

§ 1. Nécessité du thème de la liberté. Prémises et conclusions mêlées

Dès que l'existence n'est plus produite, ni déduite, mais simplement posée (cette simplicité affole toute notre pensée), et dès qu'elle est abandonnée à cette position en même temps que par elle, il faut penser la liberté de cet abandon. En d'autres termes, dès que l'existence, au lieu de « précéder » aussi bien que de « suivre », ou encore de « suivre de » l'essence (formules symétriques des existentialismes et des essentialismes, prisonniers les uns comme les autres d'une différence d'essence entre l'essence et l'existence) – dès que l'existence constitue elle-même l'essence (« *Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz* », « L' "essence" de l'être-là se trouve dans son existence », *Temps et Être*, § 9), et dès que, par conséquent, ces deux concepts et leur opposition n'appartiennent plus qu'à l'histoire de la métaphysique, il faut penser, sur la limite de cette histoire, l'enjeu de cet autre concept, « la liberté ». Car la liberté ne peut plus être ni « essentielle », ni « existentielle », mais elle est impliquée dans le chiasme de ces concepts : il faut penser ce qui fait l'existence, en son essence, abandonnée à une liberté, libre pour cet abandon, livrée à lui et en lui disponible. Peut-être le nom et le concept de « liberté » ne pourront pas, eux-mêmes, être conservés. On y reviendra. Mais si l'essence livrée à l'existence ne « libère » pas, en quelque façon, l'existence dans son essence la plus propre, alors la pensée n'a plus rien à « penser », et l'existence n'a plus rien à « vivre » : l'une et l'autre sont privées de toute expérience.

En d'autres termes encore : dès que l'existence s'offre clairement (cette clarté nous éblouit), non plus comme une empiricité qu'il

faudrait rapporter à des conditions de possibilité, ou bien relever dans une transcendance au-delà d'elle-même, mais comme une factualité qui détient en elle-même et comme telle, *hic et nunc*, la raison de sa présence et la présence de sa raison, il faut, quels que soient les modes de cette « présence » et de cette « raison », penser son « fait » comme une « liberté ». C'est-à-dire qu'il faut penser ce qui remet l'existence à elle-même et seulement à elle-même, ou ce qui la rend disponible en tant qu'*existence* qui n'est ni une essence ni une donnée brute. (La question n'est plus exactement « Pourquoi y a-t-il quelque chose? », et elle n'est pas non plus exactement cette autre question, à laquelle la liberté semble liée de manière plus visible, « Pourquoi y a-t-il le mal? », mais elle devient « Pourquoi ces questions elles-mêmes, par lesquelles l'existence s'affirme et s'abandonne d'un seul geste? »)

En effet, si la factualité de l'être – l'existence comme telle –, ou encore son haecceité, l'être-le-là, l'être-qui-est-ce-là, le *da-sein* dans l'intensité locale et dans l'extension temporelle de sa singularité, ne peut pas être, *en elle-même et comme telle*, libérée de (ou, la libération de) l'immobilité étale, anhistorique, inlocalisable, auto-positionnelle de l'Être signifié comme principe, substance et sujet de cela qui est (bref : si l'être, de fait, ou si le fait de l'être ne peut pas être la libération de l'être lui-même, dans tous les sens de ce génitif), alors la pensée est condamnée (*nous* sommes condamnés) à l'épaisseur immédiate de la nuit dans laquelle non seulement toutes les vaches sont noires, mais leur rumination même et jusqu'à leur repos s'évanouissent – et nous avec elles – dans une immanence sans pli, qui n'est même pas impensable, étant a priori hors d'atteinte de toute pensée, et même d'une pensée de l'impensable.

Si nous ne pensons pas l'être lui-même, l'être de l'existence abandonnée, ou encore l'être de l'être-au-monde, comme une « liberté » (ou peut-être comme une libéralité ou comme une générosité plus originelles que toute liberté), nous sommes condamnés à penser la liberté comme une « Idée » ou comme un « droit » purs, et l'être-au-monde, en revanche, comme une nécessité à jamais aveugle et obtuse. Depuis Kant, la philosophie et notre monde sont sans cesse placés devant cette déchirure. C'est pourquoi, aujourd'hui, l'idéologie exige la liberté, mais ne la pense pas.

La liberté est tout, sauf une « Idée » (Kant lui-même, en un

sens, le savait). Elle est un fait : nous ne cesserons pas, dans cet essai, de parler de cela. Mais c'est le fait de l'existence en tant qu'essence d'elle-même. La factualité de ce fait n'appartient pas à une évidence perceptive transhistorique : elle se fait et elle se fait connaître à l'expérience par une histoire. Non par l'Histoire de la Liberté, épopée téléologique et eschatologique de la révélation et de la réalisation d'une Idée (par laquelle une Liberté assurée de son autoprésentation ne peut tendre, nécessairement, qu'à se résorber elle-même en Nécessité), mais par la liberté de l'histoire, c'est-à-dire par l'effectivité d'un devenir où quelque chose *advient*, où « le temps sort de ses gonds » comme dit Hamlet, et par la générosité ou par la générosité de l'inédit qui donne et qui se donne à penser : or toute existence est inédite, en sa naissance comme en sa mort au monde.

L'existence en tant que sa propre essence – c'est-à-dire la singularité de l'être – s'est présentée lorsque l'histoire a inscrit la limite des pensées de l'être comme fondement. Dans ces pensées, la liberté ne pouvait être donnée que fondée; mais en tant que liberté, il lui fallait être fondée dans la liberté même; cette exigence déterminait l'incarnation, ou du moins la figuration de la liberté dans un être suprême, *causa sui* dont l'existence et la liberté devaient cependant, au nom de l'être en général, être fondées en nécessité... Lorsque Dieu n'est plus la gratuité de sa propre existence et l'amour de sa création (à quoi pouvait répondre une foi, non une pensée), et lorsqu'il devient redevable à toutes les existences de leur fondement, « Dieu » devient le nom d'une liberté nécessaire et dont l'autonécessitation détermine en fait le concept métaphysique de la liberté (comme celui de la nécessité, du reste). Ainsi, la libre nécessité de l'être s'apparaît en tant que l'étant suprême, dont l'Idée opère ce qu'on pourrait nommer le détournement métaphysique de l'être : désolidarisé de son propre fait, de son *da-sein*, il *établit* pourtant ce fait, mais il l'établit sur un fondement et en tant que son propre fondement *étant*. La liberté de la nécessité est le prédicat dialectique de l'étant sujet de l'être. Avec toutes les existences, l'être s'y trouve donc assujéti.

Mais la liberté, si elle est quelque chose, est cela même qui s'annule à être fondé. L'existence de Dieu elle-même devait être libre en un sens où la liberté qui la portait ne pouvait pas devenir un de ses prédicats ou une de ses propriétés. La théologie et la philosophie avaient fort bien reconnu cette limite, ou ce dilemme. Dieu pensé comme l'être nécessaire de la liberté risquait (si on n'élaborait de subtiles argumentations *ad hoc*) de ruiner à la fois lui-même et la liberté. (« La liberté n'est-elle pas le pouvoir qui manque à Dieu, ou qu'il n'a que verbalement, puisqu'il ne peut désobéir à l'ordre qu'il est, dont il est garant? » Bataille, *La littérature et le mal*.) La liberté des dieux (s'il faut parler des dieux...), comme toute liberté, les fait passibles d'existence ou de non-existence (ils peuvent mourir) : elle n'est pas leur attribut, mais leur destin. En revanche, un étant pris pour l'être comme tel, fondant la liberté dont lui-même se fonde, désigne le bord interne de la limite de l'onto-théo-logie : la subjectivité absolue comme essence de l'essence, et de l'existence.

Cette limite est atteinte lorsque sont accomplies la logique et la signification du *fondement* en général, c'est-à-dire la philosophie. La fin de la philosophie nous prive aussi bien d'un fondement de la liberté que de la liberté comme fondement : mais cette « privation » était déjà inscrite dans l'aporie philosophique consubstantielle à la pensée d'un fondement de la liberté et/ou à la pensée de la liberté comme fondement. Dans la philosophie elle-même, cette aporie était peut-être déjà énoncée et dénoncée en même temps lorsque Spinoza attribuait la liberté exclusivement à un Dieu qui n'était pas fondement, mais existence pure, et dont l'Esprit hegelien puis l'Homme marxien furent peut-être aussi les héritiers, faisant lever la question, encore inaperçue comme telle, d'une liberté existante et non fondée, ou d'une libération de l'existence *jusque* dans son fondement (ou, jusque dans son essence). Ainsi, la fin de la philosophie serait *délivrance du fondement* en ce qu'elle retirerait l'existence à la nécessité du fondement, mais aussi en ce qu'elle serait *mise en liberté* du fondement, qu'elle livrerait à « la liberté » infondée.

À la limite de la philosophie, là où nous sommes, non parvenus, mais advenus et en train d'advenir, il n'y a que – mais *il y a* (ce n'est plus un constat, c'est un saisissement) – la libre dissémination de l'existence. Cette libre dissémination (dont la formule pourrait bien n'être qu'une tautologie) n'est pas la diffraction d'un principe,

ni l'effet multiple d'une cause, mais elle est l'an-archie – l'origine soustraite à toute logique d'origine, à toute archéologie – d'un surgissement singulier, et donc par essence pluriel, dont l'être *en tant qu'être* n'est ni le fond, ni l'élément, ni la raison, mais la vérité, ce qui reviendrait à dire, en l'occurrence, la liberté. La question de l'être, la question du sens de l'être – en tant que question du sens de ce qui surgit dans l'existence lorsque plus rien d'étant ne peut fonder cette existence – n'a peut-être en définitive pas d'autre sens que celui-ci, qui n'est plus à proprement parler le sens d'une « question » : la reconnaissance de la liberté de l'être dans sa singularité.

Il ne s'agit plus alors de conquérir ou de défendre la liberté de l'homme, ou les libertés des hommes, comme un bien dont on pourrait assurer la possession et la propriété, et qui aurait pour vertu essentielle de permettre à l'homme d'être ce qu'il est (comme si l'homme et la liberté renvoyaient circulairement l'un à l'autre, au sein d'une simple immanence), mais il s'agit d'offrir l'homme à une liberté de l'être, il s'agit de présenter l'humanité de l'homme (son « essence ») à une liberté *en tant qu'être* par laquelle l'existence *transcende* absolument et résolument, c'est-à-dire *ex-iste*. Dans tous les mouvements de libération, comme dans toutes les institutions acquises de la liberté, c'est cela même, cette transcendance, qui doit être encore libérée. A travers les libertés éthiques, juridiques, matérielles et civiles ¹ doit être libéré cela par quoi seul ces libertés,

1. Nous ne disons pas ici « politique ». Ou bien, en effet, ce qu'on entend par « libertés politiques » recouvre à peu près la série d'épithètes employées, ou bien il faudrait penser dans le politique comme tel une mise en jeu spécifique de la transcendance de l'existence. Il n'est pas sûr qu'il soit aujourd'hui possible de le faire. Il nous reste encore à repenser le politique comme tel, ou à penser autrement ce qui chez Hegel assigne dans le politique l'effectivité existante « de toutes les déterminations de la liberté » (*Encyclopédie*, § 486). Nous envisagerons plus loin le modèle du libre espace politique, sans pouvoir le retenir comme étant par lui-même l'espace propre de la liberté. – A tout le moins, on pourra trouver un « analogon » politique de ce qui est ici cherché au sujet de la liberté dans cette interrogation d'Alain Badiou : « Qu'est-ce qu'une politique radicale, qui va à la racine, qui récusé la gestion du nécessaire, qui réfléchit les fins, qui maintient et qui pratique la justice et l'égalité, et qui cependant assume le temps de paix, et n'est pas comme l'attente vide du cataclysme? Qu'est-ce qu'un radicalisme qui est en même temps une tâche infinie? » (*Peut-on penser la politique?* Paris, Le Seuil, 1985, p. 106). A quoi nous ajouterions : qu'est-ce qu'une liberté commune qui se présente comme telle sans