

La définition de la liberté dans le *De Cive* et le *Léviathan*
(J. Terrel, Université Bordeaux Montaigne)

La définition négative de la liberté comme « absence d'obstacles au mouvement » est formulée pour la première fois dans le *De Cive*¹. Dans le *Léviathan*, Hobbes précise qu'il s'agit seulement des obstacles *externes*². Il ne mentionne plus, comme il le faisait dans les deux éditions du *De Cive* (1642 et 1647), un second type d'obstacles, ceux qui sont « arbitraires », autrement dit efficaces « du fait de notre choix ». Il faut expliquer ce silence. Quentin Skinner – un des premiers à en avoir souligné l'importance, au point d'affirmer que Hobbes « non seulement modifie mais contredit sa précédente ligne de pensée³ » – avance deux explications : 1/ Hobbes aurait pris conscience, au cours de son débat avec Bramhall, de certaines difficultés de sa conception antérieure ; 2/ le développement et la transformation du discours des républicains à la suite de l'abolition de la monarchie l'aurait conduit à critiquer de manière différente leur conception de la liberté.⁴

Plus récemment, dans son introduction à sa nouvelle édition du *Léviathan*⁵, Noel Malcom propose sa propre explication. Hobbes se serait rendu compte, sans doute au cours de sa polémique avec Bramhall, que l'intervention d'obstacles psychiques (la crainte, l'espoir) diminuant ou même supprimant la liberté pouvait conduire à conclure à l'impossibilité de toute action humaine libre.

Avant d'examiner ces deux explications, de Quentin Skinner et de Noel Malcom, il convient de relire les deux textes du *De Cive*, repris sans modification dans la seconde édition après la polémique avec Bramhall, où Hobbes mentionne les obstacles à la liberté dépendant de notre arbitre ou de notre choix pour rendre compte de notre obligation envers les lois civiles (premier texte) ou naturelles (second texte).

¹ I (partie), IX (chapitre), 9 (paragraphe) : « LIBERTAS, ut eam definiamus, nihil aliud est quam absentia impedimentorum motus » (*De Cive*, Latin version, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 167).

² I (partie), XXI (chapitre), 1 (paragraphe, numérotation absente dans l'édition citée que j'introduis par commodité) : « LIBERTY, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition ; (by opposition, I mean external impediments. *Libertas* significat proprie absentiam impedimentorum motus externorum » (*Leviathan*, edited by Noel Malcom, Oxford, Clarendon Presse, 2012, volume 2, p. 324-325).

³ *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008, p. 128 ; *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris, Albin Michel, trad. Sylvie Taussig, 2009, p. 133.

⁴ *Hobbes and Republican Liberty*, chap. 4 et 5.

⁵ *Leviathan*, édition citée, volume 1, p. 17-18.

De Cive

Le premier texte intervient pour critiquer une conception courante inspirée de l'ouverture des *Politiques* d'Aristote, commune aux partisans d'une monarchie limitée et aux républicains :

Quelle est donc, me dira-t-on, la différence entre *celui qui est libre*, le *citoyen* ou *celui qui est asservi* [*inter liberum, vel inter civem, & servum*]⁶ ? En effet aucun écrivain, à ma connaissance, n'a expliqué ce qu'est la *liberté* et ce qu'est la *servitude* [*servitus*]. On estime communément que la *liberté* consiste à faire tout selon notre décision [*nostro arbitrato*] et à le faire impunément, et la *servitude* à ne pas le pouvoir [*non posse*], ce qui est incompatible avec l'existence d'une cité et avec la paix du genre humain, parce qu'il n'y a aucune cité sans pouvoir souverain [*sine imperio*] et sans droit de contraindre. La LIBERTÉ, selon notre définition, n'est rien d'autre que *l'absence d'obstacles au mouvement* [*absentia impedimentorum motus*] ; par exemple, l'eau contenue dans un vase, qui n'est pas *libre* dans la mesure où le vase l'empêche de se répandre, est *libérée* quand le vase est brisé. Et il y a pour tout être [*cuique*]⁷ une *liberté* plus ou moins grande selon que l'espace où il se trouve est plus ou moins grand : par exemple, on a plus de liberté dans une prison spacieuse que resserrée. Et un homme peut être *libre* [*Et potest homo liber*] dans une direction et cependant ne l'être pas dans une autre, comme un voyageur que des haies et des murs arrêtent d'un côté et de l'autre pour qu'il n'endommage pas les vignes et les jardins qui bordent le chemin. Les obstacles de ce genre sont extérieurs et absolus [*externa & absoluta*] : en ce sens, tous *ceux qui sont asservis et assujettis* [*servi & subditi*] sont *libres* quand ils ne sont ni enchaînés, ni

⁶ Le traducteur anglais de l'édition de 1651 traduit ce *liberum* par *sonne*, Sorbière par « homme libre ». En latin ce *liber* est tout aussi bien l'homme libre que l'enfant libre désigné plus loin comme fils de famille. Le même traducteur anglais traduit *servus* par *servant*, adoptant comme le *Léviathan* anglais la distinction entre deux types de servitude, celle de celui qui est enchaîné ou emprisonné et celle de celui qui dispose de la liberté de se déplacer parce que le maître lui fait confiance. Le français « serviteur » ne convient pas puisque le mot fait penser à un homme libre employé comme domestique alors que Hobbes pense aux esclaves de l'Antiquité qui avaient la liberté de se déplacer.

emprisonnés. D'autres obstacles sont arbitraires [*arbitraria*], ils n'empêchent pas le mouvement absolument [*absolute*], mais par accident [*per accidens*], soit du fait de notre choix [*per electionem nostram*] : par exemple, celui qui est sur un navire ne rencontre pas d'obstacle tel qu'il ne puisse [*possit*] se précipiter à la mer s'il peut [*possit*] le vouloir. Et là aussi, on a une *liberté* d'autant plus grande qu'on peut se mouvoir de plus de manières. C'est en cela que consiste la *liberté* civile ; car personne en effet, *que l'on soit sujet, fils de famille ou asservi*, n'est à ce point limité dans ses mouvements par les châtiments annoncés par sa *cité*, son *père* ou son *maître*, si rigoureux soient-ils, qu'il ne puisse plus tout faire ou se tourner vers tout ce qui est nécessaire pour protéger sa vie et sa santé. Je ne vois donc pas pourquoi même *celui qui est asservi* peut se plaindre en invoquant son manque de *liberté*, à moins qu'il y ait misère à être empêché de se nuire à soi-même et à recevoir la vie (que l'on avait perdue par la guerre, la malchance ou sa seule passivité), accompagnée de la nourriture et de tout ce qui est nécessaire à la vie et à la santé, à la condition d'être gouverné. Car celui que les punitions annoncées contraignent de cette manière à ne pas faire tout ce qu'il veut ne subit pas une servitude oppressante mais il est gouverné et conservé. Mais dans toute cité ou famille où existent des gens asservis, *les citoyens libres* et *les fils de famille* ont ce privilège sur *ceux qui sont asservis* d'obtenir des fonctions plus honorables dans la cité ou la famille et possèdent plus de biens superflus. Voilà en quoi consiste la différence entre *un citoyen libre* et *un citoyen asservi* : est LIBRE celui qui sert la seule cité, ASSERVI celui qui sert aussi un concitoyen. Toute autre liberté est le fait d'être dispensé d'obéir aux lois de la cité : elle est propre à ceux qui exercent la souveraineté [*imperantium*]⁸.

Le second texte intervient pour préciser en quoi consiste notre obligation naturelle envers Dieu :

⁷ « Cuique » peut être en latin un masculin, un féminin ou un neutre : de là ma traduction puisque nous sommes au moment où Hobbes va passer de la liberté d'un corps inanimé à celle d'un corps animé.

⁸ *De Cive*, I, IX, 9, trad. J. Terrel

Si Dieu tient ce droit de régner de sa toute-puissance, il est manifeste que l'*obligation* de lui prêter obéissance incombe aux hommes du fait de leur faiblesse. Car l'obligation qui naît du pacte, dont nous avons parlé au chapitre II, ne peut avoir sa place ici, là où le droit de commander naît de la nature sans l'entremise d'aucun pacte. Or il existe deux espèces d'*obligation naturelle*. L'une où la liberté est ôtée par des obstacles corporels, en vertu de laquelle nous disons que le ciel, la terre et toutes les créatures obéissent aux lois communes de leur création. L'autre, où elle est ôtée par l'espoir et la crainte, en vertu de laquelle il est impossible au plus faible de ne pas obéir au plus fort auquel il désespère de pouvoir résister. De ce second genre d'obligation, autrement dit la crainte ou la conscience de notre propre faiblesse au regard de la puissance divine, vient que nous sommes obligés d'obéir à Dieu en son règne naturel.⁹

Dans le premier texte, Hobbes propose pour la première fois (du moins de manière explicite) une définition négative de la liberté : elle n'est que « l'absence d'obstacles au mouvement d'un corps ». Il s'agit pour lui de récuser la distinction qui ouvre les *Politiques* d'Aristote entre le pouvoir d'un père sur ses enfants libres, celui d'un maître sur ses esclaves et celui d'un magistrat sur les citoyens¹⁰, distinction dont les auteurs modernes, en particulier républicains, font usage pour distinguer les régimes qui préservent la liberté civile et ceux qui sont despotiques.

En 1640, dans les *Éléments de la loi naturelle et politique*, Hobbes se contentait de distinguer les actions volontaires et les actions involontaires (*El*, I, 12, 1-3) : les actions volontaires résultaient d'une volonté, soit de l'appétit ou de l'aversion victorieux à l'issue d'une délibération (définie comme alternance libre de désirs et d'aversions contraires), et pouvaient donc être limitées ou mêmes supprimées du fait d'une contrainte externe (l'homme conduit contre son gré en prison n'agit pas volontairement). Dire en 1642 que la liberté est l'absence d'obstacles au mouvement revient donc à donner de la liberté une définition générale englobant la délibération et le temps qui lui succède. Par rapport à 1640, il n'y a pas rupture mais plutôt tendance à expliciter et à généraliser.

⁹ *De Cive*, III, 15, 7, trad. J. Terrel

¹⁰ I, 1, 2, 1252 a 7-16.

Au lieu de se limiter à certains corps, les hommes et les animaux capables de mouvement volontaire, la nouvelle définition vaut pour tout corps en mouvement. Cela explique que la distinction entre les deux sortes d'obstacles qu'un tel corps peut rencontrer (extérieurs à ce corps ou au contraire propres à ce corps s'il a le pouvoir de délibérer) intervienne tardivement dans le paragraphe : elle ne vaut que pour les corps capables d'action volontaire (les hommes et les autres animaux). Les obstacles que n'importe quel corps peut rencontrer lui sont donc *extérieurs* (les parois du vase pour l'eau ou les murs d'une prison pour celui qui y est enfermé) et *absolus* : leur efficacité dépend de leur seule capacité à limiter ou à empêcher le mouvement des corps, elle n'est pas *relative* à ce qui détermine le mouvement de certains d'entre eux, l'issue de la délibération, de l'alternance conflictuelle entre les affects.

Parce que les premiers obstacles sont extérieurs au corps en mouvement (que ce mouvement soit ou non volontaire), on risque de comprendre que les obstacles arbitraires sont internes. Or Hobbes s'abstient de le dire. Ce silence est significatif : si les obstacles de la seconde catégorie ne sont pas, comme les premiers, extérieurs à l'agent en mouvement, s'ils sont en ce sens inhérents à ce qu'il est, au psychisme qui le caractérise comme agent capable de mouvement volontaire, ils ne sont pas, malgré les apparences, internes à la délibération. Certes la crainte de celui qui ne veut pas se jeter à la mer a bien d'abord été interne à la délibération, mais elle n'était pas comme telle efficace pour empêcher le mouvement, elle le devient seulement *per electionem*, autrement dit comme dernière aversion qui, Hobbes le dit dès 1640 et il le répète brièvement en 1642, met fin à la délibération, soit à la liberté de faire ou de ne pas faire, par exemple de se jeter ou non à la mer¹¹. Tant que la délibération dure, les affects successifs ne sont pas des obstacles au mouvement volontaire (qui n'existe pas encore), ils sont tout au plus des obstacles provisoires à tel ou tel désir, pouvant être surmontés tant qu'il y a délibération, tant qu'aucun affect n'a définitivement gagné la bataille psychique.

Par rapport à la délibération, l'obstacle arbitraire ou volontaire n'est donc ni interne ni externe, il est sur la frontière de l'interne et de l'externe, dernier appétit dans la délibération et commencement infinitésimal de l'action volontaire.

¹¹ Définition de la délibération en 1640, *Elements*, I, 12, 1. Référence discrète à cette définition en 1642 : « les signes de la volonté, c'est-à-dire, comme la section précédente le montre [Le *De Homine* qui n'a pas encore été écrit et dont les *Eléments* nous donnent une idée], le dernier acte de la délibération, par lequel la liberté de ne pas respecter [le pacte] est ôtée » « signa...voluntatis, hoc est (ut præcedente sectione ostensum est), ultimi actus deliberandi, quo libertas non præstandi tollitur » (*Dci*, I, II, 10).

Cette manière de voir les choses permet de comprendre que la théorie de 1642, celle des obstacles arbitraires, est compatible (malgré les apparences) avec l'idée que la liberté de faire ou de ne pas faire caractérise la délibération tant qu'elle dure et qu'elle ne nous est ôtée que par la volonté. Le contraire serait étonnant. Le *De Cive* est terminé à la fin de 1641 (la dédicace est de novembre). Or un an auparavant, dans les *Éléments de la loi*, Hobbes insiste beaucoup plus longuement qu'en 1651 sur le fait que l'homme qui délibère est libre tant que la délibération dure et il se réfère explicitement à cette thèse dans le *De Cive*¹².

Un obstacle arbitraire n'est pas accidentel au sens où il serait ontologiquement aléatoire ou indéterminé (pour Hobbes il n'existe rien de tel), mais au sens où il peut paraître tel à l'homme qui délibère et où il est une cause partielle (de ce que l'on fait ou ne fait pas) appartenant à un réseau causal relativement indépendant des autres causes liées à l'environnement extérieur à l'agent en mouvement.

Dans ce dispositif de 1642 (et non corrigé, il faut le préciser dans la deuxième édition préparée au cours du premier semestre 1646, après la rédaction en 1645 de *Of Liberty and Necessity* et alors que Hobbes a certainement connaissance des objections de Bramhall à la première édition du *De Cive* dont certaines pouvaient porter sur ce point¹³), cette notion d'obstacle arbitraire permet d'expliquer en quel sens les lois civiles (et plus généralement les règles édictées par un père ou un maître) limitent la liberté (voir *Dci*, IX, 9, fin du texte) et ensuite en quel sens le font les lois naturelles (XV, 7).

Léviathan

Hobbes ne mentionne plus les obstacles arbitraires : au chapitre XXI, les lois civiles limitent la liberté comme chaînes artificielles créées par les volontés humaines, mais ne relèvent plus de la catégorie générale des obstacles arbitraires ; au chapitre XXXI, pourtant

¹² Voir la note précédente. Mais en 1642 Hobbes semble connaître une étymologie alternative à celle qu'il utilise dans les *Éléments de la loi* et le *Léviathan* (« délibération signifie le retrait de notre liberté propre » I, XII, 1, repris dans le *Léviathan*, I, VI, 50, Malcom, p. 92-93, Tricaud, p. 55) : « la délibération n'est rien d'autre que la pesée, comme dans une balance, des avantages et inconvénients de l'acte que nous abordons où ce qui pèse le plus réussit nécessairement en vertu de son inclination » *deliberatio nihil aliud est nisi commodorum & incommodorum facti quod aggredimur, tanquam in bilance ponderatio, ubi quod præponderat necessario secundum inclinationem suam procedit* » (I, XIII, 16, édition citée, p. 204). « *Deliberare* » n'est plus le contraire de « *liberare* » mais de « *librare* », « peser » (voir Skinner, p. 90-91, trad., p. 103-104).

¹³ Nous ne disposons pas de ces notes transmises à Hobbes en 1645, mais nous en connaissons l'existence par Hobbes (*Of Liberty and Necessity*, *EW (English Works, Molesworth)* IV, p. 235, trad. Frank Lessay, Paris, Vrin, p. 56), par Bramhall (*The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance...*, *EW* V, p. 25, trad. Luc

très proche du chapitre XV du *De Cive*, le paragraphe 7 consacré aux deux sortes d'obligation naturelle n'est pas repris. Il faut l'expliquer.

1. Quentin Skinner donne un rôle privilégié au contexte nouveau qui s'est mis en place du fait de la guerre civile et de l'abolition de la monarchie. Les républicains espèrent l'instauration d'une libre république si bien que leur discours se transforme : il devient moins élitiste, moins aristocratique, moins centré sur l'honneur qu'une minorité de citoyens peut acquérir en participant à la vie publique, plus démocratique : l'essentiel devient la liberté (c'est-à-dire la non-dépendance) qu'une libre république garantit à tous les citoyens et dont ils seraient privés dans une monarchie¹⁴.

Il est bien vrai que Hobbes examine la question de la liberté, en 1642 comme en 1651, dans des contextes où la critique des arguments républicains est essentielle. En 1642, il a pour cible un discours élitiste : pour lui, la démocratie n'est qu'une aristocratie d'orateurs et le désir de participer à la vie publique n'est que celui d'être honoré¹⁵. En 1651, ces thèmes tendent à s'effacer : la question centrale devient celle de la liberté dont les citoyens peuvent jouir dans les divers régimes. Ces faits étant admis, la question est de savoir s'ils permettent d'expliquer le changement qui nous occupe : en 1651 les lois civiles et les lois naturelles, dans leur relation à la liberté des citoyens, n'appartiennent plus comme en 1642 à la catégorie plus générale des obstacles arbitraires, puisque ce type d'obstacle n'est plus mentionné.

Pour répondre, il faut comparer la structure du paragraphe définissant la liberté dans le *De Cive* et la structure du chapitre XXI du *Léviathan*. En 1642, Hobbes part d'une définition générale englobante (la liberté comme absence d'obstacles au mouvement) et distingue ensuite deux sortes d'obstacle. En 1651, la liberté d'un corps quelconque en mouvement et la liberté des sujets ne relèvent plus d'une même définition englobante. Il y a d'un côté les obstacles corporels et la liberté au sens propre – la liberté naturelle – (les 4 premiers paragraphes du chapitre XXI) et de l'autre (tout le reste du chapitre) les chaînes artificielles et la liberté artificielle ou même fictive, celle des sujets ou des citoyens qui découle de ces liens artificiels incorporels ; d'un côté la nature, de l'autre l'État produit par des hommes. Quentin Skinner signale cette opposition entre nature et artifice¹⁶, non le fait que la critique explicite des

Foisneau et Florence Perronin, Paris, Vrin, p. 68-69) et par Blackburne, *Auctarium, OL (Opera Latina, Molesworth) I*, p. LXX, trad. Jean Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, Rennes, PUR, p. 235.

¹⁴ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998, p. 60 sq., trad., *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000, p. 44 sq.

¹⁵ *Dci*, I, X, 9.

¹⁶ *Hobbes and Republican Liberty*, p. 126-127, trad., p. 131.

républicains n'intervient qu'à partir du paragraphe 5, quand nous avons pénétré dans le royaume de l'artifice et de la fiction.

Dans le royaume de la nature, un homme est libre comme n'importe quel corps. C'était déjà le cas en 1642 : « un homme peut être *libre* [*potest homo liber*], écrivait Hobbes, dans une direction et cependant ne l'être pas dans une autre, comme un voyageur que des haies et des murs arrêtent d'un côté et de l'autre pour qu'il n'endommage pas les vignes et les jardins qui bordent le chemin ». Cette définition de l'homme libre valait de la même manière pour le citoyen libre et celui qui est asservi à son maître, dès l'instant où ce dernier ne le privait pas de la liberté de se déplacer. Elle a certainement pour effet de réduire à peu de chose la rhétorique républicaine à propos de l'homme libre dans une libre république. Or, en 1642 comme en 1651 dans les 4 premiers paragraphes du chapitre XXI, cette conséquence est seulement suggérée. Elle n'est explicitée qu'au paragraphe 6, quand nous avons pénétré dans le royaume de l'artifice pour définir la liberté des sujets (1651), qui devient en 1668, dans la traduction latine, celle des citoyens, la liberté civile :

Car si nous prenons le mot Liberté [*Liberty*] au sens propre de Liberté corporelle [*corporall Liberty*], c'est-à-dire le fait d'être libre des chaînes ou de la prison [*freedom from chains and prison*], il serait très absurde pour les hommes de réclamer comme ils le font la Liberté [*Liberty*] dont ils jouissent manifestement.¹⁷

Le texte latin est un peu différent :

Si c'était en pensant au fait pour le corps d'être libre de la prison et des chaînes que l'on entendait la Liberté Civile [*Sin de Libertate corporis a carcere & catenis Libertas Civilis intelligeretur*], il serait très absurde pour nos rebelles d'aujourd'hui de se plaindre et réclamer la liberté, eux qui se sont rebellés alors qu'ils en jouissaient manifestement.¹⁸

¹⁷ *Leviathan*, XXI, 6, Malcom, volume 2, p. 328, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 224, trad. modifiée

¹⁸ *Leviathan*, XXI, 6, Malcom, volume 2, p. 329, Tricaud, p. 224, note (36), trad. modifiée

On accordera à Quentin Skinner que la nouvelle définition de l'homme libre est mieux mise en valeur dans le *Léviathan*, parce que Hobbes a pour cible la rhétorique républicaine sur les hommes libres qui s'est considérablement développée depuis l'abolition de la monarchie. Mais faut-il pour autant affirmer que le silence à propos des obstacles arbitraires s'explique par la volonté de critiquer cette nouvelle forme de républicanisme, valorisant la liberté plutôt que la gloire de participer à la vie politique ? Car en 1651 comme en 1642, la liberté civile (celle des citoyens ou des sujets) n'est pas réductible à celle de l'homme comme corps animal, elle implique l'intervention d'obstacles différents des obstacles naturels à la liberté d'un corps : les lois ne peuvent être réduites aux conséquences matérielles (toute forme de coercition physique) qu'elles entraînent si on les viole.

En 1642, l'efficace des lois dépend de l'efficace de la volonté, le désir ou l'aversion victorieux dans la délibération : les obstacles arbitraires agissent aussi bien dans l'ordre civil que dans l'ordre naturel, ce qui se passe dans l'ordre civil est un cas particulier de ce qui se passe dans l'ordre naturel. L'obligation civile est ainsi naturalisée, elle est de même nature que le second type d'obligation naturelle décrite dans le texte du chapitre XV. Il y a dans la nature des corps capables d'action volontaire, pour lesquels la liberté naturelle a donc des aspects nouveaux du fait de l'efficace de leurs volontés.

Il faut donc d'abord s'étonner de voir Hobbes abandonner ce dispositif, car en 1651, l'efficacité des lois pour limiter la liberté continue de dépendre des volontés humaines : ce sont elles qui ont fabriqué avec la république comme « Homme Artificiel » « des chaînes artificielles appelées Lois Civiles » que les hommes « ont eux-mêmes, par leurs conventions mutuelles, attachées à un bout aux lèvres de cet homme ou assemblée auquel ils ont donné le pouvoir souverain et à l'autre à leurs propres oreilles ».

On remarquera cependant que les volontés qui font l'efficacité des lois ne sont pas les mêmes en 1642 et en 1651. En 1642, Hobbes pense à la crainte de celui qui décide de respecter la loi civile, soit immédiatement pour ne pas être puni, soit parce qu'il a compris que le non respect des lois menace sa sécurité. En 1651, il ne pense pas d'abord à cette volonté effective de respecter ou non la loi, mais aux volontés fictives (voir la formule du chapitre XVII, paragraphe 13, « comme si chacun disait à chacun...) qui produisent l'homme artificiel et avec lui les lois civiles. Nous avons peut-être affaire au seul texte où Hobbes affirme directement que les citoyens ont fait les lois civiles, alors qu'il se contente habituellement de dire qu'ils font le souverain qui lui produit les lois : face aux républicains qui font du

consentement aux lois le signe distinctif d'un État non despotique, il était tentant d'user de la théorie nouvelle de l'autorisation pour affirmer que les citoyens font en tout régime les lois civiles : se reconnaître l'auteur de tous les actes du souverain, c'est aussi se reconnaître l'auteur des lois civiles.

Mais constater ce déplacement – de la volonté d'obéir à telle ou telle loi (1642) à la volonté qui crée l'État en autorisant les actes du souverain – ne suffit pas encore à expliquer que l'obligation civile ne dépende plus dans le *Leviathan* de la classe générale des obstacles arbitraires propre au *De Cive* : en 1651 comme en 1642, l'efficacité des lois civiles dépend de la volonté de les respecter, elle-même déterminée, en partie ou totalement, par la crainte du châtement, comparable à la peur de la mort qui interdit de se jeter à la mer en 1642. Le texte du paragraphe 5 que nous avons commencé à citer se poursuit en effet de la manière suivante :

Ces liens n'ont que peu de force de leur propre nature, mais on peut faire qu'ils résistent, par le danger, mais non de la difficulté, de les briser [anglais].

Même si ces liens sont fragiles en leur nature, sont cependant assez résistants du fait du danger et non de la difficulté de les briser [latin].

Il n'est pas difficile, matériellement parlant, de désobéir à la loi : en 1651 comme en 1642, la loi continue à ne pas être un obstacle externe et absolu au mouvement du citoyen : comme en 1642 la crainte de se noyer empêchait de se jeter à la mer, la crainte du châtement fait obstacle en 1651 à la violation de la loi.

Le changement qui intervient en 1651 continue donc à être surprenant. Il doit provenir des difficultés du dispositif antérieur, si du moins Hobbes en a eu conscience. En effet le recours à la notion d'obstacle arbitraire, autrement dit au dernier appétit qui met fin à la liberté de faire et de ne pas faire, ne règle pas (du moins complètement) la question de l'obligation née de l'existence des lois civiles et naturelles. Car cette obligation ne dépend pas de l'issue des délibérations ; plus exactement elle en dépend seulement quand elle est efficace pour déterminer telle ou telle action volontaire. La loi civile continue à nous obliger quand nous entreprenons une action volontaire qui la viole : la limitation fictive de la liberté d'un sujet ou d'un citoyen ne coïncide avec nécessairement avec une limitation réelle.

On peut d'ailleurs montrer, en examinant les textes sur les intentions coupables, que l'obligation envers les lois naturelles ou civiles (par exemple l'obligation de respecter un pacte

valide) intervient dans la délibération en cours et quelle que soit son issue. C'est ce que Hobbes appelle le for intérieur. Comme il l'écrit dès 1642, « l'obligation commence là où la liberté cesse ». Or cette liberté de faire qui cesse avec l'obligation n'est pas la liberté naturelle, quand aucun obstacle matériel ne peut s'y opposer. Dans le royaume où existent des chaînes artificielles, nous avons la liberté naturelle de faire des choses que nous n'avons pas la liberté civile de faire : la liberté civile ne peut être complètement naturalisée.

2. Noel Malcom ne dit rien de l'argument contextualiste de Quentin Skinner que nous venons d'examiner. Il se contente d'évoquer des difficultés propres au dispositif de 1642, dont Hobbes aurait pris conscience au cours de la polémique avec Bramhall :

Quand il écrivait le *De Cive*, il [Hobbes] définissait la liberté comme absence d'obstacles au mouvement, mais il distinguait deux sortes d'obstacles, physiques et psychologiques. Dans ce dernier sens, quelqu'un qui était empêché par la crainte de s'engager dans une direction particulière pour agir n'avait pas la liberté d'agir dans ce sens et apparemment quelqu'un qui était conduit par espoir d'agir d'une certaine manière n'agissait pas non plus librement dans la mesure où cet espoir était un empêchement d'agir de n'importe quelle autre manière. Étant donnée la force motrice des passions dans la théorie psychologique de Hobbes et plus généralement ses conceptions causales mécanistes, cette manière d'argumenter aurait pu conduire à la conclusion qu'aucune action humaine n'était d'aucune façon libre. En 1645, dans sa dispute avec Bramhall, Hobbes présentait une nouvelle solution à ce problème en affirmant ce qui suit : bien qu'aucune action n'était libre au sens où elle ne serait pas nécessaire, certaines actions humaines pouvaient cependant être à juste titre distinguées comme volontaires ; elles étaient le produit d'une délibération et « une personne était « libre » pendant qu'elle délibérait. Une fois le choix fait, et l'action engagée dans un sens, l'action elle-même jouissait de « liberté » aussi longtemps que la personne n'était pas empêchée de faire ce qu'elle voulait faire par des obstacles externes. Ce fut la position qu'il [Hobbes] continua à défendre dans le *Léviathan*, avec la conséquence que l'acte

originaires, le pacte qui crée le pouvoir souverain, n'était pas privé de liberté du seul fait d'avoir été dicté par la crainte¹⁹.

Hobbes se serait rendu compte que sa théorie de 1642 pouvait conduire à l'idée qu'aucune action humaine n'est libre du tout : tous les affects présents dans la délibération sont entièrement déterminés ; s'ils peuvent limiter ou même supprimer la liberté, aucune action volontaire n'est libre. Le débat avec Bramhall lui aurait permis de supprimer la notion d'obstacle psychique interne puisqu'un homme est libre tant qu'il n'a pas fini de délibérer.

Or comme nous l'avons vu, cette thèse sur la liberté des affects dans la délibération est antérieure au dispositif de 1642 : elle n'a pu être inventée pour en résoudre les difficultés. Elle est d'ailleurs parfaitement compatible avec l'idée que l'espoir ou la crainte limite ou même détruit la liberté, si l'on comprend que la liberté cesse avec l'affect victorieux (que Hobbes appelle volonté) et non avec tel ou tel désir provisoirement dominant.

Conclusion

1. Les textes de 1642 (IX, 9, puis, XV, 7) visent à expliquer en quel sens les lois civiles ou naturelles nous obligent, autrement dit sont des obstacles limitant notre liberté. C'est un problème difficile si la liberté est, au sens propre, l'absence d'obstacles matériels au mouvement volontaire d'un agent, extérieurs à sa nature et à ses qualités.

En quel sens de telles lois peuvent-elles être des obstacles ? Dans ce cas particulier, l'absence du mouvement volontaire, sur lequel il y a eu délibération, résulte de la volonté elle-même : l'homme ne veut pas, par exemple, se jeter dans la mer. Il ne le veut pas parce que la crainte a gagné la bataille psychique, devenant ainsi la volonté qui, parce qu'il est le terme de la délibération, met fin à notre liberté de faire ou de ne pas faire.

Cette conception est donc compatible avec la définition de la délibération présente dès 1640 : elle est le mouvement libre des appétits non empêché par des obstacles matériels extérieurs, liberté que le choix (terme de la délibération) nous ôte.

Cette conception pouvait être mal comprise, comme le montre une des objections de Bramhall. Si, écrit-il, chaque appétit, et en particulier le dernier appétit (la volonté), est entièrement déterminé, il ne peut y avoir, au cours de la délibération, liberté de faire ou de ne

¹⁹ Malcom, *Leviathan*, ouvrage cité, volume 1, p. 17-18. Je traduis.

pas faire : « nul homme ne sera libre de faire quoi que ce soit, si ce n'est ce qu'il fait effectivement ».²⁰ Mais Hobbes pouvait très bien, et il le fait face à Bramhall, répondre en expliquant mieux son point de vue. Le changement de 1651 doit donc s'expliquer autrement.

Le changement consiste à affirmer, d'une part que la loi naturelle, dans sa forme de loi (en tant qu'elle est obligatoire), est contenue dans la loi civile²¹, d'autre part que la loi comme obstacle artificiel (à la fois non corporel et non naturel) ne peut être réduite au type d'obstacle que chaque volonté oppose à l'action volontaire exclue par la délibération.

On peut supposer que Hobbes s'est rendu compte de l'insuffisance du dispositif de 1642. L'obligation envers la loi (et le fait que cette loi limite notre liberté) ne dépend pas seulement de notre choix réel à l'issue de telle ou telle délibération. L'obligation dépend d'un autre choix, le choix fictif par lequel, instituant un souverain, nous avons attaché la loi, à un bout à sa bouche et à l'autre bout à nos oreilles. Certes le sentiment d'obligation (nous savons que notre bien dépend de notre respect des lois) agit dans la délibération pour renforcer tel affect, s'opposer à tel autre et ainsi déterminer plus ou moins le choix final. Mais l'obstacle légal n'intervient pas seulement comme en 1642 à la fin de la délibération, il intervient dans la délibération comme tribunal intérieur (l'intention pouvant être coupable avant le dernier appétit) et il se peut fort bien que nous décidions de ne pas respecter la loi sans que nous ayons la liberté (au sens du droit, de l'absence d'obligation) de le faire. En d'autres termes, il est impossible de réduire la liberté civile, et plus généralement la liberté comme droit, à une modalité de la liberté naturelle, si cette dernière est définie comme absence d'obstacles naturels, extérieurs à l'agent ou tenant à sa volonté comme fait naturel.

²⁰ *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, EW V, p. 346, trad., p. 331.

²¹ *Léviathan*, XXVI, 8.