas avec un idéal ou une pensée. Elle naît dans la nuit de la résistance pour éventuellement devenir acte et s'accomplir comme pratique réfléchie et parfois lutte « dé-libérée ». À la représentation encore traditionnelle de la liberté comme d'un principe, il faut substituer l'idée que la liberté n'est jamais rien d'autre qu'un faire qui se cherche lui-même. Répondant à la question d'un journaliste sur la nature ultime de la réalité, Marx aurait répondu par ce simple mot : « la lutte » (*der Kampf*). C'est que pour lui, elle s'était déjà substituée au principe dans l'effectuation de l'avenir.