

Actualité de Hobbes Les concepts et l'histoire

Quentin Skinner

DANS **LE DÉBAT** 1997/4 (N° 96), PAGES 115 À 120

ÉDITIONS **GALLIMARD**

ISSN 0246-2346

ISBN 9782070749850

DOI 10.3917/deba.096.0115

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1997-4-page-115.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Actualité de Hobbes

Quentin Skinner

Les concepts et l'histoire

Je me propose d'évoquer quelques points généraux, parce que je ne voudrais pas passer pour partisan d'une distinction bien tranchée entre l'historique et le philosophique : je pense, au contraire, que le mode historique est une manière de faire de la philosophie. Je serais naturellement ravi, si cela vous intéresse, d'aborder cette question de la méthode historique. Loin de moi l'idée de nier qu'il y ait quelque chose à apprendre (comme dit Yves Charles Zarka dans son introduction à *Hobbes et la pensée politique moderne*) d'une interpellation de Hobbes. Il est vrai qu'il y a autre chose à quoi je m'intéresse. Et comme je me présente en spécialiste de Hobbes, essentiellement en historien, c'est sur cette « autre chose » que je m'efforce essentiellement d'écrire. Je résumerai mon propos de la manière suivante : nous avons certes quelque chose à apprendre d'une confrontation et d'un dialogue avec les grandes œuvres philosophiques. C'est le contraire qui serait étonnant, tant leur richesse est extraordinaire. Néanmoins, cette « autre chose » qui m'intéresse vient de ce que je ne pense pas que nous puissions prétendre avoir compris ce que font les textes – pourquoi ils ont été écrits sous la forme qu'on leur connaît – si nous ne sommes pas disposés à poser d'autres questions que : « Que puis-je espérer apprendre de ce texte sur le politique ? » J'ai cependant accepté d'aborder la question plus générale qui m'a été posée : pourquoi Hobbes ? Votre intention est-elle uniquement d'apporter une contribution à l'histoire de la philosophie ou nourrissez-vous de plus grandes ambitions ?

À mon sens, une contribution à l'histoire de la pensée politique, si elle correspond à ce que j'en attends, ne peut que déboucher sur des ambitions plus grandes. Le travail accompli revient, en l'occurrence, à donner une explication des concepts fondamentaux qui organisent la théorie du politique telle qu'elle est exposée dans le *Léviathan*. Voilà ce dont je vais essayer de parler, sans revenir sur ce que Yves Charles Zarka a déjà dit, même si mon propos, à la fin, recoupera légèrement un thème qu'il a abordé, à mes yeux, brillamment : la notion de personnalité morale et juridique¹. Mais, afin de répondre à votre question générale, je voudrais examiner tour à tour trois concepts, qui sont très étroitement liés dans l'esprit de Hobbes et dont on peut plaider qu'ils organisent le *Léviathan* : il s'agit des concepts de liberté politique, d'obligation politique et d'État.

1. Y. Ch. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., pp. 222-227 et 248-249.

2. Th. Hobbes, *Léviathan*, Introduction, trad. fr., p. 5.

La théorie de Hobbes est une théorie de l'État, et on aurait le plus grand mal à trouver, avant le *Léviathan*, une œuvre de philosophie politique en langue anglaise qui se présente comme une théorie de l'État. Au commencement de son livre, en effet, Hobbes écrit : « L'art va encore plus loin, en imitant cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent de la nature : *l'homme*. Car c'est l'art qui crée ce grand Léviathan qu'on appelle République ou État (*Civitas* en latin) [...] ². » Le mot est là, l'État, mais il n'avait encore jamais été employé en ce sens dans aucune grande œuvre de philosophie politique de langue anglaise. Ce qui m'amène à revenir sur une observation d'Yves Charles Zarka qui m'a beaucoup frappé. Quand on songe que Hobbes écrivait dans une société aristocratique, et qu'il était lui-même à la solde d'un grand aristocrate anglais, le comte de Devonshire, il est extraordinaire de trouver dans ce livre quelque chose qui nous est très familier, mais qui semblerait consacrer l'abolition même de la société aristocratique : il n'y a en effet que deux figures dans le *Léviathan*, le souverain et le sujet. Et si vous objectez à Hobbes : « D'accord, mais moi, je suis un duc ! », cette question le choque, et il le dit : « En présence du souverain, tous sont égaux ³ » (*all are one*). Yves Charles Zarka l'a rappelé avec beaucoup de force. Il y a, chez Hobbes, une doctrine fondamentale de l'égalité humaine : il est d'autant plus étrange, dans ces conditions, que cet égalitariste viscéral ait été annexé, au xx^e siècle, par des idéologies d'extrême droite.

Si l'on en vient maintenant aux rapports entre l'État et le sujet, se pose pour Hobbes la question de la liberté que laisse l'État. Comme il est dit dans le chapitre XXI, elle est plus ou moins grande suivant le silence de la loi : autrement dit, tout dépend du souverain, qui est l'exécuteur de la loi, laquelle est à son tour la volonté de l'État. Cette explication hobbesienne de la liberté est provocante et s'est révélée extraordinairement influente. Pour Hobbes, le concept de liberté a donc deux aspects. Il y a ce qu'il appelle la liberté naturelle, ou la liberté au seul sens propre du terme, et ce qu'il appelle, au chapitre XXI, la liberté des sujets. Votre liberté naturelle est votre liberté en tant que personne ; or, comme l'a souligné Karl Schuhmann, être une personne, c'est être un corps en mouvement. La liberté naturelle n'est donc pas différente pour les corps humains et les corps naturels. Hobbes prend l'exemple d'un cours d'eau pour affirmer que dire d'un tel corps qu'il est libre et dire du corps d'un homme qu'il est libre sont deux choses analogues. Mais encore ? C'est dire que ce corps est sans contrainte. Et qu'est-ce que la contrainte ? C'est être physiquement, corporellement, empêché ou forcé de faire quelque chose. C'est l'*unfreedom*, l'« illibéré » ou l'absence de liberté. Hobbes lui-même n'emploie jamais ce mot, mais le contenu positif de la notion de liberté, qui est l'absence de contrainte, est bien celui-là : n'est pas libre celui qui est physiquement forcé ou empêché. La liberté du sujet étend cette contrainte corporelle à la volonté, en sorte qu'à la contrainte du corps s'ajoute la coercition de la volonté. Et le mécanisme qui contraint la volonté, par la peur, est bien entendu la loi. Parce que la peur est, comme dit Hobbes, la seule passion avec laquelle il faille compter en politique, les natures généreuses étant trop peu nombreuses pour qu'on puisse compter avec la passion de l'orgueil. Si vous êtes une personne ordinaire, vous obéirez par crainte des conséquences d'une désobéissance.

Cette conception de la liberté humaine a deux implications cruciales. La première est que l'on est toujours libre en rapport avec la loi, parce que la liberté au seul sens propre du terme est uniquement absence de coercition corporelle. Or la loi ne contraint pas votre corps, mais uniquement votre volonté. Aussi, ajoute Hobbes, toutes les actions qu'accomplissent les hommes dans des républiques par crainte de la loi sont des actions qu'ils accomplissent librement et qu'ils ont la liberté de remettre. C'est donc là une première conséquence « dramatique ». La seconde est que, pour autant qu'on n'est pas libre en tant que sujet,

3. *Ibid.*, chap. XVIII, p. 190 ; chap. XXIII et XXX.

à cause de la loi, on n'est pas libre *uniquement* parce qu'on est contraint. On a donc là une théorie de la liberté à laquelle on peut maintenant réfléchir. L'illiberté est-elle *uniquement* le produit de la contrainte ? Ce n'est pas moi qui prétendrais que la question ne mérite pas réflexion. C'est là un point de vue « dramatique », et qui a eu une grande influence. Tel est le point de vue adopté par Hume et que l'on retrouve dans l'utilitarisme classique.

Mais une autre question m'intéresse également : pourquoi Hobbes tient-il à cette conception de la liberté humaine ? Il me paraît très important, à cet égard, qu'il faille rappeler l'approche classique de la liberté, laquelle oppose l'homme libre à l'esclave et ajoute que la liberté n'est pas simplement un attribut des actions. La liberté est une condition existentielle, la personne libre étant celle qui n'est pas esclave. Comprendre la liberté, c'est donc comprendre l'esclavage. Et comprendre le sort de l'esclave, ce n'est pas comprendre quelqu'un qui est contraint, parce que l'esclave n'est pas nécessairement contraint. C'est comprendre la position d'une personne *susceptible* d'être contrainte par la volonté arbitraire. Tel est le point de vue classique que Hobbes renverse en affirmant qu'il n'est de liberté qu'en rapport avec une contrainte non pas potentielle, mais effective. J'aimerais qu'on y réfléchisse.

Il est un autre point sur lequel je voudrais attirer votre attention, comme celle de tous les spécialistes de Hobbes. Ce livre a été écrit entre 1649 et 1650. Hobbes l'a mis en chantier – c'est maintenant établi (je dois largement cette datation à Karl Schuhmann) – dans le courant de l'automne 1649 pour l'achever et le signer en avril 1651. Que se passe-t-il en Angleterre au cours de cette année 1649 ? Le roi est exécuté en janvier, l'institution monarchique est abolie en février, le Conseil d'État instauré en mars et, en septembre, celui-ci demande l'allégeance de tous les Anglais, par une déclaration écrite, à cette proposition : l'Angleterre est désormais et restera un *Commonwealth*, c'est-à-dire une république sans roi ni Chambre des lords. Ces changements seront épaulés par la force de l'armée, tandis qu'à chaque Anglais est posée la question : « Une puissance conquérante peut-elle prétendre à votre allégeance ? » Non, répondaient naturellement ceux qui avaient soutenu le Parlement tout au long des guerres civiles, parce qu'il n'est d'allégeance sans consentement. Telle était la proposition fondamentale de la cause parlementaire. Et le consentement est, bien entendu, l'acte libre d'un sujet consentant. Aussi la force conquérante de l'armée ne saurait-elle commander mon allégeance, parce que je n'y ai pas librement consenti. Je n'ai donné mon consentement que sous l'empire de la terreur que m'inspirait une armée épurant le Parlement, exécutant le roi et abolissant les lords.

Hobbes, en revanche, prétend que, même si vous n'obéissez que sous l'effet de la peur, vous n'en avez pas moins consenti. Vous avez donné votre consentement parce que la liberté bien comprise est « compatible avec la crainte⁴ » (*consisteth with fear*), précise-t-il dans le chapitre XXI. Comme avec le bandit de grand chemin qui vous propose « la bourse ou la vie », la force conquérante qui vous dit « l'allégeance ou la vie » vous donne le choix. Ne feignez pas de croire que ce n'est pas un choix. Si vous avez choisi la soumission, c'est un choix ; et si c'est un choix, c'est un acte libre ; et si c'est un acte libre, vous êtes un sujet. Voilà pourquoi, à mon sens, il élabore sa théorie spécifique de la liberté. Cette théorie est en soi intéressante et importante, mais on ne comprend pas sa place centrale chez Hobbes si l'on ne sait pas ce qu'était la situation de l'Angleterre en 1649. Telle est ma première observation.

4. *Ibid.*, p. 222.

J'en viens maintenant au second problème que j'entends aborder, celui de l'obligation politique. Pourquoi et quand suis-je politiquement obligé, dans quelles circonstances convient-il que j'obéisse à l'État ? Hobbes apporte à cette question une réponse très spectaculaire. « L'obligation qu'ont les sujets envers le souverain est réputée durer aussi longtemps, et pas plus, que le pouvoir par lequel celui-ci est apte à les protéger. En effet, le droit qu'ont les hommes, par nature, de se protéger, lorsque personne d'autre ne peut le faire, est un droit qu'on ne peut abandonner par aucune convention. [...] La fin que vise la soumission, c'est la protection : cette protection, quel que soit l'endroit où les hommes la voient résider, que ce soit dans leur propre épée ou dans celle d'autrui, c'est vers elle que la nature conduit leur soumission, c'est elle que par nature ils s'efforcent de faire durer⁵. » Telle est donc la réponse simple et forte de Hobbes à la question des circonstances dans lesquelles on est obligé. Notez qu'il énonce aussi bien les motifs que les limites. Vous êtes obligé si vous êtes protégé. Vous n'êtes obligé que si vous êtes protégé. Voici donc une conception de l'obligation politique sur laquelle il est maintenant permis de s'interroger. Elle allait devenir l'analyse utilitaire classique de l'obligation politique. Là encore, tout au moins dans la tradition anglophone, elle a joui d'une influence considérable. Libre à vous d'examiner la théorie et d'en méditer la logique.

Mais je m'intéresse aussi à la question de savoir pourquoi Hobbes insiste tant sur cette simple image de ce qu'être politiquement obligé veut dire. Une fois encore, je tiens à vous rappeler que c'est une œuvre écrite à la fin de 1649 et en 1650, c'est-à-dire à une époque où une autre question prit une place centrale dans la vie politique anglaise : « Quand bien même vous consentez à vous soumettre au gouvernement désormais établi sans roi ni Chambre des lords, le devriez-vous ? Est-il moralement correct d'être obligé ? » Et c'étaient des questions d'actualité pour les Anglais en septembre 1649 avec l'acte d'engagement. Dans ces sociétés prémodernes, il importe de le rappeler, cet « engagement » était écrit. Une feuille de papier circula à travers toute l'Angleterre, libellée en ces termes : Moi, x [complétez par votre nom ou par une marque] promets d'être sincère et fidèle envers la République d'Angleterre, comme elle est maintenant établie, sans roi ou Chambre des lords⁶. » Ces feuilles furent distribuées dans chaque paroisse, à charge pour le prêtre de veiller à ce que tout le monde les signe. Nul ne pouvait donc dire qu'il n'était pas sujet. Maintenant, si vous aviez le sentiment que le pouvoir avait été usurpé, vous pouviez, en conscience, vous refuser à signer. Ainsi, la plupart des royalistes eurent le sentiment qu'ils ne pouvaient pas signer, parce que le roi était l'oïnt du Seigneur. Le roi exécuté, c'était son fils qui devait le remplacer. Mais maints parlementaires admirent aussi qu'on ne pouvait pas jurer allégeance, parce que celle-ci devait reposer sur le consentement des représentants du peuple. Or le Parlement avait été épuré par l'armée, et il avait donc cessé d'exister sous la forme de représentant du peuple.

Voyons maintenant ce que dit la théorie hobbesienne de l'obligation politique. Elle revient à dire : ne vous tracassez pas de tout cela, vous êtes passé à côté de l'essentiel. L'obligation politique n'a rien à voir avec les origines du pouvoir, légitimes ou illégitimes. La seule question que vous deviez vous poser quand le prêtre vous soumet la feuille de papier, c'est : suis-je protégé ? La paix règne-t-elle ? Si tel n'est pas le cas, vous n'êtes pas obligé ; si la paix est assurée, vous l'êtes. Voilà donc ce qui anime la discussion du chapitre XXI du *Léviathan*.

5. *Ibid.*, pp. 233-234.

6. Cf. Th. Hobbes, *Béhémoth*, trad. citée, pp. 207-208. (N. d. T.)

J'en arrive à la question de l'État. Ce concept prend une importance centrale dans la politique de Hobbes du fait même qu'il a posé la question suivante : « Qu'est-ce qui peut donner à une multitude de personnes une seule volonté ? » La réponse de Hobbes est que la multitude ne peut avoir une volonté unique qu'en devenant une seule personne. Ce qui l'amène à poser deux autres questions : « Quel est l'acte que vous accomplissez et qui fait de vous une personne avec une volonté ? » et « Qu'en résulte-t-il ? » C'est là un moment, à mon sens, prodigieux dans la pensée de Hobbes. Et il répond : ce qui fait de chacun une personne, c'est le fait de s'accorder les uns avec les autres sur qui sera souverain. Il est très facile de se méprendre ici sur la théorie hobbesienne du contrat. Le contrat exige que vous vous accordiez avec moi, et moi avec vous, et ainsi de suite pour reconnaître que le souverain est, mettons, Yves Charles Zarka. Le voilà donc souverain. C'est cela qui fait de nous une personne quand il n'y avait auparavant qu'une multitude. Mais quel est le nom de cette personne ? Là encore, le risque de méprise est grand. Le nom de cette personne n'est pas le souverain, parce que le souverain personnifie cette autre personne. Le nom de cette autre personne, c'est l'État. Telle est, en vérité, la théorie dont nous avons hérité : l'État est le nom de la multitude unifiée par le fait d'avoir consenti à un gouvernement. À mon sens, si Louis XIV a dit : « L'État c'est moi », c'est qu'il pensait être la personne de l'État. La remarque est autrement plus subtile qu'on ne le suppose d'ordinaire. En tant que souverain, il personnifiait l'État.

Libre à vous, une fois de plus, de vous demander ce qu'il faut penser de cette idée que l'État est le nom d'une personne artificielle représentée par le souverain en même temps que le nom de la personne que nous créons à partir de nos « moi » individuels en acceptant de nous soumettre au gouvernement. Pour ma part, cependant, je m'intéresse à une autre question : pourquoi Hobbes tient-il tellement à cette théorie ? Qu'est-ce qui le pousse à élaborer cette théorie entièrement nouvelle sur la place du pouvoir souverain ? La réponse se trouve, là encore, dans la situation politique des années 1640. Il est deux théories de la souveraineté que Hobbes entend par-dessus tout repousser. La première situe la souveraineté dans le corps du peuple représenté au Parlement : c'est la théorie de Henry Parker et de ses associés. La seconde fait de la souveraineté la propriété du monarque conçu comme le vicaire de Dieu : c'est la théorie de la royauté de droit divin. Hobbes entend se garder des deux conclusions parce que, comme il le dit au début du *Léviathan*, l'une de ces théories revendique une « trop grande liberté », l'autre une « autorité excessive ». Sa solution, telle qu'il l'exprime au tout début, consiste à ne pas parler « des hommes, mais, dans l'abstrait, du siège du pouvoir⁷ ». Il fait de la souveraineté la propriété d'une personne artificielle, la personne de l'État. Il reconnaît que cette personne naît de l'union du peuple et qu'elle est ensuite personnifiée par le souverain. Mais son ingénieuse idée de personnalité artificielle lui permet de conclure que la souveraineté est, au fond, la propriété non pas du souverain ou du peuple, mais plutôt de la personne de l'État, de la *persona civitatis*.

Je terminerai sur la seconde question qu'on m'a prié d'aborder. Quelle est aujourd'hui en Europe l'actualité des idées de Hobbes ? En rapport avec la question de la liberté politique, de l'obligation politique et du concept d'État, la situation actuelle, pour autant qu'on l'exprime à travers ces concepts, est largement débattue dans les termes qui sont ceux du *Léviathan*. Critiquer ces points de vue reviendrait donc à critiquer la théorie politique de Hobbes. Méditer ces questions dans l'Europe actuelle et réfléchir à la théorie politique de Hobbes sont, en fin de compte, des entreprises étonnamment semblables. Vous constaterez que

7. *Léviathan*, épître dédicatoire, trad. fr. citée, p. 1.

Quentin Skinner
Actualité de Hobbes

je ne suis pas du tout hostile à ce qu'on s'interroge sur le caractère et la géographie logiques de la philosophie politique hobbesienne. Pour finir, cependant, j'ajouterais que ce qui m'a fasciné chez Hobbes, ce n'est pas cela, mais la genèse de la théorie : d'où vient-elle, comment a-t-elle surgi, quelle en a été la force motrice, quels en ont été les mobiles, qu'est-ce qui l'a conduit à lui donner le caractère qu'on lui connaît ? Voilà pourquoi, malgré l'intérêt profond que je porte aux questions plus abstraites que j'ai soulevées, je ne cesse de revenir à cette « autre chose » qui m'importe : le Hobbes historique.

Quentin Skinner:

Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat.