



HAL
open science

Le puzzle de la justice : Hobbes et Hume

Luc Foisneau

► **To cite this version:**

Luc Foisneau. Le puzzle de la justice : Hobbes et Hume. Antony McKenna; Gianluca Mori. Philosophie et scepticisme de Montaigne à Hume. Mélanges en l'honneur de Gianni Paganini, 1, Honoré Champion, pp.473-490, 2023, Libre pensée et littérature clandestine, 978-2-7453-5951-3. hal-04342163

HAL Id: hal-04342163

<https://hal.science/hal-04342163v1>

Submitted on 13 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Luc Foisneau, « Le puzzle de la justice : Hobbes et Hume », in A. McKenna et G. Mori (éd.), *Philosophie et scepticisme de Montaigne à Hume. Mélanges en l'honneur de Gianni Paganini*, Paris, Honoré Champion, 2023, p. 473-490.

Le puzzle de la justice : Hobbes et Hume¹

Luc Foisneau

En réalité, le discours de Hume est beaucoup plus complexe ².

[473] La reformulation contemporaine du problème de la justice doit autant à Hobbes qu'à Hume, mais leurs contributions portent sur des points différents de la théorie. Hobbes introduit une définition minimaliste de la justice comme respect des conventions valides³ et Hume invente le sens de la justice comme point de vue d'un tiers. Mon hypothèse est que l'on gagnerait à considérer Hobbes et Hume comme les deux pièces essentielles d'un même puzzle. Comme Hobbes a posé le problème de la justice en faisant l'économie de la question du point de vue de nulle part, on a ignoré son apport en ne retenant de sa contribution que ce qui lui fait défaut. En somme, on lui reproche de ne pas être Hume. Mais en introduisant dans notre lecture de Hobbes l'apport de Hume – l'invention de la justice comme impartialité –, on pourra souligner le fait que Hobbes a introduit le souci du pluralisme dans la théorie moderne de la justice, et que les deux approches sont complémentaires. Certes, les premiers lecteurs du *Léviathan* ne se souciaient pas de la possibilité du pluralisme qui est pourtant le corrolaire de la théorie hobbesienne du bien, mais ils percevaient de façon aiguë que la théorie hobbesienne de la justice se passe fort bien de toute référence à un sens de l'impartialité. Et si les lecteurs de Hume voyaient des affinités entre sa théorie et celle de Hobbes, ils voyaient plus difficilement la manière dont les deux théories se

¹ Cet article fait suite à une première étude de la théorie de la justice de Hobbes, L. Foisneau, « Hobbes's Theory of Justice », in T. Sorell et L. Foisneau (éd.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 105-122, et complète deux articles, L. Foisneau « Hobbes et les limites de la justice », *Lumières*, n° 10, 2007, p. 187-202 et L. Foisneau, « Simplifying Hobbes : Hume's conception of justice in a Hobbesian perspective », in D. Vujeva et L. Ribarevic (éd.), Zagreb, Disput, 2017, p. 95-115. Pour une discussion de certains aspects de ce travail, voir J. Olsthoorn, « Hobbes on Justice, property rights, and self-ownership », *History of Political Thought*, vol. 36, n° 3 (automne 2015), p. 471- 498.

² G. Paganini, Recension de : L. Jaffro, *La couleur du goût*, 2019, *Archives de philosophie*, avril-juin 2022, t. 85, cahier 2, p. 199.

³ « De cette loi de nature par laquelle on est obligé de transmettre à autrui les droits qui, lorsqu'on les conserve, nuisent à la paix du genre humain, il en découle une troisième : que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées » (Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 143, abrégé : *Léviathan*, nous citons dans cette traduction).

répondent. Pour donner une formulation abrégée de notre question : comment se fait-il que la théorie de la justice puisse se passer chez Hobbes de la référence [474] à la justice comme absence de partialité ? N'est-il pas contradictoire de prétendre, d'un côté, que la justice relève d'une théorie morale, celle des lois de nature⁴, et, de l'autre, que cette même justice est satisfaite si l'on remplit ses engagements dans un État garant de la sécurité des échanges contractuels ? Hobbes semble bien, en effet, ouvrir un abîme entre les conditions modernes, à savoir, conventionnelles, sociales et politiques de la justice et la signification morale, et indissociablement naturelle, qui lui était auparavant associée, et qui, dans d'autres traditions politiques, lui est restée associée. Il s'agira de montrer que les difficultés théoriques rencontrées par Hobbes ne sont pas dues à une erreur de perspective, mais qu'elles sont consubstantielles du problème de la justice à l'époque moderne. Que Hobbes joue dans cette histoire un rôle important est une thèse récente, comme le montre suffisamment le fait qu'aucune leçon ne lui avait été consacrée par Rawls dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, alors que Hume y avait droit à des développements très conséquents⁵.

Dans ce qui va suivre, je m'efforcerai d'identifier les deux pièces du puzzle, en montrant tout d'abord que l'apport de Hobbes fut d'avoir tenu compte de la pluralité de nos conceptions de la vie bonne, ce qu'il fit grâce à une transformation de la théorie du bien. À la difficulté de savoir comment la justice peut être compatible avec le pluralisme, il existe bien évidemment une solution hobbesienne, mais à trop vouloir s'intéresser à la solution, on a fini par oublier que l'essentiel résidait dans la position du problème. Pour faire apparaître le lien entre la conception du bien et le pluralisme, je m'efforcerai de montrer que l'analyse hobbesienne de la notion du « bien » ne peut être réduite, comme on le fait trop souvent, à la thèse de l'égoïsme, ce dernier fût-il « rationnel ». Dans un deuxième temps, je chercherai à déterminer ce qui constitue la nouveauté de la conception de la justice selon Hobbes et à réfléchir aux difficultés qui procèdent de la volonté d'exposer cette conception dans le cadre traditionnel d'une théorie de la loi de [475] nature. Enfin, dans un dernier moment, j'essaierai de montrer en quoi le déplacement humien du problème de la justice consiste dans l'ajout, à cette conception pluraliste, d'un sens de l'impartialité, et j'expliquerai en quoi cette invention constitue la deuxième pièce du puzzle moderne de la justice.

De la conception hédoniste du bien au pluralisme moral (sans passer par la théorie de l'égoïsme rationnel)

Le portrait que l'on a fait de Hobbes comme d'un théoricien de l'égoïsme a contribué à brouiller son image, et, notamment, à le situer dans les marges de la théorie de la justice. Mais Hobbes n'est pas seulement un théoricien du pouvoir, il est encore un philosophe moral qui a transformé en profondeur la théorie classique de la loi naturelle. Il l'a fait à l'aide d'une nouvelle conception du bien qui le conduisit à envisager de manière plurielle ce que nous entendons par une vie bonne. Comme certains de ses lecteurs ont pensé que sa conception du bien était en contradiction avec le cadre général d'une

⁴ « La science de ces lois [de nature] est la vraie et la seule philosophie morale » (*Léviathan*, chap. XV, 2 § à partir de la fin, p. 159).

⁵ Voir J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, B. Herman (éd.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, « Hume », p. 21-102. Dans ce même volume, le nom de Hobbes n'apparaît que cinq fois.

théorie de la loi naturelle, il importe de montrer comment s'accordent ces deux éléments en apparence contradictoires.

Nous partons de l'idée que la théorie hobbesienne de la justice repose sur une transformation majeure dans la conception de la notion du bien : « Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, est ce que pour sa part celui-ci appelle bon ; et il appelle mauvais, l'objet de sa haine et de son aversion ; sans valeur et négligeable l'objet de son dédain. ⁶ » Cette thèse transforme en profondeur la pensée morale, dans la mesure où le désir n'y apparaît plus comme le moyen de parvenir à un bien défini indépendamment de lui – « simply and absolutely so » ⁷ –, mais comme le principe même en fonction duquel une chose sera, ou non, bonne pour nous. Il s'ensuit que le « bien » ne réside plus dans la « nature des objets en soi » ⁸, mais dans le jugement porté sur le bien : c'est en ce sens que le bien devient un *bonum sibi*, un bien pour soi. Le tournant opéré par Hobbes est ainsi un tournant relationnel au sens où il suggère de penser le bien par rapport à celui ou à celle qui agit, et non pas en fonction des qualités intrinsèques du bien recherché. Mais cette orientation ne signifie pas que Hobbes opterait pour un système de moralité particulier, et encore [476] moins pour le système de l'« égoïsme rationnel » selon lequel « il est nécessaire et suffisant pour qu'une action soit rationnelle qu'elle maximise l'intérêt personnel ⁹ ». La théorie hobbesienne du bien permet aussi bien de penser la promotion de notre richesse, de notre carrière ou de notre réputation – un ensemble de préférences liées à notre intérêt personnel –, que l'avancement de la connaissance, de la moralité ou du bien public – projets de vie tournés vers le bien commun. À tort, peut-on penser, des critiques de Hobbes ont voulu identifier deux traits distincts que l'on trouve dans ses traités, son approche philosophique du bonheur et le fait qu'il décrive la vie moderne comme une course individuelle à la richesse et à la réputation ¹⁰. Mais ces deux traits appartiennent à différents niveaux de l'analyse : alors que la théorie néo-épicurienne du bien appartient à la philosophie morale à proprement parler, la description que Hobbes fait de l'individualisme moderne relève d'une sorte de sociologie avant la lettre. S'il y a assurément des relations entre ces deux niveaux, passer de l'un à l'autre sans solution de continuité est source de confusion si l'on voit dans la description de la vie comme une compétition l'expression unique de la théorie hobbesienne du bonheur. Autrement dit, vouloir faire de Hobbes un défenseur de l'égoïsme rationnel sur la base de ses descriptions de la psychologie de l'homme moderne déforme son analyse philosophique du bonheur, qui entretient davantage de rapport avec l'épicurisme qu'elle réinterprète dans le sens d'une insistance sur le rôle des plaisirs anticipés ¹¹, qu'avec la société proto-capitaliste du XVII^e siècle anglais ¹².

⁶ Hobbes, *Leviathan*, chap. VI, alinéa 7, R. Tuck (éd.), Cambridge, CUP, 1997; *Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 39/p. 48 ; dorénavant la première référence est à la page de l'édition anglaise, la seconde à la traduction.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. : « the nature of the objects themselves ».

⁹ Shaver, Robert, « Egoism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (printemps 2015), Edward N. Zalta (éd.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/egoism/>.

¹⁰ Hobbes, *The Elements of Law*, F. Tönnies (éd.), Londres, Simpkin, Marshall and C^o, 1889, chap. 9, art. 21, p. 47 : « The comparison of the life of a man to a race, though it holdeth not in every point, yet it holdeth so well for this our purpose, that we may thereby both see and remember almost all the passions before mentioned. But this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost. »

¹¹ La notion hobbesienne du bonheur est susceptible de plusieurs lectures : la plus commune est une lecture subjectiviste, qui insiste sur le fait que le bien dépend du désir de celui qui le considère comme un « bien », mais d'autres lectures insistent sur le fait qu'il existe aussi des raisons de désirer ce que nous désirons. Voir, pour une approche plus détaillée de cette dernière approche marquée par la lecture de

[477] Le deuxième point que nous devons examiner tient au cadre à l'intérieur duquel Hobbes développe sa philosophie morale : sa définition novatrice de la justice comme respect des engagements passés relève d'une théorie de la loi naturelle. De fait, Hobbes revendique clairement son appartenance à la tradition jusnaturaliste, comme suffit à le prouver ce qu'il dit de la justice qui est à la fois, selon lui, « la fontaine et l'origine de la justice » et une « loi de nature »¹³. Ce point est également confirmé par l'affirmation que la « science de ces lois [de nature] est la vraie et la seule philosophie morale »¹⁴. Étant donné le but de notre discussion présente, je n'insisterai pas tant, comme d'autres commentateurs l'ont fait¹⁵, sur l'importance de la conservation de soi dans la réorientation de la théorie du droit naturel que sur le fait que la conception hobbesienne du bien s'accompagne, en son principe, d'une affirmation d'un pluralisme moral.

Si les hommes ne disposaient pas d'un unique critère du bien pour orienter leurs actions, comment pourraient-ils s'accorder sur ce que sont les lois morales et la justice ? Les théories classiques de la loi naturelle déduisent en général une conception substantielle de la justice d'une conception objective du bien, mais cette possibilité ne s'offre plus à Hobbes car la conception du bien qu'il nous propose possède une structure formelle unique, mais des contenus aussi divers que les individus qui poursuivent ce bien suprême. Dire que Hobbes ne critique pas l'idée du souverain bien ne change rien au fait que sa conception du *summum bonum* s'ouvre à la pluralité des conceptions du bien¹⁶. Et la raison n'en est pas principalement théologique, comme certains l'ont pensé, qui ont fait de la sécularisation la source de la transformation du monde moral, [478] mais bien philosophique. Si Dieu ne nous permet plus de connaître le bien et d'orienter nos vies en conséquence, ce n'est pas parce qu'il n'y aurait plus de Dieu à l'âge de la science, mais parce que, même s'il y a un Dieu, le bien selon Dieu est désormais pensé, comme n'importe quel autre bien, par rapport à celui qui le désire, et non plus en lui-même ; c'est un bien qui est, comme les autres biens, déterminé par le désir d'un agent, en l'occurrence, celui de l'agent divin. Mais, plus simplement, si le bien selon Hobbes est ouvert à une pluralité de points de vue, c'est qu'il repose sur notre capacité à anticiper des plaisirs à venir. Or, chacun peut construire cette anticipation de manière différente, en valorisant davantage certains types de plaisirs que d'autres, parmi lesquels des plaisirs intellectuels. Hobbes propose une version raffinée

Scanlon, A. Abizadeh, *Hobbes and the Two Faces of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, chap. 4 – « A Theory of the Good : Felicity by Anticipatory Pleasure », en particulier, p. 155-164.

¹² Cette remarque me conduit à corriger l'un des aspects de mon article, « *Leviathan's Theory of Justice* » dans le sens d'une observation que je trouve juste selon laquelle la référence à la société de marché suggérée par C.B. Macpherson introduit un biais dans l'approche philosophique de la théorie hobbesienne de la justice, mais aussi dans sa théorie du bonheur. Pour une critique analogue, voir J. Olsthoorn, « Hobbes on justice, property rights, and self-ownership », *History of Political Thought*, 36 (3), p. 474.

¹³ *Léviathan*, XV, 2, p. 143.

¹⁴ *Leviathan*, XV, avant-dernier paragraphe, p. 110/p. 167.

¹⁵ « Cependant, d'autres penseurs comme Hobbes et Hume ont voulu réduire leurs prétentions : ils ont vu dans le modeste désir de conservation l'élément central indiscutable qui donne un sens empirique acceptable à la terminologie du Droit naturel. « La nature humaine ne peut subsister par d'autres moyens que l'association des individus et cette association ne pourrait jamais se réaliser sans tenir compte des lois d'équité et de justice. » [Hume, *Treatise of Human Nature*, III, ii, « Of Justice and Injustice »] (H. Hart, *Le concept de droit*, trad. fr. M. van de Kerchove, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2005, p. 209).

¹⁶ Arash Abizadeh soutient que Hobbes défend une conception du souverain bien : « But Hobbes did not reject, as he has often been taken to have done, the notion of a *summum bonum* or felicity as such. [...] Hobbes was committed to the intrinsic value of pleasure and, in line with his eudaimonism about the good, to felicity as the overarching and ultimate value of a human life » (*Hobbes and the Two Faces of Ethics*, op. cit., p. 141).

de l'épicurisme, très éloignée des pourceaux d'Épicure¹⁷. Le problème de Hobbes n'est pas seulement, comme nous l'enseigne la vulgate hobbesienne, de déduire les lois de nature, et, en particulier, la loi de justice, de l'exigence de se conserver dans les conditions de l'état de nature, mais d'interroger la vertu de justice dans la perspective d'une nouvelle théorie du bien, ouverte au pluralisme des conceptions de la vie bonne. Cette orientation de la théorie se trouve parfaitement résumée dans l'avant-dernier paragraphe du chapitre XV du *Léviathan* dont nous retiendrons deux points : premièrement, le fait que la définition du bien ne se réduit pas au plaisir immédiat pris dans la sensation, mais comprend également les différentes façons de concevoir ce dernier – « Et des hommes divers ne diffèrent pas seulement à propos des sensations fournies par ce qui plaît ou déplaît au goût, à l'odorat, à l'ouïe, au toucher et à la vue, mais aussi à propos de ce qui est conforme à la raison ou incompatible avec elle dans les actions de la vie courante. »¹⁸ –, et, deuxièmement, le fait que cette définition implique une nouvelle compréhension des lois de nature – « En conséquence, tous s'entendent sur ce point que la paix est bonne et que par suite tout ce qui y mène et en est le moyen, c'est-à-dire, comme je l'ai montré plus haut, la [479] *justice*, la *gratitude*, la *mesure*, l'*équité*, la *pitié*, et les autres lois de nature, sont des choses bonnes ; autrement dit, des *vertus morales* ; que leurs opposés sont des choses mauvaises, des *vices*. »¹⁹ Dans cette perspective, la définition de la justice comme respect des conventions apparaît, non pas comme une étrangeté mais comme une réponse à la définition du bien, qu'il ne faut pas concevoir comme une définition égoïste mais comme une définition hédoniste élargie à la sphère des préférences intellectuelles, morales et religieuses. La thèse, que l'on caractérise souvent comme une conception « subjectiviste » du bien qui trouve un ancrage objectif dans le rapport que chacun entretient avec ses sensations et l'anticipation des plaisirs à venir, a pour corrolaire le pluralisme des conceptions de la vie bonne. Si le bien est ce qu'un agent désirant et sensible conçoit ou ressent comme étant bon pour lui, plusieurs agents viseront, en effet, à travers ce même terme des buts différents. Ainsi la conception relationnelle du bien implique-t-elle celle du pluralisme des conceptions de la vie bonne. Et puisqu'il n'existe pas de conception absolue du bien, il est indispensable que les agents moraux s'accordent *au minimum* sur certaines règles leur permettant de vivre ensemble pacifiquement. Comme le pluralisme ne concerne pas seulement les goûts et les couleurs, mais également les doctrines religieuses, philosophiques et morales, et que des divergences de cette nature peuvent conduire à des affrontements violents, il importe de trouver des arrangements politiques et moraux permettant de remédier à ces derniers, ou, mieux encore, de les prévenir. Telle est la fonction, dans la philosophie de Hobbes, de la justice, dont la définition contractuelle signifie que, à défaut de s'entendre sur une conception substantielle du bien, les hommes doivent au moins parvenir à s'entendre sur la forme d'un accord

¹⁷ La conception hobbesienne du bien mériterait d'autres développements. Voir, pour une analyse du type d'épicurisme qui est celui Hobbes, A. Abizadeh, *The Two Faces of Ethics*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2018, chap. 4, p. 139-141. Pour une approche qui resitue l'épicurisme de Hobbes dans son contexte parisien, voir G. Paganini, « Hobbes e Gassendi tra neo-epicureismo e modelli meccanici della mente », in E. Canone (éd.), *Anima – Corpo alla luce dell'etica antichi e moderni*, Florence, Leo Olshki editore, 2015, p. 281-294.

¹⁸ *Leviathan*, XV, avant-dernier paragraphe, p. 110 (p. 159) : « And divers men, differ not onely in their judgement, on the senses of what is pleasant, and unpleasant to the taste, smell, hearing, touch, and sight ; but also of what is conformable, or disagreeable to Reason, in the actions of common life. »

¹⁹ *Ibid.* : « And consequently all men agree on this, that Peace is Good, and therefore also the way, or means of Peace, which (as I have shewed before) are *Justice, Gratitude, Modesty, Equity, Mercy*, & the rest of the Laws of Nature, are good ».

possible, à savoir, un mode de régulation politique qu'ils pourraient considérer comme juste.

La primauté de la justice sur le bien est ainsi la conséquence directe de la conception relationnelle du bien et du pluralisme des valeurs qui lui est attaché. Et dès lors qu'elles sont indexées sur un tel pluralisme, les lois de nature changent de sens : elles ne sont plus au service d'une conception du bien comme valeur intrinsèque, mais constituent des principes de régulation de la sphère juridique. C'est en ce sens que l'on peut dire que la justice et les autres lois de nature sont conçues par Hobbes comme les [480] principes moraux permettant de mettre en œuvre une solution juridique au problème moderne de la pluralité des conceptions du bien.

L'argument de l'insensé et sa réfutation : la priorité du juste sur le bien

Tout étudiant en philosophie morale connaît la célèbre objection qui a été faite au système de moralité de Hobbes et, en particulier, à sa théorie de la justice. L'argument de l'insensé, qui « a dit dans son cœur, qu'il n'y a pas de justice »²⁰, n'est pas davantage un argument récent qu'une critique tardive adressée à Hobbes par l'un des successeurs de Rawls : c'est la plus ancienne critique qui lui ait été faite, aussi ancienne que la version anglaise du *Léviathan* anglais.

L'insensé, ce bouffon de la philosophie morale moderne, propose l'argument suivant : « L'insensé a dit dans son cœur : il n'est point de justice. Il le dit parfois aussi de sa bouche, alléguant sérieusement que, la conservation et la satisfaction de chacun étant commises à ses seuls soins, il ne saurait y avoir de raison qui interdise à chacun de faire ce qui, pense-t-il, favorise ces fins. »²¹ Une telle affirmation constitue une remise en cause radicale de la philosophie du bien relationnel, qu'il attaque à proprement parler à la racine. Si l'on dit, comme Hobbes le fait, que le souverain bien s'exprime dans la recherche inquiète de plaisirs nouveaux que l'on anticipe²², comment peut-on être sûr qu'il sera toujours préférable de faire prévaloir le point de vue de la justice sur celui de l'espoir d'obtenir de nouveaux plaisirs ? Il faut bien reconnaître que la critique de l'insensé remet en cause la priorité de la justice sur le bien qui est au principe des théories modernes de la justice, et, plus généralement, la prédominance du droit positif sur les aspirations hédonistes qui constituent la base hobbesienne de nos conceptions de la vie bonne. Prendre au sérieux, comme le fait l'insensé, la nouvelle conception du bien, à savoir, d'un bien considéré comme ce qui est jugé « bien » par une personne particulière – qui peut aussi bien être une personne collective²³ – révèle la fragilité [481] de la conception moderne de la justice, véritable colosse théorique aux pieds d'argile. Et l'argile, si l'on veut bien filer la métaphore, c'est ici la dimension relationnelle de la conception du bien. De fait, si la vérité d'une conception du bien réside seulement dans les variations de la conception d'un bien hédoniste, à savoir, s'il

²⁰ *Léviathan*, XV, 4, p. 101/p. 144 : « The Foole hath sayd in his heart, there is no such thing as Justice ».

²¹ Ibid.

²² Voir L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, chap. IX – « Le bonheur, l'inquiétude et l'ennui », p. 211-222.

²³ « For these words of Good, Evill, and Contemptible, are ever used with relation to the person that useth them : there being nothing simply and absolutely so ; nor any common Rule of Good and Evill, to be taken from the nature of the objects themselves ; but from the Person of the man (where there is no Common-wealth ;) or, (in a Common-wealth,) from the Person that representeth it ; or from an Arbitrator or Judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the Rule thereof. » (*Leviathan*, VI, 6, p. 39)

n'existe pas de critère objectif pour hiérarchiser les différents projets de vie qui s'inspirent de ces différentes conceptions du plaisir, on ne peut être certain qu'il sera toujours préférable de respecter ce qu'exige de nous la justice plutôt que de suivre ce qui nous semble être la vie bonne. Loin que le caractère relationnel de notre conception du bien nous incite à la prudence et nous conduise à accepter la médiation de la justice, c'est l'inverse que nous suggère le discours de l'insensé : puisque nous n'avons de rapport au bien que par l'intermédiaire de notre aspiration au bonheur et de notre imagination qui nous en donne des représentations, il convient de maintenir la priorité du bien sur le juste, et ne pas tenir compte de ce qu'exige de nous la justice. L'insensé anticipe, en quelque sorte, Max Stirner et son affirmation d'un individualisme radical ; seulement, il le fait du point de vue éclairant d'une remise en cause de la priorité du juste à partir de la thèse même qui la fonde, à savoir la thèse du caractère relationnel de nos conceptions de la vie bonne.

Il n'est dès lors pas nécessaire d'aller très avant dans le détail de la réponse de Hobbes à l'insensé pour saisir la nature et l'importance du problème qu'il doit résoudre, et que devront résoudre après lui les théoriciens de la justice. En décidant de façon unilatérale de ne pas respecter ses engagements contractuels et donc de ne pas obéir aux lois de son groupe de « confédérés »²⁴, l'insensé décide de faire prévaloir sa propre conception de la vie bonne sur la justice, alors que cette dernière est pourtant la condition de la survie du groupe auquel il appartient. Une telle idée peut parfois être exprimée publiquement – puisque l'insensé dit « parfois » « avec sa bouche »²⁵ qu'il n'y a pas de justice –, mais c'est alors seulement comme une idée générale, comme un manifeste individualiste provocateur, mais pas à la manière d'une décision personnelle devant être immédiatement suivie d'une infraction à la loi. Il me paraît tout à fait clair, en effet, que la décision [482] de ne pas respecter les règles de justice ne peut faire l'objet de publicité, car l'on voit rarement, uniquement dans des circonstances très particulières, un cambrioleur annoncer publiquement son prochain cambriolage²⁶.

Le fait que le secret soit une condition de son action montre suffisamment que l'insensé ne croit pas réellement que sa conception du bien doive prévaloir *publiquement* sur la justice du groupe. L'insensé reconnaît qu'il existe des contrats et que la justice consiste à les respecter²⁷. Des clauses et des pratiques secrètes ne peuvent constituer une réponse à la priorité de la justice ; elles constituent, bien plutôt, pour pasticher ce que Talleyrand disait de l'hypocrisie, l'hommage du vice à la vertu, en l'occurrence à la vertu de justice.

La réfutation que Hobbes propose de l'argument de l'insensé montre, au contraire, que si la justice peut prétendre prévaloir sur n'importe quelle conception du bien, c'est d'abord et avant tout parce que la conception de la justice possède une dimension publique – à savoir compréhensible par tous, y compris par l'insensé – qu'une conception du bien n'a pas, y compris lorsqu'elle prétend à l'universalité. C'est là une preuve supplémentaire, contre l'objection hégélienne faite au libéralisme de

²⁴ *Léviathan*, XV, 5, p. 102/p. 146 : « [...] il n'est pas d'homme qui puisse espérer par sa propre force ou son propre esprit, se protéger de la destruction sans l'aide de confédérés, situation où chacun attend de la confédération qu'elle le défende de la même façon que n'importe quel autre [...] ».

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Pour une interprétation de ce texte dans le contexte de l'anti-machiavélisme, voir mon article, « Hobbes et la théorie machiavélienne de la *virtù* », *Archives de Philosophie*, tome 60, cahier 3, juillet-sept. 1997, p. 371-391. Pour une interprétation qui place au premier plan le fait que l'insensé dit parfois à haute voix qu'il n'y a pas de justice, voir K. Hoekstra, « Hobbes and the Foole », *Political Theory*, 25-5 (1997).

²⁷ *Léviathan*, XV, 4, p. 101/p. 144-145 : « Il ne conteste pas par là l'existence de conventions, ni qu'elles soient parfois enfreintes et parfois observées ; ni qu'une telle infraction aux conventions puisse être appelée injustice, et justice leur observation [...] ».

Hobbes²⁸, qu'il existe une dimension publique de la théorie hobbesienne de la justice, présente également et peut-être principalement lorsque la justice concerne les transactions privées entre des particuliers. C'est, en effet, dans le cadre des transactions privées qu'il est le plus important que les convictions morales des contractants ne viennent pas s'opposer à ce qu'un rapport juridique puisse exister entre eux.

Avant d'aborder l'invention du sens moral, par laquelle Hume déplace les termes du problème de la justice tel qu'il a été posé par Hobbes, il est nécessaire de rappeler les deux conclusions provisoires auxquelles nous sommes parvenus : premièrement, la manière hobbesienne de traiter de la question de la justice dépend d'une conception du bien, qui rend l'affirmation du pluralisme inévitable. Deuxièmement, si des philosophes de [483] la justice comme Rawls ont critiqué Hobbes, ils l'ont fait en raison de ce qu'ils pensaient être erroné dans la philosophie de ce dernier, passant à côté du point important que Hobbes a justement soulevé, à savoir qu'il est difficile d'avoir un point de vue moral sur les actions humaines si l'on ne dispose pas d'une conception absolue du bien.

Hume et l'impartialité

C'est précisément ce qui distingue l'approche de Hume car ce dernier nous explique en quoi la justice relève non pas de la motivation de nos actions, mais du regard que nous portons sur les actions d'autrui. Concernant la motivation de nos actions, il donne raison à l'insensé qui objecte à Hobbes que la nature de nos motivations est contraire, dans son principe, à la possibilité d'une action juste²⁹. Le contraste entre Hobbes et Hume ne se trouve pas tant dans leur analyse de l'origine de la justice, ni même dans leur analyse de la dimension morale de cette vertu – il y a aussi entre eux des proximités sur ces deux points –, mais dans la manière dont ils abordent la priorité de la justice sur le bien, que Hume aborde au moyen d'un retournement théorique qui nous dit que nous pensons le bien à la première personne et la justice à la troisième personne.

Ce problème est formulé à l'aide de la question plus technique de savoir si la justice est une vertu naturelle ou artificielle :

J'ai déjà laissé entendre que notre sens de toute sorte de vertu n'est pas naturel, mais qu'il y a certaines vertus qui produisent du plaisir et de l'approbation au moyen d'un artifice ou d'une invention qui découlent des circonstances et des nécessités de l'humanité. J'affirme que la justice est de ce genre³⁰.

Hume entend montrer que la justice n'est pas fondée sur une affection ou une propension naturelle de la nature humaine, mais sur un arrangement [484] social. Mais pourquoi est-il si important de prouver que la justice n'est pas une disposition naturelle

²⁸ Voir J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, « Hegel », Lecture 2 ; trad. fr. M. Saint-Upéry et B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2002, p. 356-357.

²⁹ Hume pense évidemment à l'argument hobbesien de l'insensé dans le passage suivant au début de son argument : « Now to apply all this to the present case ; I suppose a person to have lent me a sum of money, on condition that it be restor'd in a few days ; and also suppose, that after the expiration of the term agreed on, he demands the sum: I ask, *What reason or motive have I to restore the money ?* » (*A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (éd.), Oxford, A the Clarendon Press, 1978, Livre III, partie II, section 1, p. 479), nous traduisons (abréviation : *Treatise*, suivi de livre, partie, section). Bien que l'insensé humien parle en termes de raisons, il pense ces raisons de manière psychologique dans les termes de la motivation qu'il a, ou qu'il n'a pas, de rembourser sa dette.

³⁰ *Treatise*, III.II.1, p. 477.

de l'homme ? Cette façon de poser le problème revient à dire que la justice n'est pas un bien comme les autres, qu'elle n'est pas, ou pas prioritairement, un bien désiré dans le cadre d'un projet de vie individuel. Comme personne, selon Hume, ne veut au fond être juste pour être juste, il faut trouver un moyen de faire en sorte que des êtres humains plus soucieux de bonheur individuel que d'impartialité puissent respecter des règles justes. Au lieu de chercher à trouver une conception du juste compatible avec le pluralisme moral, comme l'avait fait Hobbes, Hume naturalise la notion de bien dont il tend à dissocier le souci du juste, affirmant que nous ne sommes pas naturellement portés à la justice. Réduire la question du bien à celle des motifs naturels des actions humaines est une manière d'entériner ce divorce.

Mais n'en va-t-il pas de même pour Hobbes ? Ne nous propose-t-il pas lui aussi une vision naturaliste de l'action humaine³¹ ? Si je désire quelque chose, par exemple un projet de vie fondé sur des valeurs supérieures, on pourrait dire que c'est parce que ce but élevé contribue aussi à sa façon à donner plus d'intensité à ma vie. Mais cette réponse n'est pas pertinente car Hobbes considère que le bien peut aussi être poursuivi par des corps collectifs au moyen de « conceptions de la raison », c'est-à-dire par des moyens bien différents de la simple expression de nos goûts ou de nos inclinations naturelles. Une autre façon de répondre à cette objection est de dire que Hobbes insiste non seulement sur le fait que les conflits procèdent de la compétition pour des ressources limitées mais encore de la lutte pour la gloire et la réputation, c'est-à-dire de motifs qui ne sont pas liés à nos inclinations naturelles ou à nos besoins, mais à un désir de reconnaissance.

La réception favorable de l'approche humienne du problème de la justice est aussi dû aux simplifications qu'il introduit dans la théorie³². Ces simplifications ont été très bien accueillies par ses successeurs, y compris par Rawls, qui, dans son chapitre sur « [l]es circonstances de la justice »³³, loue Hume pour son étude « particulièrement claire et perspicace ». Néanmoins, la position du problème – « La justice, est-elle une [485] vertu naturelle ou artificielle ? » – ne se caractérise pas par sa simplicité ; on pourrait même dire qu'il s'agit là plutôt d'un point de vue contourné.

Rappelons brièvement les principaux éléments de cet argument : l'analyse commence de manière quelque peu surprenante par la démonstration que les actions morales dépendent de motifs naturels, et non d'une préoccupation pour la moralité de l'action elle-même, ou pour l'obligation morale ou le devoir de faire cette action ; prendre soin de ses enfants est moral, nous est-il dit, parce que cela découle de l'affection naturelle que les parents ont pour leurs enfants, et non parce que les parents auraient une obligation spécifique de prendre soin de ces derniers ; l'argument montre ensuite que nos actions justes ne reposent sur aucun motif naturel ; ainsi, puisque le devoir de justice a besoin d'un motif et qu'il ne saurait en trouver dans nos affections naturelles, Hume en conclut que la justice n'est pas une vertu naturelle, mais une vertu requise par les circonstances contraintes de la condition humaine qui nous font comprendre que nous avons intérêt à suivre des règles communes.

À propos de la première partie de l'argument, l'approche de Hume a pu être considérée comme une source de simplification car elle évacue certaines des difficultés

³¹ Pour une analyse de la théorie hobbesienne de la motivation, voir L. Foisneau, « Hobbes e la motivazione della volontà », in P. F. Adorno et L. Foisneau (éd.), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2002, p. 53-66.

³² À propos de la réception de la théorie humienne de la justice, voir les remarques très perspicaces de Gianni Paganini sur les limites de l'émotivisme de Hume dans le « Bulletin de philosophie anglaise I », *Archives de philosophie*, avril-juin 2022, t. 85, cahier 2, p. 199.

³³ J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 2009, p. 159-163.

traditionnellement attachées à la notion d'obligation et de devoir : nul besoin, lorsqu'on suit la voie humienne, de se préoccuper de l'origine de l'obligation ; nul besoin de faire la distinction que Hobbes introduit dans le *De Cive* entre l'obligation comme privation de liberté physique et l'obligation qui résulte de l'absence d'espoir en la possibilité d'opposer une résistance au pouvoir³⁴ ; pour Hume, il suffit de considérer que l'obligation procède d'une association régulière entre certains types de motivations, comme aimer ses enfants, qui sont des motifs vertueux, et certains types d'actions, comme prendre soin de ces mêmes enfants. Il n'est donc pas surprenant que l'un des passages les plus souvent cités du *Traité de la nature humaine* soit celui où Hume signale l'erreur des philosophes moraux qui passent sans autre forme de procès de propositions descriptives en « est » ou « n'est pas » à des propositions normatives en « doit » ou « ne doit pas ». Mais le principal apport de Hume est d'être parvenu à distinguer la question de savoir ce qui rend une action [486] vertueuse – le fait qu'elle procède d'un motif vertueux³⁵ – et la question de savoir ce qui nous fait sentir qu'une telle action est, ou n'est pas, vertueuse. Comme il n'y a rien dans les actions morales que des connexions régulières entre des événements dans un monde humain naturalisé, la moralité d'une action dépend non pas de ses motifs mais de notre façon de la percevoir ; nos actions « vertueuses » ne sont pas morales en elles-mêmes, mais rendues telles par le point de vue moral que nous avons sur elles. Aussi, puisqu'il n'y a pas de moralité intrinsèque à l'action, seulement des enchaînements vertueux, il n'y aurait aucun sens à vouloir chercher dans un hypothétique sens du devoir l'origine de la vertu de nos actions. Hume est aussi anti-kantien qu'on puisse l'être sans avoir jamais lu une seule ligne de Kant. Bien que l'on puisse imaginer une action accomplie sur la base du sens du devoir, une telle action serait si peu naturelle qu'il faudrait presque espérer qu'elle ne puisse pas se reproduire. Pour montrer que la justice ne saurait être une vertu naturelle, Hume cherche ainsi à montrer que, parmi les candidats qui pourraient prétendre fournir une raison ou un motif naturel d'agir honnêtement, aucun ne résiste à un examen sérieux³⁶, pas plus l'amour que j'ai pour moi-même et l'attachement à mon intérêt personnel, car ils sont source de partialité, que l'intérêt pour le public en tant que tel, car c'est un motif trop éloigné et trop « sublime » pour rendre compte des actes ordinaires de justice.

Mais l'argument principal contre le caractère naturel de la justice est que non seulement on ne saurait trouver dans la nature humaine une affection naturelle rendant compte du devoir d'être honnête à l'égard d'autrui mais qu'encore une telle affection, si elle existait, serait contraire à la justice. L'honnêteté et la justice n'ont rien à voir, en effet, avec l'intensité – ou le manque d'intensité – de nos affections pour les autres, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de nos compatriotes, d'étrangers, du sexe opposé, ou même de n'importe quel autre compagnon que les circonstances pourraient nous faire rencontrer. Dans un passage qui rappelle la célèbre critique hobbesienne de l'amitié au chapitre 1 du *De Cive*, Hume dit clairement que notre capacité d'attachement est moins une capacité d'aimer qu'une capacité à nous divertir au moyen d'autrui :

³⁴ Hobbes, *Du citoyen*, chap. 15, art. 7, trad. fr. Ph. Crignon, Paris, GF, 2010, p. 296 : « Cela étant, il existe deux espèces d'obligation naturelle ; l'une où l'on ôte la liberté par des obstacles physiques – et suivant laquelle nous disons que le ciel, la terre et toutes les créatures obéissent aux lois communes de la création –, l'autre où on l'ôte par l'espoir et la crainte – et suivant laquelle le plus faible ne peut pas ne pas obéir au plus puissant auquel il n'a aucun espoir de pouvoir résister. »

³⁵ « No action can be virtuous, but so far as it proceeds from a virtuous motive. A virtuous motive, therefore, must precede the regard to the virtue ; and 'tis impossible, that the virtuous motive and the regard to the virtue can be the same » (*Treatise*, III.2.1, p. 480).

³⁶ « 'Tis requisite, then, to find some motive to acts of justice and honesty, distinct from our regard to the honesty; and in this lies the great difficulty. » (*Ibid.*)

Nous aimons la compagnie en général, mais c'est comme nous aimons n'importe quel amusement. Un *Anglais* en *Italie* est un ami : Un *Européen* [487] en *Chine* ; et peut-être un homme serait-il aimé comme tel, si nous le rencontrions dans la lune. Mais cela ne procède que de la relation à nous-mêmes, qui, dans ces cas, prend de la force en se limitant à quelques personnes³⁷.

Non sans relation avec l'affirmation de Hobbes que la politique ne saurait être fondée sur l'amitié, puisque l'amour d'autrui procède de l'amour de soi, Hume soutient que la justice ne peut être fondée sur les affections naturelles, dès lors que les sentiments varient selon les circonstances et que la justice est par principe indifférente aux variations de nos attachements³⁸. En d'autres termes, il y a trop de partialité dans nos sentiments, quelle qu'en soit l'intensité, pour qu'ils puissent être compatibles avec les exigences de la justice. Quelle que soient les variations que mon affection pour mon banquier puisse subir, la justice et l'honnêteté exigent le remboursement de mon prêt. De fait, ce qui caractérise d'abord et avant tout la justice, c'est son impartialité ; il y a en elle un élément qui s'oppose fondamentalement à la pente naturelle de l'affectivité humaine, qui tend inexorablement à la partialité.

La conclusion de ces observations est que la justice n'est pas fondée sur nos inclinations naturelles. Comme cette vertu ne peut pas reposer, nous avons dit pourquoi, sur une obligation spécifique, il reste une solution : la justice doit être fondée sur l'intérêt que nous avons à disposer de règles communes, dont nous savons qu'elles seront respectées par autrui. Autrement dit, la justice repose sur une invention qui permet aux hommes de vivre dans un monde impartial dans lequel les gens sont fidèles à leur femme ou à leur mari, remboursent leur banquier, rendent leurs contributions à temps s'ils ont promis de le faire, et ainsi de suite. Hume a très bien saisi le fait que ce monde de justice exprime notre besoin de circonstances artificielles dans lesquelles la partialité de nos affections se trouvent contrariées. Il a parfaitement compris que les hommes sont naturellement poussés à agir par leurs passions, et qu'ils ont besoin de trouver les moyens d'y résister.

Il existe plusieurs façons d'aborder ce qui distingue les approches de la justice de Hume et de Hobbes. L'une de ces façons est de comparer leurs [488] manières de décrire les circonstances de la justice, ce que Hume appelle ainsi et que Hobbes appelle état de nature, c'est-à-dire les conditions qui, présidant aux rassemblements humains, expliquent pourquoi les hommes ont besoin de règles. L'autre voie, que je vais suivre, est d'essayer de comprendre ce qui les distingue à partir d'une réflexion sur la portée d'une théorie de la justice.

Je commencerai par ce qui est commun aux deux auteurs : tous deux ont compris que la vertu de justice vise à tenir en échec l'affectivité débordante des êtres humains. S'ils peuvent parfois sembler traiter durement nos passions, nos affections et nos souffrances, ce n'est pas par indifférence pour le destin de l'humanité, mais parce qu'ils sont tous deux conscients que ces passions naturelles constituent un obstacle majeur au projet d'une société juste. Ils sont tous deux conscients du fait que la justice et la politique ont à voir avec la nécessité d'inventer des règles communes capables d'éviter les effets destructeurs, directs ou indirects, de nos mauvais, mais aussi de nos bons sentiments les uns envers les autres. Alors que Hobbes insiste, d'une manière qui lui a été beaucoup

³⁷ « We love company in general; but 'tis as we love any amusement. An *Englishman* in *Italy* is a friend: A *European* in *China* ; and perhaps a man wou'd be beloved as such, were we to meet him in the moon. But this proceeds only from the relation to ourselves ; which in these cases gathers force by being confined to a few persons » (*Treatise*, III.II.1, p. 482).

³⁸ Ce que Hume dit de l'attirance entre les sexes – « a passion evidently implanted in human nature » (*ibid.*, p. 481) – est une partie importante de son argument.

reprochée, sur le côté obscur des sentiments humains, Hume le corrige à juste titre en lui rappelant que la générosité et l'amour, même si c'est dans une proportion restreinte, sont très présents dans les relations humaines. Mais l'idée que la justice est une invention humaine permettant de limiter les effets de notre partialité naturelle les uns envers les autres est une idée importante que Hume a peut-être trouvée chez Hobbes. Quoi qu'il en soit de la paternité de cette idée, les deux auteurs s'accordent pour dire que, si nos sentiments ne sont pas contrôlés, il n'y aura pas de justice.

Les différences substantielles que je vois entre Hobbes et Hume, si l'on accepte de laisser de côté la question des circonstances de la justice, viennent de leur compréhension de la notion de bien. J'ai déjà parlé de ce point dans la première partie, mais je voudrais y revenir en guise de conclusion. Pour paraphraser le célèbre dicton selon lequel l'Angleterre et l'Amérique sont deux nations divisées par une langue commune, on pourrait dire que Hobbes et Hume sont séparés par une conception commune du bien. En effet, Hume est d'accord avec la définition relationnelle du bien que nous trouvons chez Hobbes :

Le vice et la vertu peuvent donc être comparés aux sons, aux couleurs, à la chaleur et au froid, qui, selon la philosophie moderne, ne sont pas des qualités des objets, mais des perceptions de l'esprit : Et cette découverte en morale, comme celle de la physique, doit être considérée comme un progrès considérable des sciences spéculatives, bien qu'elle n'ait, comme celle-ci, que peu ou pas d'influence sur la pratique. Rien ne peut être plus [489] réel, ni nous concerner davantage, que nos propres sentiments de plaisir et de malaise ; et si ceux-ci sont favorables à la vertu, et défavorables au vice, rien de plus ne peut être requis pour régler notre conduite et notre comportement ³⁹.

Les deux auteurs font référence au tournant subjectiviste de la philosophie naturelle, et tous deux relient notre conception du vice et de la vertu à nos sentiments de plaisir et de peine. Mais en affirmant que les êtres humains sont capables de ressentir du plaisir et de la peine, non seulement au moyen de leurs actions, mais aussi par le moyen de l'observation du comportement d'autrui, Hume introduit dans la théorie morale une dimension qui n'a pas son équivalent chez Hobbes. Ainsi, l'intérêt qui nous pousse à agir n'est pas incompatible avec un intérêt pour la justice, puisque nous sommes capables de porter un jugement impartial sur la qualité morale des actions d'autrui. Cette découverte ouvre la voie à une solution très élégante au problème de la moralité de la justice, puisque Hume peut dire, comme Hobbes, que l'intérêt personnel guide toujours nos actions, mais il peut aussi échapper aux difficultés de la réponse hobbesienne à l'insensé, puisqu'il découvre en nous un sentiment de justice. Comment est-ce possible ? L'intérêt que nous portons à la justice est dû au fait que nous constatons « qu'il est impossible de vivre en société sans se contraindre [...] à certaines règles » ⁴⁰. Mais nous observons aussi que cet intérêt est « commun à toute l'humanité », et que « les hommes reçoivent un plaisir de la vue des actions qui tendent à la paix de la société, et un malaise de celles qui lui sont contraires » ⁴¹. Alors que Hobbes ne voyait qu'un seul fondement de la justice dans l'intérêt que nous avons à contrôler nos (mauvais) sentiments les uns envers les autres par un système de règles communes, Hume découvre un autre fondement de la justice dans le sentiment moral que nous éprouvons à considérer les actions d'autrui. Ce que Hume invente n'est rien

³⁹ *Treatise*, III.1.1, p. 469, nous traduisons.

⁴⁰ *Treatise*, III.1.6, p. 533.

⁴¹ *Ibid.*

moins que le fameux point de vue moral : « moral », car il considère la moralité dans les actions d'autrui, et « point de vue », car la moralité n'est pas tant pour lui une question portant sur ce que l'on fait soi-même qu'une question relative à ce que l'on ressent à propos des actions d'autrui. L'action peut donc se fonder sur des motivations naturelles totalement indifférentes à la question de leur moralité sans que l'on ait à dire adieu à la moralité en tant que telle, puisque la moralité concerne notre jugement et notre perception [490] des actions d'autrui, et pas un sens du devoir qui n'existe pas. L'intérêt personnel et la vertu de justice, dualité qui est au cœur de l'argument de l'insensé hobbesien, peuvent maintenant s'accorder grâce à l'invention humienne du point de vue moral. Mais cette invention remarquable tend aussi à nous faire oublier ce qu'est la justice hobbesienne, c'est-à-dire l'intérêt que chacun a que les autres observent des règles communes dès lors que nous n'avons plus de conception commune du bien.

Conclusion

Trois conclusion principales peuvent être tirées des analyses précédentes : la première est que la manière dont Hobbes aborde la question de la justice dépend d'une conception relationnelle du bien que l'on retrouve aujourd'hui au cœur des théories de la justice à travers leur corollaire qu'est le pluralisme.

La deuxième conclusion est que, bien que l'on ait voulu exclure Hobbes de l'histoire de la philosophie morale, cette exclusion a été voulue pour de mauvaises raisons, puisqu'elle repose sur une confusion des niveaux d'analyse. En dissociant dimension relationnelle du bien et pluralisme, alors même qu'il s'agit des deux faces d'une même pièce, certains théoriciens contemporains de la justice refusent de reconnaître un enchaînement logique que Hobbes avait analysé, à savoir que la dimension subjective de nos conceptions du bien implique le pluralisme des valeurs, qui lui-même requiert le primat de la justice sur le bien.

La dernière conclusion concerne le sens moral introduit par Hume et la manière dont il trouve sa place, à côté de la pièce hobbesienne, dans le puzzle moderne de la justice. En situant la justice du côté d'un jugement sur les actions d'autrui, Hume évite de devoir répondre du caractère fondamentalement intéressé des actions humaines.

Luc FOISNEAU
CNRS, CESPRA, UMR 80 36