

Commencer ailleurs : une liberté sous le signe de l'étrangeté

Autor(en): **Waldenfels, Bernhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **55 (2005)**

Heft 4: **Une philosophie de la réponse : Bernhard Waldenfels**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381710>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

COMMENCER AILLEURS

Une liberté sous le signe de l'étrangeté

Résumé

L'auteur retrace tout d'abord l'histoire du concept de liberté à travers quelques grandes figures de la philosophie occidentale (Aristote et Kant avant tout). S'appuyant notamment sur les possibilités littéraires de mise en scène d'un événement, il s'attache ensuite à déplacer et à réviser ces conceptions en faisant valoir la dimension d'étrangeté qui appartient également à la liberté. Il en arrive ainsi à désigner une liberté qui ne commence pas simplement par elle-même, spontanément, mais qui répond à des sollicitations qui l'ont toujours déjà entraînée. Une telle révision conduit l'auteur à considérer pour conclure le jeu politique des institutions, et à y voir constamment à l'œuvre un «hors d'ordre» et une provocation inassimilables.

La liberté est un de ces grands mots dont le prestige fait trop facilement oublier les nombreux pièges qu'ils recèlent, et qui tendent à déguiser tant de problèmes. Pour ma part j'ai le plus souvent évité de l'utiliser. Ici également je me contenterai d'une approche indirecte, qui ne conduit à la chose que de façon oblique. La description fait alors usage d'une forme de transcription [*Umschreibung*], qui peut à tout moment devenir périphrase [*Umschreibung*]. Comme point de départ, je choisirai le motif central du nouveau commencement. Si l'on admet que la notion de liberté implique le commencement de quelque chose de nouveau, la question se pose alors de savoir si un tel commencement se produit chez moi ou ailleurs. La première possibilité, à laquelle on laissera plus loin brièvement la parole, correspond à la conception traditionnelle de la liberté, qui a pu trouver son expression exemplaire chez Aristote et Kant. La seconde possibilité, qui sera développée avec plus d'ampleur, constitue une alternative qui figure au centre de mes réflexions. L'ailleurs de la liberté, vers lequel s'orientent toutes ces réflexions, renvoie à une forme radicale d'étrangeté qui ne s'arrête ni devant moi-même ni devant mes projets propres. Ce véritable devenir-étrange [*Verfremdung*] de la liberté vient prendre la place de la notion hégéliano-marxienne d'aliénation [*Entfremdung*], qui à travers des détours nous fait toujours revenir à nous-mêmes. On verra dans la dernière partie de cet article que tout cela ne va pas sans conséquences politiques.

1. Une liberté spontanée

Selon une première détermination fondamentale, qui connaît diverses variantes, on dira que quelque chose commence *de soi-même*, *sponte sua*. On connaît le soi [*das Selbst*] (αὐτός ou αὐτό) à travers plusieurs substantifs grecs composés, comme autokinese, autopsie, autarcie ou autonomie, qui n'ont pas leur équivalent en latin. Le terme récemment forgé d'automobile, considéré linguistiquement, est lui-même un mélange de grec et de latin. Pour ce qui est de notre problématique il en va d'abord toutefois de l'activité humaine, qui se détache du domaine des processus naturels. Pour Aristote, la spécificité du ἐκούσιον, en tant qu'action volontaire et consciente, lui vient du fait que le principe ou l'origine (ἀρχή) de l'action repose dans l'agent, au contraire de l'involontaire (ἀκούσιον) qui résulte d'une contrainte extérieure (βία), et où le principe de l'action gît en dehors de l'agent (*Éth. Nic.* III, 1, 1109b30-35). Aristote affaiblit par ailleurs cette opposition en admettant des formes mixtes d'action, telles que celles effectuées sous la pression de chantages sociaux comme la prise d'otage, ou sous l'influence de dangers naturels comme la tempête ou le mauvais temps. Dans de telles circonstances on est amené à faire ce qu'on ne ferait jamais de soi-même, or on le fait pourtant. Dans cette vision modérée, l'homme se révèle maître de ses actions mais non pas maître des circonstances dans lesquelles ces actions prennent place. C'est d'ailleurs pour cette même raison que notre droit reconnaît des circonstances atténuantes. Si l'on va plus loin encore et que l'on prend en considération la situation extrême, sans issues, dans laquelle se trouvent les héros et les héroïnes de la tragédie, alors *l'action* contrainte [*Zwangshandlung*], tributaire d'influences naturelles et sociales, s'y cristallise en une *situation* de contrainte [*Zwangslage*], qui s'inscrit dans le langage du mythe comme un destin prononcé par les dieux. Œdipe par exemple ne souffre pas tant de ce qu'il fait ou de ce que les autres le contraignent à faire, il souffre de ce qu'il est. Si l'on fait un saut dans la modernité, on découvre que la liberté entre avec la nature dans une opposition qui n'était pas si tranchée auparavant. Chez Kant, on rencontre la libre spontanéité en tant que faculté de commencer purement et simplement par soi (*sponte*), et ce en opposition à tout ce qui se déroule selon les lois nécessaires de la causalité naturelle, mais aussi en opposition à l'agir soumis à des circonstances politico-historiques, et qui renvoie à des influences sociales. Liberté signifie maintenant et sans exception *libération de la contrainte née de déterminations extérieures*¹.

¹ Être libre des contraintes et des obstacles extérieurs constitue déjà une entente caractéristique de l'attitude quotidienne. Elle appartient également au noyau de signification du terme latin *libertas*, ou du terme slave *svoboda*.

Ce n'est pourtant là que la face négative de la liberté. Une liberté qui ne se définit que par ce contre quoi elle se démarque [*durch das Wovon der Freiheit*] tend à l'arbitraire subjectif et à l'anarchie politique. C'est pourquoi la liberté nécessite une qualification, qui ne lui vienne pas de l'extérieur mais de l'agir lui-même. Aristote trouve celle-ci dans l'*en vue de* ou l'orientation par un *ordre des fins*. Je ne suis moi-même qu'en tant que j'existe en vue de quelque chose, à savoir en vue du Bien. Cette conception fondamentalement platonicienne conduit à des distinctions critiques entre les biens réels et les biens apparents. Dans cette perspective, le tyran apparaît tout uniment comme non libre et malheureux, parce qu'il ne fait pas ce qu'il aimerait vraiment faire (cf. *Gorgias*, 466d). La liberté est ainsi définie non seulement par la cause efficiente, en rapport à l'auteur de l'action, mais aussi par la cause finale. Est libre celui qui existe en vue de lui-même (αὐτοῦ ἕνεκα), et non pas en vue de quelqu'un d'autre, comme l'esclave (*Mét.* I, 982 b 26). On voit ici comment la métaphysique se transforme immédiatement en métapolitique. Même les *artes liberales* profitent de cette constellation. Car non seulement les arts libéraux se rapportent à ce qui est produit en vue de lui-même, contrairement aux *artes serviles*, mais ils sont également affaires d'hommes libres. Liberté *de* et liberté *en vue de* se trouvent de cette manière mutuellement réconciliées. L'homme commence certes ailleurs, à savoir dans des fins prédonnées, mais il commence en même temps auprès de lui-même, en tant qu'il est par nature un être qui recherche le Bien. De cette manière, le propre coïncide en dernière instance avec le Bien (cf. *Banquet*, 205 e5-8). Et comme ce Bien ultime ne saurait être qu'un Bien commun, il ressort de cette orientation téléologique non seulement une vie bonne (εὖ ζῆν), mais aussi une vie en commun (σὺζῆν), une vie liée aux autres.

Cette synthèse d'ordre et de liberté éclate avec le début des temps modernes, à partir du moment où l'ombre de la *contingence* vient s'étendre sur l'aspiration au Bien, et où celui-ci se voit remplacé par une multiplicité infinie de biens. En tant qu'il peut tout aussi bien être un autre, l'ordre des aspirations [*die Ordnung des Strebens*] porte également des traces d'arbitraire et d'anarchie. La question du *en vue de quoi* de la liberté demeure par nature ouverte, et la face négative de la liberté vient alors au premier plan. Pour Hobbes le devoir commence là où la liberté cesse (*De cive* 2, 10). Chez Kant, qui ne peut se contenter d'un tel ordre de nécessité, c'est l'ordre de la loi morale, inaltérable, qui vient combler le vide ainsi créé. Les règles universelles d'action, valables pour tout être rationnel, ouvrent un espace pour un vouloir rationnel, et comme le dira Goethe : «devant la volonté l'arbitraire fait silence». La réconciliation entre l'affirmation de soi et la réglementation de la loi se produit sur la fine arête de l'autonomie : une loi donnée par moi-même et pour moi-même. Cette auto-donation de la loi implique une scission de soi qui ne pouvait avoir lieu auparavant dans le cadre d'un ordre des fins ancré dans le cosmos. L'accomplissement de l'aspiration au bonheur et l'accomplissement de la loi se séparent l'un de l'autre. Dans l'optique de la loi, l'homme est tout à la fois maître et sujet, sans pour autant

que la donation de la loi et la soumission à la loi puissent se recouvrir. On voit là comme en d'autres endroits de quelle manière la morale et la politique sont intimement rapportées l'une à l'autre. La métapolitique que j'évoquais plus haut correspond à un type spécifique de politique morale qui trouve dans le droit son soutien institutionnel. Là encore l'homme commence ailleurs, à savoir dans la loi qui ordonne de façon inconditionnelle et se fait entendre, et *simultanément* il commence en soi-même en tant qu'il promulgue lui-même cette loi. Cette simultanéité ne se laisse assurément pas résoudre par l'homme, ni pratiquement ni théoriquement. Ce qui demeure n'est qu'un fait de la raison [*Faktum der Vernunft*]. Si l'on tente cependant de convertir ce fait de la raison en un fait rationnel, alors l'autonomie pratique se trouve prise dans un dilemme inextricable. Ou bien la donation de la loi se produit selon certaines règles, et alors nous nous trouvons à nouveau face à des lois qui n'ont pas quant à elles d'origine subjective. Ou alors la donation est libre de toute règle, mais elle est affectée d'arbitraire. *Auto-nomie* et *auto-nomie* ne se recouvrent jamais, car il n'existe, du moins pour nous autres hommes, aucune tierce instance par laquelle se réconcilieraient liberté et légalité. Pour ce qui concerne la liberté, on en reste au fait d'être «condamnés à être libres». Puisque la liberté se trouve tout aussi peu offerte à notre choix que l'inconditionnalité de la loi, un *abîme de la liberté* s'ouvre alors aux pieds du soi-même, et on ne peut le refermer par aucun commandement rationnel, ni par une ratiocination quelconque.

2. Une liberté intriquée dans des histoires

Dans cette alternative, toujours pendante, les événements jouent un rôle particulier. Toutefois avant de nous lancer dans une analyse détaillée, il faut avoir sous les yeux toute la puissance des événements. Prenons un exemple bien connu tiré de l'histoire occidentale, à savoir l'assassinat de l'héritier de la couronne autrichienne à Sarajevo, et donc l'événement qui a déclenché la Première Guerre mondiale. S'il est question de liberté dans ce contexte, alors il s'agit d'une liberté qui se trouve intriquée dans l'histoire et dans des histoires².

Commençons avec Stefan Zweig. Dans ses souvenirs d'un Européen, parus peu après son suicide en 1944 sous le titre *Le monde d'hier*³, l'écrivain judéo-autrichien décrit comment il s'est trouvé assis dans un parc de Vienne, ce 29 juin 1914. C'était une journée qui promettait d'être un «vrai jour à se sentir heureux». Le narrateur était plongé dans la lecture de l'ouvrage de Merejko-

² Je fais allusion ici aux travaux de W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, Hamburg 1953. En français : *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1992.

³ *Die Welt von Gestern*, réimpression Frankfurt/M., Fischer 2001, p. 246-249. En français : *Le monde d'hier*, trad. S. Niémetz, Paris, Belfond, Le Livre de Poche, p. 256-258.

vski *Tolstoï et Dostoïevski*, lorsque la musique du kiosque «soudain se tut». «Instinctivement je levai les yeux de mon livre. La foule qui se promenait entre les arbres comme une seule masse claire et flottante semblait elle aussi se transformer ; elle aussi interrompait soudain son va-et-vient. Il devait s'être passé quelque chose.» Après la « Brusque interruption » du concert on put lire sur des affiches collées à la hâte « que Son Altesse impériale, l'héritier du trône, François-Ferdinand et son épouse, qui s'étaient rendus en Bosnie pour assister aux manœuvres, y avaient été victimes d'un assassinat politique. » Suivaient les habituelles nécrologies. « Mais rien n'indiquait que cet événement dût être exploité en vue d'une action politique contre la Serbie. »

Dans l'ouvrage de Joseph Roth *La marche de Radetzky*⁴, chant d'adieu à la vieille Autriche, l'annonce du malheur survient aux marches de l'Empire, dans une garnison proche de la frontière russe. Elle est apportée par un « messenger d'opérette » au plein milieu de la fête estivale que les officiers d'un bataillon de chasseurs avaient organisée. La danse festive se transforme alors d'un seul coup en une marche funèbre exécutée par des hommes à moitié ivres. Les réactions des participants annoncent la fin d'un monde. Aux confuses manifestations de joie des officiers hongrois, qui saluent le fait que « ce cochon est bien mort », le lieutenant Trotta, petit-fils d'un héros de Solferino, un des derniers sujets de l'Empereur et dernier de sa propre lignée, réagit avec un embrasement de colère : « La patrie se décomposait et volait en éclats ».

Ivo Andric est plus proche des événements. Dans son roman (primé) *Le pont sur la Drina*⁵ il décrit cet été 1914 depuis la perspective d'une ville frontière bosniaque. Un lieu qui, après la chute de l'Empire ottoman, s'est trouvé adjugé à l'Empire autrichien, lui-même sur son déclin. Il enregistre cet été-là comme l'année « pendant laquelle le destin du pont sur la Drina s'accomplit ». « C'était une période à la frontière de deux époques de l'histoire de l'humanité, et l'on voyait alors plus clairement la fin de l'époque qui arrivait à son terme que l'on n'entrevoit le début de celle qui s'ouvrirait. » L'auteur décrit ce qui arrive, avant que des époques futures « ne réussissent à trouver, pour cette étrange année aussi, une explication, lui donnant la place qui lui revient dans l'histoire du monde et l'évolution de l'humanité ». Mais ce qui arriva jadis trouvera-t-il jamais sa « place dans l'histoire » ?

Ulrich, le protagoniste de *L'homme sans qualités* de Musil⁶, ne retient d'emblée aucun scepticisme. « Y avait-il oui ou non une guerre des Balkans ? Une intervention quelconque avait eu lieu, mais il ne savait pas précisément si c'était la guerre »⁷. Il se passa tant de choses, même dans cette année exceptionnelle : un record de vol en altitude, un championnat mondial de boxe, une

⁴ Amsterdam, A. de Lange, 1932, chap. XIX, trad. française B. Gidon, Paris, Seuil, 1982.

⁵ Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997, p. 372, trad. française P. Delpech, Paris, Belfond, Le Livre de Poche, 1994, p. 311.

⁶ Reinbeck, Rowolt, 1978, p. 359 sq.

⁷ R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 2004, p. 406.

visite présidentielle en Russie, un tremblement de terre au Japon. Mais était-ce de l'histoire ? Est-ce qu'il n'appartient pas à l'histoire que quelque chose ait lieu, mais dans le sens spécifique «que ce soit bien cela qui ait lieu, et non pas un événement analogue ou tout à fait identique»⁸. L'événement problématique commence à vaciller, à s'affaiblir jusqu'à n'être plus qu'un simple incident.

Écoutons pour finir le témoignage d'un philosophe. Dans ses réflexions sur *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson se fixe sur l'instant où la guerre imminente, qui semblait jusque là tout aussi probable qu'impossible, perd soudain «son caractère abstrait» et devient réalité. «Lorsque, le 4 août 1914, dépliant un numéro du *Matin*, je lus en gros caractères 'L'Allemagne déclare la guerre à la France', j'eus la sensation soudaine d'une invisible *présence* que tout le passé aurait préparée et annoncée, à la manière d'une ombre précédant le corps qui la projette... C'est à composer ce tableau, la pièce avec son mobilier, le journal déplié sur la table, moi debout devant elle, l'Événement imprégnant tout de sa présence, que visaient quarante-trois années d'inquiétude confuse.»⁹ Ici l'événement apparaît plus grand que nature comme un personnage sur une scène, attendu par beaucoup et dépassant pourtant toute attente.

3. *Une liberté responsive*

Après cet intermède, l'alternative que j'entends faire valoir ne revient pas à un simple renversement ni à une substitution, du type X à la place de la liberté. Il s'agit bien plutôt de montrer que des formes d'*hétérogénéité* (*Heteron*), d'altérité entendue comme étrangeté, sont à l'œuvre dans notre propre agir, dans notre parole et dans notre vie, des formes qui constituent un contrepoids face à la trop évidente attraction de l'*autonomie* (*Auto*). J'utilise dans ce contexte le concept de responsivité, qui signifie : *je commence moi-même, mais ailleurs, pas chez moi*. Pour attester ce trait fondamental, qui imprègne tous nos comportements, je ne m'appuie pas sur un agir orienté par des buts, ni dirigé par des règles, comme cela se passe dans la quasi-totalité des essais de philosophie pratique contemporaine. Je me rapporte bien plutôt à des *événements*, dans lesquels moi-même et les autres sommes certes impliqués, mais précisément pas en tant qu'auteurs¹⁰.

Les événements qui amènent un bouleversement n'arrivent pas toujours sous une forme éruptive et spectaculaire, comme dans l'exemple historique que nous avons pris. Il y a aussi des déplacements de longue durée, peu frap-

⁸ *Ibid.*, p. 407.

⁹ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1961, p. 166.

¹⁰ Les présupposés fondamentaux qui servent de base aux réflexions suivantes ont été développés en d'autres endroits. Cf. *Antwortregister*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994, ou encore *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2002.

pants, et dont l'effet ne peut que se deviner, ou alors qu'on aperçoit bien plus tard¹¹. Mais indépendamment de cela les événements déploient leurs effets selon plusieurs dimensions: ainsi celles de l'ordre [*Ordnung*], du soi-même, de l'autre et du temps. Nous les considérerons l'une après l'autre dans ce qui suit. Les effets qui résultent de tels événements nous contraindront à réviser fondamentalement notre représentation de la liberté.

– *Ce qui s'écarte de l'ordre*

La première dimension est celle de l'ordre à l'intérieur duquel certaines actions ont lieu. Une première révision porte sur le rapport entre *ordres établis* et *états de fait conformes à ces ordres*¹². Cette distinction ne suffit pas pour saisir l'advenir même de l'ordre en tant que tel. Nous devons plutôt distinguer entre *événements intraordinaires et extraordinaires*. Les événements intraordinaires, comme par exemple le concert dans le parc de la ville ou la parution du journal du matin, se produisent sur le socle d'un ordre préalablement donné, tandis que les événements extraordinaires mettent en jeu cet ordre lui-même. Pour ce dernier type d'événement, on peut prendre les exemples de l'assassinat de l'héritier impérial autrichien à Sarajevo, l'attentat manqué contre Hitler le 20 juillet 1944 ou encore toutes les déclarations de guerre, les fondations de nouveaux états, les inventions, les accidents de trafic, ou les événements plus personnels comme la naissance et la mort, le surgissement de l'Éros, la maladie, les changements de profession ou les conversions religieuses. Ce sont donc des événements d'où les personnes impliquées sortent transformées. Dans la tradition phénoménologique, on parle d'*institutions* [*Stiftungen*] pour désigner ces événements qui ouvrent un certain espace de pensée, d'action ou de représentation, tout en refermant d'autres espaces. Des événements qui, sous la forme d'un a priori contingent, rendent possibles certaines choses en frappant d'impossibilité certaines autres. Il s'agit d'événements clés [*Schlüsselereignisse*] qui donnent une nouvelle mesure et dont la force d'ouverture se joue en deçà du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Ils ne s'offrent pas au choix, comme s'il s'agissait de modèles de vie entre lesquels nous aurions à nous décider. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'à la fin de la *République*, Platon place le choix originnaire dans une vie antérieure et mythique. Dans les tentatives destinées à maîtriser la nouveauté et l'étrangeté, à lui enlever son aiguillon, il y a une tendance constante qui vise à ramener les écarts et les déviations à des événements normaux, de telle façon qu'ils puissent être mesurés selon les

¹¹ Pour d'autres différenciations du concept d'événement, je renvoie à mon article «Macht der Ereignisse», in M. RÖLLI (éd.), *Ereignis auf Französisch*, München, W. Fink, 2004.

¹² Pour la conception de l'ordre qui est sous-jacente ici, et pour le rapport entre ordre et événement, je renvoie à mes analyses dans *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1987.

calibres de l'ordre dominant. Ainsi l'hétérodoxie devient hérésie, la révolution contre-révolution, la révolte crime et l'anomalie un simple cas clinique. Un ordre contingent en vient à être élevé jusqu'à la dignité de seul ordre vrai, si bien que tout écart se voit accusé de désordre. De cette manière un monde où *il y a de la liberté* se transforme en un monde qui *est libre*. La politique de changement ou de retrait des noms, qui laisse des traces dans l'histoire, témoigne de tels conflits d'ordres. Le pont de Sarajevo au pied duquel eut lieu le fameux attentat portait le nom du serbe qui l'a commis, Gavrilo Princip, du moins aussi longtemps que le régime communiste chercha à incorporer l'héritage nationaliste dans une Yougoslavie unifiée. Maintenant, après que cet héritage a été gaspillé dans une guerre sanglante, le pont se nomme à nouveau Pont Latin.

– *Celui à qui il arrive quelque chose*

Dans cette seconde dimension, il y va de ce que l'on appelle communément le sujet, mais aussi de la question suivante : comment et jusqu'à quel point sommes-nous impliqués dans ce qui arrive ? C'est la stricte disjonction entre processus objectifs et actions subjectives qui est ici à réviser. Cette distinction moderne se trouve débordée si l'on parle d'*événements* qui arrivent. Il faut évoquer ici tout ce qui nous frappe [*auffällt*], nous tombe dessus [*einfällt*], nous attire [*anzieht*] ou nous repousse [*abstößt*], nous arrive [*zustößt*] ou nous échoit par surprise [*zufällt*]. Se trouve mis en jeu ici quelque chose comme un *pathos* qui nous survient, une *affection* qui nous atteint. Il en découle que la perception signifie plus qu'un acte d'observation, que l'invention signifie plus que le résultat d'un acte de recherche, que l'étonnement ne se laisse ni planifier, ni apprendre. Les intuitions [*Einfälle*] peuvent être préparées, mais ne se laissent pas produire. Les pensées viennent quand elles veulent et non pas quand nous le voulons, comme Nietzsche le remarquait déjà.

Afin de bien comprendre tout cela, il est néanmoins nécessaire d'ajouter quelques éclaircissements. (1) Lorsque nous partons du fait que quelque chose m'atteint ou t'atteint, cela ne veut pas dire que Je ou Tu disparaissent sans autre façon. En revanche il est vrai que le *Je*, en tant qu'il se décrit lui-même comme cause d'un discours ou d'une action, se transforme en un *me*, auquel quelque chose arrive ou qui se trouve atteint par quelque chose. De cette manière *le Je* et *le Tu* ne sont pas seulement désubstantivés, comme Schopenhauer le réclamait déjà, mais la première et la seconde personne se voient déclinées, sans pouvoir se défaire en un *Il*, un *Elle* ou un *cela*, et donc dans une troisième personne. La dualité des première et troisième personnes, acceptée entre temps par la recherche en neurologie également, ne suffit pas. Il y manque cette expérience de l'étrangeté qui consiste dans le fait que l'autre m'arrive avant que je puisse l'ajuster, comme le chasseur son gibier. De même la distinction qu'offre la grammaire entre expressions personnelles et impersonnelles ne convient qu'à moitié. Une tournure linguistique telle que «cela me vient à l'esprit» [*es fällt*

mir ein] ressemble certes à «il tonne» ou «il pleut» en tant que *quelque chose* vient à l'esprit, mais pas en tant que *quelque chose me* vient à l'esprit. Si nous effaçons ce *me* alors les événements dans lesquels quelqu'un se trouve impliqué se transformeraient en simples processus qui ne se laisseraient plus observer et influencer que de l'extérieur. Par ailleurs nous rencontrons des processus pathiques de ce genre quotidiennement, par exemple lors du réveil ou de l'endormissement, ou lorsque l'attention s'éveille ou que les souvenirs surgissent. (2) La structure dative du *me* désactive toute une série de distinctions pourtant en vogue. Ce qui m'arrive est, pour parler avec Husserl, une étrangeté au moi [*ein Ichfremdes*] sans qu'on puisse séparer ici le propre de l'étranger. Car je ne suis ce que je suis qu'en tant que je suis affecté par l'étranger. Ce qui m'arrive correspond en outre à une *passion originnaire* [*eine Urpassion*]. Celle-ci ne s'oppose pas à l'action comme son contraire, comme si à la passion du propre correspondait simplement une action étrangère. Elle n'est pas non plus un simple seuil ou une étape vite dépassée pour cette même action, qui a toujours la priorité dans la tradition classique, comme s'il ne s'agissait que de réduire toute effectivité étrangère à un rapport à soi-même, mettant ainsi cette étrangeté à sa propre disposition. Ce qui nous arrive est marqué enfin par une *incontournabilité* [*Unausweichlichkeit*] qui ne peut être saisie à travers l'opposition de la liberté et de la nécessité. Cela ne tient jamais totalement à moi que quelque chose me frappe ou me vienne à l'esprit, me plaise ou me déplaise, qu'un regard ou une parole me touche. Je ne peux pas *ne pas* répondre quand je suis atteint par quelque chose, et pourtant c'est bien moi qui m'y laisse entraîner ou qui m'y refuse. Cette incontournabilité ne correspond pas à une contrainte extérieure, contrainte qui selon Aristote ou Kant limite ou annule la liberté. Il s'agit d'une nécessité pratique¹³, d'un devoir interne, un ne-pas-pouvoir-faire-autrement qui est inscrit dans notre pouvoir. Même Kant rencontre une telle incontournabilité au moment où il pose la conscience morale en tant qu'«état de fait inéluctable», une conscience qui s'adresse à nous «de façon non voulue et sans qu'on puisse l'éviter», et à laquelle nous devons «prêter une oreille»¹⁴. Il n'y a pas de devoir qui commande le devoir, comme il n'y a pas de volonté qui pourrait vouloir vouloir ou ne pas vouloir. Ce qui m'arrive nolens volens n'est pas un acte : cela *devient* un acte que j'accomplis ou une action que j'effectue *en tant que j'y réponds de telle ou telle manière*. Le *à qui* [*Wem*] du Pathos se transforme ainsi en *qui* [*wer*] d'une réponse. Le soi intriqué dans cette expérience n'est pas un «sujet». Il n'est ni un *Hypokeimenon*, substrat de toute chose, ni une instance centrale d'où tout serait dirigé. Il revêt plutôt la forme double du *patient* et du *répondant*

¹³ Le mot latin *ne-cessitudo* signifie littéralement qu'il n'existe pas de détour possible. Cela présuppose que quelqu'un soit déjà en train de chercher son chemin.

¹⁴ Cf. I. KANT, *Métaphysique des mœurs*, introduction à la doctrine de la vertu, paragraphe XII, b.

sans que l'une des figures recouvre entièrement l'autre¹⁵. C'est précisément pour cela que l'on rencontre des scissions pathologiques qui n'effacent jamais entièrement le soi. Ainsi chez Musil lorsque Moosbrugger, condamné à mort comme maniaque sexuel, reçoit le jugement en ces termes : «Je suis satisfait, encore que je doive vous avouer que vous avez condamné un fou !» Ulrich qui a assisté à ce procès remarque à ce propos : «C'était nettement de la folie, et tout aussi nettement pourtant une simple déformation des rapports qui unissent les éléments de notre propre nature.»¹⁶ Les juristes et les philosophes versés en droit judiciaire penchent plutôt vers la conception selon laquelle «il n'y a pas de demi-fous»¹⁷. La pathologie de la liberté demeure sans doute étrangère au monde du droit, elle n'appartient pourtant pas simplement à un autre monde. Elle surgit dans les fissures de notre expérience qui n'est jamais entièrement normale.

– *Ce qui arrive entre nous*

La troisième dimension dont nous avons à tenir compte est celle du *entre*, qui est traditionnellement décrite comme dia-logue ou inter-subjectivité. Nous sommes habitués à ordonner ce domaine intermédiaire par une répartition de rôles, de droits et de devoirs. Des instances de coordination telles que le droit ont pour soin d'assurer qu'une liberté soit possible ensemble avec les autres. Cette pluralisation de la liberté présuppose une comptabilité en parties doubles qui permette de séparer strictement le propre et l'étranger. «Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement !» ou «Agis de telle sorte que la maxime de *ton* action puisse devenir par *ta* volonté une loi universelle de la nature.» Une telle comptabilité, qui différencie le propre de l'étranger, rencontre cependant déjà ses limites si nous prenons au mot l'adresse et l'exigence qui résonnent dans de telles formules impératives. Il existe une tendance à ne considérer le «tu dois !» que l'on entend ici que comme simple formule derrière laquelle ne se cacherait rien d'autre qu'une loi générale dans le genre : «Tout être raisonnable doit...». De cette manière l'intersubjectivité, qui se signale tout de même chez Kant, est transformée en une transsubjectivité qui s'élève au-dessus de toutes les sphères intermédiaires pensables. Mais là également, lorsque nous partons des événements mêmes et lorsque nous les saisissons en tant qu'*inter-événements* [*Zwischenereignisse*], on en vient à une révision. L'idée de Kleist selon laquelle il y a une «finition progressive des pensées dans la parole» implique une finition correspondante des pensées dans la conversation : «...un regard annonçant qu'une pensée à moitié exprimée a déjà été saisie nous offre souvent

¹⁵ Cf. à ce propos mon article «La phénoménologie entre pathos et réponse», dans ce volume.

¹⁶ R. MUSIL, *op. cit.*, p. 76, trad. française, p. 101.

¹⁷ *Ibid.*, p. 534, trad., p. 597.

l'expression de la moitié restante.» Cette «offre» peut être entendue de deux manières : en tant qu'économie ou offrande. Est-ce que la pensée ainsi offerte et qui résulte d'un lien ouvert [*offene Anknüpfung*] plutôt que d'une connexion réglée [*geregelten Verknüpfung*] est propre ou étrangère ? Est-ce que je suis totalement libre de rendre un salut, de répondre à une demande, d'accepter un cadeau ou de réagir à une offense ou à un acte de violence ? Ce qui nous arrive en provenance de l'autre possède une forme spécifique d'*incontournabilité* en tant que ces événements ne me touchent pas seulement mais s'adressent à moi. Je peux choisir, à l'intérieur d'un certain espace de jeu, *comment* je réponds ou *ce que* je réponds mais non pas *que* je veuille ou non répondre. Dans chaque mouvement de répondre gît un «Oui» qui m'est arraché. On retrouve là, d'emblée à l'œuvre dans notre agir et notre parole, d'anciens motifs comme l'inspiration, la suggestion, ou la grâce, le plus souvent attribués à un autre monde, plus élevé. Mais ils ne représentent pas des suppléments extérieurs qui viendraient simplement couronner l'œuvre de la liberté. L'étrangeté à laquelle, qu'on le veuille ou non, nous devons répondre, nous confronte à une impossibilité vécue [*gelebte Unmöglichkeit*], car les requêtes étrangères – et non seulement l'impératif catégorique – font éclater le cadre des conditions de possibilités à disposition. Qu'est-ce qui rend possible un regard étranger ? Une telle question est aussi insensée que de demander ce qui rend possible l'étonnement, le plaisir ou la douleur. Ce qui nous arrive précède toujours la question de sa condition de possibilité.

– *Ce qui est en avance sur soi*

Ici s'annonce l'énigme du temps, qui nous ouvre une nouvelle dimension. L'énigme ne réside pas ici dans le fait que quelque chose passe [*vergeht*], mais que cette chose s'échappe à elle-même [*sich selbst entgeht*]. Ce qu'il s'agit de réviser, c'est une conception du temps selon laquelle le moment présent ne ressort qu'en tant qu'il est compris comme transition entre un pas-encore et un ne-plus, et n'a lui-même de consistance qu'en tant que *nunc stans* détaché de la simple succession du temps. L'être auprès-de-soi, qui ressort ainsi hors du temps, semble être la seule condition possible pour un commencement qui puisse lui-même échapper à l'enchaînement des conditions temporelles. Ainsi que Kant nous l'assure explicitement et avec de bonnes raisons dans les antinomies de la *Critique de la raison pure*, il n'y a pour l'action libre en tant qu'elle est attribuable à l'aspect intelligible de l'homme «aucun avant et aucun après». Cependant, si nous partons d'événements qui ne surgissent pas simplement «avant» comme des antécédents mais qui nous arrivent littéralement contre, alors nous nous trouvons face à un décalage temporel originaire que l'on peut décrire comme *nunc distans*. Dans le présent s'ouvre une fissure, que l'on peut déterminer tout à la fois en tant qu'*avance* d'un événement et *retard* d'une réponse. Non seulement tout traumatisme ou toute catastrophe, mais aussi toute

invention, toute institution arrive toujours trop tôt pour que nous puissions l'attribuer à notre liberté. «Trop tôt» signifie plus que «avant». On ne se situe pas ici dans une ligne temporelle sur laquelle les événements surviennent avant ou après d'autres événements. Le «trop tôt» se rapporte à des attentes et à des projets qui se trouvent entrecoupés et contrecarrés par un mouvement contraire. C'est précisément pour cette raison que Bergson pouvait décrire la guerre en même temps comme probable et impossible. L'effet ressenti, qui s'annonce comme une «vague inquiétude» sans qu'il puisse être concrètement anticipé, précède sa propre possibilité. On n'a pas affaire ici à une possibilité qui se réaliserait petit à petit comme un germe. C'est pour cette raison que de nombreux auteurs, comme par exemple Jacques Lacan, ont recours à un deuxième futur. Il faut entendre par là un futur qui ne gît pas devant nous à la manière de nos propres projets, par lesquels nous faisons avancer le présent, mais qui ne se pose pas non plus derrière nous, à la manière d'un destin étranger qui nous déterminerait dans notre dos. Il faut bien plutôt concevoir ici un futur *dans lequel nous nous précédon*s nous-mêmes. Répondre ne signifie pas que quelque chose comme une cause nous a précédés dans le temps, répondre signifie que le répondant se précède lui-même en tant qu'il provient de l'autre. Cette avance, qui imprègne notre soi de part en part, contredit toute forme de relève dans laquelle commencement et fin se rejoindraient. La capacité à pouvoir commencer purement et simplement en soi-même appartient aux illusions transcendantales d'une liberté qui croit pouvoir échapper à l'étrangeté, d'une liberté qui prétend partir de positions et de présuppositions mais pas de ce qui nous arrive, à commencer par notre propre naissance qui demeure toujours à moitié étrangère. On peut dire de manière générale que ce qui se devance ainsi soi-même est trouvé avant qu'il puisse être cherché, désiré ou posé.

4. *La liberté au sein des institutions et par delà celles-ci*

Dans la grande tradition philosophique, que nous avons placée en filigrane de notre propre réflexion, la liberté personnelle trouve toujours son contre-poids dans une instance qui ne ressort d'aucun libre choix ou d'aucune libre position. Cette instance peut être le Bien comme chez Platon et Aristote, la Loi morale comme chez Kant, mais aussi le désir de conservation de soi comme chez Hobbes et Spinoza, ou encore l'intérêt personnel chez les utilitaristes. Dans tous ces cas la force décisive ne surgit pas de la liberté elle-même. D'un autre côté, lorsque c'est elle qui devient l'instance fondamentale, elle prend des traits *totalitaires* en tant qu'elle vise à se réaliser entièrement et définitivement. Avec l'Histoire entendue comme «progrès dans la conscience de la liberté» une surenchère est ouverte qui ne laisse en fin de compte plus de place pour les cassures dans la continuité historique, et pour l'hétérogénéité des cultures. «L'histoire avance d'est en ouest car l'Europe est la fin de l'histoire mondiale et l'Asie son commencement.» Le «soleil physique extérieur», qui se lève

toujours à l'Est, se trouve dépassé par le «soleil intérieur de la conscience de soi» qui se lève définitivement à l'Ouest. Lui correspond un accroissement considérable du degré de liberté. «L'Orient savait et savait seulement que *Un* est libre, le monde grec et romain que *Quelques* sont libres, le monde germanique sait que *Tous* sont libres.»¹⁸ Le passage grammatical de l'imparfait au présent souligne le fait que dans le venir à soi de la liberté son propre passé se trouve également relevé à la fin. Le retard avec lequel la chouette de Minerve prend son vol ne porte que sur le devenir conscient de la liberté, pas sur cette liberté elle-même. Si l'étrangeté apparaît, ce n'est que comme étape provisoire de l'aliénation. L'étranger n'est ici rien d'autre que l'autre du soi-même. En contrepoint de cette vision totalisante dans laquelle la liberté de l'individu est trop vite dépassée, apparaissent des tendances *anarchiques*. À nouveau la liberté puise ici en elle-même sa propre force, non plus toutefois en tant qu'elle s'accomplit elle-même à travers l'autre, mais en tant qu'elle rejette partout ce qu'elle ne doit pas à elle-même. Chez Max Stirner, «l'Unique», revendiquant sa propriété, oppose la «libération par soi» à l'émancipation qui porte encore trop sur elle la marque des anciennes dominations dont on l'a libérée¹⁹. Cet auteur, qu'on peut ranger dans la série des hégéliens hérétiques, place son ouvrage principal, paru en 1844, sous la devise de Ulrich von Hutten : «J'ai appuyé ma cause sur rien». La généralité d'une liberté globalisée se trouve ici contrebalancée par l'ici et maintenant d'une liberté qui ne commence nulle part ailleurs que chez soi. Le balancier revient partiellement en arrière lorsque Michel Bakounine, quelques dizaines d'années plus tard, pluralise la liberté radicale de l'individu et la différencie également selon les sexes : «Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres.»²⁰ Mais ne serait-ce pas là rien de plus qu'un heureux hasard qu'il s'agirait – au cas où il ne se produirait pas spontanément – d'encourager violemment ?

Les aventures philosophiques et politiques de la liberté, qui ont fermenté pendant le XIX^e siècle et ne sont venues à leur pleine maturation qu'au XX^e, nous amènent à penser que la liberté comme visée idéale et comme parole de progrès se trouve désespérément épuisée. Les fondations qui promettaient de supporter l'édifice plus ou moins grand ou étroit de la liberté sont en morceaux depuis longtemps. Un sujet qui n'est plus le maître chez soi parvient

¹⁸ G. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 12, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, p. 134. En français : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1979.

¹⁹ M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, in : *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, éd. H. G. Helms, Munich, Hanser 1969, p. 116. En français : *L'Unique et sa propriété*, trad. R. L. Reclaire, Paris, Stock, 1978, II, 1.

²⁰ M. BAKOUNINE, «Gott und der Staat», in : S. HILLMANN (éd.), *Gott und der Staat und andere Schriften*, Reinbek, Rowohlt, 1969, p. 140. En français, M. BAKOUNINE : «Dieu et l'État», in *Œuvres*, t. I, Paris, Stock, 1907, p. 281.

difficilement à commencer en soi-même. La liberté que je revendique pour moi-même se révèle conditionnée de façon multiple. L'épistémè moderne, telle que Foucault l'analyse dans son ouvrage paru en 1966 *Les mots et les choses*, se trouve de part en part investie par les quasi-transcendants que sont le travail, la vie et la langue, et peut également être conçue comme un chapitre de l'histoire des conditionnements de la liberté humaine. Et dès le moment où tous les ordres disponibles des fins et des commandements se révèlent contingents, la croyance au fait que le Bien ou la Loi soit susceptible de nous rendre libre disparaît. Il se répand comme un crépuscule de la liberté qui ne saurait être arrêté uniquement par des réminiscences.

Si nous ne nous arrêtons pas uniquement aux enseignements philosophiques et si nous voulons pénétrer dans l'arène des débats sociaux et politiques, la question de la liberté nous présente une image bien plus modeste. Une désillusion s'est répandue ici largement. Comme l'indiquent déjà le terme grec de ἐλευθερία et le terme latin de *libertas*, nous rencontrons d'abord la question de la liberté sous ses habits institutionnels. Là toutes sortes de formes conditionnelles de droits, de devoirs et de chances ouvrent pour la liberté des espaces déterminés avec leurs hiérarchisations. En renversant la phrase de Hegel, on peut dire que dans le monde soi-disant libre tous sont plus ou moins libres. On retrouve là une tension qui ne peut être dépassée par des institutions, entre d'un côté la poursuite *sans obstacle* de ses propres intérêts et penchants ou la persévérance *non entravée* dans ses propres convictions, et d'un autre côté les limitations imposées par la loi. De telles limitations sont nécessaires eu égard à la concurrence des intérêts et à la divergence des opinions. Le conflit autour du poids que l'on accorde soit aux initiatives privées, soit au contraire aux interventions de l'État conduit à une forme de polarisation politique, qui trouve son expression dans des formules telles que économie de marché libre contre économie de marché sociale, ou encore prévoyance individuelle contre assurance obligatoire. Considéré d'un point de vue politique, il faut distinguer entre un *libéralisme* politique qui se trouve lui-même partie prenante de ce conflit en tant que groupe d'intérêt, et la *libéralité* d'un système politique qui se définit comme libre sur la base de droits fondamentaux reconnus tels que la liberté de culte, la liberté de la presse, la liberté de rassemblement ou encore la liberté d'établissement. Les mesures publiques se limitent ici à garantir l'exercice de ces libertés protégées sans pour autant prétendre contrôler le sentiment même de la liberté. Celui qui prétendrait contester son libre arbitre devant un tribunal n'aurait aucune chance d'échapper ainsi à sa condamnation. De même on ne pourrait contester la légitimité d'un vote accompli selon les règles en arguant du fait que les électeurs ont été manipulés par des faiseurs d'opinion. La responsabilité individuelle, qui sans liberté d'action ne serait rien, fait partie des réquisits de base de toute institution politique en tant qu'elle est formée et portée par ses citoyens. Quiconque dans le débat politique protesterait de sa liberté ressemblerait à un théoricien qui prétendrait soutenir ses arguments en arguant du fait qu'il est raisonnable. La pragmatique de la liberté rend tout

appel à une liberté métaphysique ou transcendantale non seulement superflu, mais erroné. La liberté fait désormais partie elle-même de la norme.

Pourtant il n'en va pas entièrement ainsi. La liberté se révèle problématique dès que les institutions libres semblent menacées par des *ennemis de la liberté*, intérieurs ou extérieurs. Étant donné qu'aucun ordre politique ne peut incorporer le moment de sa propre institution, aucun ne peut dès lors reposer sur un sol ferme. La menace envers la liberté n'a pas besoin ici d'être déclarée, car elle est toujours latente. Par ailleurs tout ordre né dans des circonstances contingentes renvoie à une lacune dans sa légitimation. La mise en place et la conservation d'un ordre ne fait précisément pas partie de cet ordre, *ordo ordinans* et *ordo ordinatus* ne se recouvrent pas. L'événement de la fondation d'un État, mis en place avec toujours plus ou moins de violence, ne s'appuie pas lui-même sur la constitution qu'il permet de poser. La mise en place d'un ordre de droit ne se produit pas elle-même de manière conforme au droit. Si l'on désirait ajouter à la constitution un paragraphe qui commanderait la fidélité à la constitution, celui-ci ne prendrait pas une forme déclarative mais plutôt déclamatoire, comme une promesse qui serait appuyée par cette assurance : «je te promets de tenir cette promesse.» Ainsi toute institution d'un ordre, y compris d'un ordre de liberté, connaît un extérieur, un *hors d'ordre*²¹ qui ne se laisse pas intérioriser.

Alors qu'on croyait les avoir bannis définitivement, les spectres de la liberté reviennent par ces lacunes dans les processus de légitimation et de certification, comme par la porte de derrière. La *pragmatique* de la liberté se voit redoublée par une *rhétorique* de la liberté en tant qu'elle se réfère à une *valeur fondamentale* qu'il s'agit de conserver, d'étendre et au besoin de défendre. Je parle ici d'une simple rhétorique, parce que cet appel à la Liberté ne provient pas directement du sol pragmatique sur lequel il a été élevé. La rhétorique se réveille toujours au moment où sont inventées des histoires de libération, où sont dressés des monuments à la libération, célébrés des héros de la liberté et où sont sonnées les cloches de la liberté. Pourtant la résonance de telles fêtes prend souvent des nuances menaçantes. Ce sont toujours dans le même temps des fêtes réactives, étant donné que la liberté ne puise plus alors sa force et sa légitimité en elle-même, mais seulement à partir de rapports existants, qu'il convient d'affirmer, de revendiquer. Par ailleurs, ce type de rhétorique risque fortement de tomber dans l'idéologie. Comme si en fin de compte la liberté n'était qu'un attribut que l'on nous conférerait, un état dans lequel on se trouverait ou une possession dont on disposerait. La réalité positive d'un «monde libre» prend une dimension globale, en tant qu'il prétend faire la morale à un autre monde «pas encore libre». Dans certaines circonstances graves la liberté devient elle-même une voix de combat et une arme qu'on utilise contre des tyrans de toutes sortes, criminels, terroristes et autres ennemis de la liberté. En tant que défenseur de la liberté on ne combat pas seulement pour soi-même

²¹ En français dans le texte.

mais aussi pour une juste cause. La pragmatique se transforme alors en une morale autoproclamée, et l'on sait bien que de ces morales, il y en a toujours et nécessairement plusieurs.

Cependant la liberté ne se voit pas seulement menacée de l'extérieur, elle est également en danger de succomber à sa propre pesanteur. Toute pragmatique doit être référée à la normalité, et la grande Liberté, celle qu'on ne peut enchaîner et qu'on ne peut enlever, on ne la rencontre tout simplement pas dans le quotidien des institutions. Il se fait comme un silence autour d'elle, et peut-être est-ce bien ainsi, car cela permet d'éteindre les coups de fièvre de l'idéologie. La normalité possède cependant un caractère ambivalent. Sans quelque chose qui puisse venir nous arracher toujours à nouveau hors du sommeil de la normalité celle-ci se rigidifie sous forme de normalisme, en un ordre qui finit par ne plus que tourner en rond autour de lui-même, que ce soit en tant qu'ordre normatif, reposant sur des réglementations normatives, en tant qu'ordre traditionnel, s'appuyant sur des potentiels de signification hérités, ou enfin en tant que pur ordre fonctionnel, ne se souciant que d'assurer et de prolonger son existence. Une liberté qui ne fait plus que conserver son droit, qui ne tient plus qu'à la tradition, ou qui ne fait plus que fonctionner, finit par s'abaisser à n'être plus qu'une liberté qui jaillit à un certain endroit et disparaît ailleurs. Les institutions politiques ne risquent pas seulement d'être détruites, elles peuvent également s'assécher. Qu'on songe à une élection libre, mais où personne n'irait voter. Si la liberté est une chose dont on fait usage, pourquoi devrait-on absolument en faire usage ? Si la liberté est une valeur dont on se réjouit, pourquoi ne devrait-on pas l'échanger contre une autre ? La seule rhétorique de la liberté finit sur la durée par tourner à vide.

L'alternative que j'ai en vue ne consiste pas en une réactivation emphatique de l'idée de liberté, qui ne ferait que compenser une certaine trivialisation plutôt que de l'interrompre. Il faudrait être totalement endurci pour rester insensible à la sonnerie des trompettes de la liberté dans le *Fidelio* de Beethoven où la libération est annoncée comme un événement de salut. La question est seulement de savoir comment ces harmoniques de liberté sont à entendre. Si l'on considère l'alternative d'une liberté qui commence ailleurs, alors la tonalité change. Cette nouvelle orientation n'invoque aucune sonorité en provenance d'un autre monde plus élevé. Elle renvoie plutôt à des anomies au cœur des lois, à des anomalies au cœur de la normalité, à un excès d'étrangeté au cœur de ce qui nous est le plus propre et familier, ou encore à des moments a-politiques au cœur du politique. Une liberté qui habite sous le signe de l'étranger se présente de manière à la fois plus modeste et plus exigeante que ce qui a pu être vanté en tant que liberté à l'époque moderne. Elle apparaît sous une forme plus variée et indirecte : en tant que consentement et attention à l'étrangeté, en tant qu'éveil des sens, en tant qu'utilisation d'espaces de jeu, en tant que réponse inventive, en tant que pensée expérimentante, en tant que disponibilité au risque, franchise de parole, jeu de mot et distance ironique, en tant qu'égard qui maintient un espace, en tant qu'hésitation qui se retient – bref : en tant qu'agir qui reprend

en lui des sollicitations inconscientes et involontaires et répond à des exigences inattendues²². On en vient ainsi à une constante transgression du propre et du familier, à un déplacement des règles souvent à peine visible. L'excès anarchique de la liberté consisterait dans le fait que la liberté ne se laisse jamais entièrement institutionnaliser et normaliser. Ainsi rendue étrangère la liberté ne serait rien de plus et rien de moins qu'un foyer de perturbations. On pourrait appliquer à la pensée de la liberté le mot de Zarathoustra : «Les pensées qui dirigent le monde viennent sur des pattes de colombes».

²² Tout aussi peu qu'une philosophie de la conscience, une philosophie de la liberté ne peut passer à côté de la doctrine freudienne de l'inconscient. L'ailleurs de la liberté renvoie à une autre scène, une scène originaire de l'étrangeté, que nous n'occuperons jamais. Je renvoie sur ce point au chapitre VII des *Bruchlinien der Erfahrung*, où je m'approche de la psychanalyse à partir d'une phénoménologie du corps et de l'étranger.

