

## HISTOIRE ET JUSTICE DANS LA PERSPECTIVE HOBBSIENNE

*Résumé: Ce texte se propose de nuancer la dichotomie stricte entre les concepts d'histoire et de justice, qui est courante dans l'interprétation de la pensée hobbesienne. L'attitude critique de Hobbes envers l'histoire s'explique par sa polémique contre l'héritage de l'antiquité classique, qui découle de son projet d'une science rigoureuse de la morale et de la politique. Cependant, la conception hobbesienne de la justice ne se laisse pas développer sans faire appel à certains éléments factuels et empiriques; elle ne se réduit donc pas à une construction purement rationnelle. Ces éléments ouvrent la pensée hobbesienne à la problématique de l'histoire réelle; pour Hobbes, le représentant le plus important de ce genre d'histoire est Thucydide. Enfin, la dimension historique de la pensée de Hobbes nous permet d'entrevoir chez lui un concept de justice plus large, qui franchit les limites de la justice contractuelle.*

*Mots-clefs: contrat, histoire, justice, scepticisme, souveraineté.*

Au premier abord, le titre “Histoire et justice” ne semble pertinent pour la pensée de Hobbes qu’à condition d’être lu comme une dichotomie.<sup>1</sup> Si la théorie de la *justice* que Hobbes a formulée fait partie de celles qui sont, aujourd’hui encore, les plus influentes, on ne peut pas en dire autant quand il s’agit du premier concept, celui *d’histoire*. D’après l’interprétation dominante, Hobbes est surtout le premier théoricien du droit naturel, étranger à “la pensée de l’histoire”, qui n’est devenu possible qu’à partir du moment où la figure du “droit naturel” a commencé à basculer.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ce texte s’inscrit dans le cadre du projet de recherche *Les aspects régionaux et européens des processus d’intégration en Serbie: présupposés historiques, actualité et perspectives d’avenir*, réalisé par l’Institut de philosophie et de théorie sociale de Belgrade et financé par le Ministère de la science et de la protection de l’environnement de la République de Serbie (No 149031). Le texte a fait l’objet d’une communication au séminaire “Histoire et justice”, à la Faculté de philosophie de Belgrade, 6 – 8 décembre 2007.

<sup>2</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History* (chapitre “Natural Right and the Historical Approach”), Chicago 1953, p. 9-34; plus récemment, cf. Giorgio Agam-

Il y a plusieurs arguments qu'on peut citer à l'appui de cette interprétation. Hobbes appartient à l'âge classique et non pas à l'époque de l'historicisme. Surtout, la pièce majeure de sa philosophie politique – sa construction de l'autorité de l'État – a un caractère résolument “anhistorique”. Comme on le répète souvent, le contrat social hobbesien n'est pas un fait historique mais une hypothèse purement rationnelle ou philosophique chargée de répondre à la question de droit. Plutôt que de retracer la genèse historique de l'État, Hobbes propose un *Gedankenexperiment* qui consiste à envisager l'unité politique “comme dissoute”.<sup>3</sup> S'il existe un phénomène de la réalité historique qui correspond à ce point de vue, ce n'est pas celui de la naissance historique de l'État, qui se perd dans les temps immémoriaux, mais celui des guerres civiles qui suspendent toute autorité publique – phénomène dont Hobbes a été contemporain et témoin.

Est-ce à dire que la conception hobbesienne de la justice a le même caractère anhistorique et rationaliste? Le trait le plus saillant de cette conception, c'est certainement l'affirmation que la justice proprement dite dépend du contrat social et de l'autorité politique. Il n'y a pas, d'après Hobbes, de justice ni d'injustice avant l'institution de l'État et de la société civile. C'est en ce sens qu'on peut dire que la théorie hobbesienne de la justice est une fonction de sa théorie de la souveraineté. Comme l'affirme l'énoncé célèbre de Hobbes, c'est l'autorité et non pas la vérité qui fait la loi (*auctoritas, non veritas facit legem*); aujourd'hui encore, on reproche à celui que ses adversaires traitaient de “bête de Malmesbury” d'avoir voulu réduire la justice et le droit au simple commandement du souverain.<sup>4</sup> Or c'est précisément à cause de ce rapport entre la souveraineté et la justice que le concept hobbesien de justice est loin d'être abstrait et théorique: il n'existe pas de souveraineté unique, qui pourrait servir de base à un concept universaliste de la justice. Au contraire, les souverainetés multiples et leurs justices discordantes entrent en conflit. C'est ce conflit qui ouvre la pensée hobbesienne de la justice à une certaine expérience de l'histoire.

---

ben, *Homo sacer*, Paris 1997, p. 44 sq. et 116 sq.; Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris 1999, p. 248 sq. et 253.

<sup>3</sup> *E. W.* II, p. xiv; *E.W.* = Thomas Hobbes, *The English Works*, London 1839-1845.

<sup>4</sup> À titre d'illustration, cf. Otfried Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2007, p. 35.

Ce texte se propose de montrer qu'il y a lieu, dans la perspective hobbesienne, de nuancer la dichotomie stricte entre la justice et l'histoire. Tout d'abord, au niveau le plus manifeste de ses écrits, Hobbes a fourni une certaine conception de l'histoire. Bien que cette conception ne soit pas immédiatement rattachée à la question de la justice, c'est elle qui mérite l'examen en premier lieu. Il est nécessaire de la situer dans l'ensemble du projet philosophique hobbesien, ainsi que de définir son rapport à la problématique de l'humanisme et du scepticisme contemporains, qui était importante pour le développement de Hobbes (1). C'est à partir de ces acquis qu'on peut aborder le problème de la justice et la solution contractualiste que Hobbes lui a donnée. Ici, il s'agit surtout de relever les moments empiriques ou factuels qui entrent dans la construction hobbesienne – prétendument “rationnelle” ou “philosophique” – de la réalité politique et sociale (2). Ceci nous amène à poser, finalement, la question de la façon dont l'histoire – au double sens de *res gestae* et de *historia rerum gestarum* – est effectivement présente dans la pensée de Hobbes, et nous permet d'entrevoir chez lui un concept de justice qui serait plus proche de l'expérience historique que ne le permet l'interprétation contractualiste de son œuvre (3).

## 1.

Hobbes prend l'histoire pour l'objet de son analyse sur un plan très général; cependant, son jugement sur l'histoire n'est pas toujours favorable. Dans le chapitre IX de *Léviathan*, Hobbes distingue deux genres de connaissance (*knowledge*): la connaissance des faits, et la connaissance des conséquences qui existent entre les affirmations différentes (*knowledge of the consequence of one affirmation to another*), qui est une connaissance “conditionnelle”. Seul ce dernier genre de connaissance mérite, d'après lui, le titre de la science. Au contraire, l'histoire est définie simplement comme “le registre de la *connaissance des faits*”.<sup>5</sup> Le but de l'histoire est de dire les faits, qui sont, par définition, singuliers. Pour Hobbes, comme pour Aristote, l'histoire est donc, par son “statut épistémologique”, inférieure aux sciences proprement dites.

---

<sup>5</sup> E. W. III, p. 71.

D'autre part, le concept d'histoire comme "registre de la connaissance des faits" est plus large que celui que nous connaissons aujourd'hui. Il englobe non seulement l'histoire politique, mais aussi l'histoire naturelle. Ce concept d'histoire était courant à l'époque de Hobbes et on peut le trouver chez ses contemporains, par exemple chez Bacon.<sup>6</sup> En effet, l'histoire naturelle est, aussi bien que l'histoire politique, une étude des faits. Le critère qui permet de distinguer l'histoire politique ou "civile" relève plutôt d'une "théorie de l'action": son objet sont les actions volontaires des hommes dans les États, tandis que l'histoire naturelle étudie les faits qui ne dépendent pas de la volonté de l'homme (telles que "les métaux, les plantes, les animaux, les régions etc."). Cette division de l'histoire est fondée dans la métaphysique de Hobbes: elle correspond à sa distinction fondamentale entre les deux sortes de corps, "naturels" et "politiques".

Dès la préface à sa première publication, la traduction de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, Hobbes a assigné à l'histoire civile un but précis: sa tâche principale consiste à nous instruire et à nous permettre, par la connaissance des actions passées qu'elle nous fournit, de nous conduire avec prudence dans le présent et avec prévoyance dans l'avenir.<sup>7</sup> Hobbes comprend donc l'histoire comme une collection des expériences passées dont la fonction est de nous aider à construire notre avenir. Cette conception de l'histoire est, elle aussi, courante à l'époque de Hobbes. Elle est caractéristique d'un humanisme qui s'inspire par Cicéron. Si l'histoire nous instruit, c'est que nos connaissances des actions passées des hommes nous donnent la clé de la façon dont ils agiront dans les circonstances semblables.<sup>8</sup> Cependant, un problème méthodologique grave, dont Hobbes est pleinement conscient, résulte de cette conception de l'histoire. L'histoire procède par induction, mais cette méthode est en même temps ce qui fait sa faiblesse. Les connaissances que l'induction nous donne ne dépassent pas la probabilité. L'histoire est incertaine, parce qu'elle s'en tient aux "exemples", qui

---

<sup>6</sup> Cf. Karl Schuhmann, "Hobbes's concept of history", in: G.A.J. Rogers/Tom Sorell, *Hobbes and History*, London/New York 2000, p. 11 sq.; cf. T. Sorell, "Hobbes's uses of the history of philosophy", *ibid.*, p. 83 sq.

<sup>7</sup> *E. W.* VIII, p. vii: "To The Reader".

<sup>8</sup> G. A. J. Rogers, "Hobbes, history and wisdom", in: Rogers/Sorell, *Hobbes and History*, p. 78.

ne sont pas des démonstrations et qui, finalement, ne prouvent rien.<sup>9</sup> C'est la raison pour laquelle Hobbes lui-même se sert des exemples historiques avec modération et précaution.

Un autre reproche que Hobbes fait à l'histoire se fonde plus spécialement sur le caractère du langage de l'histoire. Dans la plupart des cas, la narration historique se sert des métaphores, qui devraient être bannies de la langue de la science, soumise à l'idéal de l'univocité stricte de ses termes.

Ce dernier argument, qui rapproche l'histoire de la rhétorique, est révélateur quant à l'idée que Hobbes se fait de l'histoire en général. Comme, d'ailleurs, les autres traits caractéristiques mentionnés, il témoigne des origines humanistes de la conception hobbesienne de l'histoire. L'histoire telle que Hobbes l'entend fait partie de l'héritage de l'antiquité classique. Or c'est précisément contre cet héritage qu'est dirigée la science politique hobbesienne. De ce fait, l'histoire se trouve, dans le projet scientifique de Hobbes, dans une position ambiguë et problématique. La science morale et politique est une connaissance des conséquences, une science "rationnelle". Cette science est naturellement orientée vers l'histoire, qui lui fournit les matériaux pour ses recherches. Cependant, l'histoire présente des défaillances méthodologiques importantes. En outre, l'histoire classique véhicule tout un ensemble des présuppositions et des valeurs que le projet rigoureusement scientifique de Hobbes veut mettre en question. Il s'agit là surtout d'un idéalisme moral, ainsi que d'une vision du champ politique dans laquelle la vertu civique ou républicaine joue un rôle exagéré. Pour Hobbes, le représentant philosophique principal de cette vision est Aristote et, parmi les Romains, Cicéron. L'insistance de Hobbes sur la définition de l'histoire comme étude des "faits" n'a donc pas une signification purement logique. Par cette définition, l'histoire ne s'oppose pas seulement à la science proprement dite, mais aussi à l'histoire fictive, idéale ou "rhétorique".

Ceci devient manifeste si l'on prend en considération la critique hobbesienne de Denys d'Halicarnasse, qui avait adressé à Thucydide une série de reproches à partir d'une conception classique de la meilleure façon d'écrire l'histoire. D'après Hobbes, la plupart des critères d'excellence que Denys d'Halicarnasse énumère, tels que, par exemple, la noblesse du sujet et de l'élocution, ne relèvent pas de

<sup>9</sup> E. W. II, p. 129, III, p. 583 sq. Cf. Schuhmann, *ibid.*, p. 8.

l'histoire mais de la "rhétorique". En particulier, Hobbes s'attaque à la liste des devoirs (*offices*) de l'historien que Denys a dressée, sur laquelle figurent, à côté de l'effort rhétorique de plaire au lecteur, les qualités telles que l'amour de son propre pays, voire la disposition à dissimuler les faits historiques qui pourraient porter préjudice à l'honneur de la patrie de l'auteur.<sup>10</sup> Dans l'histoire prise au sens de récit, il n'y a, par conséquent, pas de place pour le patriotisme ou la vertu civique; en cela, Hobbes suit le réalisme historique de Tacite, qui affirmait que l'historien doit comprendre et décrire les faits sans haine ni complaisance (*sine ira et studio*); d'après Hobbes aussi, l'historien doit raconter ses histoires "sans susciter l'affection ou l'aversion".<sup>11</sup>

Or les noms de Thucydide et de Tacite sont représentatifs du changement qui se produit dès le début du XVII<sup>ème</sup> siècle dans le rapport de l'Europe occidentale envers l'héritage philosophique et politique de l'antiquité. Il s'opère, à cette époque, un tournant anti-aristotélicien, sceptique ou stoïcien, qui remet en cause les assurances universalistes et les valeurs idéales du monde classique. Dans ses analyses, Richard Tuck a montré que le centre de ce mouvement intellectuel était Venise, la ville qui avait une expérience immédiate de la décadence des républiques à l'antique – telles que la principauté de Florence – qui ont fini par tomber sous la domination espagnole. La morale et la politique républicaines se trouvent contredites par l'expérience directe des victoires de l'impérialisme. Cette expérience, qui exercera une influence énorme sur la naissance de la politique moderne, a rapproché les esprits de Thucydide et de Tacite et de leur façon désillusionnée d'écrire l'histoire. La lecture de ces auteurs sera décisive pour Hobbes aussi, surtout dans sa période "humaniste".<sup>12</sup>

En contestant les idéaux universalistes, les auteurs venitiens se sont largement inspirés du "scepticisme" de Montaigne. L'un des arguments principaux que les sceptiques tournaient contre les prétentions universalistes de leurs prédécesseurs consistait à souligner la relativité spatiale et temporelle des coutumes et des concepts éthiques et politiques. "Quelle vérité que ces montagnes bornent, qui est

<sup>10</sup> E. W. VIII, p. 23-30.

<sup>11</sup> Cf. Thomas Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, Paris 1973, p. 106 sq. Cité d'après: K. Schuhmann, op. cit., p. 6.

<sup>12</sup> Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford 1989, p. 5 sq. et 12 sq.

mensonge au monde qui se tient au-delà”.<sup>13</sup> Pascal reprendra cette idée de Montaigne. Comme le dit un fragment des *Pensées*: “Trois degrés d’élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité; en peu d’années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques, l’entrée de Saturne au Lion nous marque l’origine d’un tel crime. Plaisante justice qu’une rivière borne! Vérité au deça des Pyrénées, erreur au delà”.<sup>14</sup>

Comme le montrent ces citations, l’argument sceptique s’applique contre l’universalité prétendue de la justice et de la loi. Montaigne met en cause cette universalité dans une perspective qui n’est pas seulement territoriale, mais aussi historique: “Il n’est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois. Depuis que je suis né, j’ai vu trois et quatre fois rechanger celle des Anglais, nos voisins, non seulement en sujet politique, qui est celui qu’on veut dispenser de constance, mais au plus important sujet qui puisse être, à savoir de la religion.” D’après Montaigne, dans la relativité des coutumes dans les pays et des âges, c’est l’essence même de la justice qui chavire: “Et chez nous ici, j’ai vu telle chose qui nous était capitale, devenir légitime; et nous, qui en tenons d’autres, sommes à même, selon l’incertitude de la fortune guerrière, d’être un jour criminels de lèse-majesté humaine et divine, notre justice tombant à la merci de l’injustice, et, en l’espace de peu d’années de possession, prenant une essence contraire”.<sup>15</sup>

La conclusion de Montaigne, c’est qu’il ne nous reste qu’à nous résigner à cet état de fait. Puisque l’essence de la justice est instable et inconnaissable, il incombe à chacun “d’obéir aux lois de son pays”. Par son essence, la loi est un commandement arbitraire. Comme l’affirme Montaigne, dans un passage qui est devenu célèbre, “les lois se maintiennent en crédit, non pas parce qu’elles sont justes, mais parce qu’elles sont lois. C’est le fondement mystique de leur autorité; elles n’en ont point d’autre [...] Quiconque leur obéit parce qu’elles sont justes, ne leur obéit pas justement par où il doit”.<sup>16</sup> Finalement, Montaigne récuse l’idée de lois naturelles, “perpétuelles” et “immuables”, qui serait “empreintes en l’humain genre

---

<sup>13</sup> Montaigne, *Essais*, Paris 1972, tome 2, p. 262.

<sup>14</sup> Pascal, *Pensées*, Paris 1967, p. 138.

<sup>15</sup> Montaigne, *Essais*, tome 2, p. 261 sq.

<sup>16</sup> Ibid., tome 3, p. 360 sq.

par la condition de leur propre essence”<sup>17</sup>. C’est l’argument de la diversité des coutumes et des croyances, sur le plan historique aussi bien que territorial, qui met en question le caractère universel d’une justice trop humaine.

2.

Il est incontestable que le scepticisme relativiste a joué un rôle considérable pour la formation de la pensée politique de Hobbes. Mais l’attitude de Hobbes envers le tournant sceptique a été complexe. Il ne s’agit nullement pour lui de revenir sur le jugement que le scepticisme a porté sur la philosophie morale et politique de l’antiquité classique et sur la rhétorique qui lui correspond: Hobbes insiste souvent sur les influences néfastes des exemples tirés de l’antiquité sur les opinions des modernes.<sup>18</sup> En même temps, et tout en essayant de fonder la philosophie morale et politique sur le modèle réaliste d’une mécanique des passions humaines, il tente de redonner un sens aux concepts fondamentaux de la tradition classique que le scepticisme a rejetés. Ceci est bien compréhensible: il a l’intention de fonder la science de la politique. Or le scepticisme ne nous donne pas plus une science que le système aristotélécien. Et pourtant, on peut dire que Hobbes a incorporé le scepticisme politique et moral à sa propre position philosophique. C’est à partir des motifs de la philosophie sceptique elle-même qu’il a essayé de construire une conceptualité normative. C’est notamment le cas en ce qui concerne le concept de justice. Hobbes ne se prive pas, comme Montaigne, de ce concept; au contraire, il s’en sert de façon affirmative. Cependant, ce nouveau concept exclut une absolutisation de la justice. Le verdict de réductionnisme ou de naturalisme, qui pèse si lourdement sur la philosophie de Hobbes, est l’effet de ce caractère de sa démarche. D’autre part, cette méthode, qui remet en question le dualisme entre le plan factuel et le plan normatif, est d’un grand intérêt pour le champ des problèmes de la philosophie contemporaine.

La réponse hobbesienne au défi sceptique consiste d’abord à définir un principe incontestable qui permet de jeter les bases de la

---

<sup>17</sup> Ibid., tome 2, p. 262.

<sup>18</sup> *E. W.* III, p. 666 sq.



science politique. Chez Hobbes, ce principe est le désir de “persévérer dans l’être” ou de “préserver sa nature”. Ce motif joue un rôle important dans la philosophie antique après Aristote, surtout dans le stoïcisme et le scepticisme. L’originalité de Hobbes tient au fait d’avoir érigé le désir de la conservation de soi en “liberté” ou en “droit de nature”, et de l’avoir pris pour le point de départ de sa conception politique. En effet, c’est la définition suivante qui fait de Hobbes le fondateur du “droit naturel” moderne: “Le *droit de nature*, que les auteurs nomment couramment *jus naturale*, est la liberté que chaque homme a d’user de son pouvoir comme il le veut pour la préservation de sa nature”.<sup>19</sup>

Toutefois, le concept hobbesien de justice ne se laisse pas déduire directement de ce droit naturel. Pour ce faire, il est nécessaire de développer les conséquences de la liberté qu’a l’homme à faire tout ce qui peut contribuer à sa conservation. Logiquement, cette liberté implique le droit de chacun à s’approprier toute chose qui pourrait servir à la préservation de sa nature; d’autre part – et de fait – elle implique le conflit des volontés qui cherchent à exercer ce droit. Or ce conflit va à l’encontre du contenu du principe même, puisqu’il met en péril l’existence physique des hommes. Certes, ce conflit les fait prendre conscience de la nécessité de renoncer à leur liberté absolue et à la violence qui en découle, et c’est cet acte négatif – le “contrat” par lequel chacun renonce à sa liberté absolue – qui rend la justice possible. Cependant, il importe de souligner que la déduction hobbesienne comporte un élément qui n’est pas purement normatif: plus précisément, le fait que les volontés multiples, en cherchant à réaliser leur liberté absolue, entrent en conflit, relève plutôt de l’histoire “factuelle” de l’humanité et du domaine de la nécessité.

L’approche hobbesienne du problème de la justice est générique. Pour le comprendre, il suffit de lire un texte dans lequel Hobbes a essayé de retracer son chemin de savant en philosophie morale et politique. Dans l’épître dédicatoire du *De cive*, Hobbes affirme en toutes lettres d’être parti d’une tentative d’établir le vrai sens de la définition de la justice comme “volonté constante de rendre à un chacun ce qui lui appartient”; il a l’air d’accepter cette définition tra-

---

<sup>19</sup> E. W. III, p. 116; cf. Richard Tuck, “Hobbes and Tacitus”, in: Rogers/Sorell, *Hobbes and History*, p. 109.

ditionnelle.<sup>20</sup> Cependant, poursuit Hobbes, pour résoudre ce problème, il s'était vu obligé de répondre au préalable à une autre question: "pourquoi nous disons qu'une chose est plutôt à nous qu'à un autre". Une césure essentielle se situe sur ce point de son raisonnement: Hobbes y affirme que la distribution des choses que la justice suppose n'est pas un fait de la nature mais le résultat de l'action des hommes. Ceci revient à dire que la solution du problème de la justice consiste à expliquer son origine ou, en d'autres mots, à rendre compte du passage d'un état dans lequel la justice n'existe pas – la guerre perpétuelle que les hommes se livrent les uns aux autres – à l'état civil, dans lequel la justice existe. Ce détour du questionnement signifie que le concept de justice est fondamentalement dérivé. Il n'y a pas de justice "naturelle", et rien n'est injuste dans l'état de nature.<sup>21</sup> Le concept de justice ne s'applique qu'au domaine des relations que les hommes établissent les uns avec les autres et il suppose le consentement de leurs volontés. L'invention ou l'institution humaine qui rend possible la justice est le contrat. En ce sens, on pourrait dire que le concept d'injustice ou d'injure – qui consiste à fausser sa promesse ou à violer le contrat – a pour Hobbes une préséance logique sur celui de justice. C'est ainsi que Hobbes peut reléguer au deuxième rang la définition traditionnelle de la justice dont il est parti, ainsi que toute la problématique qui lui est connexe (avec, par exemple, la division aristotélicienne de la justice en justice commutative et justice distributive): c'est *parce que* la justice consiste à respecter les contrats qu'il est juste de rendre à chacun ce qui lui est dû.

Or il est certes juste d'observer les contrats et de tenir ses promesses, et le commandement de le faire est pour Hobbes une "loi" de la nature.<sup>22</sup> Mais ceci n'est pas une loi au sens propre de ce mot. Comme Hobbes le souligne souvent, la seule définition de la justice comme observation du contrat n'est pas suffisante: pour rendre la justice efficace – pour assurer, chez les parties contractantes, le respect des contrats – il est indispensable d'établir une autorité qui dispose des moyens de contrainte. C'est pour autant que la question de la justice est indissociable de la création de l'État. Cet argument sup-

<sup>20</sup> *E. W.* II, p. vi.

<sup>21</sup> *E. W.* III, p. 115; cf. Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis 2000, p. 49.

<sup>22</sup> Cf. *E. W.* II, p. 29 sq.

pose un deuxième moment “factuel” qui entre dans la construction “rationnelle”: la nécessité de donner la force à la justice. D’ailleurs, une fois qu’on a accepté la nécessité du contrat, ce moment se laisse facilement justifier: l’acte par lequel les hommes vivant dans l’état de nature renoncent à leur liberté absolue ne fait qu’un avec le transfert de cette liberté à la personne du futur souverain, avec “l’autorisation” de son pouvoir absolu. Certes, le fait que l’autorité souveraine qui doit garantir le contrat social ne vient à l’existence que par le contrat lui-même, soulève des problèmes d’analyse spécifiques; ces problèmes sont, peut-être, insolubles.<sup>23</sup> Tout de même, il permet de relier la conception de la justice contractuelle au principe fondamental du jusnaturalisme de Hobbes: effectivement, les “citoyens” renoncent à leurs droits absolus au profit du souverain *en vue* de la conservation de leur propre être.

Cette nouvelle justification de la souveraineté a permis à Hobbes de reinterpréter les thèmes centraux de la philosophie sceptique sous un nouveau jour, voire de les reprendre à son propre compte – cette fois-ci non plus, comme c’était le cas chez Montaigne, comme des obstacles à la justice, mais comme l’expression de son essence positive. Du fait que la souveraineté présuppose l’autorisation ou le consentement des sujets, tous les commandements du souverain sont justes, sous cette seule réserve de ne pas mettre en péril leur droit à la vie. La loi elle-même est définie comme le commandement du souverain; ce n’est donc pas la vérité ou la justice, mais l’autorité souveraine, qui fait la loi.<sup>24</sup> En outre, puisque la justice présuppose toujours quelque loi, il n’y a pas lieu de poser la question de la justice *in abstracto*. Pour ne citer qu’un exemple, Hobbes reprend à son compte, comme définition positive de la justice, la pensée du “fondement mystique” de l’autorité des lois, par laquelle Montaigne voulait démontrer leur arbitraire: “on peut nommer juste un homme qui fait des actions justes *parce que* les lois les commandent (*who doth just things because the law commands it*)”<sup>25</sup>. La justice elle-même n’est rien d’autre que “la volonté d’obéir aux lois”.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Cf. R. Tuck, *Hobbes*, p. 78 sq.

<sup>24</sup> Cf. *E. W.* III, p. 250 sq.

<sup>25</sup> *E. W.* II, 33; c’est nous qui soulignons.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 314.

On a vu la façon dont l'expérience historique a été importante pour la naissance et le développement de la philosophie politique de Hobbes. Néanmoins, une question se pose: est-ce que le projet d'une science politique rend l'histoire superflue?

Ce sont les éléments "factuels" que nous avons essayé de relever sur les plans différents de la position théorique de Hobbes qui rendent compte de l'intensité de la présence de l'histoire dans sa pensée. Cette présence se signale surtout dans le livre proprement historique de Hobbes, *Béhemoth*, qui traite de la guerre civile en Angleterre. Cet ouvrage, qu'on pourrait à bien des égards comparer à l'ouvrage de Thucydide, constitue un pendant "historique" à *Léviathan*. Toutefois, dans les écrits de Hobbes, l'histoire est autre chose que le champ d'application des principes de la science politique et morale; elle est certainement beaucoup plus que le simple "laboratoire" de cette science.<sup>27</sup> L'importance de l'histoire dans la pensée de Hobbes ne se limite pas à ses écrits historiques; la dichotomie tranchée entre la justice et l'histoire est à nuancer même quand elle semble scinder la totalité de l'œuvre de Hobbes en deux. Bien au contraire, c'est l'histoire elle-même – l'histoire au sens de *res gestae* aussi – qui a agi en retour sur les lectures de *Léviathan*, et même sur la position philosophique de son auteur.

La problématique de l'histoire apparaît au sein du "contractualisme" de Hobbes. La conception de la souveraineté développée dans *Léviathan* exclut toute légitimation théologique du pouvoir de l'État. Bien qu'il défend la monarchie des Stuart, Hobbes écarte toute référence au droit divin des rois anglais. Cependant, la théorie de l'autorisation que Hobbes propose dans ce livre ne permet pas de donner une solution univoque au problème de la forme du gouvernement. *Léviathan* apporte une théorie générale de la souveraineté, mais il ne fournit pas une réponse concrète à la question du jour: "Qui est souverain?", le monarque ou le parlement. C'est en partie pour répondre à cette dernière question que Hobbes introduit une dimension historique dans son exposé: en congédiant le point de vue dominant, selon lequel les seuls "représentants" légitimes du peuple

<sup>27</sup> Cf. Luc Borot, "History in Hobbes's Thought", in: Tom Sorell, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge 1996, p. 325.

anglais sont les membres du Parlement, il invoque la continuité héréditaire qui lie les Stuart de l'époque actuelle à l'âge de la conquête normande de l'Angleterre.<sup>28</sup> La compatibilité de cet argument avec le contractualisme de Hobbes et, partant, avec sa théorie de la justice, a été défendue de façon convaincante; cependant, si cette compatibilité est réelle, elle montre que le contractualisme de Hobbes n'est pas purement rationnel mais aussi historique.<sup>29</sup>

Cette conclusion se vérifie sur un autre aspect de la position de Hobbes – sur le point de vue que Hobbes a formulé dans la “Révision et Conclusion” du *Léviathan*, qui a donné sujet à parler d'un “tournant *de facto*” (de facto *turn*) dans sa philosophie. A la différence d'une théorie strictement contractualiste, ce texte affirme que les sujets ne doivent l'obéissance qu'au pouvoir qui est capable de les protéger effectivement, et que leur obligation cesse dès que cette condition n'est plus remplie. Dans ce texte, Hobbes fait dépendre la question de la légitimité d'un régime politique du critère de la “relation mutuelle entre la protection et l'obéissance”.<sup>30</sup> Or au moment de la parution du livre (1651), cette dernière formule était courante chez les partisans de Cromwell. C'est la raison pour laquelle Hobbes a été classé, par ses compatriotes du parti royaliste, du côté des “Engagement Theorists”, qui défendaient la légitimité de la république. Il ne s'agit pas ici de discuter en détail la question épineuse si la conception de la “Révision et Conclusion” implique une discontinuité réelle dans la pensée de Hobbes et si elle est le résultat d'une “adaptation” de ses idées au régime de Cromwell.<sup>31</sup> Il est plus probable qu'elle ne fait que ressortir plus clairement les moments “de facto” que la position de Hobbes contenait déjà, dans le *De cive* aussi bien que dans le reste de *Léviathan*. À titre d'exemple, on peut citer sa théorie, exposée dans le corps même de *Léviathan*, d'après laquelle les États ne se forment pas seulement “par institution” ou de façon contrac-

---

<sup>28</sup> E. W. III, p. 172 sq.

<sup>29</sup> Deborah Baumgold, “When Hobbes needed history”, in: Rogers/ Sorell, *Hobbes and History*, p. 25-43.

<sup>30</sup> E. W. III, p. 713 sq.

<sup>31</sup> C'est le point de vue de D. Baumgold (ibid.). Pour une critique de son interprétation, cf. Kinch Hoekstra, “The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy”, in: Tom Sorell/Luc Foisneau, *Leviathan After 350 Years*, New York 2004, p. 36-41 et 49-51.

tuelle, mais aussi “par acquisition” ou par la conquête.<sup>32</sup> Comme la conception exposée dans la “Révision et conclusion”, cette théorie laisse la place à un consentement “empirique” des sujets, qui ne se réduit pas pour autant à un contrat: à savoir, par le fait même d’accepter de vivre sous la domination d’une autorité étrangère, les citoyens reconnaissent sa souveraineté et assument le devoir de loyauté envers elle.

À cette façon d’envisager la politique, plus proche de l’histoire empirique ou factuelle, correspondrait un autre concept de justice, qui sort des cadres de la justice contractuelle. Certes, cet autre concept de justice n’est pas thématique dans l’œuvre de Hobbes. Mais on peut y distinguer quelques évocations d’un concept de justice plus large, que Hobbes appelle “équité” (*equity*), qui dépasse la justice qui dépend du contrat et du droit positif en direction d’une justice “naturelle” – qui, pourtant, ne se confond pas simplement avec la “loi naturelle”.<sup>33</sup> La terminologie de Hobbes est loin d’être fixe sur ce point. Cependant, un tel concept de justice est appelé par un autre problème que la position de Hobbes soulève. Si la dépendance de la justice de la souveraineté est un phénomène historique universel, une justice qui dépend de la souveraineté – ce qui veut dire: *des* souverainetés particulières et de leurs législations – n’est pas pour autant une justice “universelle”. À cet égard, la subordination de la justice à la souveraineté et au contrat reste une solution purement formelle.

Qu’est-ce qui nous autorise donc à parler de cet autre concept de justice à propos de Hobbes et de sa conception de l’histoire? Il est significatif qu’il réapparaît précisément au sujet de Thucydide, que Hobbes considérait comme “le plus politique de tous les historiens”.<sup>34</sup> Dans son introduction à l’*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Hobbes examine un autre reproche que Denys d’Halicarnasse a fait à Thucydide, à propos de sa description de l’épisode, diplomatique et militaire en même temps, qui s’est déroulé entre l’Athènes impériale et les notables de la cité de Mélos.<sup>35</sup> La petite république

<sup>32</sup> *E. W.* III, p. 185 sq.

<sup>33</sup> Cf. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1957, p. 51.

<sup>34</sup> *E. W.* VIII, p. viii.

<sup>35</sup> *E. W.* VIII, p. xxviii sq. Il s’agit ici du chapitre 17 (livre V) de l’*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide.

mélienne voulait rester neutre dans la guerre entre Athènes et Sparte. Cependant, une délégation athénienne s'est rendue à Mélos pour demander aux dirigeants de la cité de prendre parti et de se soumettre à la puissance d'Athènes, sous peine de destruction imminente de la ville et d'exécution de tous ses citoyens; la flotte de la coalition athénienne s'était déjà installée dans les parages de l'île. À la demande des ambassadeurs, les Méliens répondent en évoquant la justice, qui interdit aux Athéniens d'agresser un État qui ne leur a rien fait de mal. Les ambassadeurs insistent que toute mention de la justice soit écartée des pourparlers. Cependant, ils se réclament eux aussi d'une conception de la justice – de celle qui identifie la justice à la raison du plus fort, devant laquelle il faut toujours s'incliner. Leur discours est considéré comme un exemple classique de la rhétorique impériale.

Denys d'Halicarnasse désapprouve le fait que les ambassadeurs athéniens soient présentés par Thucydide comme des interlocuteurs qui refusent de prendre en considération la justice de la cause des Méliens, ce qui est, comme il le croit, "contraire à la dignité de l'État". À cette accusation, Hobbes répond en insistant une fois de plus sur les droits de l'histoire réelle. Ensuite, il affirme que la façon de procéder adoptée par les généraux athéniens ne diffère pas sensiblement des autres actes dont le peuple athénien s'est rendu responsable lors de la guerre du Péloponèse. Enfin, dit Hobbes, les généraux athéniens, chargés de prendre la possession de l'île par tous les moyens, n'avaient pas le mandat de rapporter d'abord au peuple athénien la "justice" de la cause des Méliens.<sup>36</sup> Ce serait une méprise de considérer cet argument de Hobbes comme une évacuation pure et simple de la question de la justice du domaine de la politique et de l'histoire. À voir les choses de plus près, cette "justice" dont les ambassadeurs athéniens ne sont pas autorisés à discuter n'en est pas pour autant inexistante. Le mot qu'emploie Hobbes pour la désigner, c'est bel et bien *equity*, et non pas *justice*. Il s'agit donc de la justice au sens "plus large" de ce mot, qui franchit les limites du contractualisme.

Il y a lieu de parler d'une justice "supérieure" non seulement à propos de l'attitude des citoyens de Mélos, mais aussi de celle des Athéniens. Il est vrai, dans leur dialogue avec les Méliens, les ambassadeurs athéniens font dépendre la justice du droit du plus fort; mais en même temps, ils essaient de fonder cette justice sur une

---

<sup>36</sup> Ibid.

conception de ce qui est possible dans une situation historique donnée. De plus, les généraux athéniens rattachent la domination du plus fort à la “nécessité universelle”, sanctionnée par une loi éternelle, qui est divine aussi bien qu’humaine.<sup>37</sup> Les considérations normatives ne sont donc pas absentes de leurs propos; elles ne se laissent non plus discréditer comme une simple manifestation de leur “cynisme”. Bien que Hobbes n’analyse pas explicitement cette partie du dialogue mélénien, on pourrait rapprocher la conception qui y est exposée de sa propre description de la “relation mutuelle entre la protection et l’obéissance”. Cette relation, elle aussi, a le caractère d’une “nécessité universelle”; aux yeux de Hobbes, elle est fondée sur la “loi éternelle” de la politique, et ne saurait être injuste.

Tout cela suppose que l’on s’entende sur ce que la logique de la nécessité est retorse. Nul ne le savait mieux que Thucydide: dans l’épisode mélénien, il a présenté les thèses de l’impérialisme athénien; dans l’ensemble de son récit sur la guerre du Péloponnèse, il a développé les conséquences de la politique impérialiste. Est-ce que Hobbes le savait? On lui a reproché de n’avoir réservé à la justice, dans un catalogue des vertus des historiens et des poètes qu’il a composé, que la cinquième place.<sup>38</sup> En effet, Hobbes croyait que la vertu principale de l’historien n’était pas la justice, mais sa capacité de reconstituer les motivations des acteurs historiques. Or ceci ne peut se faire qu’au fil de la narration. Chez Thucydide aussi, Hobbes admire surtout son art de bien choisir les événements qu’il décrit et de mettre de l’ordre dans son récit.<sup>39</sup> Tout de même, en paraphrasant Platon, on pourrait dire que la vertu narrative que Hobbes appréciait tant est le genre de justice qui est propre à l’historien. La justice hobbesienne a un rapport *nécessaire* à la narration.

---

<sup>37</sup> Cf. Christopher Bruell, “Thucydides’ View of Athenian Imperialism”, *The American Political Science Review*, Vol. 68, 1974, p. 14 sq.

<sup>38</sup> Patricia Springborg, “Hobbes and historiography: Why the future, he says, does not exist”, in: Rogers/Sorell, *Hobbes and History*, p. 47.

<sup>39</sup> *E. W.* II, p. viii.



Vladimir Milisavljević  
Aleksandar Dobrijević

ISTORIJA I PRAVDA  
U HOBZOVOJ PERSPEKTIVI

*Rezime*

Ovaj tekst nastoji da nijansira dihotomiju između pojmova istorije i pravde, koja je uobičajena u interpretaciji Hobzovog mišljenja. Hobzov kritički stav prema istoriji objašnjava se njegovom polemikom protiv nasleđa klasične antike, koja stoji u vezi s njegovim projektom stroge nauke o moralu i politici. Međutim, Hobzovo shvatanje pravde ne može se zasnovati bez izvesnih faktičkih, empirijskih elemenata; ono se ne svodi na neku čisto racionalnu konstrukciju. Ovi elementi otvaraju Hobzovo mišljenje prema problematici stvarne istorije; za Hobza, najvažniji predstavnici takve vrste istorije su Tukidid i Tacit. Konačno, istorijska dimenzija Hobzovog mišljenja dopušta nam da kod njega prepoznamo i jedan širi pojam pravde, koji probija granice pravde koja proizlazi iz ugovora.

*Ključne reči: istorija, pravda, skepticizam, suverenost, ugovor.*