

# La lutte pour la liberté

Eduardo Colombo

«Libertà va cercando, ch'è sì cara  
come sa chi per lei vita rifiuta»

Dante<sup>1</sup>

**U**n jour, du sombre fond de son cachot, un prisonnier — Sade peut-être — a écrit : « le combat pour la liberté est monotone et terrible ». Monotone, sans doute, parce qu'il dure depuis les origines de la cité, terrible parce que le droit d'annihiler la liberté et la vie est une prérogative constante qui s'octroie tout pouvoir politique.

Pour nous, modernes, la liberté est un sentiment profond qui passionne et séduit. On pourrait penser qu'il en a toujours été ainsi<sup>2</sup>. L'anarchiste sera, sûrement, enclin à dire avec Bakounine : « Je suis un amant fanatique de la liberté »<sup>3</sup>.

Elle, la liberté, peut embraser une foule de gens et incendier les châteaux ou, encore, faire des révolutions. Cependant, la définir d'un point de vue conceptuel n'est pas une tâche aisée parce qu'elle change, évolue avec le temps et se construit, sans être jamais achevée, tout au long de l'histoire des humains.

## La notion de liberté

L'opposition « libre-esclave » est reconnue par tous les peuples indo-européens, nous dit E. Benveniste, mais on ne connaît pas de

- 1 Dante Alighieri, *La Divine Comédie. Purgatoire*. Chant premier : « Il va cherchant la liberté si chère / comme le sait qui peut mourir pour elle. »
- 2 Peut-être parce que le Pouvoir politique, se cachant sous l'hétéronomie, l'a toujours interdite, la liberté s'était nourrie de la négation et de la transgression, ce qui contribua à sa séduction. Comme l'écrit Georges Bataille : « L'interdit donne à ce qu'il frappe un sens qu'en elle-même, l'action interdite n'avait pas. L'interdit engage à la transgression, sans laquelle l'action n'aurait pas eu la lueur mauvaise qui séduit... » *Les larmes d'Éros*, Paris, J.-J. Pauvert, 1961, p. 60.
- 3 Michel Bakounine, « La Commune de Paris et la notion d'État », in *La Commune de Paris*, éd. CNT-RP, Paris, 2005, p. 76.

désignation lexicale commune de la notion de « liberté ». La terminologie pour « homme libre » donne en grec *eleúthéros* et en latin *liber*, et les deux mots présentent, selon l'analyse étymologique et sociale, un sens premier qui n'est pas celui qu'on serait tenté d'imaginer à partir du couple « libre-esclave » : si l'esclave est entravé dans ses mouvements ou s'il est sous le pouvoir d'un autre, libre serait « être débarrassé de ses chaînes », libéré de quelque chose qui opprime ou limite. Ce n'est pas le cas au départ. Le sens primitif aussi bien en grec qu'en latin « c'est celui de l'appartenance à une souche ethnique désignée par une métaphore de croissance végétale »<sup>4</sup>. Être né au sein de son ethnité ou de son groupe social confère un privilège par rapport à l'étranger ou à l'esclave capturé ou vendu.

Le radical *leudh*, d'où sont tirés *eleútheros* et *liber*, signifie « croître, se développer ». Alors le mot *eleutheria* (traduit par liberté) contient dans ses racines deux significations principales, l'idée d'appartenance à un groupe, à une ethnité, à un peuple, et l'idée de croissance d'un être qui arrive à son plein développement ou à son épanouissement.

Une autre interprétation, plus probablement liée à l'essor de la démocratie dans la *polis* grecque, rattache *eleutheria* à une racine exprimant l'idée d'« aller où l'on veut », ainsi le concept se rapprocherait du couple initial, et *libre* serait celui qui peut se déplacer où bon

lui semble, par opposition à l'esclave dépendant du bon vouloir de son maître.

Mais, aussi bien chez Platon que chez Aristote la notion d'homme libre est plus proche de la conception d'un développement accompli de leur nature propre, que de l'idée moderne de liberté comprise comme indétermination ou libre choix. Aristote nous dit, par exemple, à propos de l'esclave *par nature*, que : « La nature tend assurément aussi à faire les corps d'esclaves différents de ceux des hommes libres, accordant aux uns la vigueur requise pour les gros travaux, et donnant aux autres la station droite, et [les rendant] utilement adaptés à la vie de citoyens » [*La Politique*, I, 5, 1254b – 30]. Cependant, cette nature n'est pas seulement une *physis* inerte, elle a un *télos*, elle tend à se développer vers son accomplissement, elle a des potentialités qui s'expriment à la naissance où « une séparation s'établit entre certaines réalités<sup>5</sup>, les unes étant destinées au commandement, et les autres à l'obéissance » [I, 5, 1254a – 20]. Ce mouvement peut être facilité ou frustré, comme le montre le passage qui suit : « pourtant le contraire arrive fréquemment aussi : des esclaves ont des corps d'hommes libres et des hommes libres des âmes d'esclaves. » Ces considérations sur l'homme libre et l'esclave – qui le sont, l'un et l'autre, en accomplissement de leur propre nature – sont des spéculations purement philosophiques, et elles peuvent être contestées, comme le reconnaît Aristote, par ceux qui affirment que l'esclavage est contre-nature.

En prolongeant ces réflexions, il n'est pas difficile de s'apercevoir que « les termes *être esclave* et *esclave* sont pris en deux sens » [I, 6, 1255a – 5], et qu'il existe un esclave autre que *par nature*, qui relève d'une loi positive, d'un droit admis dans les sociétés anciennes<sup>6</sup>, qui fait qu'un être humain peut être la propriété d'un autre.

4 Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, chap. 3, « L'homme libre ». Les éditions de minuit, Paris, 1969, p. 324.

5 L'âme et le corps, l'homme et la bête, le mâle et la femelle (l'homme libre et l'esclave).

6 Malheureusement ce fléau n'a pas disparu avec la modernité et il persiste encore sous des formes larvées.

Quand les Latins, sous l'empereur Justinien, entreprennent la compilation du droit d'époques diverses [le corpus de ce Code fut constitué entre 529 et 535], la partie connue comme le Digeste (*codex iuris*) contient des commentaires et des opinions de jurisconsultes de la République et de l'Empire. Dans le Digeste, la distinction fondamentale que le droit établit est toujours entre hommes libres et esclaves, mais le concept de liberté apparaît seulement en contraste avec l'esclavage, tandis que la situation de l'esclave est clairement définie comme la condition de «quelqu'un qui, contrairement à la nature, devient la propriété de quelqu'un d'autre.»

Par exemple, la loi Aquilia, qui par son caractère archaïque peut être située autour de 289-286 av. J-C, décrète dans son premier chapitre : «Celui qui aura tué sans raison un esclave, homme ou femme, appartenant à autrui, un animal à quatre pattes ou une bête de troupeau, sera obligé de donner au maître une quantité d'airain correspondant à la plus haute valeur qu'avait eu (la) chose au cours de l'année.» (Gaius, *Commentaire sur l'Édit provincial*, L. 7 = *Digeste*, IX, 2, pr.)

Le Digeste introduit une autre différenciation entre les personnes qui sont *sui iuris*, sous leur propre juridiction, et celles qui, comme l'esclave ou l'enfant du citoyen romain, ou la femme, sont «sujets à la juridiction d'autrui.» Et ceux qui sont soumis à la juridiction d'autrui sont *in potestate domini*, c'est-à-dire sous le pouvoir, les décisions ou la volonté de leurs maîtres<sup>7</sup>. Distinction importante parce qu'elle fait apparaître, en creux, un élément marquant de la notion politique de liberté : l'esclave peut être libre de ses mouvements et faire ce qu'il veut pourvu que le maître ne s'occupe pas de lui et le laisse faire, cela n'empêche pas qu'il demeure sous sa *potestas*.

Dès lors on peut penser que la notion de liberté bifurque.

Il paraît qu'Épictète définit la liberté ainsi : «Est libre celui qui vit comme il veut». Aujourd'hui nous pourrions interpréter cette phrase en disant qu'«être libre» signifie choisir sa vie, ne pas subir une contrainte ou une imposition du pouvoir politique. Pour Épictète, esclave amené à Rome à l'époque de Néron puis affranchi, la liberté implique d'être «maître de soi», de ses passions et de ses pensées. Dans les *Entretiens* LXXIV, il dit : «Les philosophes enseignent que l'homme est libre. Ils enseignent donc à mépriser l'autorité de l'empereur. – Non. Nul philosophe n'enseigne à des sujets à se révolter contre leur prince, ni à soustraire à sa puissance rien de tout ce qui lui est soumis.» Il précise : si je le fais, «faites-moi mourir, je suis un rebelle. Ce n'est pas là ce que j'enseigne aux hommes; je ne leur enseigne qu'à conserver la liberté de leurs opinions, dont la divinité les a faits seuls les maîtres.»

Devant l'ordre : «Qu'on le mette aux fers!» Épictète fait dire au supplicié : «Que dis-tu, mon ami, est-ce moi que tu menaces de mettre aux fers? Je t'en défie. Ce sont mes jambes que tu y mettras, mais pour ma volonté, elle sera libre, et Jupiter même ne peut me l'ôter.» (*Entretiens* IV)

D'une certaine façon, ces propos persistent dans la conception que l'homme moderne se fait de la liberté, ce qui s'exprime par le sentiment inébranlable qui habite le prisonnier politique enchaîné au mur : Je suis libre ! C'est pour cela qu'on m'enferme.

7 Voir l'analyse de Quentin Skinner in *La liberté avant le libéralisme*. Seuil, Paris, 2000, pp. 32-33.

Mais depuis toujours, pour former le concept de liberté, on a regardé vers son contraire, le servage, l'esclavage. Et alors, la « limitation physique de mouvements » a été liée à la décision ou à la volonté d'autrui, c'est cette volonté qui impose la contrainte. Si on est dans l'impossibilité de faire ce qu'on veut à cause d'événements involontaires, non intentionnels, imposés par la nature ou par des circonstances de la vie, on ne dit pas qu'on est privé de liberté. La liberté humaine dépend des actions humaines. Soumis par la force l'esclave devient la propriété d'autrui, d'un individu ou d'un groupe, et l'institution sociale légitime et renforce la situation de fait. Alors, à côté de l'esclavage, produit de la guerre et de la conquête, les hommes – les humains – naissent libres ou esclaves. Discriminés et assignés à leurs places respectives par les normes instituées de la société qui les accueille. La « volonté d'autrui » se prolonge et se transmue en instance légitimante : le Pouvoir politique<sup>8</sup>.

Deux voies se profilent, parfois elles se confondent ou bifurquent, mais elles se côtoient tout au long de l'histoire. Une de ces voies est suivie par un développement de l'idée de liberté qui tend à se centrer sur l'individu, sur l'expression de ses potentialités, de son épanouissement, de son accomplissement. À ce développement contribue la découverte de la subjectivité, cette ouverture aux profondeurs du sujet, introduite par la tragédie du v<sup>e</sup> siècle grec, qui établit un

for interne où il (le sujet) délibère et devient agent de ses actes. À cela s'ajoute la réflexion stoïcienne sur l'homme maître de soi.

L'autre chemin amenant à la construction de l'idée de liberté nous montre que libre est celui qui n'est pas assujéti à la volonté d'autrui, celui qui est sous sa propre juridiction, donc non soumis à une instance hiérarchique, celui qui ne dépend pas d'un maître. L'homme libre sait que la « dialectique du maître et de l'esclave » réduit ou annule la liberté aussi bien de l'un que de l'autre. La servitude est une relation sociale, mais la liberté aussi émerge dans la relation à l'autre, l'homme isolé n'est ni libre ni esclave.

L'évolution historique du concept philosophique exprimé par le mot latin *libertas* s'est chargée avec les sens scolastiques de *electio*, « choix », et de *voluntas*. Thomas d'Aquin [1225-1274] va lier l'acte de désirer à l'intellect, à la raison délibérant sur les moyens d'arriver à une fin, et il attribuera ainsi « l'acte du choix à la faculté qui conjoint désir et raison, à l'*appetitus rationalis*, c'est-à-dire à la *voluntas* »<sup>9</sup>.

Par la suite, Luis de Molina donnera la définition suivante : « On appelle libre l'agent qui [...] peut agir et ne pas agir, ou agir de telle manière que, s'il accomplit l'une de deux actions contraires, il aurait pu aussi bien accomplir l'autre. »<sup>10</sup>

Dans les Troisièmes objections aux *Méditations philosophiques*, Hobbes met en doute la liberté de la « faculté d'élire » et fait « remarquer que la liberté du franc arbitre est supposée sans être prouvée ». La réponse de Descartes affirme « que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre »<sup>11</sup>.

Dès lors, pour les modernes, la *Liberté* articule, avec des nuances qui accentuent

8 Voir E. Colombo, « Du pouvoir politique » in *La volonté du peuple. Démocratie et anarchie*. Éd. CNT/Les éditions libertaires, Paris, 2007.

9 *Vocabulaire européen des philosophies*. Seuil/Le Robert, Paris, 2004, p. 345. Voir les entrées *eleutheria* et *volonté*.

10 *Ibid.*, p. 341 (Luis de Molina, 1536 -1600, théologien jésuite espagnol).

11 Réponse à l'objection douzième : du vrai et du faux.

ou réduisent l'un ou l'autre de ses composants assemblés, les notions de spontanéité du sujet de l'action, d'absence de contrainte<sup>12</sup>, une volonté de l'agent qui n'est pas déterminée (du moins en partie), c'est-à-dire une idée d'auto-détermination.

## Institution et politique

Dans la vision contemporaine, la « démocratie » est devenue un idéal presque généralisé de la vie politique, et par le même mouvement, la Liberté est présentée, en suivant l'exemple des anciens, comme la conséquence formelle d'un tel régime. Mais, de quelle liberté et de quelle démocratie s'agit-il ? Deux concepts majeurs de la philosophie politique entrent en jeu dans cette question, l'un c'est l'*autonomie*, l'autre la *représentation*.

Avec l'installation du bloc néolibéral<sup>13</sup>, la distinction établie par Benjamin Constant entre la « liberté des anciens » et la « liberté des modernes » paraît avoir obtenu une nouvelle vitalité. Selon ce point de vue, la première de ces libertés serait démocratique, elle « se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif »<sup>14</sup>. Mais le pouvoir social, collectif, « blessait en tous sens l'indépendance individuelle »<sup>15</sup>, pensait Constant. Et il considérait que cette participation de chacun à la souveraineté du corps social constituait « ce que les anciens nommaient liberté », tout en jugeant (eux, les anciens) que cette liberté collective était compatible avec « l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble »<sup>16</sup>.

La démocratie directe donnait ainsi aux citoyens le partage du pouvoir social. Les modernes renoncent à cette liberté-là. « Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées

par les institutions à ces jouissances. »<sup>17</sup>

À la base de la position libérale, qui se perpétue avec le néolibéralisme, se trouve l'idée que l'individu est libre avant d'entrer en société et qu'il aliène une partie de cette liberté au profit de la création d'un corps politique artificiel qui lui garantit l'ordre et la sécurité, d'où en résulte « la jouissance paisible de l'indépendance privée »<sup>18</sup>.

Le libéralisme, en cherchant l'indépendance individuelle, la sécurité et les jouissances privées, le droit de la personne, en un mot la liberté dite négative, abandonne l'essentiel : la liberté comme *autonomie*. La conception individualiste et atomiste de la société privilégie une idée de liberté centrée sur l'*indépendance* de chaque être humain considéré en tant qu'unité biologique, *de nature*. Pourtant, il faut reconnaître que la valorisation de l'indépendance « porte en elle la désocialisation de l'homme à travers la conviction que l'homme en tant que tel c'est l'individu se concevant et se constituant indépendamment de tout rapport à la société ». Ainsi, dans une visée d'autonomie on soutient que « ce n'est pas *la nature* en moi qui me dicte la

12 En français, « liberté » acquiert seulement au XVI<sup>e</sup> siècle le sens « d'absence de contrainte sociale ou morale », dit le *Robert historique*.

13 Nous parlons de bloc néolibéral pour faire référence à cette organisation globale de la vie sociale que Dardot et Laval appellent forme de notre existence, qui « enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée », et qui « ordonne les rapports sociaux au modèle du marché ». Voir *La nouvelle raison du monde*. La Découverte, Paris, 2010, p. 5.

14 Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. » (1819) in Pierre Manent, *Les libéraux*. Gallimard, Paris, 2001, p. 446.

15 *Ibid.*, p. 451.

16 *Ibid.*, p. 441.

17 *Ibid.*, p. 447

18 *Ibid.*, p. 446

loi de mes actions, mais la raison pratique comme volonté libre »<sup>19</sup>. Le sujet autonome, donc, ne peut pas être « un individu qui se met à part, mais bien [un] sujet qui ne se conçoit qu'en relation de communication inter-subjective avec d'autres sujets »<sup>20</sup>.

L'individu humain, considéré comme sujet, comme *ego*, est la résultante d'un processus de socialisation qui exige l'existence du social en tant qu'instance globale irréductible. Dès sa naissance l'individu biologique s'insère dans un monde de significations et d'interactions multiples qui le constituent et le modèlent, il est un produit de sa société. Mais non pas un produit inerte, il devient un *sujet agent de ses actes* qui se conforme ou se révolte. Si rebelle<sup>21</sup>, il cherchera un autre futur, il luttera, il s'unira à ses égaux pour changer le monde.

Les formes institutionnelles d'une société autonome seront l'expression de la reconnaissance de son auto-institution, c'est-à-dire de la conscience du fait que c'est elle la source ultime des normes qu'elle porte. C'est alors qu'un sujet libre pourra s'affirmer et dire : en dernière instance c'est moi qui décide.

La liberté des anarchistes s'étaie sur la reconnaissance de ces prémisses clairement définies par Bakounine : « L'homme ne devient homme et n'arrive tant à la conscience qu'à la réalisation de son

humanité que dans la société et seulement par l'action collective de la société tout entière. [...] Enfin, l'homme isolé ne peut avoir la conscience de sa liberté. Être libre, pour l'homme, signifie être reconnu et considéré et traité comme tel par un autre homme, par tous les hommes qui l'entourent. » Et encore : « Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. »<sup>22</sup>

Dans ces pages de *Dieu et l'État*, Bakounine, ayant nié la transcendance de la loi, l'hétéronomie, affirme la liberté comme autonomie<sup>23</sup>. La liberté individuelle est une création, un produit de la vie sociale. Cela signifie la reconnaissance de la longue construction historico-sociale de la Liberté, cette valeur précieuse des humains pétrie dans la lutte et la révolte par lesquelles s'exprime la force instituante du social. Toutefois, ce sont les formes acquises, précaires et changeantes, de l'institué, les seules qui permettent à l'action instituante de se réaliser. C'est sur cette Terre labourée par les générations qui nous ont précédés que nous luttons.

Il y a, alors, ces acquis théoriques que les anarchistes défendent et qui constituent leur idée de la liberté. Le premier en importance, peut-être, et à côté de l'autonomie, est l'égalité, non pas « l'égalité devant la loi », mais l'égalité politique de fait, ce qui exige « le nivelage des rangs et des fortunes », et qui présuppose la diversité infinie des êtres. Sans l'égalité, la liberté est privilège. Elle ne peut exister que dans une synergie de valeurs.

Ensuite, la critique de l'idée de *représentation* vient renforcer la liberté dans sa dimension politique. La souveraineté du *demos* ayant été écartée pendant des siècles de la scène publique, quand elle revient avec la force des révolutions, elle

19 Alain Renaut, *L'ère de l'individu*. Gallimard, Paris, 1989, pp. 92-93

20 Vincent Descombes, *Le complément de sujet*. Gallimard, Paris, 2004, p. 333

21 Définition du *Grand Robert* : « Rebelle : Qui ne reconnaît pas l'autorité du gouvernement légitime (ou de fait) et se révolte contre lui. »

22 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique (Dieu et l'État)*, in *Œuvres complètes*, vol 8, Champ libre, Paris, 1982, pp. 171- 173.

23 Voir E. Colombo : *L'espace politique de l'anarchie*. Ed. ACL, Lyon, 2008, pp. 100- 102

est reconnue mais immédiatement contrôlée, limitée, escamotée. Après la Révolution française la source du pouvoir politique retourne aux mains du peuple, sa volonté souveraine est acceptée par «les modernes», mais à condition d'être représentée, institutionnalisée en tant que régime représentatif. La délégation de la volonté dans un représentant – délégation omniprésente dans ce qu'on appelle aujourd'hui «démocratie» – signifie que l'individu n'est souverain qu'en apparence; «et si à époques fixes, mais rares, [...] il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer»<sup>24</sup>. Ce qu'avait reconnu déjà Benjamin Constant. Sans oublier que plus d'un demi-siècle auparavant Rousseau avait écrit: «le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté»<sup>25</sup>.

La liberté, donc, pour les anarchistes, et contrairement à la conception libérale régnante, est inséparable de l'autonomie, de l'égalité, de la critique de la représentation, et aussi, corollaire indispensable, de la négation de la loi de la majorité. Depuis son existence comme mouvement social et politique, l'anarchisme a nié à toute majorité le droit d'imposer à la minorité ses décisions.

Une société qui aurait créé les institutions correspondant à l'autonomie originaire du collectif humain (institutions basées sur le fédéralisme, les communes, les collectivités, l'imbrication de multiples et complexes niveaux de décision, etc.) devra compter avec les conséquences de sa liberté: l'arbitraire de la norme, l'indétermination foncière de la justification de ses valeurs. C'est dans l'histoire de leurs luttes — dans tout ce que le passé a porté vers le présent — que les humains trouvent la raison de leurs croyances.

«C'est la vie politique elle-même, écrit Quentin Skinner<sup>26</sup>, qui forme les grands problèmes dont traitera le théoricien» en délimitant faits, objets et situations, qui seront traités comme champs socio-politiques, sorte d'espace-temps, de moments de l'histoire, où la gestation de formes nouvelles, institutions, idées, normes ou mythes, se montre dans l'acuité du débat et l'intensité de la lutte.

Trois de ces moments semblent décisifs dans la construction socio-historique de la liberté: la démocratie directe d'Athènes dans la Grèce ancienne, la période qui couvre les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avec les Révolutions anglaise et française et leurs conséquences, et finalement l'essor du mouvement ouvrier révolutionnaire dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Nous nous occuperons ici du premier de ces moments.

## L'invention de la démocratie

L'idée de liberté a suivi un long parcours philosophique, mais les idées ne vivent pas dans un monde immatériel, elles naissent au sein de l'agir humain et se nourrissent des passions individuelles et collectives. Qu'auraient pu dire les philosophes si les peuples n'avaient pas institué des sociétés, établi des normes, fondé des Cités et des Empires. Si des milliers d'individus que l'Histoire ne connaît pas, à côté de quelques-uns qui ont laissé leurs noms, n'avaient pas inventé, travaillé, persévéré, combattu,

24 B. Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» in P. Manent: *Les libéraux*, op. cit., p. 442.

25 Jean-Jacques Rousseau, *le Contrat Social*, livre II, chap. I.

26 Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*. Albin Michel, Paris, 2001, p. 9

défendu leurs croyances, n'étaient pas montés sur l'échafaud.

La *capacité instituante*, le pouvoir de créer et d'établir des conventions, des normes, des institutions, est une fonction du collectif humain, de la société comme un tout. Mais dès les origines les sociétés ont établi une séparation radicale entre le sacré et le profane, entre l'au-delà et l'ici-bas, et elles ont abdiqué leur capacité instituante au profit d'une « volonté » extérieure à elles mêmes<sup>27</sup>, source de l'institution du monde. À cause de cet acte d'auto-dépossession les sociétés naissent hétéronomes, elles reçoivent la *loi*, dictée un jour par les dieux ou les ancêtres, sacrée et immuable. Ainsi se constitue un imaginaire établi qui recouvre et occulte l'imaginaire instituant. La sortie effective de la forme traditionnelle des sociétés se produit quand le groupe social se reconnaît comme étant lui-même le seul créateur des *nomoi*, le seul référant des normes et institutions qui le construisent en tant que société instituée. C'est, alors, la *mise en question de la norme reçue*, la critique des anciennes règles et l'établissement de nouvelles *par décision de la collectivité assemblée* qui feront naître la liberté en tant que réalisation social-historique effective, consciente et réflexive.

À ce moment-là, la liberté, la politique et la philosophie surgissent ensemble, pensait à juste titre Castoriadis. Avec l'invention de la démocratie, la Grèce du

VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle a été le lieu, le *locus*, social-historique où l'autonomie est devenue possible. *Auto-nomos*, se donner soi-même ses lois. S'interroger, réfléchir, modifier, changer, agir dans l'échange mutuel au sein d'un espace commun où les hommes sont égaux. On peut dire ainsi que « l'autonomie est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin, comme à la fois individuelle et sociale »<sup>28</sup>.

Tous, amis et ennemis de la démocratie, s'accordent, dans le monde grec de ces temps-là, pour dire que la liberté est la caractéristique centrale d'un tel régime. Euripide [484 – 406] fait dire à Thésée ces fortes paroles en réponse à la demande du héraut thébain : « Tu cherches à tort un roi dans cette ville, qui n'est pas au pouvoir d'un seul, Athènes est libre. Le peuple y règne »<sup>29</sup>.

L'éloge de la *polis* démocratique, cause des vertus morales des Athéniens, que fait Périclès [495-429] dans *l'Oraison funèbre*, n'omet pas de mettre au premier plan la liberté : « Mais à quel régime devons-nous notre grandeur ? À quelles institutions ? » À celles qui fondent le régime au nom duquel il parle : « Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. [...] Nous nous gouvernons dans un esprit de liberté et cette même liberté se retrouve dans nos rapports quotidiens, d'où la méfiance est absente. »<sup>30</sup>

Aristote [384-322] le reconnaît ; « Le principe fondamental sur lequel repose la constitution démocratique est la liberté. » Sous ce régime les hommes ont la liberté en partage parce qu'ils délibèrent et décident ensemble des questions qui les concernent, et sont par conséquent égaux. Alors, à chacun de vivre comme il veut, « d'où est venue la prétention de n'être gouverné abso-

27 Voir E. Colombo : « Religion et pouvoir politique », in *Réfractations* 14, 2005, p. 8-9.

28 Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » in *Le monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990, p. 131. Voir aussi « La Polis grecque et la création de la démocratie » in *Domaines de l'homme*, Seuil, 1977.

29 *Les Suppliantes*, 405.

30 Thucydide d'Athènes, *La guerre du Péloponnèse*. Livre II, 36 et 37.



lument par personne». Ce facteur «apporte son appui à la liberté fondée sur l'égalité»<sup>31</sup>.

L'une des attaques des plus violentes contre la démocratie vient de Platon [428-347] qui l'accuse de stimuler la liberté et l'égalité, et de faire ainsi le lit de la tyrannie. La démocratie a une «avidité insatiable» pour le bien qu'elle s'est fixé : la liberté. La Cité qui l'adopte, disent ses partisans, est la seule qui mérite d'être habitée par l'homme libre. Mais, pour Platon, ce régime, étant «assoiffé de liberté», il «s'enivre de liberté sans mélange, bien au-delà de ce qu'il faut»<sup>32</sup>. Alors, ceux qui obéissent aux gouvernants sont couverts d'outrages et on les tient pour «des esclaves volontaires».

Tout dans la Cité démocratique est atteint par la liberté, il est donc fatal qu'elle entre dans les maisons en allant jusqu'aux bêtes pour leur induire le refus de se laisser commander. Le fils devient l'égal du père, «le maître a peur de l'écolier et il l'adule, l'écolier a le mépris du maître», mais le comble de la somme de liberté dans une telle Cité advient quand l'esclave (l'homme et la femme qu'on a achetés) n'est nullement moins libre que les autres. Et, enfin, entre tous ces maux, «l'attitude des femmes envers leurs maris et des maris envers leurs femmes» montre «le degré d'égalitarisme et de liberté qui y règne».

La diatribe s'envenime et prend le ton du «Vieil oligarque» : À quel point même les bêtes sont libres dans cette Cité, «car les chiennes y sont, tout bonnement, selon le proverbe, exactement ce que sont les maîtresses, et, sans nul doute, il y naît chevaux et ânes qui se sont accoutumés à cheminer avec une complète liberté et dignité, bousculant sur les rues tout passant qu'ils rencontrent, faute à lui de s'écarter de leur route ! Et c'est ainsi que, par ailleurs, en toutes choses règne la plénitude de la liberté»<sup>33</sup>.

Les formes constitutionnelles de l'Athènes démocratique, mettent entre les mains du peuple le gouvernement de la Cité. C'est la communauté de tous ceux qui se reconnaissent comme citoyens – le *demos* – qui s'autoproclame souveraine (*autonomos*). La capacité – le pouvoir – instituant du peuple se matérialise dans l'Assemblée (*ecclèsia*) où tout citoyen a le droit de prendre la parole (*isègoria*) et l'obligation morale de parler librement, en toute franchise (*parrhèsia*). Il est créé ainsi un espace public où les hommes, avec toutes leurs différences, se reconnaissent égaux. La liberté y règne.

Aristocrates et oligarques se méfient de la liberté, la combattent ou la méprisent, comme Platon, mais ce qui leur est intolérable c'est l'égalité.

Dans un court pamphlet appelé *La Constitution des Athéniens*, longtemps attribué à Xénophon, et qui est l'œuvre d'un anonyme que les historiens ont fini par surnommer le «Vieil oligarque», il est dit : les Athéniens «ont choisi de mettre les coquins (la canaille, les gueux) en meilleure situation que les honnêtes gens ; voilà pourquoi je n'approuve pas cela». Comme «les pauvres, les gens du peuple, les gens de basse condition» sont nombreux et en bonne situation, tous renforcent le pouvoir populaire (*demoskratos*).

Le peuple se soucie peu de la mauvaise organisation de la ville, ce qu'il veut c'est ne pas être esclave et gouverner, car du fait que la cité est

31 Aristote, *La Politique*. VI, 2, 40, 1317b, 10 à 15.

32 L'image du vin s'insinue dans les expressions platoniciennes renvoyant aux racines d'*eleutheros* et *liber*, et ainsi à Dionysos et Bacchus. Il existait une divinité archaïque «dont l'équivalent latin serait une Libera, parèdre féminine du dieu *Liber*, identifié avec Bacchus.» E. Benveniste, *op. cit.*, vol. I, p. 322

33 *La République*, VIII, 563, 564 : La Tyrannie.

organisée d'une façon telle qu'on peut penser qu'elle n'est pas bonne, n'empêche que c'est de cette organisation « que le peuple lui-même tire sa force et qu'il est libre ». Dans une bonne organisation de la cité, pense le Vieil oligarque, ce sont les meilleurs qui établissent les lois; « et puis, les honnêtes gens y châtieront les coquins [...] et ils ne laisseront pas les fous délibérer ni parler ni siéger à l'assemblée. Eh bien, de toutes ces bonnes dispositions, il résulterait très vite que le peuple tomberait en esclavage »<sup>34</sup>.

La peur et, en conséquence la haine, que suscitait la démocratie – vue comme l'autonomie du peuple (des pauvres, de la canaille, des gueux, dans la définition des puissants) – parmi les classes aisées ou aristocratiques à l'époque de la Grèce ancienne, fabriqua l'équation: démocratie = mauvaise organisation = tyrannie. Elle était destinée à durer, et transportée aux conditions de la période révolutionnaire et de Thermidor donna: anarchie = désorganisation = despotisme. La « volonté du peuple » est le grand épouvantail des classes dirigeantes parce qu'elle exige l'égalité. C'est ainsi que le mot anarchie entre dans le vocabulaire politique français associé à la démocratie: en 1740 l'abbé Mably écrit que « la démocratie est dans son état naturel l'image de l'anarchie »<sup>35</sup>.

Cependant, une chose est certaine, le degré de liberté politique atteint par le monde hellène se matérialisait dans les institutions de la *démocratie directe*

athénienne. Le processus historique qui met en branle la vision aristocratique d'une vie sociale assurée par des lois immuables s'étend entre le VII<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, et se caractérise par un changement des institutions, centré sur la conscience naissante de l'auto-institution de la société. C'est le *demos* qui crée la norme ou la loi qui gouverne la cité.

La *polis* grecque n'est ni un modèle, ni un exemple à suivre, ni un événement trivial, elle est un fait socio-historique enfoui sous la poussière de siècles d'hétéronomie. Elle nous permet de comprendre une partie des conditions nécessaires à la mise en place de la liberté politique, conditions qui peuvent, donc, être postulées comme suit:

1) L'autonomie dans les décisions collectives n'est possible que si la société se reconnaît comme la source de ses normes<sup>36</sup>.

2) La liberté – comme l'oppression d'ailleurs – surgit dans les relations sociales qui s'établissent entre les gens, mais elle a besoin de l'institution d'un espace commun et public où l'égalité de tous est reconnue.

Ne nous intéressent pas ici les limitations génériques de la démocratie ancienne que nous connaissons tous, l'exclusion des femmes et des métèques, l'existence des esclaves, l'Empire maritime, les guerres constantes, etc. Par contre, ce qui nous intéresse en premier lieu, ce sont les limites intrinsèques de la démocratie directe qui sont, d'une part, l'arbitraire du *nomos*, d'une autre, la loi de la majorité ou principe majoritaire.

Tout en sachant que l'égalité reconnue dans l'espace public, l'égalité des droits, l'égalité face à la loi, la même pour tous, n'annule pas la différence de statut et de fortune. Le riche et le pauvre sont égaux dans la *polis* athénienne, mais les puissants n'ont jamais accepté de perdre leur droit à commander et ils ont pensé

34 Pseudo-Xénophon, *La Constitution des Athéniens*. Les belles-lettres, Paris, 2008, pp.129-130 et 132.

35 Cité par Marc Deleplace, *L'Anarchie de Mably à Proudhon*. ENS éditions, Paris, 2000, p. 15.

36 C. Castoriadis, « La Polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 296.

que la démocratie ne pouvait être autre chose qu'une *ochlocratie*, le gouvernement de «la populace».

Si l'Assemblée – lieu où s'expriment les décisions du *demos* – établit les normes, les lois, les jugements, et si elle est la seule source de légitimité, le seul garant de ses décisions, le résultat sera, comme le laisse entendre l'opinion oligarchique (*La Constitution des Athéniens*), que les *nomoi* ne peuvent être autre chose que l'expression du nombre, et en conséquence dépendants des intérêts et des passions des majorités changeantes. La loi est, alors, arbitraire et irrationnelle. De cette relativité du *nomos*, le «Vieil oligarque» ne tire pas la conclusion que tout gouvernement est injuste, mais plutôt la conviction que seulement les meilleurs (*beltistoi*) et les riches doivent commander.

À l'arbitraire du *nomos* s'ajoute le fait que la loi est obligatoire pour tous, mais en démocratie elle exprime les décisions de la majorité. Alcibiades, fils de la plus haute aristocratie athénienne, demande un jour à Périclès de lui définir «le concept de loi, et ayant obtenu pour réponse que le *nomos* est ce que le peuple réuni en assemblée décrète», il s'emploie à montrer que la loi, donc, votée par la majorité n'est pas différente de la loi décrétée par un tyran ou établie par une oligarchie, parce que dans tous les cas il y a «contrainte sans persuasion» pour tous ceux qui se sont opposés, ou simplement ne l'ont pas votée, sans qu'il importe de savoir si cela concerne nombre ou peu d'individus<sup>37</sup>.

C'est le sophiste Thrasymaque qui s'applique à théoriser les apories du *nomos*. Il va essayer de démontrer que la loi exerce une violence sans fondements éthiques sur les hommes qui la subissent, parce que «le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort»<sup>38</sup>. La définition de la justice de Thrasymaque s'appuie sur le

raisonnement suivant : «est juste celui qui agit conformément à la loi; la loi est établie par ceux qui détiennent le pouvoir; les prescriptions de la loi ne visent que l'avantage des puissants; celui qui agit dans l'intérêt du plus fort agit donc justement»<sup>39</sup>. Et en démocratie, le plus fort n'est pas le *demos* dans son ensemble mais la majorité. Ce qui amène à constater, affirme-t-il, que si bien tous les citoyens ont la liberté de parole (*isègoria*), ils ne peuvent agir que s'ils font partie de la majorité

Nonobstant la pertinence de certaines critiques, la démocratie antique n'a pas su, ou n'a pas pu, répondre dans le sens de l'approfondissement de la liberté et de l'autonomie, et la solution de Thrasymaque, comme des autres critiques, a été l'appel à «la constitution des ancêtres», formule qu'implique de fait un ralliement au parti oligarchique en cas de luttes entre les factions<sup>40</sup>. «La constitution des ancêtres» signifie le retour du sacré, le refuge dans l'éternelle hétéronomie qui entoure le pouvoir politique. Accepter le *relativisme de la norme*, ou de la loi, est une conséquence de la recherche de l'autonomie et une grande conquête dans le chemin de la liberté humaine aussi bien individuelle que collective.

La résistance, autant au *nomos* dicté par la majorité démocratique qu'à la loi ancestrale immobilisée dans l'évocation réactionnaire du passé, vient sûrement des Cyniques. Ce mouvement né au IV<sup>e</sup> siècle av. J.C., était fortement contestataire et ses adeptes, adoptant une forme de vie nomade sans aucune richesse ni confort, étaient toujours prêts

37 Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, Vrin, 1993, tome 2, «Sophistique et réalisme politique», p. 181.

38 Platon, *La République*, I, 338.

39 Untersteiner, *op. cit.*, p. 185.

40 *Ibid.*, pp. 183-184.

à démasquer un faux semblant ou une fausse grandeur. En choisissant d'agir comme un vrai chien, le cynique aboyait contre la médiocrité et l'hypocrisie des gens bien, et déchirait « à belles dents toute forme d'aliénation, de conformisme ou de superstition. » Pour lui, l'illusion la plus funeste serait de croire s'en libérer par la seule considération de l'esprit<sup>41</sup>.

Diogène dut s'exiler de Sinope accusé d'avoir falsifié la monnaie. Il suivit de trop près les conseils d'Apollon<sup>42</sup> et se mit à altérer les pièces au sens propre comme au figuré : la monnaie (*nomisma*), le *nomos*. La réalité des faits n'est pas attestée par l'histoire, mais la « falsification » a pris dans le cynisme une valeur symbolique, Diogène « falsifie » la

morale, la religion, la philosophie, la politique, il contrefait toutes les valeurs traditionnelles. Il n'a aucun respect pour les prescriptions de la loi, et aimait dire « qu'il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout »<sup>43</sup>.

La transgression de la règle, la violation des interdits, sont des armes nécessaires dans la lutte pour la liberté.

Pour arriver à une critique institutionnelle de la loi de la majorité il faudra attendre plus de vingt siècles, jusqu'au jour où le congrès de Saint-Imier en 1872 considérera que « dans aucun cas la majorité d'un Congrès quelconque ne pourra imposer ses résolutions à la minorité ».

**Eduardo Colombo**



**Dionysos et une Ménade, v<sup>e</sup> siècle.**

41 Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs*, éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1975, pp. 11 et 17.

42 Diogène Laërce, VI, 21, 22.

43 *Ibid.*, VI, 71.