

David Hume et l'émergence d'une théorie « Humaine » de la justice

Arnaud Diemer
IUFM d'auvergne, GRESE, Paris I

David Hume est généralement présenté comme l'un des plus importants philosophes anglais du XVII^{ème} siècle (Smith, 1776). Son *Traité de la nature humaine* (1739-1740), œuvre de jeunesse, publiquement désavouée dès 1775 (avertissement à l'œuvre posthume de 1777), s'articule autour de deux notions : les passions et les conventions. Bien que Hume n'ait pas cherché, à proprement parler, à établir une théorie de la justice, cette dernière occupe une place importante dans le livre III de son *Traité de la nature humaine* (1739-1740) et apparaît en filigrane dans l'ensemble de son œuvre (que ce soient *l'Enquête sur les principes de la morale*, *les Réflexions sur les passions*, les livre I et II du *Traité de la Nature humaine ou l'Abrégé du Traité de la nature humaine*). Les actes de justice et d'injustice étant inhérents à la vie en société, c'est en bon philosophe et historien (Malherbe, 1983) que David Hume entend découvrir leurs origines et les principes qui les guident. Le titre de notre papier donne la mesure de cette quête en insistant sur le caractère humain d'une « théorie » humienne de la justice. Nous nous attacherons ainsi à préciser les deux points suivants : 1° l'idée de justice ne peut se concevoir sans avoir évoqué au préalable la science de la nature humaine. Il s'agit de rechercher les principes qui relient les phénomènes les uns aux autres afin de les rendre quasi universels. Les principes d'association d'idées (ressemblance, contiguïté dans le temps et l'espace, relation de cause à effet) constituent une fonction régulatrice indispensable à la vie de l'esprit et à la vie en société. Si Hume tend à privilégier la relation de cause à effet, c'est pour insister sur l'observation, l'expérience, l'accoutumance, la croyance, la sympathie... autant de principes qui établissent les actes de justice et d'injustice ; 2° si la théorie de la justice il y a, elle cherche avant tout à rendre compte de certaines vertus produisant le plaisir ou le déplaisir au moyen d'artifices et d'inventions. Les idées de justice et d'injustice ne sont pas dérivées de la nature, elles naissent artificiellement des conventions humaines. Ces dernières sont à l'origine des lois de nature et des lois civiles. Ces artifices, profondément inspirés par l'intérêt et l'obligation, permettent aux hommes de vivre en société. Ainsi l'idée qu'un acte de justice soit généralement associé à un jugement moral, sous-entend que la théorie de la justice humienne soit indépendante et antérieure à la théorie de la morale.

I. De la nature humaine à l'idée de justice

Le livre I du *Traité de la Nature Humaine* (TNH) ainsi que *l'Enquête sur l'entendement humain* (EEH) débutent par une réflexion sur les différentes espèces de philosophies (Michaud, 1999). Si la philosophie morale ou science de la nature humaine peut en effet se traiter de deux manières - l'une considère l'homme comme un être né pour agir, influencé dans ses estimations par le goût et le sentiment, poursuivant un objet (de tous les objets, la vertu serait la plus estimable) ; l'autre présente l'homme comme un être raisonnable, capable de percer les mystères et de remonter aux principes primitifs de toute science - Hume précisera qu'elle doit d'abord rester humaine (« *Soyez philosophe ; mais au milieu de toute votre philosophie, soyez toujours un homme* » EEH, 1983, p. 51) ; lutter contre la superstition et l'obscurantisme sous toutes ses formes (Deleule, 1999). Cette entrée en la matière est une manière de dire que l'étude de l'esprit humain a une finalité essentiellement pratique, la science de la nature humaine est science des sciences dans la mesure où elle constitue le fondement de toutes les disciplines sociales, juridiques, politiques... : « *le génie de la*

*philosophie... se diffuse nécessairement de proche en proche à travers la société tout entière et confère à tous les arts et professions une semblable exactitude. Le politique acquerra plus de prévoyance et de subtilité dans la division et l'équilibre du pouvoir ; le juriste, plus de méthode et de plus purs principes dans ses raisonnements ; et le général, plus de régularité dans sa discipline » (EEH, 1983, p 52). En outre, il s'agit, dans un esprit tout newtonien « d'éviter l'erreur, où tant d'hommes sont tombés, d'imposer au monde leurs conjectures et leurs hypothèses comme les principes les plus certains » (introduction du TNH, 1946, p. 61). Cette mécanique de l'esprit revient à substituer à la recherche de la cause ultime, celle des principes (c'est-à-dire des règles particulières qui lient les phénomènes les uns aux autres) ; puis, de rendre ces derniers aussi universels que possible (par une réduction progressive, appuyée sur **l'expérience**) de manière à les appliquer à de plus vastes phénomènes (Deleuze, 1997). Hume transporte ainsi dans la science de l'homme les préceptes énoncés par Newton dans la physique : « Les astronomes se sont longtemps contentés de prouver, à partir des phénomènes, les véritables mouvements, l'ordre et la grandeur des corps célestes ; jusqu'au moment où, enfin un philosophe parut qui, semble-t-il, par le plus heureux raisonnement, a aussi déterminé les lois et les forces qui gouvernent et dirigent les révolutions des planètes. Il y a eu de semblables réalisations pour d'autres parties de la nature. Il n'y a pas de raison de désespérer d'obtenir un égal succès dans nos enquêtes sur les pouvoirs et l'économie de l'esprit, si on les poursuit avec une égale capacité et une égale prudence » (EEH, 1983, p 57). Une première étape consistera donc à préciser ce que l'on entend par perception de l'esprit.*

A. Les perceptions de l'esprit

Dans l'Abrégé sur le traité de la nature humaine (ATNH, 1740), Hume appelle perception « tout ce qui peut être présent à l'esprit, que nous utilisons nos sens, que nous soyons mus par la passion ou que nous exercions notre pensée et notre réflexion » (ATNH, 1971, p. 43). Ces perceptions se subdiviseraient en deux genres, les impressions et les idées, qui se distingueraient par leurs différents degrés de force et de vivacité : « Lorsque nous sentons une passion ou émotion de n'importe quelle espèce, ou lorsque les images des objets extérieurs nous sont transmises par nos sens, la perception de l'esprit constitue ce qu'il appelle une impression, mot qu'il utilise dans un sens nouveau. Lorsque nous réfléchissons sur une passion ou sur un objet qui n'est pas présent, cette perception est une idée » (ATNH, 1971, p. 43). Les impressions seraient nos passions vives et fortes alors que les idées seraient nos perceptions plus estompées et plus faibles. De cette distinction, Hume tire deux propositions (Malherbe, 2001) - toutes nos idées dérivent de nos impressions, et nous ne pouvons jamais penser une chose sans l'avoir vue hors de nous ou sentie en notre propre esprit; il n'y a pas d'idée sans la sensation correspondante - destinées à détruire la thèse de l'existence d'idées qui seraient innées.

Par la suite, Hume insistera sur l'existence d'un principe de connexion entre les différentes idées de l'esprit, ces dernières apparaîtraient à **la mémoire** ou à **l'imagination** (Streminger, 1980) en s'introduisant les unes aux autres avec un certain degré de méthode et de régularité. Si Hume n'est pas le premier à recenser les différentes règles d'association d'idées (Aristote, Hobbes, Locke... l'avaient déjà précédé dans cette voie), son originalité réside dans l'usage considérable qu'il fait du principe d'association d'idées, ce qui l'amène à revendiquer le titre « d'inventeur » (ATNH, 1971, p. 87) en matière de philosophie morale. Au nombre de trois (ressemblance, contiguïté dans le temps et dans l'espace, relation de cause à effet), ces principes d'association assument une fonction régulatrice indispensable non seulement à la vie de l'esprit, mais encore à la vie sociale en général. Ils constituent le « ciment de l'univers, et toutes les opérations de l'esprit doivent dans une large mesure en

dépendre » (ATNH, 1971, p. 87). Dans le *Traité de la nature humaine*, Hume comparait le principe d'association à une espèce d'attraction (allusion à l'attraction universelle de Newton) qui « *a dans le monde de l'esprit d'aussi extraordinaires effets que dans le monde de la nature et qui se révèle sous autant de formes et aussi variées. Ses effets sont partout manifestes mais ses causes sont pour la plupart inconnues et il faut les résoudre en qualités originelles de la nature humaine, que je ne prétends pas expliquer* » (TNH, 1946, p. 77). La fonction du principe d'association serait analogue à celle du principe d'attraction, il s'agirait d'introduire une règle d'intelligibilité dans le désordre et le chaos des perceptions humaines.

B. Relation de cause à effet, expérience, accoutumance et croyance

En rappelant que tous les objets de la raison humaine peuvent naturellement se diviser en deux genres, à savoir les relations d'idées et les faits, que les relations de faits ne peuvent être démontrées intuitivement (comme dans les sciences de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique), Hume tend à privilégier la **relation de cause à effet** (Huxley, 1880). C'est en effet sur elle que se fondent tous nos raisonnements sur les questions de faits et d'existence : « *Tous les raisonnements sur les faits paraissent se fonder sur la relation de cause à l'effet. C'est au moyen de cette seule relation que nous dépassons l'évidence de notre mémoire et de nos sens* » (EEH, 1983, p. 86). Deux objets sont liés par la relation de cause à effet non seulement quand l'un d'eux produit en l'autre un mouvement ou un acte quelconque, mais également quand il a le pouvoir de le produire. Pour Hume, **la relation de cause à effet serait la source de toutes les relations d'intérêt et de devoir**, par lesquelles les hommes s'influencent mutuellement dans la société, se placent sous l'autorité d'un gouvernement : « *Un juge est un homme qui, dans tous les cas litigieux, peut assurer par sa décision la possession ou la propriété d'une chose quelconque à un membre quelconque de la société* » (TNH, 1946, p. 77). Cette inférence de la cause à l'effet ne s'obtient pas par des raisonnements à priori, elle naît entièrement de **l'observation** et de **l'expérience** : « *Nul objet ne découvre jamais, par les qualités qui paraissent aux sens, soit les causes qui les produisent, soit les effets qui en naissent ; et notre raison ne peut, sans l'aide de l'expérience, jamais tirer une conclusion au sujet d'une existence réelle et d'un fait* » (EEH, 1983, p. 87).

Toutefois, si l'expérience passée donne une information directe et certaine sur des objets précis et une période de temps précise, elle ne peut rien dire du futur, sauf à supposer qu'il y ait une ressemblance entre le passé et le futur. C'est seulement après de nombreuses expériences uniformes, que nous atteignons un stade de confiance et de sécurité à l'égard d'un événement particulier. La parfaite régularité du cours des choses et la répétition d'une opération traduisent ainsi un principe de la nature humaine, universellement reconnu et bien connu pour ses effets, celui de **l'accoutumance**. C'est ce principe, vital à la survie des individus (Diatkine, 1986), qui fait que notre expérience nous sert, c'est lui seul qui nous fait attendre, dans le futur, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé. Dès lors, ce n'est pas la raison qui est le grand guide de la vie humaine, mais bien l'accoutumance : « *Toutes les inférences tirées de l'expérience sont donc des effets de l'accoutumance et non des effets du raisonnement* » (EEH, 1983, p. 106). Hume précisera que le principe d'accoutumance est étroitement lié à **la croyance**. Toute croyance en matière de fait et d'existence réelle procède en effet « *uniquement d'un objet présent à la mémoire ou aux sens et d'une conjonction coutumière entre cet objet et un autre* » (EEH, 1983, p. 109). En d'autres termes, comme l'esprit s'est aperçu que deux objets sont toujours en conjonction, si de nouveau, l'un des objets se présente aux sens, l'esprit est porté par accoutumance à attendre l'autre objet, et à croire qu'une telle qualité existe réellement. Il s'ensuit que la croyance est une manière différente de concevoir un objet, « *quelque chose que l'on peut distinguer par le sentiment, et qui à la différence de toutes nos idées, ne dépend point de notre*

volonté » (ATHN, 1971, p. 61). Cette croyance résulte nécessairement de ce qu'on place l'esprit dans des circonstances données (Jacobi, 2000). Elle donne donc plus de poids et d'influence aux idées, les fait paraître de plus grande importance, les renforce et en fait le principe directeur de nos actions.

Cette « *théorie de la croyance* » sera par la suite complétée par une analyse mathématique du calcul des chances (Deleule, 1982), c'est-à-dire une approche en termes de probabilités. Toute probabilité, note Hume, « *suppose une contrariété des expériences et des observations, où l'un des côtés, trouve-t-on, l'emporte sur l'autre et produit un degré d'évidence proportionné à sa supériorité... Dans tous les cas, il faut que nous balancions les expériences contraires, quand il y en a de contraires, et que nous retranchions le plus petit nombre du plus grand afin de connaître la force exacte de l'évidence supérieure* » (EEH, 1983, p. 186). Afin de rendre compte de ces principes, Hume note que de nombreux raisonnements propres aux affaires judiciaires, reposent sur les témoignages humains et les rapports de témoins oculaires. La confiance que nous leur portons, est implicitement liée à la véracité du témoignage humain et à l'habituelle conformité des faits avec les rapports des témoins : « *Si la mémoire n'était pas tenace à un certain degré, si les hommes n'avaient pas communément de l'inclination pour la vérité et un principe de probité ; s'ils n'étaient pas sensibles à la honte quand on découvre leurs mensonges ; si l'expérience, dis-je, ne découvrirait pas que ces qualités sont inhérentes à la nature humaine, nous ne placerions jamais la moindre confiance dans le témoignage humain* » (EEH, 1983, p. 186). L'évidence tirée des attestations et du témoignage humain sera cependant appréhendée comme une preuve ou comme une probabilité, selon le degré de certitude morale des témoignages (ces derniers peuvent être en effet contradictoires, insuffisamment précis ou partiels). Notre croyance sera ainsi déterminée par une simple opération arithmétique : la soustraction. La différence entre le plus et le moins crédible donne, suivant les cas, la proportion de notre assentiment : « *C'est l'expérience seulement qui donne autorité au témoignage humain ; et c'est la même expérience qui nous rend certain des lois de la nature. Quand donc ces deux genres d'expérience sont contraires, nous n'avons rien à faire que de soustraire l'une de l'autre et embrasser une opinion, d'un côté ou de l'autre, avec l'assurance qui naît de la différence* » (EEH, 1983, p. 203). Hume réitère de cette manière un principe fondamental de l'entendement humain, l'ultime règle qui nous permet de décider dans toutes les discussions, se tire toujours de l'expérience et de l'observation. Et si cette expérience n'est pas entièrement uniforme, elle s'accompagnera d'une inévitable contrariété de nos jugements.

C. Des idées et des impressions aux passions

A partir de la division des perceptions de l'esprit en impressions et idées, et du constat que « *la première circonstance qui frappe mon regard c'est la grande ressemblance entre nos impressions et nos idées sur tous les points autres que leur degré de force et de vivacité* » (TNH, 1946, p. 67); Hume présente une distinction entre les impressions de sensation (originales) et les impressions de réflexion (secondaires). Les impressions de sensation se distinguent selon l'axe du plaisir et de la douleur. Elles naissent de notre constitution biologique (sans raison) et Hume n'y prête aucune attention (Meyer, 1990). Les impressions de réflexion, par contre, émergent comme autant de réactions dans l'esprit à ces sensations (elles naissent du constat). Ce sont les passions et autres émotions semblables. Ces impressions secondaires se diviseraient elles-mêmes en passions calmes (sens du beau, amour de la vie, sens moral et de la justice) et passions violentes (haine et amour, chagrin et joie...). Une dernière classification doit cependant s'imposer selon Hume, celle qui coupe les passions en passions directes et indirectes : « *Par passions directes, j'entends celles qui naissent*

immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir. Par passions indirectes, celles qui précèdent des mêmes principes, mais par des conjonctions avec d'autres qualités. Cette distinction, je ne peux pour l'instant la justifier, ni l'expliquer davantage » (THN, 1946, p. 375). Par la suite, Hume précisera que les passions directes « *naissent fréquemment d'une impulsion naturelle ou d'un instinct parfaitement inexplicables. De ce genre, sont le désir d'une punition pour nos ennemis et celui du bonheur de nos amis : la faim, le désir lascif et quelques autres appétits corporels* » (TNH, 1946, p. 551). Ce qui signifie qu'elles ont directement pour objet le bien et le mal, la douleur et le plaisir. Les passions directes seraient une réponse *naturelle* aux problèmes naturels que doit affronter l'homme, elles traduiraient dans l'esprit ce qui lui convient, et ce qui ne lui convient pas. A côté de cela, les passions indirectes opèrent à partir de la douleur et du plaisir, mais sans les prendre pour fin. Elles sont indirectes car elles naissent de la considération de nous-mêmes (par rapport à l'objet qui nous procure plaisir ou peine) ou des autres.

Dans la logique des passions, Hume se positionne en savant. Il tient l'hypothèse que les passions constituent une sorte d'équivalent de la théorie de la gravitation pour le corps (elles s'attirent et se repoussent, se transforment ou épuisent leur course) et souhaite se livrer à une sorte d'anatomie de la nature humaine, (terminologie annoncée dès le début du *Traité*, et reprise pour annoncer le livre II *sur les passions*) : « *Il est temps maintenant de retourner à une étude plus serrée de notre sujet et d'avancer dans une anatomie soignée de la nature humaine, après cette complète explication de la nature de notre jugement et de notre entendement* » (TNH, 1946, p. 355). Dans la première section des *Réflexions sur les passions* (RP, *Dissertation on the Passions*, en anglais), Hume souligne qu'il y a des objets qui en vertu de « *la constitution primitive de nos organes* » (RP, 1990, p. 67), produisent immédiatement une sensation agréable (ce sont les biens) et d'autres qui suscitent immédiatement une sensation désagréable (les maux). Ainsi la passion serait avant tout ce qui se produit en l'homme lorsqu'il doit faire face à une alternative, un problème de choix : en l'occurrence de la joie ou de la tristesse. Hume précise cependant que de toutes les passions, seules l'espérance et la crainte peuvent donner lieu à des réflexions intéressantes. Elles découleraient d'une part de la probabilité du bien et du mal ; d'autre part de l'interaction de cette probabilité avec l'imagination de l'esprit. Cette dernière est pour Hume, l'une des caractéristiques fondamentales de la nature humaine, elle correspond à la faculté qui régit l'association d'idées et d'impressions. De là, deux propositions importantes sont mises en avant : (1) c'est le bien et le mal probable qui cause l'espérance ou la crainte, comme la probabilité nous présente les objets dans un état vague et inconstant, il est naturel que le mélange de passions qu'elle occasionne se ressente de cet état ; (2) plus l'une des solutions se présente à l'esprit avec une probabilité forte, moins l'imagination est flottante est hésitante « *Rien n'est si vif ni si agile que l'imagination. Les passions sont plus lentes et plus tardives. En supposant donc un objet propre à faire naître, dans l'une différentes vues, et différentes émotions dans les autres, qu'arrivera t'il ? L'imagination passera d'une vue à l'autre avec beaucoup de rapidité ; mais chacun de ses changements ne produira pas une passion claire et distincte. Il résultera du tout un mélange de passions confondues les unes avec les autres. Selon que la probabilité est plus forte pour le bien ou pour le mal, une passion gaie ou une passion triste prédominera dans ce mélange. Et lorsque les vues opposées que l'imagination présente tour à tour, entremêlent ces deux sortes de passions, leur combinaison produira ou la crainte ou l'espérance* » (RP, 1990, p. 70).

A côté de ces passions qui gouvernent toutes les autres, Hume évoque l'existence d'autres passions. D'une nature plus compliquée, elles sont produites par le concours de plusieurs points de vue et de diverses considérations. Il s'agit en l'occurrence de l'orgueil et de

l'humilité. Ces deux passions renforcent ou affaiblissent le sentiment ou l'image que l'on a de soi. Elles introduisent un ensemble de mécanismes dont l'influence se manifeste dans tous les actes de l'entendement, dans toutes les passions : l'association d'idées, qui rend spontané le passage d'une idée à l'autre ; l'association par similitudes des impressions, qui fait que toutes les impressions qui se ressemblent, sont liées (dès que l'une survient, les autres suivent). Aux yeux de Hume, ce sont ces deux sortes de relations qui se réunissent dans les sentiments d'orgueil et d'humilité, et qui en sont les vraies causes. L'imagination humaine joue un rôle important : c'est elle qui doit établir un passage aisé de l'objet à la cause. Sans cette liaison, il n'y aurait ni orgueil, ni humilité : « *Plus cette liaison est faible, plus ces passions s'affaiblissent* » (RP, 1990, p. 80). La recherche des rapports qui influent sur ces passions montrent toutefois que, derrière l'association des idées, se cache la communauté des plaisirs qui opère comme principe d'attraction, ou celle des déplaisirs, qui suscite la réaction inverse, la répulsion. De tous les rapports, celui de **la propriété** est le plus puissant par ce qu'il confère le plus de pouvoir et d'autorité sur n'importe quel objet : « *La propriété produit une véritable relation entre la personne et l'objet de sa vanité ; l'imagination passe donc, naturellement, et sans la moindre difficulté, de l'objet à la personne auquel il se rapporte. Seules les relations de causalité, de ressemblance et de proximité rendent possible cet aller – retour. Etre propriétaire, à en croire les lois de notre société, nous donne le droit et de disposer de nos propriétés et de retirer tous les bénéfices qui en résultent. La législation va même jusqu'à nous garantir l'exercice de notre plein pouvoir en la matière. D'ailleurs, affirmer que les lois n'ont que peu d'influence dans la vie de tous les jours, reviendrait à dire qu'il n'y a pas de droit du tout* » (RP, 1990, p. 88, note 1). Ainsi, toutes les choses qui sont belles et utiles, deviennent des sujets d'orgueil. Les richesses et leurs propriétés nous procurent un grand nombre d'agréments (de plaisirs), elles doivent donc être considérées comme l'une des causes principales de cette passion. La durée et la constance des choses qui en sont les objets, sont un autre rapport qui influe les passions. Selon Hume, ce qui est fortuit et passager jusqu'à un certain point nous donnerait peu de joie et encore moins d'orgueil. La proximité ou l'éloignement influe également les passions. Pour qu'un objet flatte notre orgueil ou notre amour propre, il faut qu'il nous soit particulièrement proche, ou du moins que nous le partagions avec le moins de monde possible. La proximité des objets crée **la sympathie**. Hume insistera enfin sur le poids des règles générales qui contribuent à la naissance des passions : « *elles seules déterminent les degrés de préférence que nous donnons à une chose plutôt qu'à une autre* » (RP, 1990, p. 94). Les richesses comme le pouvoir permettront de mesurer ces différents degrés de préférence.

De l'orgueil et de l'humilité, Hume passera à l'amour et à la haine. Ces deux dernières passions sont toujours accompagnées de bienveillance et de colère (c'est de là qu'elles se différencient de l'orgueil et de l'humilité). Elles naissent de la comparaison de notre état avec celui des autres : « *l'amour nous fait désirer le bonheur de l'objet aimé, et fait que l'idée de son malheur nous chagrine. La haine, au contraire, nous fait désirer le malheur de l'objet haï, et son bonheur nous fait souffrir. Ces désirs opposés paraissent être essentiellement unis à ces deux passions ; c'est un fait naturel sur lequel nous ne pouvons fournir davantage d'explication* » (RP, 1990, p. 97). La compassion, la malice, l'envie, le mépris sont autant de rapports à autrui qui organisent, nuancent notre attitude à son égard. La richesse comme la proximité généreront une certaine dynamique dans ces passions. Dans le cas de l'envie et du mépris, plus les gens seront infortunés, plus nous serons confortés dans nos vues ; plus le rival est loin et hors d'atteinte (notamment pour tenir compte de la différence de rang ou de conditions), moins l'envie n'a de sens : « *L'envie naît de la supériorité des autres, mais seulement lorsque la distance n'est pas trop grande, je veux dire lorsqu'elle est telle que nous en approchons encore : trop de disproportion fait disparaître le rapport des idées* » (RP,

1990, p. 102). Finalement, Hume clôturera la discussion sur les passions en considérant leur rapport avec la raison (Cavendish, 1958). Ce qu'il s'efforce de montrer, c'est que la raison repose sur les passions (Nyuen, 1984), et que loin de s'opposer, toutes deux se complètent: *"Il semble évident que la raison au sens strict, se concevant comme jugement du vrai ou du faux, ne peut jamais influencer d'elle-même comme motif sur la volonté. Elle ne le peut que par l'intervention de quelque penchant ou de quelque passion »* (RP, 1990, p. 106). Du point de vue théorique, la raison consiste en un affaiblissement de la passion : *« L'un et l'autre de ces principes agissent sur la volonté : lorsqu'ils se trouvent en concurrence, le plus faible cède ; et le plus faible c'est le moins bien assorti au caractère général, ou seulement à la disposition actuelle. La force d'esprit consiste à faire dominer les passions calmes sur les passions tumultueuses »* (RP, 1990, p. 108). Reste toutefois à savoir quelle vertu nous permettra de résister à violence et à l'impétuosité des désirs et des passions ? Car c'est en effet à cause de cette variabilité d'humeur qu'il est difficile de juger des résolutions et des actions futures des hommes, et toutes les fois qu'il y a des motifs ou des passions qui se contrarient, on risque de se tromper dans ses conjectures. C'est ici qu'interviennent la convention et la justice, des inventions humaines fondées sur des vertus artificielles.

II. La justice, une vertu artificielle

En s'intéressant à la justice, Hume cherche à rendre compte de certaines vertus produisant le plaisir et l'approbation au moyen d'artifices et d'inventions. La bienveillance universelle (intérêt public) et la bienveillance privée (intérêt personnel) ne lui étant d'aucun secours, Hume s'attache à trouver d'autres motifs distincts pour expliquer les actes de justice. Le sens de la justice et de l'injustice ne serait pas dérivé de la nature, il naît artificiellement des conventions humaines. Ces accords sont à l'origine des lois de nature et des lois civiles. Des artifices capables d'amener les hommes à vivre en société ?

A. Les origines de la justice

Aux yeux de David Hume, déterminer les origines de la justice, revient à formuler les deux questions suivantes : 1° Comment l'artifice des hommes parvient-il à établir les règles de justice ? ; 2° Quelles sont les raisons qui déterminent les hommes à attribuer à l'observation et à l'inobservation de ces règles une beauté et une laideur morales.

- *La réponse à la première question* établit un lien direct entre la justice et la propriété. Hume part du constat que la nature s'est acharnée avec une certaine cruauté sur l'espèce humaine. Les hommes doivent effectivement faire face à un dilemme : une quantité infinie de besoins et une faiblesse des moyens pour subvenir à ces nécessités. Seule la société, fournirait un remède à ces désavantages. Par l'union des forces, elle accroît la force et le pouvoir des hommes. Par la division des tâches, elle permet aux hommes d'atteindre la perfection dans leur art (Deleule, 1979). Par l'aide mutuelle qu'elle leur apporte, ces derniers se trouvent moins exposés aux catastrophes et aux malheurs. Toutefois, note Hume, pour qu'une société se forme, il faut non seulement qu'elle soit avantageuse à tous, mais également que les hommes aient conscience de ces avantages. Or dans leur condition sauvage et inculte, il est impossible aux hommes de parvenir à une telle connaissance des faits. Il convient donc d'ajouter un principe important et initial de la constitution de la société. Ce principe repose sur *« l'appétit naturel d'un sexe à l'autre »* (TNH, 1946, p. 603). Cette union générera la création d'un nouveau lien par le souci de progéniture. La société s'établira autour d'un intérêt commun, et se renforcera par *l'habitude* et *la coutume*: les parents gouvernent par leur supériorité en force et en sagesse; les enfants s'adaptent progressivement à la société. Ce lien

se trouve cependant contrarié par certains particularismes dans le caractère naturel des hommes et dans les circonstances extérieures où ils se trouvent. Si les premiers sont largement confinés au sentiment d'égoïsme, les seconds méritent une attention toute particulière. Hume distingue trois espèces de biens : la satisfaction intérieure de l'esprit ; les avantages extérieurs du corps ; et la jouissance des biens acquis par le travail et la bonne fortune. De ces trois espèces, seule la dernière serait exposée à la violence d'autrui et pourrait se transférer sans perte, ni altération. Si la consolidation des biens est le principal avantage de la société, l'instabilité de la possession jointe à la rareté des biens, en constituerait le principal obstacle.

Pour Hume, le remède à ce double inconvénient ne peut être trouvé dans la nature. L'idée de justice ne réside pas dans un principe naturel, capable d'inspirer aux hommes les lois de l'équité, mais dans un principe artificiel. Par *l'éducation*, les hommes prennent conscience des avantages de la société. Ils apprennent à vivre ensemble, à échanger des mots (origine du langage). Ils comprennent également que les principaux troubles de la vie en communauté naissent des biens extérieurs et de leur facilité à passer de main en main. Dès lors, seule une convention, conclue par tous les membres de la société, permet « *de conférer de la stabilité à la possession des biens extérieurs et de laisser chacun jouir en paix de ce qu'il peut acquérir par chance ou par industrie* » (TNH, 1946, p. 606). Cette convention n'est pas synonyme de promesses, car les promesses naissent de conventions humaines. La convention désigne chez Hume, une focalisation de l'esprit sur une règle de conduite (Come, Diemer, 1995). Chaque homme découvre pour son propre compte l'intérêt qu'il a à adopter cette règle, et discerne dans la conduite de ses congénères les signes d'une disposition similaire : « *J'observe qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'autrui agisse de la même manière à mon égard. Autrui a conscience qu'il a un intérêt analogue à régler sa conduite* » (TNH, 1946, p. 607). De ce sens commun, naît une résolution et une conduite appropriées, que l'on peut appeler convention ou accord entre les hommes, sans que s'interpose une promesse. La convention humienne est illustrée par le célèbre exemple des rameurs, « *Deux hommes, qui tirent sur les avirons d'un canot, le font d'après un accord ou une convention, bien qu'ils ne se soient jamais fait de promesses l'un à l'autre* » (ibid.), mais elle s'applique également au langage (Allan, 1992 ; Diemer, 2000), à l'utilisation de l'or et de l'argent (Hume, 1751 ; Daire, 1847), et plus généralement à la monnaie (Diatkine, 1993 ; Diemer, 2004). Cette règle qui s'applique à la stabilité des biens et qui tire son origine des conventions humaines, acquerra de la force par une lente progression et par la répétition de l'expérience. De là naissent les idées de justice et d'injustice, mais également celles de propriété, de droit et d'obligation. A ce niveau d'étude, Hume prend le temps de préciser que **sa théorie de la justice précède sa théorie de la morale** (King, 1981). Ceux qui emploieraient donc les mots de droit et d'obligation avant d'expliquer l'origine de la justice, feraient une grave erreur : « *les idées de propriété, de droit ou d'obligation sont complètement inintelligibles si l'on ne comprend pas d'abord les idées de justice et d'injustice* » (TNH, 1946, p. 608). La propriété d'un homme est un « *objet qui lui est relié* ». Cette relation n'est pas naturelle, mais morale et fondée sur la justice (Saltel, 1991). En d'autres termes, l'idée de justice, en tant qu'invention et artifice des hommes, expliquerait celle de la propriété. Et c'est le même artifice, la convention des hommes, qui engendrerait l'une et l'autre.

Hume poursuit son analyse en établissant un lien entre les passions (déjà évoquées dans le livre II du *Traité de la Nature Humaine*) et la convention des hommes. Si la plupart des passions (qu'il s'agisse de la vanité, de la pitié, de l'amour, de l'envie, de la vengeance...) peuvent être contenues par cet artifice, il en est une, l'avidité d'acquérir des biens et des possessions pour nous-mêmes et nos proches (idée de proximité), qui est directement

destructrice de la société. Pour Hume, la chose est délicate. Les hommes doivent chercher à régler et contenir cette passion, or il n'y a pas d'autre passion « *capable de contrôler cette disposition intéressée, sinon cette même disposition, par un changement de son orientation* » (TNH, 1946, p. 610). C'est donc par l'institution d'une règle sur la stabilité de la possession que cette passion s'autorégulera. Cette règle est difficile à inventer toutefois Hume considère qu'il est tout simplement impossible aux hommes vivant dans un état inculte, d'établir les bases et les rudiments de justice. L'état de nature, évoqué par certains philosophes, serait ainsi une pure fiction, semblable à celle de l'âge d'or inventée par les poètes. Hume parvient ainsi à formuler une proposition incontestable : « *la justice naît de conventions humaines ; et celles-ci ont pour but de remédier à des inconvénients issus du concours de certaines qualités de l'esprit humain et de la situation des objets extérieurs. Les qualités de l'esprit sont l'égoïsme et la générosité restreinte ; la situation des objets extérieurs est la facilité de les échanger jointe à leur rareté en comparaison des besoins et des désirs des hommes* » (TNH, 1946, p. 612). Hume note que le raisonnement de l'esprit aurait également pu être découvert par l'expérience courante et l'observation. Prenant l'exemple de l'air et de l'eau, il précise que lorsqu'il y a une assez grande abondance d'un bien pour satisfaire l'appétit des hommes, toute distinction de propriété disparaît et tout est mis en commun.

En associant cette proposition à la force des observations, Hume parvient à conforter certaines idées précédemment émises, à savoir que : 1° l'intérêt public (ou la bienveillance étendue) n'est pas le premier motif qui nous amène à observer les règles de justice ; 2° le sens de la justice ne se fonde ni sur la raison, ni sur certaines connexions ou relations d'idées, c'est une préoccupation de l'intérêt personnel et de l'intérêt public qui permet aux hommes d'établir les lois de justice ; 3° les impressions qui font naître le sens de la justice ne sont pas naturelles à l'esprit humain, elles naissent de l'artifice et des conventions humaines. Ces trois résultats renforcent l'idée même de convention. A leur façon, ils soulignent que la stabilité de la possession suppose l'existence de règles générales. Ainsi la justice s'établit par une sorte d'accord, « *c'est-à-dire par un sens de l'intérêt supposé commun à tous et où tout acte isolé s'accomplit dans l'attente que les autres hommes en accompliront de semblables. Sans une telle convention, personne n'aurait jamais songé qu'il y avait une vertu telle que la justice, personne n'aurait jamais été amené à y conformer ses actions* » (TNH, 1946, p. 616).

- Concernant la seconde question, à savoir l'association d'une vertu ou d'un vice aux idées de justice et d'injustice (en d'autres termes, le passage de la justice à la morale), Hume entend la résoudre au moyen des mêmes principes évoqués précédemment. Si l'intérêt est une obligation naturelle à la justice, il existe également une obligation morale, qui atteste des sentiments du bien et du mal. Lorsque les hommes ont pris conscience par expérience que les qualités de l'esprit, telles que l'égoïsme et la générosité restreinte, les rendent incapables de vivre en société, et que cette dernière est nécessaire pour contenir l'ensemble de leurs passions, ils seront naturellement amenés à se soumettre à la contrainte des règles. C'est donc l'intérêt qui les porte à respecter l'institution et l'observation des règles. Néanmoins, note Hume, au fur et à mesure que la société devient de plus en plus importante, la portée et la signification de l'intérêt s'estompe. Les hommes ne perçoivent plus que chaque infraction aux règles engendre progressivement le désordre dans la société. Les conséquences d'une telle évolution ne sont toutefois pas irréversibles. Une force peut contrebalancer ces effets indésirables. Même si les hommes perdent de vue l'intérêt à maintenir l'ordre, ils ne manquent pas d'observer le préjudice causé par un acte d'injustice. Mieux encore, lorsque l'injustice se produit loin des hommes, ils ne sont plus aveuglés par leurs passions. L'idée même d'injustice leur devient désagréable, car elle porte préjudice à la société humaine. Hume attribue cette affliction de l'esprit à **la sympathie** (Ainslie, 1995). Ce sentiment, naturel

et même nécessaire à la société, se trouve renforcé par l'artifice des politiques (qui pour gouverner les hommes, ont essayé de faire naître de l'estime pour la justice et de l'aversion pour l'injustice) ; l'éducation des parents pour leurs enfants ; et la réputation des hommes. Dès lors, « *tout ce qui, dans les actions humaines, produit une contrariété sur une vue générale, s'appelle vice, et tout ce qui produit une satisfaction de la même manière se nomme vertu* » (TNH, 1946, p. 617). C'est par l'observation des actes d'autrui que le sens du bien (moral) et du mal (moral) résulte de la justice et de l'injustice.

Au terme de ce long développement, Hume reviendra sur les notions de justice et d'injustice en établissant une distinction entre les lois de nature et les lois civiles. Deux inventions et deux artifices qui s'auto renforcent afin de maintenir l'idée de paix et de sécurité de la société.

B. Les lois de nature

La loi sur la stabilité de la possession, la loi de son transfert par consentement, et la loi de l'accomplissement des promesses constituent les trois lois fondamentales de la nature. De leur stricte observation, dépendent la paix et la sécurité de la société.

1. La loi sur la stabilité de la possession

Bien que l'institution d'une convention sur la stabilité de la possession soit nécessaire à la vie en société, Hume reconnaît qu'elle ne sert à rien tant qu'elle apparaît en termes généraux. Il se propose donc d'examiner les raisons qui modifient cette règle générale et la rendent plus apte à la pratique. La première difficulté consiste à distinguer les possessions et à assigner à chacun ce qui lui revient. Un remède simple et naturel, consiste à introduire un **effet d'accoutumance**. Chacun continue à jouir des biens dont il est actuellement propriétaire. De là, la propriété ou « *possession constante* » s'ajoute à la « *possession immédiate* ». Cette règle, très utile lors de la constitution de la société, s'avère toutefois insuffisante, voire néfaste après l'institution de la société. D'une part, elle exclut toute forme de restitution, d'autre part, elle autorise et récompense l'injustice. Hume se propose de rechercher d'autres règles qui puissent déterminer la possession, une fois la société établie. Quatre expédients sont ainsi évoqués : l'occupation, la prescription, l'accession et la succession.

- L'occupation, encore appelée « *première possession* » souligne la volonté des hommes à ne pas laisser la propriété en suspens, livrée au désordre et à la violence. Hume considère que nous entrons en possession d'un objet, « *non seulement quand nous le touchons immédiatement, mais encore quand nous sommes situés par rapport à lui de manière à l'avoir en notre pouvoir pour nous en servir ; et que nous pouvons le mouvoir, le modifier ou le détruire selon notre plaisir ou notre avantage présents* » (TNH, 1946, p. 625). Cette relation entre l'homme et l'objet serait une **relation de causalité**. Dès lors, comme la propriété n'est rien d'autre qu'une possession stable, dérivée des règles de justice ; il convient de l'apprécier par cette seule relation. Hume émet cependant quelques réserves sur la portée de son raisonnement. Il est en effet difficile, dans certains cas, d'établir les limites de la possession (quand commence t-elle ? Où finit-elle ?). En outre, cette difficulté augmente lorsqu'il s'agit d'évaluer l'étendue de la possession. L'objet est souvent proportionné à son nouveau possesseur (à l'image d'une personne qui échoue sur une île et en revendique sa possession). Le propriétaire est en fait amené à faire usage d'une autre faculté, **l'imagination**, qui le porte à borner l'objet possédé. Enfin, la notion de première possession tend à s'estomper au fur et à mesure que le temps s'écoule. Dans son *Histoire d'Angleterre*, Hume (1830, vol 1, p. 21)

rappelle que les chefs saxons faisaient tous les ans une nouvelle distribution des terres parmi les habitants de chaque village, pour les empêcher de « *prendre l'esprit de la propriété et de donner aux progrès de l'agriculture l'attention qu'on voulait tourner uniquement vers les expéditions militaires* », occupation principale des germains.

- Il convient alors de faire appel à la « *longue possession* » ou prescription. La prescription donne à une personne « *une propriété suffisante sur tout ce dont elle jouit* » (TNH, 1946, p. 627). Le temps fait perdre aux objets une partie de leur réalité. Même les faits qui attestent de l'existence des objets et légitiment la propriété, subissent l'érosion temporelle. Hume entrevoit toutefois un échappatoire par la dématérialisation de l'idée de possession. La propriété n'a plus rien de réel, elle devient « *fille de sentiment* », car c'est sur les sentiments que le temps exerce son influence.

- L'accession apparaît lorsque « *les objets sont en connexion intime avec d'autres objets qui sont déjà notre propriété et qu'en même temps, ils sont moindre que ceux-ci* » (TNH, 1946, p. 628). Cette source de propriété ne s'expliquerait que par **l'imagination**. Hume distingue deux types de connexions. Il y aurait tout d'abord une connexion naturelle entre l'idée de la personne et celle de l'objet, puis une connexion morale, produite par la propriété que l'on attribue à la personne. Dès lors, c'est à partir d'un objet qui est relié à l'homme (première possession), que celui acquiert une relation à tout autre objet qui lui est relié. En mettant en connexion plusieurs objets, l'imagination les place sur un même pied d'égalité. Cette sorte d'union s'étendra jusqu'à ce que la pensée se perde dans l'enchaînement des différents liens.

- Le droit de succession est quant à lui un droit naturel, issu « *du consentement présumé du père, de la mère ou d'un parent proche et de l'intérêt général de l'humanité qui requiert que les biens des hommes passent à ceux qui leur sont les plus chers, afin de rendre les hommes plus travailleurs et plus économes* » (TNH, 1946, p. 630). Cette règle subirait selon Hume l'influence de la relation ou l'association d'idées : on part du père ou de la mère pour aller vers le fils et lui attribuer un titre de propriété sur les biens familiaux.

Si ces quatre règles « *générales* » permettent d'instituer la société et d'assurer la stabilité des possessions humaines, Hume précise que, eu égard à des circonstances malencontreuses, ces dernières se révèlent trop souvent contraires aux besoins et aux désirs des hommes. Un remède consiste à considérer que la possession serait toujours stable sauf lorsque le propriétaire consent à les donner à une autre personne. Le consentement du propriétaire devient ainsi une règle qui permet d'ajuster les propriétés aux personnes. Cette règle s'applique à la terre, mais également à l'échange et au commerce (Diemer, 2003).

2. La loi sur le transfert par consentement

Le transfert par consentement est une loi de nature qui est déterminée par l'utilité et l'intérêt. Hume note toutefois que le transfert d'un objet doit nécessairement associer les lois civiles aux lois de nature. Ce particularisme tient à l'imperfection de nos idées. Lorsque l'on réduit la propriété d'un objet à sa qualité réelle, sans faire référence aux sentiments de l'esprit, cette qualité devient imperceptible, voire inconvenable. L'homme est donc incapable de dissocier la stabilité du transfert. En outre, comme son attention se focalise davantage sur le transfert de propriété (relation de personne à personne) que sur la stabilité de la propriété (relation de personne à objet), l'imperfection de nos idées est plus sensible, et recherche une issue. Le remède préconisé par Hume, consiste à tromper l'esprit et l'imagination. Afin

d'aider l'esprit à concevoir le transfert de propriété, il suffit de transférer l'objet à la personne qui en sera le futur propriétaire. Cette délivrance « symbolique » satisfait l'imagination lorsque le transfert réel est impossible ou impraticable.

3. La loi sur l'accomplissement des promesses

Les lois de la nature sur la stabilité et le transfert de la possession ont été présentées précédemment comme un moyen « *plus artificieux et plus raffiné* » de satisfaire les passions des hommes. Hume note qu'elles sont encore insuffisantes pour établir la paix et la sécurité de la société humaine. Tant que les hommes possèdent certains biens en quantité importante et qu'ils souffrent d'une pénurie d'autres biens, ils ne peuvent tirer avantage de la stabilité de possession. Le transfert de propriété qui est le remède à cet inconvénient, s'avère inefficace car il ne peut intervenir qu'à l'égard d'objets « *présents ou particuliers* », mais non à l'égard d'objets « *absents ou généraux* ». Dans cet état de la société, le bien être de chacun serait défini par son habileté et son travail. Le remède à cette situation, c'est le commerce. Hume distingue deux sortes de commerce. Le commerce « *désintéressé* » est fondé sur des relations amicales, généreuses et nobles. Ces relations de proximité traduiraient une certaine bienveillance pour l'humanité. Le commerce « *intéressé* » rappelle que si les hommes devaient suivre le cours naturel de leurs passions et de leurs inclinations, ils n'accompliraient que peu d'actions « *désintéressées* » à l'avantage des autres, sauf s'ils envisageaient en retour un avantage qu'ils n'auraient aucun espoir d'obtenir autrement que par cette action. Cet engagement à accomplir une action, constitue ce que Hume appelle une promesse : « *Quand un homme dit qu'il promet quelque chose, il exprime effectivement la résolution d'accomplir cette chose ; et, en même temps, par l'emploi de cette formule verbale, il se soumet à la punition qu'on ne se fie plus jamais à lui, s'il fait défaut. Une résolution est l'acte naturel de l'esprit qu'expriment les promesses* » (TNH, 1946, p. 641). Les promesses sont une sanction du commerce intéressé entre les hommes. Elles n'ont pas d'obligation naturelle, ce sont des inventions humaines, fondées sur les nécessités et les intérêts de la société : « *Ce sont les conventions humaines qui créent un nouveau motif, quand l'expérience nous a appris que les affaires humaines seraient conduites beaucoup mieux à notre avantage mutuel, si nous instituions certains symboles ou signes, qui nous permettraient de nous garantir l'un l'autre notre conduite dans une situation particulière* » (TNH, 1946, p. 642). Derrière la notion de convention et de promesse, Hume insiste sur le fait que c'est l'intérêt qui pousse chaque individu à remplir fidèlement ses engagements. Chaque individu exprimera ce sentiment aux autres membres de la société, et l'intérêt agira immédiatement sur eux. L'intérêt est donc la première obligation à l'accomplissement des promesses. Ensuite, un sentiment moral viendra s'ajouter à la notion d'intérêt et introduira une nouvelle obligation sur les hommes (Macleod, 1981). Ce sentiment moral, dans l'accomplissement des promesses, naît des mêmes principes que celui qui intervient dans l'abstention de la propriété d'autrui. L'intérêt public, l'éducation et l'artifice des politiques (Vlachos, 1955) renforceront l'idée d'obligation.

Ces trois lois de la nature sont à la fois le symbole des passions humaines, un moyen artificiel de les contenir, et la preuve vivante que la justice n'est pas une vertu naturelle, mais bien une vertu artificielle. Pour convaincre ses lecteurs du bien fondé des conclusions, Hume entend revenir sur les trois arguments suivants :

- Le premier argument est tiré de la définition de la justice. La justice, rappelle Hume, est couramment définie comme « *la volonté constante et perpétuelle de donner à chacun son dû* » (TNH, 1946, p. 647). De cette définition, on en déduit que le droit et la propriété sont indépendants et antérieurs à la justice, et que ces réalités auraient subsisté même si les

hommes n'avaient pas songé à pratiquer une telle vertu. Hume condamne cette opinion. Les règles qui déterminent les propriétés, les droits et les obligations n'ont en elles-mêmes aucune marque d'origine naturelle, elles sont le fruit d'artifices et d'inventions. Un rapide examen de la notion de propriété permet de justifier ce résultat. La propriété ne consiste pas en une des qualités de l'objet, ni dans une quelconque relation à d'autres objets extérieurs, ou relation extérieure et corporelle qui formerait l'essence de la propriété. La propriété repose sur une relation intérieure, plus précisément, sur l'influence qu'ont les relations extérieures de l'objet sur l'esprit et les actes : « *La relation extérieure que nous appelons occupation ou première possession... ne produit rien dans les objets extérieurs et ... a seulement une influence sur l'esprit en nous donnant le sentiment de l'obligation de nous abstenir de cet objet et de le restituer à son premier possesseur. Ces actions sont proprement ce que nous appelons justice* » (TNH, 1946, p. 648). Dans ces conditions, c'est de la vertu (justice) que dépend la nature de la propriété.

- Le deuxième argument oppose les caractéristiques des vices et des vertus aux règles de droit. Hume souligne que tous les vices et les vertus « *se fondent insensiblement les uns dans les autres et qu'ils peuvent s'approcher par degrés si imperceptibles qu'il est très difficile, sinon absolument impossible, de déterminer quand l'un finit et quand commence l'autre* » (TNH, 1946, p. 650). Or, une telle gradation insensible ne peut trouver son corollaire au niveau des droits et des obligations. Ainsi une personne est propriétaire d'un bien ou ne l'est pas, est obligée d'accomplir une action ou ne l'est pas.

- Le troisième argument rappelle que dans le cours ordinaire des actions humaines, l'esprit ne se soumet pas aux règles générales et universelles ; mais agit comme s'il était déterminé par des motifs particuliers, des inclinations du moment. A la vue de cet inconvénient, les hommes auraient cherché à établir des principes et à imposer des règles générales « *que ne pourraient changer la malveillance, la faveur et les vues particulières d'intérêt public ou privé* » (TNH, 1946, p. 653). Hume en conclut que les lois de la justice, en raison de leur universalité et de leur inflexibilité absolue, ne peuvent pas provenir de la nature. Ces règles sont inventées artificiellement dans un certain but et sont contraires aux principes de la nature humaine, qui s'accommodent aux circonstances particulières et n'ont pas de méthode établie et invariable pour opérer.

Dès lors, la propriété devient incompréhensible si l'on ne suppose avant elle la justice et l'injustice. Ces vices et ces vertus sont également incompréhensibles si les hommes n'ont pas de motifs indépendants de la morale, pour les pousser vers les actions justes et les détourner des actions injustes. Hume en déduit que la distinction entre la justice et l'injustice a deux bases différentes : l'intérêt et la morale. L'intérêt nous indique qu'il est en effet impossible de vivre en société sans être contraint par certaines règles. Comme l'intérêt prend naissance dans la convention humaine, les lois de la justice sont nécessairement artificielles. Lorsque l'intérêt est établi et reconnu, la morale s'exprime sous la forme d'un plaisir (de voir des actions qui tendent à la paix et l'harmonie de la société) ou d'un malaise. Ce sentiment moral, rappelle Hume, peut être renforcé par d'autres artifices : « *les instructions publiques de magistrats et l'éducation privée des parents contribuent à donner un sens de l'honneur et du devoir pour régler strictement nos actions à l'égard de la propriété d'autrui* » (TNH, 1946, p. 654).

C. Les lois civiles

Malgré l'existence des lois de nature, Hume constate que les hommes ont beaucoup de difficultés à respecter une stricte observation des règles de justice. Ils ne sont pas capables de régler leurs actions sur ces lois et cèdent aux sollicitations de leurs passions. Ces passions,

gouvernées par l'imagination, plaident en faveur d'une relation de proximité et génèrent des actes d'injustice : « *Vous avez la même tendance que moi à considérer le contigu comme supérieur au lointain. Vous êtes donc naturellement porté à commettre aussi bien moi des actes d'injustice. Votre exemple me pousse en avant dans cette voie par imitation et m'apporte à la fois une nouvelle raison pour transgresser l'équité en me montrant que je serais la dupe de mon intégrité, si j'étais seul à m'imposer une contrainte sévère au milieu des licences d'autrui. Cette qualité de la nature humaine n'est donc pas seulement très dangereuse pour la société, mais encore, semble-t-il à un regard rapide, elle n'admet pas de remède* » (TNH, 1946, p. 656). Hume cherche à découvrir cet expédient qui délivrerait les hommes de leur faiblesse naturelle et les amènerait à observer les lois de justice et d'équité. Comme il est impossible de modifier cette tendance naturelle, Hume s'atèle à changer les circonstances dans lesquelles les hommes se trouvent et à faire de l'observation des lois de justice leur intérêt le plus strict. Ce procédé ne pouvant convenir à tous les hommes, seul un petit nombre d'entre eux, directement concerné par l'exécution de la justice, est capable de remédier à cette situation. Le remède prend ainsi le nom de magistrats civils, rois, ministres, gouvernants, législateurs, ... des hommes qui en raison de leur indifférence vis à vis de l'Etat, n'ont qu'un très faible intérêt à commettre un acte d'injustice ; et un intérêt immédiat à faire régner la justice et l'équité, si nécessaires au maintien de la société (Gautie, 1997). Sans ce gouvernement civil, institué par le libre consentement, les hommes seraient « *incapables de guérir, soit eux-mêmes, soit en autrui, l'étroitesse d'âme qui leur fait préférer le présent au lointain* » (TNH, 1946, p. 658).

1. Le gouvernement civil

Les hommes qui exécutent les lois de justice sont poussés non seulement à observer les conventions humaines dans leur propre conduite, mais également à contraindre leurs congénères à une semblable soumission. Dans cette tâche, ils peuvent s'appuyer sur un certain nombre de fonctionnaires et de militaires pour les seconder (Haakonssen, 1998). Sous la protection de ce gouvernement, les hommes peuvent acquérir une certaine sécurité face à leurs passions, et même goûter les plaisirs de la société, en l'occurrence le luxe (Hume, 1751). Hume note cependant que le gouvernement civil étend bien plus loin ses actes de bienfaisance, car « *non content de protéger les hommes dans les conventions que ceux-ci ont faites dans leur intérêt mutuel, il les oblige souvent à faire de telles conventions et les force à chercher leur propre avantage en les faisant concourir à une fin commune ou à un dessein commun* » (TNH, 1946, p. 659). Cette forme d'utilité publique (Nuyen associe la justice à un bien public, 1986) que Hume matérialise par la construction de ponts, de routes, de canaux... illustre parfaitement les atouts du gouvernement civil, qui, bien que composé d'hommes sujets à leurs passions, devient une entité exempte de toutes les faiblesses humaines. Par la suite, Hume sera amené à formuler les quatre propositions suivantes :

- Si la mise en place d'un gouvernement civil est rapidement apparue comme un remède à la faiblesse des hommes, ceci n'a pas toujours été le cas. La société sans gouvernement est l'un des états humains les plus naturels (exemple des « tribus américaines »), toutefois cet état fut abandonné suite à l'accroissement des richesses et des biens. L'augmentation des richesses est venue troubler la paix et la quiétude de la société.

- Bien que les hommes puissent préserver la sécurité d'une « petite » société sans gouvernement, ils ne peuvent maintenir aucune société sans justice, c'est-à-dire, sans observer les trois lois fondamentales de nature (stabilité de la possession, transfert par consentement, accomplissement des promesses). Ces trois lois sont toujours antérieures au gouvernement et

lui imposent du même coup, une obligation : *« j'affirmerai que le gouvernement, à sa première institution, tire son obligation, peut-on naturellement supposer, de ces lois de nature et, en particulier, de celle qui se rapporte à l'accomplissement des promesses. Une fois que les hommes auront vu la nécessité d'un gouvernement pour maintenir la paix et exécuter la justice, naturellement ils s'assembleront, choisiront les magistrats, délimiteront leur pouvoir et leur promettent obéissance »* (TNH, 1946, p. 663).

- Les lois de la nature et l'institution d'un gouvernement civil se traduisent toutes deux par des devoirs, que l'on appelle communément devoirs naturels et devoirs civiques. La liberté et l'étendue du commerce dépendent entièrement de la fidélité à l'égard des promesses (c'est-à-dire des lois de la nature) et de l'idée de loyalisme (lois civiles). Si les devoirs civiques ont été inventés pour appuyer les devoirs naturels (le principal objet du gouvernement étant de contraindre les hommes à observer les lois de nature), Hume apportera les trois précisions suivantes : 1° il convient de considérer l'observation rigoureuse de la loi de nature (ici, l'accomplissement des promesses) comme un effet de l'institution du gouvernement et non pas l'obéissance au gouvernement comme un effet de l'obligation d'une promesse ; 2° nos devoirs civiques devront progressivement se détacher de nos promesses et acquérir une force et une influence distinctes, car *« sans devoirs civiques, ni obéissance aux magistrats, aucun gouvernement ne pourrait subsister, ni la paix, ni l'ordre ne pourraient se maintenir dans des sociétés étendues, où il y a, d'un côté tant de biens, et de l'autre, tant de besoins, réels ou imaginaires »* (TNH, 1946, p. 666) ; 3° les deux règles (à savoir les promesses, et le loyalisme) reposent non seulement sur des obligations naturelles d'intérêt distinctes, mais aussi sur des obligations morales d'honneur et de conscience distinctes.

- Enfin, s'appuyant sur la **relation de cause à effet**, Hume démontre que si l'institution d'un gouvernement requiert une promesse d'obéissance - et dans une certaine mesure, une obligation morale -, cette dernière est conditionnée par le respect des engagements entre les deux parties (ici, le gouvernement et les sujets). En d'autres termes, le gouvernement étant une invention humaine dans l'intérêt de la société, toute tyrannie de ce gouvernement supprimera cet intérêt, et donc du même coup l'obligation naturelle d'obéissance. Dans le cas de l'obligation morale, la maxime selon laquelle l'effet doit cesser lorsque la cause cesse, n'aura pas les mêmes conséquences ; car comme le rappelle Hume, il y a un principe dans la nature humaine qui est fréquemment observé : *« les hommes s'adonnent avec force aux règles générales et portent souvent leurs maximes au delà des raisons qui les ont d'abord amenés à les établir »* (TNH, 1946, p. 673). Les hommes peuvent ainsi continuer à se soumettre à un gouvernement tyrannique, même si l'obligation naturelle d'intérêt, qui en était la cause, a cessé.

2. Du Loyalisme aux lois de nation

La notion de loyalisme occupe une place importante dans la philosophie humienne de la justice. Hume blâme toute déloyauté envers nos devoirs civiques et envers les personnes (magistrats) chargées d'appliquer le droit. L'exécution de la justice serait en effet impossible sans la soumission à un gouvernement. Cette affirmation trouve sa légitimité dans la proposition suivante : c'est la convention humaine qui établit le gouvernement et qui détermine les gens susceptibles de prendre des décisions pour le bien être de la société. Cette sorte de délégation de l'autorité repose à la fois sur le consentement volontaire et la promesse d'obéissance des individus. En s'engageant à obéir aux magistrats ou à toutes personnes du gouvernement, les individus se trouvent, par cette promesse, enchaînés à une personne particulière (c'est l'objet même du loyalisme).

Si la promesse constitue bien la base du gouvernement, Hume précise qu'elle a cependant tendance à s'estomper avec le temps. Ce phénomène est normal puisque « *les notions de droit et d'obligation ne sont tirées de rien d'autre que de l'avantage que nous avons à obéir au gouvernement* » (TNH, 1946, p. 677). L'intérêt constitue donc la pierre angulaire de l'édifice, il apporte la sécurité à la société et amène les individus à adopter un gouvernement avec « *ardeur et allégresse* ». Reste maintenant à savoir comment régler et diriger cette dévotion au gouvernement. Hume évoque cinq principes généraux :

- Le premier principe, qualifié de « *fondement du droit de magistrature* » (TNH, 1946, p. 679), s'appuie sur la longue possession (pour toute forme de gouvernement) ou la succession (pour les princes). Selon Hume, il est difficile de remonter à la première origine de la nation, sans évoquer les douloureuses questions de l'usurpation et des annexions. Les titres de propriété sont alors douteux et incertains. Seuls le temps et l'habitude donneraient de la solidité à ces droits et réconcilieraient les hommes avec toute forme d'autorité. Si l'intérêt est à l'origine du gouvernement, l'accoutumance assure sa pérennité. Dans son *Histoire d'Angleterre*, Hume (1830, T 1) rappelle que Jules César fut considéré comme le premier empereur romain alors que Sylla et Marius, dont les titres étaient en fait les mêmes que les siens, furent traités comme des tyrans et des usurpateurs. Le pouvoir fondé sur l'injustice et la violence, devient, avec le temps, légal et obligatoire.

- Quand la longue possession n'est pas suffisante pour établir le gouvernement, la possession *présente* peut constituer une autre source d'autorité. Ce principe de propriété associe la possession constante aux lois de la société et aux intérêts de l'humanité.

- Le droit de conquête, propre aux souverains, est une troisième source d'autorité. Il repose sur la force tout en générant une palette de sentiments moraux : la gloire et l'honneur aux conquérants (dans le chapitre IV de *l'Histoire d'Angleterre*, Hume revient sur le destin de Guillaume le Conquérant) ; la haine et la réprobation aux usurpateurs.

- Le droit de succession constitue une quatrième source d'autorité. Il est associé à la mort du premier souverain qui fonda une monarchie. Ce droit consiste à placer le fils sur le trône et à admettre qu'il hérite de l'autorité du père. La notion de consentement (du père), le phénomène d'imitation (des sujets) et l'intérêt (la raison d'Etat) poussent les hommes à accepter cette autorité et la personne qui lui est recommandée. Si la relation de proximité (succession père fils) joue un rôle important pour légitimer cette autorité, Hume ajoute que « *les principes de l'imagination concourent avec les vues de l'intérêt* » (TNH, 1946, p. 682). L'autorité serait en quelque sorte en connexion avec la personne qui doit prendre la succession, par une transition naturelle de la pensée.

- Les lois positives forment la cinquième source de l'autorité. Le pouvoir législatif établit le gouvernement et assure une certaine continuité dans les affaires publiques (et dans la lignée des princes). Ce pouvoir, issu du droit positif, doit nécessairement s'établir sur les grands principes qui ont engendré la propriété (longue possession... succession) et les lois fondamentales. C'est de là qu'il tire sa force (cette dernière est toutefois éphémère, elle perd de sa grandeur à chaque transition de gouvernement ou de principe de propriété). Dans le chapitre III de *l'Histoire d'Angleterre*, Hume (1830) examine le gouvernement et les mœurs des anglo-saxons (lois d'Athestan, loi de Kent, lois d'Ethelbert...)

Les intérêts des nations étant indissociables des intérêts des individus, Hume insistera sur ces cinq principes généraux qui ont engendré la propriété au sein de la société, tout en reconnaissant certains particularismes aux nations. Bien que ces dernières ressemblent aux individus (leur égoïsme et leur ambition sont sources de conflits et de discordes), sous d'autres rapports, elles en sont très différentes. Il est donc légitime qu'elles règlent leurs difficultés à partir d'autres lois, précisément les « lois de la nation ». Sous ce titre, Hume

regroupe différents droits et obligations, tels que l'immunité des ambassadeurs ; les déclarations de guerre ; les devoirs de guerre ; l'abstention des armes empoisonnées... Ces lois, qui introduisent des dispositions et des règles particulières, en fonction des traités et des relations avec les autres nations, ne se substituent pas aux lois de la nature. Les trois lois fondamentales (stabilité de la possession, transfert par consentement, accomplissement des promesses) sont les devoirs des sujets, comme ceux des princes et des gouvernements (quand la possession n'est pas stable, c'est une guerre qui s'installe dans la durée). Les lois de la nations se surajoutent aux lois naturelles en vertu du principe de l'intérêt : « *les avantages de la paix, du commerce et de l'aide mutuelle nous font... étendre aux différents royaumes les mêmes notions de justice qui interviennent entre les individus* » (TNH, 1946, p. 691). S'appuyant finalement sur une maxime selon laquelle la morale des princes a la même étendue mais pas la même force que celle des personnes privées, Hume en conclut que la règle générale peut légitimement être transgressée pour un motif tout à fait futile, et qu'il est possible de défendre cette proposition à partir des principes qui ont servi à déterminer l'origine de la justice et de l'équité. Dans ces conditions, si l'obligation naturelle à la justice n'est pas, entre les différentes nations, aussi forte qu'entre les individus, l'obligation morale qui naît de l'obligation naturelle, partagera nécessairement la même faiblesse. Hume résume les conséquences de ce lien par les deux maximes suivantes : 1° « *nous devons nécessairement accorder plus d'indulgence à un prince ou à un ministre, qui en dupe un autre, qu'à un particulier qui transgresse sa parole d'honneur* » (TNH, 1946, p. 692) ; 2° « *il y a un système de morale particulier aux princes, beaucoup plus libre que celui qui doit gouverner les personnes privées* » (TNH, 1946, p. 693).

Conclusion

Si le *Traité de la Nature Humaine* a été publiquement désavoué par son auteur, dès 1775, il continue toujours à intéresser les chercheurs, sensibles à l'originalité et à la complexité de l'œuvre. En suggérant dès l'introduction de notre papier que Hume n'avait pas cherché à établir une théorie de la justice, mais qu'en bon philosophe et historien de son état, il ne pouvait se désintéresser de tels faits, nous avons voulu avant tout insister sur les deux points suivants. Premièrement, Hume ne peut concevoir les idées de justice et d'injustice sans évoquer au préalable la science de la nature humaine. Tâche d'autant plus délicate, que les perceptions de l'esprit se divisent, d'une part, en impressions et en idées, d'autre part, en impressions de sensation et en impressions de réflexion. Ce sont ces dernières qui introduisent les passions calmes et violentes. En véritable scientifique, Hume se propose de rechercher les principes qui relient les phénomènes les uns aux autres, puis de les rendre quasi universels. Les principes d'association d'idées (ressemblance, contiguïté dans le temps et l'espace, relation de cause à effet) constituent une fonction régulatrice indispensable à la vie de l'esprit et à la vie en société. Si Hume tend à privilégier la relation de cause à effet, c'est pour insister sur l'observation, l'expérience, l'accoutumance, la croyance, la sympathie..., autant de principes qui établissent les actes de justice et d'injustice. Deuxièmement, si théorie de la justice il y a, elle cherche avant tout à rendre compte de certaines vertus produisant le plaisir ou le déplaisir au moyen d'artifices et d'inventions. Les idées de justice et d'injustice ne seraient pas dérivées de la nature, elles naîtraient artificiellement des conventions humaines. Ces dernières sont à l'origine des lois de nature et des lois civiles. Ces artifices, profondément inspirés par l'intérêt et l'obligation, permettent aux hommes de vivre en société. Dès lors, la théorie de la justice humienne précède la théorie de la morale.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Ainslie, D. C. (1995), "The problem of national self in Hume's Theory of Justice", *Hume Studies*, vol XXI, n°2, November, pp. 289-313.
- Allan, J. (1992), "Justice, Language and Hume : A reply to Matthew Kramer", *Hume Studies*, vol XVIII, n°1, April, pp. 81-94.
- Cavendish, A.P. (1958), *David Hume*, Dover Publications, INC., New York.
- Come, T., Diemer, A. (1995), « Convention et Institutions », *Document de travail* n°1995/4, Université de Reims, CERAS, 50 p.
- Deleule, D. (1999), *Enquête sur l'entendement humain de David Hume*, Poche.
- Deleule, D. (1979), *Hume et la naissance du libéralisme*, Aubier.
- Deleuze, G. (1997), *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine*, PUF.
- Diatkine, D. (1993), *David Hume et James Steuart*, in Alain Béraud et Gilbert Faccarello (dir), *Nouvelle histoire de la pensée économique, Des scolastiques aux classiques*, tome 1, La Découverte, pp. 204-224.
- Diatkine, D. (1986), *De la convention à l'illusion : les conceptions monétaires de Locke, Hume et de Smith*, Thèse d'Etat ES Sciences Economiques, sous la direction de Mr Alain Barrère.
- Diemer, A. (2004), « Les apports de Hume à la théorie monétaire et de l'intérêt », *Cahier du Gratice*, 1^{er} semestre, pp. 1 – 25.
- Diemer, A. (2003), « Monnaie, intérêt et conventions dans l'œuvre économique de David Hume », *Séminaire de recherche*, GRESE, Paris I, juin, 19 p.
- Diemer, A. (2000), « La Convention Lewisienne : caractéristiques et limites de l'approche », *Document de travail*, n° 2000/4, Université de Reims, HERMES, 18 p.
- Gautié, C. (1997), *David Hume et la question de la société civile*, PUF.
- Haakonssen, K. (1998), *L'art du législateur : Jurisprudence naturelle de David Hume à Adam Smith*, Leviatan, PUF.
- Huxley, T. (1880), *Hume, sa vie, sa philosophie*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Librairie Germer Baillière.
- Hume, D. (1739-1740), *Treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, John Noon, Londres. Traduction française, *Traité de la nature humaine*, André Leroy, 2 vol, Aubier, 1956.
- Hume, D. (1740), *An Abstract of a Treatise of Human Nature*. Traduction française, *Abrégé du Traité de la nature humaine*, Aubier, 1971.
- Hume, D. (1742), *Essays moral, political and literary*, vol I, Edinburgh.
- Hume, D. (1751), *Inquiry on Moral's Principles*. Traduction française, *Enquête sur les principes de la morale*, les quatre Philosophes, Aubier, 1947.
- Hume, D. (1752), *Essays moral, political and literary*, vol II, Edinburgh. Divers essais sont repris par Eugène Daire, *Discours politiques de David Hume*, collection des principaux économistes, Guillaumin, 1847.
- Hume, D. (1757), *Dissertations on the Passions*. Traduction française, *Réflexions sur les passions*, Le livre de poche, 1990.
- Hume, D. (1758), *An Inquiry concerning human understanding*, London. Traduction française,
- Hume, D. (1830), *Histoire d'Angleterre. Depuis l'invasion de Jules César jusqu'à la révolution de 1688*. Traduction française, 2^{ème} édition, revue, corrigée, précédée d'un essai sur la vie et les écrits de David Hume par M. Campenon, chez Rolland, Goulet.
- Jacobi, F-H. (2000), *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme*, Vrin.
- King, J. (1981), "Hume's classical Theory of Justice", *Hume Studies*, vol VII, n°1, April, pp. 32-54
- Malherbe, M. (2001), *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin.
- Malherbe, M. (1983), « La notion de circonstance dans la philosophie de Hume », *Hume Studies*, vol IX, n°2, November, pp. 130-149.
- Macleod, A. (1981), "Rule utilitarianism and Hume's Theory of Justice", *Hume Studies*, vol VII, n°1, April, pp. 74-84
- Meyer, M. (1990), *David Hume, réflexions sur les passions*, Le livre de poche.
- Michaud, Y. (1999), *Hume et la fin de la philosophie*, Quadrige.
- Miller, E. (1985), *David Hume, Essays, Moral, Political, and Literary*, Indianapolis.
- Nuyen, A. (1986), « Hume's Justice as a collective good », *Hume Studies*, vol XII, n°1, April, pp. 39-46.
- Nuyen, A. (1984), « David Hume on Reason, Passions and Morals », *Hume Studies*, vol X, n°1, April, pp. 26-45.
- Robel, G. (2001), *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres essais*, PUF.
- Saltel, P. (1991), *Enquête sur les principes de la morale*, Poche.
- Smith, A. (1776), *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan et Cadell, Londres. Traduction française, *La Richesse des Nations*, 2 vol, Garnier – Gallimard, 1991.
- Streminger, G. (1980), « Hume's Theory of Imagination », *Hume Studies*, vol VI, n°2, November, pp. 91-118.