

La liberté avant et après le libéralisme

La liberté avant le libéralisme, de Quentin Skinner, traduit de l'anglais par Muriel Zagher, Paris, Seuil, 2000, 131 p.

André Vachet

Volume 20, numéro 1, 2001

Enjeux contemporains du républicanisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040254ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040254ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vachet, A. (2001). Compte rendu de [La liberté avant et après le libéralisme / *La liberté avant le libéralisme*, de Quentin Skinner, traduit de l'anglais par Muriel Zagher, Paris, Seuil, 2000, 131 p.] *Politique et Sociétés*, 20(1), 147-153.
<https://doi.org/10.7202/040254ar>

ÉTUDE CRITIQUE

LA LIBERTÉ AVANT ET APRÈS LE LIBÉRALISME

La liberté avant le libéralisme, de Quentin Skinner, traduit de l'anglais par Muriel Zaghera, Paris, Seuil, 2000, 131 p.

André Vachet
Université d'Ottawa

Le récent livre de Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, est une version revue et augmentée de sa conférence inaugurale à titre de « Regius Professor » d'histoire moderne à l'Université de Cambridge, prononcée le 12 novembre 1997. Dans les deux premières parties de son exposé, Q. Skinner précise et résume son interprétation de la théorie politique de la liberté qu'il qualifie maintenant de « néo-romaine » plutôt que de « républicaine » comme il le faisait dans ses textes précédents. Plus exactement, il s'agit de déterminer la théorie des rapports nécessaires entre la liberté des États et la liberté des citoyens, telle qu'élaborée à la fin de la période élisabéthaine par les humanistes politiques anglais, notamment Philip Sidney, Richard Beacon et Francis Bacon. Raffinée ensuite par Henry Neville, Algernon Sidney et surtout par James Harrington et Richard Price, elle sera au centre des luttes philosophiques et politiques anglaises des XVII^e et XVIII^e siècles jusqu'à la Déclaration de l'indépendance américaine en passant par la « république » de Cromwell. Dans ce contexte, le changement d'appellation que propose Q. Skinner est plus stratégique que substantiel, et vise, dès le début, à marquer une certaine distance vis-à-vis du discours républicain d'un Neville ou d'un Sydney. Mais on pourrait aussi y reconnaître un glissement dans la problématique de la liberté, passant d'un plan plus sociologique à un plan exclusivement politique (p. 22).

Ce concept de liberté aurait sa source dans la loi romaine et la pratique de la République de Rome que redécouvre la Renaissance italienne avec, entre autres, Machiavel et ses *Discours*. Il sera ensuite confronté à l'« innocente liberté » de Hobbes résultant de la sécurité qu'offre un État-Léviathan, avant d'être éclipsé par la notion libérale de « liberté négative » dominant la pensée politique occidentale jusqu'à nos jours.

Il ne faut pas, cependant, chercher dans l'ouvrage, dont le titre est à prendre au pied de la lettre, une vaste fresque comparative des

notions néo-romaine, hobbienne et libérale de la liberté : les deux dernières sont nommées, mais non identifiées. Leurs différences, leurs incompatibilités ou certaines parentés sont postulées, mais aucunement explicitées et encore moins évaluées. D'ailleurs, on ne retrouve dans tout le texte que deux ou trois références explicites à la conception libérale. Et si Hobbes reçoit un traitement plus extensif, ce n'est pas sans quelques réductions et simplifications abusives. Ainsi, dans les deux premières parties, l'exposé de Q. Skinner est centrée presque exclusivement sur la notion de liberté néo-romaine chez un nombre limité d'auteurs dans un contexte théorique et historique précis. Par contre, la troisième et dernière partie de l'ouvrage suggère implicitement que cette notion demeure, aujourd'hui, une réponse réaliste et pertinente à la dominance libérale. C'est ce qui semble se dégager d'abord d'un plaidoyer *pro domo* par lequel Q. Skinner tente de définir sa démarche historiographique pour justifier l'interprétation qu'elle sous-tend. Rien de très inédit ici par rapport à l'historiographie contemporaine pratiquée depuis les *Annales*, sinon l'insistance à rapporter la connaissance théorique et historique à la pratique politique, l'histoire devant même assurer une reprise du passé face à un présent bloqué. Par là, l'auteur vise aussi à répondre à ses critiques, surtout à l'accusation de « scholarly antiquarianism » que lui ont proférée un John Gunnell et un Charles D. Tarlton. Nous n'avons pas à revenir sur cette dernière partie assez disparate et sur les disputes qui l'animent.

Le concept de liberté néo-romaine ou républicaine est maintenant assez connu même si ses origines demeurent discutables, son influence, obscure, et sa résurgence présente, profondément ambiguë. Sa théorie se résume dans une double affirmation dont les éléments sont indissociables : la liberté de l'État (ou des États) et la liberté des citoyens (des individus) dans l'État. Alors, tout le problème consiste à établir les liens nécessaires entre ces éléments antinomiques et à démontrer que le pouvoir de l'État, sa souveraineté, dépend du pouvoir ou de la souveraineté des citoyens et que la liberté de ceux-ci découle de l'indépendance de l'État qui la fonde et l'assure. Schématisée à l'extrême, cette théorie pose donc en principe que l'État doit être libre, c'est-à-dire souverain et indépendant de toute domination externe, pour pouvoir produire et défendre la liberté interne. Toute limitation à cette liberté d'un État réduirait ses citoyens à l'esclavage (p. 49), et cela indépendamment de la qualité et de la bienveillance de la domination. D'ailleurs il importe peu que celle-ci soit effective ou simplement potentielle ou virtuelle (p. 32). La souveraineté et l'indépendance doivent être totales en principe comme en fait, sinon elles n'existent pas et la liberté des sujets n'est qu'une illusion et un leurre. Il s'en suit aussi qu'il ne saurait y avoir d'intermédiaires entre la liberté complète des citoyens et leur condition d'esclave.

La souveraineté externe de l'État, son indépendance, ne peut toutefois que résulter de son pouvoir interne comme l'illustrent tous ses théoriciens modernes (Suarez, Bodin, Grotius, Pufendorf et implicitement Machiavel). Alors se pose la question du sujet premier et ultime de cette souveraineté ou pouvoir de l'État. Est-ce l'État lui-même comme « personne artificielle » (Hobbes) ou « morale » (Pufendorf) ? Est-ce le roi comme « individu naturel », le Parlement ou encore le « corps politique » des sujets individuels ? La théorie néo-romaine de la liberté amène à conclure que l'État ne peut être vraiment libre si la liberté n'est pas aussi totale à l'intérieur qu'à l'extérieur, de sorte que son pouvoir doit être autorisé par la volonté libre de ses sujets vis-à-vis de laquelle il ne peut faire légitimement montre d'aucun arbitraire. Et cette autorisation libre ne peut être réduite à un acte unique, initial et global, à un contrat social ou politique légitimant *a priori* et de façon indéfinie tous les actes de l'État. Au contraire, chacune des lois et des interventions de l'État doit répondre à la volonté libre et explicite de l'ensemble des citoyens.

Poussée à sa limite logique, une telle conclusion entraîne l'élimination de toute monarchie au profit des pratiques les plus totales de l'autogestion politique ou même de l'anarchie, dépassant même ce que Q. Skinner nomme « les formes radicales de gouvernement représentatif » (p. 43). D'ailleurs, ce recours au maintien d'un système représentatif dont les « formes radicales » demeurent nébuleuses semble servir de frein au mouvement d'une logique dont le terme effraie. En effet, ce ne sont pas les tenants de la liberté néo-romaine en lutte contre la monarchie qui accepteront cette logique jusqu'à sa limite ; et Q. Skinner, à leur suite, tentera d'y échapper en reconnaissant la problématique de la loi nécessaire, qui libère, mais qui asservit aussi lorsqu'elle est détachée de la volonté qui l'engendre. Cela revient à admettre que la liberté est toujours en situation et donc relative comme l'a enseigné Montesquieu dans *De l'esprit des lois*. La liberté politique n'est ni ne peut être totale.

C'est là une conclusion contradictoire qui demeure implicite et à laquelle Q. Skinner semble ne pas vouloir faire face directement, ne voyant sans doute pas la possibilité de la résoudre. C'est pourquoi sa pensée, comme effrayée, reste ici en suspens, paralysée ou bloquée par la contradiction entre une conception de la liberté qui ne comprend pas sa propre limite et l'exigence appréhendée d'un ordre politique que commandent l'efficacité sociale et l'exercice pratique de cette même liberté. C'est alors au mieux une pensée qui se défile, s'arrête et se consume elle-même sans tenter de se dépasser. D'autres contemporains vont relever le défi sans toutefois entièrement réussir, mais tout de même en précisant la problématique et en ouvrant des voies qui pourraient être fécondes. Ainsi, Hannah Arendt, confrontée à la même contradiction, avait tenté de la surmonter en opposant deux

formes de pouvoir politique : le *pouvoir-puissance* soutenu par la force brute et la peur qu'elle engendre, et le *pouvoir-autorité* fondé sur la reconnaissance des impératifs profonds de la vie politique et dont le moteur et le support ne pouvaient être que la liberté elle-même¹. Cette démarche n'est pas elle aussi sans difficultés, mais elle semble permettre tout de même de concilier l'affirmation d'une liberté indéfinie et l'exigence pratique de sa mise en œuvre à travers les institutions politiques. On peut voir ici un dépassement réel, quoique partiel, de la contradiction, même s'il ne semble se faire chez H. Arendt qu'en jetant, au travers de sa conception de l'autorité, les bases d'un véritable conservatisme politique et social qui en vient paradoxalement à mettre en cause le volontarisme qu'implique la liberté en acte. Comme chez Q. Skinner, mais d'une façon plus précise et mieux fondée, nous sommes amenés à conclure encore que si la liberté peut être conçue comme totale sur le plan ontologique, elle ne peut être dans l'ordre de l'existence politique que relative, tant par son encadrement institutionnel et légal que par sa finalité immédiate et positive : l'ordre social et politique qu'elle commande.

Mais la charge utopique de la conception néo-romaine de la liberté et son radicalisme du *tout ou rien* auxquels Q. Skinner tente de répondre ne sont pas les seules difficultés que pose sa théorie de la liberté (p. 53). Est-il besoin de mentionner l'absence de toute mesure pratique pour structurer de façon organique le rapport des sujets libres avec le dynamisme de la souveraineté de l'État et un exercice concret du pouvoir, qui ne peut être que contraignant. Suffit-il que la liberté des sujets, liberté indéfinie et permanente, s'exprime au travers d'un système électoral et parlementaire ? Quelles seraient alors les conditions de la représentation dans des ensembles modernes diversifiés, dont les intérêts seraient multiples et divergents ? Suffit-il aussi de se référer à l'établissement d'un consensus universel, comme le propose le pluralisme politique (Robert Dahl), ou d'un partenariat à la mode du temps (forme plus ou moins aseptisée de corporatisme), pour que disparaissent les dissidents, les objecteurs, les exclus, les marginaux et tous les « drop-outs » ou « rejets » que produit inévitablement mais en quantité variable tout système social et politique ? En somme, cette théorie laisse en suspens la liberté des minorités et même celle de tous les individus assez libres ou fous pour refuser de croire que la liberté et le bonheur doivent nécessairement passer par l'intégration à la souveraineté et au pouvoir de l'État, même d'un État constitué par les actes libres de chacun !

1. H. Arendt, « Qu'est-ce l'autorité ? » et « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, traduit de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Mais il faut retenir une difficulté beaucoup plus grande que le fait de passer sous silence la mise en œuvre de la théorie en cause dans un ensemble social donné. Difficulté qui, ici, semble plutôt emporter les prémisses mêmes du concept de liberté néo-romaine et tenir aux fondements de la pensée sociale occidentale depuis ses origines grecques. En effet, cette théorie pose, d'une part, de façon explicite le caractère absolu, total ou inconditionné de la liberté de chacune des personnes, mais implique, d'autre part, le caractère tout aussi total et nécessaire de l'égalité de cette liberté et par conséquent de chacune des personnes qui en sont le sujet (p. 52). Double affirmation de la liberté et de l'égalité comme nécessaires et indissociables, mais déterminant une dynamique qui en vient à les opposer : l'aspiration à la liberté nourrit bien l'aspiration à l'égalité et vice versa, mais la réalisation de la première met en cause la seconde, tout comme l'établissement de cette dernière exige (au moins de façon virtuelle) l'encadrement et la limitation par la loi et la contrainte. C'est que, en simplifiant à l'extrême, la dynamique de la liberté implique un pouvoir, qui laissé à lui-même s'exprime en puissance, en domination contraire à l'égalité. Et celle-ci doit à son tour s'appuyer sur une mise en œuvre de la capacité contraignante du pouvoir pour limiter et contrer l'impérialisme de la liberté ou des libertés individuelles. Paradoxalement, de cette manière, elle se mute elle-même puisque tout exercice du pouvoir implique un rapport effectif d'inégalité. Ajoutons que la mise en œuvre de la liberté et de l'égalité nécessite un minimum d'efficacité ou d'ordre social et politique, sans lequel elles ne peuvent que demeurer virtuelles ou embryonnaires. Mais l'efficacité a aussi ses lois et son dynamisme propres qui, à partir d'un certain niveau de réalisation, ne peuvent qu'entrer en conflit avec la maximisation de la liberté et de l'égalité.

Efficacité, liberté, égalité : union nécessaire de contraires ! La théorie néo-romaine de la liberté est ainsi confrontée à ce qu'on peut considérer comme le problème central de toute la pensée et de sa mise en pratique historique dans le développement de la civilisation occidentale. Cette théorie bute contre ce récif et, non seulement elle ne le contourne pas, mais l'interprétation que présente Q. Skinner ignore tout de la difficulté et de la paralysie qui s'ensuivent.

D'ailleurs, il faut conclure ici que la tentative de mettre à jour la théorie néo-romaine fait partie de multiples entreprises théoriques contemporaines pour sortir de la crise de la pensée sociale et politique poussée à la limite par le libéralisme et le marxisme surtout. Toutes ces entreprises semblent suivre une même stratégie consistant à abstraire et à réinventer des formes conceptuelles qui ont émergé d'une pratique historique particulière marquée par un état révolu de la conscience humaine, des forces sociales et du développement de l'esprit et de la civilisation. Cela, au mieux, incite à reconstituer un

passé factice en le couvrant des habits du présent et, au pire, à provoquer la dérive de ce même présent vers un futur réduit, mythique ou angoissant. L'une des causes de cette inertie de la pensée sociale et politique globale contemporaine, pouvons-nous le suggérer, pourrait tenir à la permanence d'une épistémologie binaire ou bipolaire d'origine théologique, qui pose et confronte deux absolus contraires, l'un positif, l'autre négatif (soit Dieu et le Néant). C'est cette bipolarité qui va déterminer la métaphysique occidentale (l'être et le non-être), l'éthique (le bien et le mal) et la science politique (l'État et l'individu). C'est d'ailleurs ce qui structure et anime les grandes idéologies modernes (libéralisme, conservatisme, socialisme, marxisme) et probablement entraîne leur échec théorique, sinon historique.

Pour sortir de la crise qui en résulte, il ne s'agit pas de réhabiliter les formes du passé et de restaurer les systèmes de pensée. Il faut probablement suivre une démarche qui fasse l'économie des absolus (Dieu, le Bien, le Vrai, la Liberté, l'État) au profit de la relativité du devenir et de l'inachèvement indéfini des mondes. Il serait alors indispensable de créer et d'élaborer une épistémologie de la multipolarité qui, par exemple, au niveau de la société, permettra de fonder l'inadéquation de l'opposition de la liberté et de la répression, ou des droits individuels et des droits collectifs, en dépassant leur contradiction. Il serait ainsi permis dans un nouvel ensemble théorique de reconnaître que cette dichotomie des droits doit être fragmentée, car le mouvement de la conscience moderne et celui des choses incitent à reconnaître à toute personne des droits comme être individuel, mais aussi comme être social, puis comme être politique au sein d'un État lui-même sujet de droits – droits de l'individu, droits de la société civile, droits politiques et droits étatiques. Ce qui pourrait, si l'on s'y appliquait, entraîner une redéfinition fondamentale du statut de la liberté et, au-delà, une reprise de la pensée sociale et politique globale pour les temps qui viennent.

Ainsi pouvons-nous insister sur la nécessité et l'urgence d'élaborer une idéologie inédite – ou mieux des idéologies – susceptible de donner une direction et une forme à l'avenir et aussi de le soumettre à la critique. Il est entendu d'ailleurs que le mot idéologie ne doit pas être pris dans le sens que lui donnaient les systèmes totalitaires de pensée, enfermés dans un absolu de départ ou d'arrivée. Le mot doit évoquer une pensée ouverte sur une finalité totale mais indéfinie, toujours et nécessairement inachevée, et donc sans cesse à reprendre, à refonder et à reconstituer. C'est ce que devrait permettre une logique dialectique multipolaire venant remplacer la logique formelle binaire dominante depuis Aristote. Par contre, qu'il s'agisse là d'utopie importe peu, étant donné que dans le mouvement de l'histoire les grandes utopies, religieuses ou laïques, ont toujours été des vecteurs

de changement. Toutefois, il est essentiel de reconnaître, en raison des transformations radicales du monde contemporain, que cette nécessaire et urgente élaboration ne peut résulter que d'un acte de pure création; de simples réaménagements de théories ou de systèmes du passé ne suffiraient pas. Même si les matériaux épars de l'histoire peuvent servir de remblai, ils ne peuvent être des substituts à ceux que produisent les forces présentes et que produiront les forces futures de l'esprit des humains, êtres sociaux et individus, êtres de raison et de passion. Là est sans doute la limite et la futilité de l'entreprise de Q. Skinner et de celles qui suivent la même voie pour obtenir le salut!