

EVANGHÉLOS A. MOUTSOPOULOS

Professeur de Philosophie à l'Université d'Athènes

## LE DROIT A LA LIBERTÉ

Si l'on admet que la liberté est inhérente et, à la limite, presque identique à l'existence, donc à la vie, peut-on affirmer que le droit à la liberté est également presque identique au droit à l'existence? De plus, étant donné que la plupart des pessimismes, à commencer par celui de Schopenhauer pour aboutir à celui de Sartre, en passant par celui de Heidegger, prétendent que la vie en général est invivable, ou que l'existence est l'état d'être-jeté-dans-le-monde, et, partant, d'être-condamné-à-être libre, peut-on affirmer que la liberté elle-même est un droit? Et, enfin, est-il permis de parler d'un droit à la liberté, ou bien ce droit est-il une illusion pure?

Des deux éléments du binôme «vie» (ou «existence»)-«liberté», Schopenhauer souligne la négativité du premier; Heidegger, et, surtout, Sartre, relèvent celle du second. Sartre, notamment, le considère comme la seule réalité absolue de l'homme. Tous deux, et Sartre plus encore que Heidegger, font de la liberté une donnée absolue. Dès lors, le problème se pose de procéder à la qualification des valeurs qu'impliquent les faits mis en évidence par les pessimismes mentionnés.

L'erreur fondamentale de ces pessimismes réside dans leur insistance à mettre l'accent sur ces faits tout en leur attribuant une nuance négative; autrement dit, à les transformer en valeurs, voire en valeurs négatives, au lieu de les accepter comme de simples faits sans contenu axiologique autre que celui qui leur permettrait d'être vécus.

Une fois libéré de tout préjugé pessimiste ou optimiste, on peut envisager les faits en question comme les fondements d'expériences existentielles (et non point morales). La conscience s'y réfère en tant que

déploiement soit de la vie même, soit d'un élan vital, soit encore d'un désir de durée.

Indépendamment de ces questions préliminaires, par le biais desquelles seuls quelques aspects difficiles du problème sont précisés, on peut procéder à la mise au point de quelques considérations qui paraissent être, d'une part, évidentes; d'autre part, à même de fournir certains indices importants en vue de résoudre le problème de la légitimité de la reconnaissance et de l'attribution du droit à la liberté, aussi bien à l'être en général qu'à l'être *par excellence* qu'est l'homme, en ayant recours aux constatations suivantes:

1. Tout être est une entité autonome. Il n'est pas nécessaire de se référer ici aux raisons que Leibniz, par exemple, allègue afin de légitimer sa théorie de la monade. Il est évident qu'aucun être ne mériterait une telle dénomination, s'il dépendait entièrement d'un autre être ou groupe d'êtres égaux, auquel cas, il n'aurait pas entièrement atteint le statut d'être. Au contraire, il présenterait les caractères d'un presque-être, et, dans ce cas, il partagerait son statut avec les " tres" dont il dépendrait, et qui seraient eux-mêmes, à leur tour des presque-êtres. En d'autres termes, l'être doit être autonome, sinon, étant un quasi-être, il ne saurait prétendre à une plénitude ontologique, et, dans les conditions déjà envisagées, il empêcherait tout autre être auquel il serait lié, d'être en mesure de s'accomplir.

2. En fait, cependant, tout être participe d'un complexe de groupes d'êtres dont il dépend, non pas au sens où son autonomie s'en trouve être ainsi diminuée, et, par conséquent, ne peut être entendue comme une autonomie réelle, mais au sens où le degré d'une telle autonomie est applicable à chacun des êtres ainsi impliqués.   son tour, chaque groupe d'êtres, chaque complexe de groupes d'êtres, est solidaire de chacun des êtres particuliers qui le composent. Le véritable sens d'une telle relation est que chaque être particulier participe du groupe à la composition duquel il contribue, et que chaque groupe d'êtres, en tant qu'ensemble, participe de chacun des êtres particuliers dont il se compose. La participation garantit l'autonomie de chaque être malgré l'interdépendance corrélative des êtres qui composent le groupe.   travers la participation, chaque être demeure en relation d'interdépendance avec les autres, sans que son autonomie s'en ressente en raison d'un tel statut.

3. Le bien-être de tout être dépend de l'exercice convenable de son autonomie. On entend par «bien-être de l'être» le processus de son cheminement ininterrompu, sans entrave, et toujours réussi vers son accomplissement. En d'autres termes, et dans un sens dynamique, le bien-être d'un être précis est assuré moyennant son intégrité, et conformément à sa propre nature. Et, comme sa nature suppose son autonomie, celle-ci a besoin d'être

préservée par tous les moyens, notamment à travers une confirmation continuelle modérée, sans excès qui nuiraient à l'autonomie des autres êtres, et qui, en bouleversant un équilibre établi dans l'ensemble, nuiraient également, et *par ricochet*, à l'être précis même. Voilà le sens de la notion grecque de *diké*, tout comme de celui du modèle tragique *hybris-némésis* adopté aussi bien sur le plan mythologique que sur le plan historiographique avec Hérodote, par exemple. L'exercice convenable (sans défauts ni excès) de l'autonomie des êtres, c'est précisément leur liberté.

4. La liberté d'un être est la condition unique ou, du moins, principale de son propre bien-être, ainsi que du bien-être du groupe ou du complexe de groupes d'êtres dont il participe, et assure du coup le bien-être et, par conséquent, la liberté de ceux-ci. Dans ces conditions, la liberté est nécessaire aussi bien à chaque être qu'à chaque groupe ou complexe de groupes d'êtres. Bien plus qu'un caractère nécessaire du statut de l'être, la liberté est une nécessité en soi, dans la mesure où elle assure le bien-être, voire l'accomplissement, de l'être. Plus qu'une nécessité, la liberté est également conçue comme un droit inhérent à l'être dont il est inaliénable, du moins comme un droit à acquérir ou, plutôt, à reconquérir, à récupérer, de la part de cet être, dans la mesure où ce dernier en aura été provisoirement privé.

Conformément aux caractères mentionnés, la liberté doit être conçue comme réalité, autant que comme valeur: comme réalité, en raison de son inhérence à la réalité de l'être; et comme valeur, en raison de sa fonction de «centre d'intérêt», autrement dit, en tant que but à atteindre, par conservation ou par acquisition, et en tant que modèle de comportement, voire en tant qu'objet de respect aussi bien de la part de l'être individuel, de la personne, que de la part du groupe entier ou du complexe de groupes, dont l'être individuel participe.

Les faits examinés sont éloquentes d'eux-mêmes. Ils établissent la vraie nature de la liberté en se référant à la nature propre de l'être, et en montrant qu'effectivement la liberté en fait partie. En préservant, en exigeant même, sa liberté, l'être exige et préserve sa propre existence; de plus, de par la solidarité des êtres, chacun d'entre eux, en tendant de préserver sa propre liberté, préserve en fait celle de tous les autres, "solidarité" devenant en l'occurrence synonyme d'"interdépendance". La liberté s'affirme ainsi comme le pouvoir dont chaque être dispose de tout s'imposer en même temps qu'il s'interdit une attitude analogue à l'égard des autres êtres de la part desquels il s'attend à un comportement réciproque.

Comme droit et comme nécessité, la liberté est à la fois individuelle et générale (voire universelle). Liberté individuelle et liberté générale ne sont pas incompatibles. La liberté est légitime tant qu'elle ne se contredit pas

elle-même. Le droit d'un individu à être libre n'invalide pas le droit de tous les autres à l'être également. Les individus se transforment en personnes grâce à la liberté qui leur permet de prendre conscience d'eux-mêmes. Il va de soi que la coexistence de la liberté individuelle de plusieurs personnes n'est pas identique à celle de tout un groupe d'êtres. Chacune de ces deux espèces de liberté présente une nuance particulière et spécifique (on dirait volontiers: un goût; cela dépend de l'angle sous lequel elle est vécue).

Non seulement la coexistence de certaines personnes est possible, mais aussi la liberté d'une seule d'entre elles entraîne celle de toutes les autres. La liberté de chaque personne donnée, même si elle n'est pas infinie, est tout de même absolue, car elle reflète la possibilité de coexistence de toutes les personnes comme personnes libres. Le caractère absolu de la liberté de chacune d'entre elles n'est limité que par la liberté de chacune des autres, et par la liberté du groupe pris comme tel. La liberté de chaque personne peut devenir de plus en plus effective, sans déranger celle de chacune des autres dont l'effectivité est susceptible de croître également.

Si l'on compare l'effectivité croissante de chaque liberté personnelle à un ballon gonflé, dilaté, la coexistence de plusieurs libertés personnelles pourra, à son tour, être comparée à celle de plusieurs ballons gonflés et dilatés simultanément et de manière continue. Ces derniers peuvent, bien entendu, se toucher, sans pour autant se comprimer les uns les autres. En dépit du fait que tous sont gonflés simultanément, ils ne se "bousculent" pas, car plus chacun d'entre eux se gonfle, et plus le système entier qu'ils forment se gonfle également dans la direction de son espace extérieur aussi bien qu'intérieur.

Un tel modèle de liberté, qui se confirme à travers son effectivité et son intensité d'application, évoque des modèles cosmiques comme ceux de De Sitter, qui sont censés s'étendre continuellement sans que leurs structures intérieures se transforment, du moment que chaque rapport particulier de distances entre leurs divers points donnés demeure invariable. Dans cet exemple analogique l'idée d'expansion est prise comme synonyme de celle d'intensité de la liberté, de sorte que toute modification quantitative à ce niveau équivaut à une modification d'intensité. En ce sens, on affirmera que la liberté est absolue, bien que, comme vécue par chaque personne, elle soit nécessairement limitée, sans quoi elle comprimerait celle des autres personnes.

Reste un dernier aspect du problème. J'ai admis, d'une part, que «le bien-être de tout être dépend de l'exercice convenable de son autonomie», et que «l'exercice convenable de l'autonomie des êtres, c'est précisément leur liberté»; et, d'autre part, que la liberté est «un droit inhérent...à l'être, un droit...à récupérer». Cette dernière éventualité est assumée grâce au processus

de libération, dont la légitimité est fondée sur le droit de récupération de la liberté, droit qui dérive directement du droit à la liberté. Les personnes humaines, les groupes humains, les sociétés et les nations ont le droit de jouir de leur propre expérience de la liberté, et, par conséquent, de l'accomplir ou de l'acquérir, si elle leur fait défaut, en assurant ainsi leur propre accomplissement. Même dans ce cas, cependant, le droit d'acquérir sa liberté (tout comme le droit d'en jouir) n'est pas infini bien qu'il demeure absolu. Ses bornes (plutôt que ses limites) coïncident avec celles des droits respectifs des autres.

En conclusion, le droit à la liberté est lui-même une réalité et une valeur, c'est-à-dire une expérience aussi bien qu'une aspiration de l'être. Aucun pessimisme ne pourra prétendre que la liberté est une valeur, tant qu'il insistera sur sa négativité, ce qui ne signifie nullement qu'une telle valeur, considérée sous un angle positif, conduit nécessairement à un optimisme. L'optimisme est inhérent au seul processus de poursuite de la liberté comme garantie de bien-être. Dans tous les autres cas, y compris celui de son exercice comme droit, la liberté est entendue comme nécessité, et plutôt comme loi organique de l'être, ce qui légitime à son tour le droit à la liberté, et en fait non point une illusion, mais une pure réalité concrète et incontestable.