



HAL
open science

La question des normes chez Hume ou comment la convention devient valeur

Céline Bonicco-Donato

► **To cite this version:**

Céline Bonicco-Donato. La question des normes chez Hume ou comment la convention devient valeur. Frydman, Benoît; Van Waeyenberge, Arnaud. Gouverner par les standards et les indicateurs, Bruylant, pp.279-304, 2013, 9782802736196. <hal-00995457>

HAL Id: hal-00995457

<https://hal.science/hal-00995457v1>

Submitted on 1 Jun 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

CHAPITRE 9

La question des normes chez Hume ou comment la convention devient valeur

CÉLINE BONICCO-DONATO*

Introduction

L'analyse consacrée par David Hume aux vertus artificielles que sont les règles de justice et de bonnes manières relève de ce qu'il faut appeler une philosophie de la norme, même si le terme ne se trouve pas sous sa plume¹. Dans la présentation de ces vertus, Hume distingue, en effet, deux étapes : l'invention de la règle et l'association de l'idée de vertu à l'obéissance à cette règle, ce qui a précisément pour conséquence de la normaliser. Dès la première étape, se manifeste l'originalité de la pensée de Hume dans le champ philosophique qui autorise à en faire un promoteur d'une pensée des normes : l'invention des règles se fait depuis la société civile *indépendamment du pouvoir politique* pour résoudre des problèmes de coordination. Les règles sont moins des prescriptions que des *conven-*

* Ancienne élève de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, agrégée et docteure en philosophie, maître-assistante en sciences humaines et sociales à l'École Nationale d'Architecture de Grenoble.

1. L'analyse humienne des vertus naturelles (par exemple la générosité et l'humanité) ne peut être rattachée à une philosophie de la norme, dans la mesure où ces vertus sont des passions inhérentes à la nature humaine qui sont immédiatement approuvées lorsqu'elles motivent un comportement. Constitutives d'un mode immédiat et naturel de régulation individuelle ou interindividuelle, elles n'affectent pas le mode de gouvernance d'une société, D. F. NORTON et M. J. NORTON (dir.), *A Treatise of Human Nature (THN)*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 367-393 ; trad. P. SALTEL (PS), Paris, GF, 1993, pp. 196-247.

tions. Ce déplacement du concept de règle à partir d'une réflexion sur son lieu d'élaboration permet le basculement de l'analyse vers une pensée de la norme : d'abord inventées en raison de leur utilité, les règles sont approuvées moralement dans un second temps. Ainsi sont-elles suivies non seulement en raison de leur utilité mais aussi parce que celui qui les suit est évalué comme étant vertueux. La convention devient normative : la valorisation de son application, en lieu et place de la peur de la sanction, la rend d'autant plus attrayante et efficace.

Pour saisir la logique de cette genèse empirique des normes, depuis le fait jusqu'à la valeur, il convient de la replacer dans le contexte de la philosophie anglo-saxonne du XVIII^e siècle : en promouvant un principe de la nature humaine, la sympathie, comme moteur immanent à cette genèse, Hume s'oppose aussi bien à l'hypothèse égoïste de Bernard Mandeville qu'au providentialisme de Francis Hutcheson. Une fois délimité le cadre général de cette histoire naturelle, il devient alors possible d'en raconter les péripéties où les normes apparaissent comme des artifices inventés pour résoudre des conflits entre la sympathie et les circonstances extérieures. Mais, si les normes sont forgées par les hommes pour les hommes, ne peut-on alors envisager une reprise réflexive et peut-être même une construction critique de ces systèmes de normes ?

L'intérêt de cette analyse humienne pour une réflexion sur le processus de normalisation est de mettre en exergue non seulement la redoutable logique de contrôle qui s'exerce dans une société où chacun devient son propre censeur, mais aussi l'espace de liberté que nous avons par rapport à ce processus.

I. En lieu et place de l'hypothèse égoïste et du providentialisme, une histoire naturelle

L'élément le plus remarquable de l'analyse humienne des normes est de les inscrire dans une histoire naturelle. Selon l'hypothèse de Newton, sous l'égide duquel il inscrit le *Traité de la nature humaine*², la meilleure hypothèse pour expliquer un phénomène, est l'hypothèse la plus simple. Ainsi Hume fait-il dériver empiriquement les normes d'un seul et même principe de la nature humaine, la sympathie. Si

2. *THN, op. cit.*, 1., Introduction, 8., p. 425 ; trad. P. BARANGER et P. SALTEL, (BS), Paris, GF, 1995, p. 35.

la sympathie engendre d'abord des règles, elle est également à l'origine de l'approbation morale que nous leur accordons et qui permet de les qualifier de normes. Mais de manière tout à fait singulière dans le champ philosophique, l'origine pour Hume n'est jamais un fondement ou un principe de raison, mais un simple point de départ qui évolue lui-même au fil du temps. Son explication des normes ne répond absolument pas à la question *pourquoi* mais à la question *comment*. Elle fait intervenir un principe d'ordonnement immanent au processus décrit qui n'obéit à aucune intention en se développant, mais s'ajuste aux circonstances extérieures de manière aveugle.

On retrouve ici la critique de la finalité menée dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. L'explication d'un phénomène par des causes finales n'est jamais une explication satisfaisante et il convient de promouvoir un autre type d'explication : l'explication par la causalité efficiente. Rappelons le célèbre plaidoyer de Philon, l'un des interlocuteurs des *Dialogues* en faveur de cette dernière :

« Et si j'étais dans l'obligation de défendre un système particulier de cette nature (ce que je ne ferais jamais volontiers), je n'en juge aucun qui soit plus plausible que celui qui assigne au monde *un principe d'ordre éternel et inhérent*, bien qu'accompagné de grandes et continuelles révolutions et altérations. [...] Comment les choses auraient-elles pu être ce qu'elles sont, s'il n'y avait pas un principe d'ordre, originel et inhérent, résidant quelque part dans la pensée ou la matière ? »³.

Il s'agit là d'un véritable précepte méthodologique : pour expliquer un ordre quelconque, l'ordre du monde ou l'ordre social, il faut l'expliquer par un principe d'ordre inhérent au phénomène, de même niveau que lui, sans chercher une cause ultime. Telle est la méthode déployée par Hume dans son explication des normes.

Si cette position humienne apparaît cohérente en elle-même, il importe cependant de préciser les intentions polémiques auxquelles elle obéit. En effet, la genèse empirique des normes à partir de la sympathie contredit trois autres théories :

- la thèse rationaliste défendue notamment par Malebranche, Clarke ou encore Wollaston. Le trait commun à ces auteurs est de

3. *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by S. TWEYMAN (ST), Londres et New York, Routledge, 1991, IV, pp. 136-137, trad. M. MALHERBE (MM), Paris, Vrin, 1997, pp. 141-142, souligné par nous.

considérer les normes morales comme des lois de nature *a priori* et éternelles que la raison peut découvrir⁴ ;

- ce qui est communément appelé l’hypothèse égoïste et dont relèvent les positions de Hobbes et de Mandeville ;
- les pensées providentialistes du sens moral comme celles de Shaftesbury, Hutcheson ou encore Butler.

Si la position de Hume, à la différence de la thèse rationaliste, accorde le primat au sentiment dans la genèse des normes, elle se différencie cependant de l’hypothèse égoïste et des théories providentialistes du sens moral qui récusent également le rôle de la raison. Contre l’égoïsme, Hume promeut la sympathie. Contre un fondement providentiel qui garantirait la justesse des normes, il dégage un processus où la normalité de la norme n’est jamais donnée une fois pour toutes mais toujours en élaboration et en réajustement, sécularisant de la sorte la Providence au sein d’une histoire naturelle. Pour comprendre l’originalité de la position de Hume au sein des théories morales non rationalistes, il convient donc de se pencher sur l’hypothèse égoïste et sur les théories providentialistes du sens moral.

II. L’hypothèse égoïste

Selon Thomas Hobbes dans le *Léviathan* et Bernard Mandeville dans *La fable des abeilles*, les normes n’ont pas de valeur en elles-mêmes et dérivent d’un motif qui n’est ni juste ni moral : l’égoïsme, composante essentielle de la nature humaine⁵. Elles sont établies dans la mesure où elles servent les intérêts de l’individu. L’individu les respecte soit parce qu’il est conscient de leur intérêt pour lui, soit, lorsqu’elles sont momentanément contraires à l’intérêt immédiat, parce qu’il craint la sanction, donc toujours par intérêt. La norme n’est jamais que l’expression de l’intérêt déguisé, qui tire son caractère obligatoire de la sanction. Ainsi l’égoïsme est-il à la fois la cause et le principe d’approbation des normes.

4. THN, *op. cit.*, 3. 1. 1. 4., p. 294 (PS, pp. 50-51) ; et T.L. BEAUCHAMP (dir.), *An Enquiry concerning the Principles of Morals (EPM)*, Oxford, Oxford University Press, 1998, n° 12, p. 93 ; trad. P. BARANGER et P. SALTEL, (BS), Paris, GF, 1991, p. 101.

5. T. HOBBS, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, trad. G. MAIRET, 1. 6., pp. 123-126 ; et B. MANDEVILLE, *La fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1998, trad. L. et P. CARRIVE, pp. 43-53.

Or, Hume ne cesse de critiquer cette conception de la nature humaine aussi bien dans le *Traité de la nature humaine* que dans l'*Enquête sur les principes de la morale* : l'homme est moins égoïste que partial⁶. Si l'homme recherche initialement toujours ce qui est avantageux, cela ne signifie pas que ce soit exclusivement avantageux pour lui. Je vise en effet ce qui me fait plaisir et ce qui fait plaisir à mes proches, c'est-à-dire aux gens qui me ressemblent (proximité psychologique et physique) et aux gens qui me sont contigus (proximité spatiale). Cette extension de l'égoïsme à la sphère des proches repose sur la sympathie qui est un principe remarquable de la nature humaine. Comment la sympathie rend-elle compte de cette préférence accordée aux proches ?

Grâce à ce principe, nous sommes capables de partager les impressions des autres. Lorsque je sympathise avec quelqu'un, j'infère à partir des signes de son comportement l'idée de l'affection qu'il éprouve et cette idée se convertit en moi en impression⁷. Ainsi y a-t-il communication d'impressions. Si le plaisir de mes proches me touche, c'est précisément grâce à la sympathie qui me permet de partager leur impression plaisante. Mais la question est alors de savoir pourquoi je suis plus sensible au plaisir de mes proches. Il se trouve que pour pouvoir inférer l'idée de l'affection que l'autre éprouve, il faut être capable d'opérer une induction reposant sur l'habitude. Puisque mon induction sera d'autant plus aisée que je suis plus familier avec la personne concernée, je sympathise d'abord avec ceux qui me sont chers.

Ainsi l'homme humien n'est pas l'individu isolé et calculateur, mais l'homme d'un clan ou d'une famille, profondément solidaire de ses proches : leur avantage est son avantage. Cette analyse sert de moteur à Hume pour penser la genèse des normes à partir de la partialité.

III. Le sens moral providentialiste

Au sein des partisans de cette thèse, Francis Hutcheson apparaît comme l'auteur le plus emblématique. Il en donne en effet la

6. *THN*, *op. cit.*, 3. 2. 2. 5., p. 313 (PS, p. 87) et *EPM*, Appendix 2, *op. cit.* pp. 164-169 (BS, p. 217-225).

7. *THN*, *op. cit.*, 2. 1. 11. 3., p. 206 ; trad. CLÉRO, J.-P., (JPC), Paris, GF, 1991, p. 156.

présentation la plus aboutie. Selon son analyse, il existe en nous un sens moral désintéressé qui approuve naturellement la bienveillance. Sitôt qu'une personne en face de nous accomplit une action bienveillante, nous l'approuvons en vertu de ce sens : la perception de cette qualité morale est source d'un plaisir qui est motivation à agir. Il faut donc parler d'un plaisir normatif. À la différence des systèmes égoïstes, l'obligation ici est interne et fait l'économie du détour par la sanction. Mais toute la question est de savoir sur quoi repose cette connexion nécessaire entre le sens moral comme organe de perception et la bienveillance comme qualité perçue : qu'est-ce qui assure que ce sont bien des qualités moralement bonnes en elles-mêmes qui sont perçues par cet organe ? Pourquoi n'aurions-nous pas un sens moral diabolique qui serait sensible à des qualités non morales ? À la fin de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*⁸, Hutcheson fait intervenir la bonté de Dieu pour justifier que le sens moral qu'il nous a donné est bel et bien réceptif à des qualités authentiquement morales. Sans aucun doute faut-il parler d'un réalisme des valeurs et la bonté de Dieu fonde *a priori* la connexion entre ces valeurs et notre jugement moral. Il n'y a pas genèse des normes mais découverte et mise en œuvre par un sens que Dieu nous a donné. Si Hutcheson étudie la nature de l'homme, ce dont Hume lui sait gré⁹, cette étude renvoie en dernier lieu à l'intention du Créateur : les normes que nous approuvons sont des lois divines au sens où bonnes, elles sont approuvées par un Dieu bon.

Or, Hume ne peut accepter une telle justification théologique, il s'efforce au contraire d'adopter un point de vue totalement naturel sur les normes en comprenant comment la nature se dépasse dans un processus continu en artifices. Il s'agit de partir des faits sans se donner pour déjà constitué ce dont il faut expliquer la constitution. Poser une obligation préalable comme la volonté de Dieu relève d'un diallèle. Ainsi faut-il décrire un processus purement immanent où n'intervient aucune finalité transcendante. À la Providence, fondement de l'obligation, se substitue la sympathie, principe de la nature humaine, qui se déploie de manière tâtonnante. La normalisation de

8. F. HUTCHESON, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991, p. 258, trad. A.-D. BALMÈS, « Car si la Divinité est réellement bienveillante, et désire le bonheur d'autrui, elle n'a pas pu rationnellement agir d'une autre façon, ni nous donner un sens moral ayant un autre fondement, sans contrarier ses propres intentions bienveillantes ».

9. THN, *op. cit.*, 1., Introduction, 7., note, p. 5 (PS, p. 35).

la société apparaît dès lors comme une construction progressive à partir des principes de la nature humaine.

Si le recours à la sympathie évite de postuler une nature radicalement égoïste de l'homme, ce qui conduirait à priver les normes de tout contenu normatif autre que la peur de la sanction, la difficulté consiste alors à dégager la logique de production des normes par ce principe naturel. Comment peut-il engendrer de l'obligation ? Éviter le cynisme de l'hypothèse égoïste (les normes ne sont que l'expression de l'intérêt personnel déguisé) et l'optimisme spéculatif du providentialisme (Dieu nous a donné le moyen de découvrir les normes bonnes *a priori*), impose une voie moyenne : celle d'une histoire naturelle où la nature conventionnelle des normes n'empêche pas que leur approbation soit bel et bien morale et non pas intéressée.

IV. Le processus de normalisation

Après avoir dégagé le cadre général et polémique de la question des normes chez Hume, il est à présent possible d'en venir aux périéties et autres méandres de cette histoire naturelle. Deux histoires parallèles mais profondément solidaires peuvent être racontées : celle des règles de justice et celle des règles de bonnes manières, qui, toutes deux, font l'objet d'une approbation morale.

« De même que, dans la société, les conflits mutuels et les oppositions de l'intérêt et de l'amour de soi ont contraint les hommes à établir les lois de justice (*the laws of justice*), afin de préserver les avantages de l'assistance et de la protection mutuelles, de même, en compagnie, les éternelles contrariétés de l'orgueil et de la vanité des hommes ont introduit les règles des bonnes manières et de la politesse (*the rules of good manners or politeness*), afin de faciliter le commerce des esprits et la tranquillité des relations comme de la conversation »¹⁰.

Les normes se mettent en place pour résoudre des contradictions (oppositions de l'intérêt et de l'amour de soi pour les règles de justice, contrariétés de l'orgueil pour les règles de bonnes manières) qui sont, en partie, fonction des circonstances extérieures. Si elles sont engendrées comme solution à un problème de coordination, elles dépassent ce statut d'expédient pour acquérir une valeur morale intrinsèque. Cette mise en place n'est pas le fruit d'un calcul rationnel,

10. *EPM, op. cit.*, 8. 1., p. 139 (BS, p. 175).

mais d'une *progression naturelle et nécessaire* de la sympathie qui se modifie par des artifices que sont les normes, pour mieux se satisfaire dans sa forme première comme partialité.

V. Les trois règles de justice

Dans la première histoire, celle de la normalisation de la société en société juridique, Hume distingue deux questions différentes : de quelle manière les règles de justice sont-elles établies par l'artifice des hommes ? Pourquoi leur attribuons-nous une valeur morale ? Si la deuxième question est cruciale, puisqu'elle engage l'analyse humienne dans une analyse des normes, elle découle de la première. L'origine du basculement de l'analyse réside dans *l'identification du point de départ* de l'invention des règles. En bon empiriste, Hume remarque que l'homme est toujours né dans une famille¹¹ et que l'hypothèse d'un individu isolé est contraire au fait. C'est à partir d'un noyau initial sédimenté par la sympathie que les règles de justice s'engendrent les unes les autres comme correction et extension. Elles sont moins des prescriptions que des conventions se mettant progressivement en place de manière immanente à la société, sans intervention d'une instance extérieure.

A. L'ambiguïté de la sympathie partielle et l'invention de la première règle

L'invention des règles de justice est produite par l'ambiguïté de la sympathie dans sa forme première comme *partialité*. Grâce à elle, l'homme au sein de la famille prend conscience des avantages de la coopération : des « rudiments de justice »¹² se mettent spontanément en place. Mais cette partialité qui nous porte à préférer le proche au lointain est susceptible, si elle ne se corrige pas, d'entraîner une guerre de famille contre famille et donc de provoquer la destruction de ces mêmes familles. Ainsi l'intérêt pris aux proches est-il susceptible de nuire à ces mêmes proches. La partialité doit dès lors se modifier pour résoudre cette contradiction. La solution consiste à étendre artificiellement les rudiments de justice expérimentés dans la famille, c'est-à-dire à étendre la coopération.

11. *EPM*, *op. cit.*, 3. 16., p. 88 (BS, p. 93).

12. *THN*, *op. cit.*, 3. 2. 14., p. 316 (PS, p. 93).

Pourquoi dans la famille existe-t-il des rudiments de justice ? Parce que la famille est une entité naturelle sédimentée par l'instinct sexuel des parents, lui-même renforcé par l'intérêt qu'ils portent à leurs enfants. La relation biologique est stabilisée en une relation sociale qui modifie la nature de la relation entre les partenaires sexuels en engendrant un intérêt commun. Et sans aucun doute faut-il ajouter que cette relation sympathique joue également dans l'autre sens : des enfants vers les parents, mais aussi entre les enfants. Au sein de cet embryon de société, se mettent en place de manière naturelle ce que Hume appelle des *rudiments de justice* ou des *premières conventions*. En effet, en vertu de la sympathie réciproque entre membres d'une même famille, il est très facile de *se mettre d'accord*, c'est-à-dire de coopérer puisque l'on se met aisément à la place les uns des autres. Ainsi y a-t-il un *sens de l'intérêt commun* qui est vécu de manière naturelle pour autant que les frontières individuelles soient poreuses¹³, et qui entraîne la mise en place spontanée de conventions. Chaque membre de la famille expérimente de manière naturelle les avantages de la vie en société par une coordination spontanée. C'est pourquoi Hume peut dire qu'au sein de la famille rien n'est plus simple et plus évident que *la règle sur la stabilité des possessions*. Il ne faut pas entendre par-là que la possession est déjà une propriété mais simplement que l'on ne s'empare pas des biens de l'autre parce que, d'une certaine manière, ce qui est à toi est à moi par le partage du plaisir pris à sa possession. Certes, dans la mesure où les enfants ne sont pas d'emblée familiers entre eux du fait de leur jeune âge, les parents doivent établir cette règle, mais elle se soutient d'elle-même du fait de la sympathie spontanée¹⁴.

13. L'importance de la partialité repose en dernier ressort sur la critique du moi personnel comme moi substantiel. La condition nécessaire de la constitution de mon identité est le détour par les autres qui me permettent de m'approprier ma collection de représentations par le regard qu'ils portent sur moi. Cette appropriation implique la sympathie, or comme je sympathise d'autant plus avec quelqu'un qu'il est proche de moi, le détour par les autres est d'abord détour par les proches.

14. Cette analyse n'est donc pas contradictoire avec celle menée dans *l'Enquête sur les principes de la morale* où Hume affirme que dans la famille toutes les distinctions de propriété se perdent, si bien que les règles de justice y sont inutiles. Il faut seulement distinguer des règles de justice rudimentaires et des règles de justice instituées. Les premières sont suivies dans la famille pour autant qu'elles soient vécues de manière spontanée du fait de la sympathie entre les différents membres. Les secondes le sont pour autant qu'elles soient des artifices étendant les règles rudimentaires aux personnes qui n'ont pas de sympathie entre elles en raison de leur partialité. *EPM, op. cit.*, 3. 7., p. 85 (BS, pp. 87-88).

Si l'on s'en tenait à ce tableau idyllique de la famille, l'invention des règles de justice proprement dites serait totalement inutile. Mais c'est ici qu'intervient une circonstance extérieure qui entraîne une contradiction de la partialité avec elle-même. Cette circonstance extérieure est la rareté des biens que la nature met à notre disposition. La partialité, qui nous fait préférer le proche au lointain, *jointe* à la parcimonie de la nature, pousse chaque membre des différentes familles à s'emparer des autres biens pour son profit et celui de ses proches. Mais ce faisant, la partialité se retourne contre elle-même : le plaisir pris à l'intérêt des proches entraîne des conflits et nuit à leur intérêt. La partialité de principe d'ordonnement de la famille devient facteur de désordre et doit modifier son orientation. En quoi consiste cette modification ?

« Cela ne peut être fait d'aucune autre manière que par une convention souscrite par tous les membres de la communauté afin de conférer de la stabilité à la possession de ses biens extérieurs et de laisser chacun dans la paisible jouissance de ce qu'il a pu acquérir par sa bonne fortune ou son labeur. [...] Loin de nous détourner de notre intérêt propre et de celui de nos amis les plus proches en s'abstenant de ce qui appartient aux autres, nous ne pouvons mieux satisfaire ces deux intérêts que par une telle convention, qui est si nécessaire à la vie et au bien-être de nos amis, comme elle l'est aux nôtres »¹⁵.

La solution consiste donc à renoncer de s'emparer des biens des autres, en transformant *la possession physique d'un bien en droit de propriété*. Les partialités se coordonnent en s'ajustant les unes aux autres pour leur satisfaction. Mais il importe de remarquer que la convention sur la stabilité de la possession n'est pas forgée *ex nihilo* : il ne s'agit que de l'extension de ce qui a été expérimenté comme impression dans la famille. La règle empiriste de base n'est-elle pas que l'on ne peut avoir une idée sans en avoir eu une impression préalable ?

Si la sympathie constitue l'origine de la prise de conscience de l'intérêt de la vie sociale, elle intervient également dans l'attente des avantages et du plaisir que je peux tirer avec mes proches de la mise en place artificielle de la convention qui régnait spontanément dans la famille. En effet, seule la partialité comme ressemblance initiale peut rendre raison de la confiance que se font les différentes familles au

15. THN, *op. cit.*, 3. 2. 2. 9., p. 314 (PS, pp. 89-90).

moment de la convention. Chaque homme pense qu'il satisfera mieux son intérêt et celui de sa famille en souscrivant une convention car il suppose à juste titre que les autres membres raisonnent de la même manière. Il suppose que s'il s'abstient de s'emparer de leurs biens, ils feront de même, et ce, *pour les mêmes raisons* que lui. Il y a donc conscience d'un intérêt commun dans la mesure où la partialité est la qualité commune à tous les hommes. Je fais confiance à l'autre car l'autre n'est jamais un étranger radical pour moi en vertu de cette qualité commune qui nous éloigne de prime abord l'un de l'autre. La célèbre illustration de ce qu'est une convention par l'exemple des rameurs est significative : la coordination ne porte que sur la cadence. Les rameurs peuvent ajuster leur mouvement l'un à l'autre, dans la mesure où ils veulent aller *spontanément dans la même direction*, donc parce qu'il existe une ressemblance initiale entre eux. Si l'un ne voulait pas bouger alors que l'autre voulait se déplacer ou si chacun voulait aller dans une direction opposée, l'ajustement progressif des conduites serait tout simplement impossible. Pour filer la métaphore nautique, l'on soulignera alors l'importance de la force du courant. Cette force résulte de la conjonction d'un principe *commun* à tous les hommes (la partialité) et d'une circonstance *commune* à la condition humaine en général (la rareté des biens que la nature met à notre disposition). En vertu de cette force, la direction ne fait pas problème, même si la destination ne fait pas l'objet d'une représentation consciente et explicite.

B. La seconde règle comme correction de la première : le transfert par consentement

La première règle de justice sur la stabilité des possessions pose une difficulté : empêchant la circulation des biens, elle ne permet pas d'ajuster la propriété aux besoins. Il faut donc inventer une convention qui *corrige* cet écueil sans pour autant retomber dans les dissensions auxquelles la première règle avait précisément pour fonction de mettre fin. La seconde règle prend alors la forme suivante : *la possession et la propriété doivent toujours être stables, excepté lorsque le propriétaire consent à les octroyer à une autre personne*. Il s'agit donc d'une règle de compromis entre la rigidité de la première et l'instabilité pure provoquée par la manifestation spontanée de la partialité. Elle permet de faire circuler les biens sous forme de *dons unilatéraux* ou de *trocs*.

Mais cette règle n'apparaît que comme une solution partielle au problème qu'elle est censée résoudre : elle implique la délivrance immédiate de l'objet échangé. En effet, comme le déplacement d'une propriété d'une personne à l'autre n'est pas une notion distincte, il faut une impression qui permette d'en aviver l'idée

« Afin d'aider l'imagination à concevoir le transfert de propriété, nous prenons l'objet sensible et transférons effectivement la possession à la personne à laquelle nous avons l'intention d'octroyer la propriété »¹⁶.

C. La troisième règle comme extension de la seconde : l'obligation des promesses

La troisième règle étend les effets bénéfiques de la seconde en lui permettant de ne pas se borner à des objets présents et individuels mais de s'étendre à des objets absents et généraux ainsi qu'à des services futurs, ce qui assure la mise en place d'un véritable système économique d'échange.

Hume donne un exemple devenu célèbre du type d'échange qui ne peut être réalisé lorsque la justice s'identifie seulement aux deux premières règles. « Votre blé est mûr aujourd'hui, le mien le sera demain. Il nous est profitable à tous deux que je travaille avec vous aujourd'hui et que vous m'aidiez demain »¹⁷. Pourtant, malgré cet intérêt commun, je ne vous aiderai pas car je pense que vous ne le ferez pas en retour, étant donnée la nature différée du service. Pour pallier cette méfiance, les hommes inventent un expédient : une certaine formule verbale qui est une promesse. Si elle crée un engagement obligatoire pour celui qui la prononce, même dans un avenir très éloigné, c'est dans la mesure où elle donne satisfaction à la partialité de manière oblique et artificielle. L'homme perçoit vite les avantages qu'il y a à instaurer une relation de confiance dont il bénéficie à son tour. S'il ne tient pas sa promesse, il s'expose à des représailles et se prive d'un allié. La promesse permet de rendre contraignant le sens de l'intérêt pour qu'une contre-partie suive un service initial.

« Rien n'est requis pour constituer ce concert ou cette convention, sinon que chacun ait un sens de l'intérêt à remplir fidèlement

16. *THN, op. cit.*, 3. 2. 4. 2., p. 331 (PS, p. 120).

17. *THN, op. cit.*, 3. 2. 5. 8., p. 334 (PS, p. 126).

ses engagements et qu'il exprime ce sens aux autres membres de la société. C'est ce qui cause immédiatement l'influence de cet intérêt sur eux : l'intérêt est la première obligation à l'accomplissement des promesses »¹⁸.

La logique d'invention de la justice donne à comprendre pourquoi Hume peut la qualifier de manière générale d'artifice. Chaque règle est un expédient qui en appelle un autre en vertu de ses insuffisances : à chaque solution partielle, il faut adjoindre un complément. Mais que la justice soit artificielle ne veut pas dire qu'elle soit arbitraire : elle se déploie depuis un principe de la nature humaine, la partialité. Il s'agit d'étendre aux personnes qui me sont étrangères la *coopération* qui est vécue de manière naturelle dans la famille pour que cette coopération initiale soit plus efficace. L'inscription des règles dans une histoire naturelle en les pensant depuis la famille, indépendamment du pouvoir politique, a pour conséquence de *modifier* le concept même de règle : redéfinie comme convention, elle fait l'économie de l'idée de coercition pour se déployer comme ajustement progressif. Outre ce déplacement conceptuel, un deuxième élément remarquable de l'analyse humienne consiste à montrer que la solution de coordination inventée par la partialité produit un résultat qui dépasse le cas qui l'a fait naître. Le système des règles de justice contribue en lui-même non seulement au bien de l'individu mais aussi au bien de la société. La coordination crée l'intérêt général.

« Il est certain que le plan entier ou le schéma d'ensemble (de la justice) (*the whole plan or scheme*) contribuent hautement, voire sont absolument nécessaires, en vérité, au soutien de la société comme au bien-être de chaque individu »¹⁹.

D. De la société civile au gouvernement

Si cet engendrement sous forme de conventions successives se fait indépendamment du pouvoir politique, les trois règles en appellent *parfois* à lui comme expédient supplémentaire. Alors que dans la genèse précédente, il n'existait aucune sanction, le rôle du gouvernement est précisément de punir ceux qui ne respectent pas ces règles. Ce retour des règles de justice dans le giron du pouvoir politique, du moins en ce qui concerne la garantie de leur effectivité, ne doit

18. *THN, op. cit.*, 3. 2. 5. 10., p. 335 (PS, p. 128).

19. *THN, op. cit.*, 3. 2. 22., p. 319 (PS, p. 98).

néanmoins pas masquer l'originalité de la conception humienne du rôle de cette entité.

Le premier problème est de savoir pourquoi les hommes enfreignent les règles de justice alors qu'elles apparaissent si utiles. Hume remarque qu'en vertu d'une inclination naturelle, les hommes sont enclins à préférer l'intérêt immédiat à l'intérêt lointain et à céder à la tentation de la jouissance de l'objet présent *quand bien même* ils savent que différer la satisfaction leur permettrait d'accroître cette dernière.

« Les conséquences de chaque manquement à l'équité semblent très lointaines et ne risquent pas de contrebalancer l'avantage immédiat que l'on peut en tirer. D'être éloignées, elles n'en sont pourtant pas moins réelles, et puisque tous les hommes sont, à un certain degré, sujets à la même faiblesse, il arrive nécessairement que les violations de l'équité deviennent très fréquentes dans la société et qu'elles rendent le commerce des hommes très incertain et dangereux »²⁰.

Hume remarque que cette tendance à préférer le proche au lointain n'est dommageable à la société que lorsque celle-ci est une société riche dans laquelle la prolifération des biens immédiatement accessibles incline à manquer aux règles de justice. Une nouvelle fois l'intervention d'une circonstance extérieure est déterminante : Hume dit très clairement que la société civile peut subsister sans gouvernement lorsque cette circonstance fait défaut. La solution pour faire respecter les règles de justice dans une telle société est d'inventer une institution pour laquelle le respect des règles de justice soit l'intérêt immédiat : le gouvernement. Il faut faire en sorte que pour les magistrats civils, les rois et leurs ministres, les gouvernants et les dirigeants, le lointain (le respect de la justice) soit le proche (l'intérêt immédiat). Hume préconise implicitement la création d'un corps intéressé *de manière pécuniaire et honorifique* au respect des règles de justice. L'intérêt de la création d'un tel corps est qu'il pourra forcer les citoyens à respecter les règles en faisant en sorte que l'infraction soit pour eux un désintérêt immédiat en les punissant par des sanctions.

Outre l'exécution de la justice, Hume accorde au gouvernement deux autres avantages :

- celui d'être impartial dans la décision judiciaire dans la mesure où il est indifférent à la plus grande partie de la société ;

20. *THN, op. cit.*, 3. 2. 7. 3., p. 343 (PS, p. 144).

- celui d'être instigateur d'autres conventions. Si deux hommes se coordonnent facilement, cela devient beaucoup plus difficile pour un plus grand nombre. Or, les magistrats intéressés au bon fonctionnement de la société peuvent entraîner les hommes à rechercher leur avantage propre au sein d'un projet commun. Hume fait signe ici vers un cabinet d'experts qui n'imposerait pas des conventions mais aurait un rôle *incitatif*. Il encouragerait plutôt qu'il ne contraindrait. Peut-être peut-on alors comprendre pourquoi Hume préfère parler de *government* plutôt que de *state* ?

VI. De la justice à la morale

Nous pouvons en venir à présent à la seconde question posée par Hume dans son examen de la justice : pourquoi attribuons-nous une valeur morale à ces règles forgées depuis la partialité en leur associant l'idée de vertu ? Les règles de justice sont en effet respectées non seulement parce qu'elles sont *utiles* (intérêt positif), non seulement parce que leur violation entraîne des *peines* (intérêt négatif), mais aussi et surtout parce qu'elles sont reconnues *comme bonnes*. Une prescription issue de problèmes empiriques et contingents devient une valeur : à l'intérêt positif et négatif vient se greffer une obligation morale qui est produite par une progression naturelle des sentiments. Un contrôle immanent à la société se met ainsi en place.

En bon empiriste, Hume présente la genèse de l'obligation morale dans la continuité de l'invention intéressée des règles puisque l'obligation repose, elle aussi, sur la sympathie, mais pour autant que celle-ci s'est étendue.

« D'après ces principes, nous pouvons facilement écarter toute contradiction qui peut sembler exister entre la sympathie étendue (*extensive sympathy*), dont nos sentiments de la vertu dépendent, et cette générosité limitée (*limited generosity*) qui est naturelle aux hommes, comme je l'ai souvent fait remarquer, et que supposent la justice et la propriété, conformément au raisonnement qui a précédé »²¹.

Selon Hume, la vertu est ce qui produit en moi un plaisir d'un certain type : un plaisir désintéressé. Or, la justice peut être considérée comme une vertu, dans la mesure où elle est bénéfique *non*

21. *THN, op. cit.*, 3. 3. 1. 23., p. 374 (PS, p. 208).

seulement pour moi mais aussi pour la société. La question est alors de savoir quelles sont les modalités qui permettent d'éprouver du plaisir non seulement à ses proches mais également à ce qui est *bénéfique à la société* en général, puisque c'est l'impression de ce caractère bénéfique en général qui est source d'obligation.

La fréquentation des autres conduit à élargir son point de vue. Les hommes, aussi étrangers soient-ils les uns aux autres, partagent quelque chose en commun : la partialité. Cette composante universelle de la nature humaine autorise les hommes à se faire confiance et facilite la communication entre eux, comme l'a montré l'examen des différentes conventions que sont les règles de justice. Mais à partir du moment où l'on n'est plus cantonné à la sphère des proches et où l'on parle avec des gens pour lesquels l'on n'a pas de sympathie de prime abord, l'on constate qu'« il est impossible que nous puissions jamais converser ensemble en des termes raisonnables, si chacun de nous considère les personnes et les caractères uniquement tels qu'ils apparaissent de son point de vue singulier. Par conséquent, afin de prévenir ces contradictions continuelles et de parvenir à un jugement des choses qui soit plus stable, nous choisissons des points de vue fermes et généraux et, dans nos pensées, nous nous y plaçons toujours, quelque puisse être notre situation extérieure »²².

En côtoyant des personnes qui me sont inconnues, j'apprends à dépasser mon point de vue pour prendre plaisir par sympathie à ce qui leur est avantageux et déplaisir à ce qui leur est nuisible. J'apprends donc à sympathiser avec le point de vue du bénéficiaire ou de la victime de l'action *indépendamment* de mes relations avec lui et, en retour par influence des règles générales dans leur versant extensif, j'étends ce sens du vice et de la vertu à mes propres actions. J'en viens à les considérer comme si elles étaient vues par quelqu'un d'extérieur : je deviens mon propre spectateur. Mais la personne qui converse avec moi accomplit également ce propre dépassement de son point de vue. Ainsi la partialité se dépasse-t-elle elle-même : le général n'est pas ce qui est objectif mais ce qui est construit dans l'intersubjectivité. Par sympathie élargie, j'en viens à éprouver du plaisir à ce qui est utile en général et non pas à ce qui est utile à tel homme en particulier. Il ne s'agit pas de dire que cette sympathie élargie est aussi vive que la partialité, mais simplement qu'elle nous permet de produire un jugement. On approuve ce qui est juste même

22. THN, *op. cit.*, 3. 3. 1. 15., p. 371-372 (PS, pp. 203-204).

si l'on sent en soi une tendance pour faire le contraire. Ainsi dans l'interpartialité y a-t-il réflexion de la sympathie sur elle-même, où chaque homme devient un miroir pour l'autre en lui permettant de prendre conscience de ce qui est utile socialement et de l'approuver.

Cette transformation des règles de justice en normes associées à l'idée de vertu vient *renforcer* le motif intéressé initial, tout en étant *authentiquement morale* pour Hume. La moralisation doit être qualifiée de normalisation puisqu'elle donne un surcroît de légitimité aux règles inventées : on les suit d'autant plus qu'elles sont bonnes. Le point capital cependant est bien de reconnaître que la justice, telle qu'elle est érigée par les hommes, n'était pas *a priori* une vertu, mais une solution pertinente à un problème contingent résultant de la rencontre entre la partialité et des circonstances extérieures. Si elle est approuvée, c'est en raison de son utilité pour résoudre ce problème. Mais dans d'autres conditions, c'est un autre système de règles qui aurait été utile. L'utilité est affaire de *circonstances*.

Que l'extension de la sympathie soit naturelle et nécessaire n'empêche pas Hume de proposer *différents artifices* qui peuvent la favoriser à défaut de la créer de toutes pièces, ce qui serait reconduire la thèse de Mandeville. De même que les politiques peuvent associer un intérêt immédiat au respect des règles de justice en jouant sur l'orgueil par des jugements de valeur publics (les différents grades de la légion d'honneur ou des palmes académiques en France sont un excellent exemple de ce type de notations), les parents peuvent le faire dans le processus éducatif en insistant sur l'honneur. Ces deux artifices reposent sur le souci de notre réputation qui permet une intériorisation des valeurs et un contrôle de l'individu sur lui-même. L'application des normes est donc en dernière instance favorisée par l'auto-évaluation des individus qui ont intégré l'échelle sur laquelle se distribue leur valeur.

VII. Ce que les manières ont de bon ou la vertu de faire semblant

Venons-en à présent à la deuxième histoire naturelle des normes, celle des règles de politesse. Sa trame narrative se superpose à celle de l'histoire précédente : les règles de politesse sont également inventées pour résoudre une contradiction. Notre partialité, en nous poussant à exprimer ouvertement la préférence que nous accordons à nous-mêmes et à nos proches, se heurte à la partialité des autres, ce qui risque de blesser notre orgueil et notre vanité. Mais si l'invention

de ces conventions et le passage à la norme obéissent à la même logique que précédemment et si la moralité de ces règles, calculée pour les aises de la compagnie et de la société, peut être qualifiée de mineure, leur analyse présente cependant un élément particulièrement intéressant dans le cadre d'une réflexion sur les normes. Alors que dans les règles de justice, la sanction réapparaissait à la marge en raison de certaines circonstances économiques, au sein de ce système absolument aucune instance extérieure ne vient assurer de sanction.

Que s'agit-il de faire dans les bonnes manières ? De donner un gage à la partialité de son interlocuteur sans trop se déprécier, ce qui serait contraire à sa propre partialité. Il faut donc affecter une déférence mutuelle, déguiser le mépris des autres, dissimuler l'autorité, accorder de l'attention à tous, ne pas s'emporter dans le cours de la conversation²³. Il convient donc de *faire semblant*. Il s'agit de produire par son comportement les signes qui renvoient de manière plus ou moins conventionnelle à ces états d'esprit que l'on est censé avoir. L'essentiel dans les bonnes manières est d'exprimer et non pas de ressentir, de produire les signes adéquats et non pas d'éprouver ce à quoi renvoient ces signes. Par une généralisation abusive, les circonstances accidentelles (la manifestation physique de la modestie : ne pas parler trop fort, demander des nouvelles alors que l'on s'en moque éperdument, etc.) sont érigées en circonstances essentielles (je suis modeste et j'ai un intérêt réel pour les personnes avec lesquelles je parle). Les bonnes manières peuvent alors se définir comme la mise en œuvre de la compétence à maîtriser l'usage des signes acceptables en société en employant le bon signe au bon moment.

Toute la question est de savoir comment cette compétence s'acquiert. Hume envisage la formation des bonnes manières au sein même des interactions. Autrement dit, l'apparition des normes est indissociable de leur mise en œuvre. C'est en interagissant avec les autres que l'on apprend *comment faire* à partir de *comment on doit faire*. L'habitude de voir les gens user de tels signes nous les fait considérer comme des circonstances essentielles à l'expression de la modestie. La généralisation stabilise le comportement puisque l'on s'attend à ce qu'il soit réalisé, et la moralisation le normalise par l'approbation et le blâme s'il n'est pas respecté. Dans les bonnes manières, chacun devient son propre censeur par la peur du regard de

23. *EPM, op. cit.*, 8. 1., p. 139 (BS, p. 175).

l'autre : l'usage des signes devient obligatoire. Ainsi peut-on parler d'une véritable discipline des corps et des comportements.

Hume promeut une conception de la sphère publique comme espace d'échange et de communication assurant une normalisation sociale par la moralisation des règles de politesse. La sociabilité, loin d'être un phénomène superficiel, joue un rôle fondamental : les formes de la mondanité sont le lieu d'une relation assurant la dépendance réciproque des éléments mis en relation, tant dans la compréhension les uns des autres que dans l'attitude des uns vis-à-vis des autres. Il existe un contrôle du regard dans cet espace public par la visibilité des corps. Chacun devient le spectateur-censeur des autres et de lui-même.

VIII. Un naturalisme critique

L'analyse humienne en partant du principe que les règles ont un commencement naturel, bien qu'elles puissent être qualifiées d'artificielles comme constructions, prête le flanc à un soupçon : est-il si sûr que *toutes* les conventions soient bien forgées en raison de leur utilité pour résoudre des problèmes contingents de coordination ? La justification des normes par leur utilité – utilité pour soi et ses proches à l'origine de leur invention et utilité en général à l'origine de l'approbation morale qu'on leur accorde – ne cacherait-elle pas une approche idéologique ? Si l'approche génétique et descriptive du processus de normalisation proposée par Hume marque une confiance certaine dans l'ingéniosité humaine et dans le bien-fondé des systèmes de normes, elle n'exclut pas néanmoins une approche critique : les normes peuvent non seulement être évaluées mais également construites de manière réfléchie.

IX. La sympathie comme principe d'évaluation des systèmes de normes

Hume fournit dans deux textes, « Un dialogue » qui clôt *l'Enquête sur les principes de la morale* et l'essai « De la règle du goût », un moyen pour évaluer les systèmes de normes. Il ne s'agit pas d'une évaluation transcendante, qui adopterait pour principe d'évaluation une instance extérieure au système de normes, mais d'une évaluation immanente au processus où la sympathie, principe de constitution, est susceptible de se réfléchir pour devenir principe d'évaluation.

La perspective générale de ces deux textes est de montrer que, si des systèmes de normes différents du nôtre apparaissent absurdes de prime abord, il est possible cependant de les évaluer en dépassant son propre système de valeurs. Hume ne veut absolument pas dire que tout se vaut, mais qu'il est possible de trouver des points communs à tous ces systèmes par une correction de son évaluation.

Dans « Un Dialogue », Palamède, le personnage principal, présente les mœurs d'un pays imaginaire, le Fourli, c'est-à-dire ses normes morales. Toutes semblent absurdes à un Anglais du XVIII^e : le suicide et l'homosexualité y sont notamment tenus pour des vertus. Sous couvert de mœurs imaginaires, l'on reconnaît en fait les mœurs des Grecs, et Palamède montre que les mœurs d'un Français du XVIII^e siècle peuvent, tout aussi bien que celles des habitants du Fourli, avoir ce parfum d'exotisme pour un Anglais. Néanmoins, ces différences culturelles ne préjugent pas de l'universalité de l'approbation morale : toutes ces normes se révèlent en définitive utiles ou agréables au peuple dans son ensemble ou à l'individu pris isolément. L'utilité est fonction des *circonstances*. Mais toute la question est de savoir comment en juger : il s'agit de faire un bon usage de sa sympathie. En vertu de ce principe de la nature humaine qui nous permet de partager les impressions des personnes qui bénéficient ou pâtissent de ces normes, on sera capable de juger si elles sont approuvées à bon escient ou non, quand bien même il s'agit de personnes vivant dans des pays ou à des époques très différents des nôtres. Il s'agit donc d'abandonner ses propres certitudes sur ce qui est utile ou non pour se mettre dans une autre situation. Ainsi peut-on *corriger* sa propre évaluation d'un autre système.

L'essai « De la règle du goût » donne non seulement des éléments pour préciser les modalités de cette correction de l'évaluation, mais montre également que cette correction peut s'appliquer à *son propre système*. Hume considère qu'il n'y a pas de différence de nature entre le jugement moral et le jugement esthétique, même si le goût esthétique est certainement moins universel que la sympathie : dans les deux cas, il y a approbation d'une qualité qui suscite en moi un plaisir désintéressé et Hume parle parfois de goût moral²⁴. Un critique d'art peut aiguïser son jugement pour évaluer les œuvres esthétiques en améliorant son goût par la pratique de l'art et en le perfection-

24. *THN, op. cit.*, 3. 3. 1. 15., p. 371 (PS, p. 203). Également *THN, op. cit.*, 3. 2. 8., n. 80, p. 350 (PS, p. 159).

nant par l'habitude de comparer les œuvres qui ont été admirées dans les différentes nations au cours des âges. Mais surtout il doit le purger de tout préjugé, c'est-à-dire s'habituer à appréhender d'une part les œuvres du passé d'après la situation du public auquel elles étaient destinées, et d'autre part n'importe quelle œuvre, *y compris les œuvres contemporaines*, en se considérant « comme un homme en général », en oubliant « sa propre personne et les circonstances qui lui sont particulières »²⁵.

L'élément décisif de cette analyse humienne dans la perspective qui est la nôtre n'est pas tant de montrer la convertibilité des systèmes de normes entre eux que la *possibilité de l'aveuglement par son propre système de normes*. S'il empêche d'apprécier à sa juste valeur d'autres systèmes en remarquant qu'ils obéissent à une seule et même logique, c'est bien que *lui-même échappe précisément à cette logique « naturelle »* : il peut exister des systèmes de normes *absurdes* qui ne tirent leur normativité que de préjugés. Le mauvais critique d'art est celui qui ne peut apprécier à sa juste valeur les œuvres du passé parce qu'il en accorde trop à des œuvres contemporaines qui en sont dépourvues. Il appartient à la sympathie non seulement de *repérer* les principes universels qui commandent des systèmes de normes hétérogènes, mais également *d'établir des discriminations* au sein de ces systèmes.

X. Les mauvais systèmes de normes : de l'altération partielle à la dénaturation

Hume dans « Un dialogue » laisse ouverte la possibilité d'une altération, voire d'une dénaturation des systèmes de normes.

La première erreur consiste en une mauvaise appréciation de l'utilité. On approuve ce que l'on croit être utile, sans que cela le soit en vérité.

« Vous voyez donc que les principes d'après lesquels les hommes raisonnent en morale sont toujours les mêmes, bien que les conclusions qu'ils en tirent soient souvent très différentes [...]. Il suffit que les principes originels de condamnation ou de blâme soient uniformes et que les conclusions erronées puissent être corrigées par un

25. D. HUME, *De la règle du goût, Essais et Traités sur plusieurs sujets*, Paris, Vrin, 1999, trad. M. MALHERBE, p. 275.

raisonnement plus sain (*souder reasoning*) et une expérience plus vaste »²⁶.

Deux facteurs interviennent. Il faut tout d'abord noter l'influence de la coutume, c'est-à-dire de normes passées *devenues inutiles* étant données les circonstances actuelles, mais qui n'en demeurent pas moins efficaces par la force de l'habitude. Hume désigne précisément cela par *préjugé*. Mais à côté de ce premier facteur intervient également le tempérament individuel, c'est-à-dire la particularité de la situation dans laquelle l'on se trouve et donc la *partialité* qui nous pousse à privilégier l'utilité d'un clan ou d'une faction, sans voir que cette utilité n'est pas l'utilité en général et qu'elle peut même devenir nuisible sur le long terme. Cependant, lorsque ces deux facteurs interviennent, Hume ne dit pas que la sympathie dans sa forme étendue, comme capacité à éprouver un plaisir désintéressé à ce qui est utile en général, soit totalement altérée. Non, elle est simplement déviée : son extension est momentanément entravée par des obstacles qui bloquent son progrès naturel. Il donne deux remèdes pour supprimer ces derniers : un raisonnement plus sain et une expérience plus vaste, qui permettent d'accompagner de manière réglée son extension naturelle.

À la toute fin d'« Un Dialogue », Hume envisage une erreur plus radicale dans la détermination des systèmes de normes lorsqu'il présente les vies et les mœurs artificielles. En effet, les illusions propres à certains enthousiasmes philosophiques et certaines superstitions religieuses sont susceptibles de *dénaturer* les capacités de l'homme. Hume en donne deux exemples symétriques : Diogène, symbole de l'enthousiasme philosophique, et Pascal, symbole de la superstition religieuse. Ils promeuvent au rang de vertus des règles qui sont moins inutiles que nuisibles à l'humanité et qui pourtant deviennent des normes pour une partie de l'opinion qui les approuve. Si ce type d'analyse reste relativement isolé dans les œuvres philosophiques de Hume, il est en revanche très fréquent dans l'*Histoire d'Angleterre* lorsque le philosophe examine le rôle des différentes sectes protestantes dans les révolutions du XVII^e siècle et les systèmes qu'elles ont proposés. Il insiste alors sur la mise en place de systèmes de normes contre-nature qui ont menacé la société anglaise de ruine, mais il remarque également que ces normes n'ont été approuvées

26. *EPM, op. cit.*, « A Dialogue », 36., p. 193 (BS, pp. 264-265), souligné par nous.

que pour un temps. Si l'individu pris isolément peut être dénaturé, cela ne semble pas être possible pour une population toute entière envisagée sur le long terme. Faut-il alors penser que l'interaction entre les individus est le rempart *du bon sens* et garantit la justesse des capacités naturelles d'évaluation contre leur corruption par les délires de toutes sortes ?

XI. Un usage réfléchi de la sympathie

Ces deux analyses donnent à penser la possibilité d'un exercice réglé de la sympathie tant dans l'évaluation des systèmes de normes que dans leur mise en oeuvre.

Comment appliquer le modèle du critique d'art dans le domaine des normes juridico-morales ? Son équivalent serait sans doute moins le membre du conseil d'État ou le sénateur en France que *le membre de la société civile* puisque les règles comprises comme conventions émergent indépendamment de la sphère étatique. La leçon à retenir est qu'il appartient à chacun non seulement d'avoir une *bonne connaissance* des différents systèmes éloignés dans le temps et dans l'espace, mais surtout de s'habituer à évaluer ces systèmes et le sien comme un « *homme en général* », ce qui est la troisième caractéristique du bon critique. Toute la question est alors de savoir comment réaliser cet exercice réfléchi de l'extension de la sympathie qui cesse d'apparaître comme un processus involontaire. Puisque l'extension naturelle de la sympathie peut être non seulement déviée par la force des préjugés ou des circonstances particulières, mais également totalement pervertie chez certains individus, il faut *accompagner* cette extension naturelle par la *comparaison* et la *pratique* qui permettent l'adoption d'un authentique point de vue général. Pour avoir un juste discernement de son objet,

« il faut effectuer des distinctions fines (*nice distinctions*) et tirer des conclusions justes, établir des comparaisons entre faits éloignés, examiner des relations compliquées, déterminer et assurer des faits d'ordre général »²⁷.

Bref, pour permettre aux capacités naturelles de se déployer au mieux, il faut leur « préparer le terrain » par la réflexion. Il semblerait, comme le montre Hume dans *l'Histoire d'Angleterre*, que cela ne puisse se mettre en place que dans un *débat public* où les

27. *EPM, op. cit.*, 1. 9., pp. 75-76 (BS, p. 73).

sentiments se corrigent mutuellement. Mettre à l'épreuve l'approbation dont jouissent les systèmes de normes impliquerait de les rendre *visibles* aux yeux de tous. S'il faut souligner le grand optimisme de Hume (le point de vue général qui est le bon point de vue pour évaluer les systèmes de normes n'est pas un idéal, mais une réalité accessible à tous), il faut également prêter attention au caractère très exigeant de son analyse : il en appelle à la responsabilité de chacun pour mettre en place ce débat public et devenir un critique de normes. Les systèmes fanatiques ne peuvent être remis en cause que dans la mesure où la population a et se donne la peine d'avoir les moyens d'en débattre.

Cet usage réfléchi de la sympathie permet non seulement de remettre en cause des systèmes de normes en montrant qu'ils ne sont pas bien construits, mais également d'en construire de nouveaux. La grande force de la sympathie étendue est qu'elle fonde l'adage de Térence repris par Montaigne : « rien de ce qui est humain ne m'est étranger ». Elle n'est indifférente à aucune situation humaine. En vertu de ce principe, et ce d'autant plus que son extension a été réfléchie, l'on peut sentir le besoin de nouvelles conventions qui seront des normes authentiques si elles ont été construites en fonction de leur utilité. Hume va dans cette direction lorsqu'il parle du droit international qu'il nomme « lois des nations ».

« Supposons encore, cependant, que plusieurs sociétés distinctes entretiennent certaines relations mutuelles, pour la commodité et l'avantage des uns et des autres, les limites de la justice s'éloignent encore, en proportion de la largeur de vue des hommes et de la force de leurs liens mutuels »²⁸.

Hume cependant, reconnaît dans le *Traité de la nature humaine* que ces conventions sont moins pressantes que les conventions nationales, dans la mesure où elles sont moins utiles²⁹. Mais son constat serait sans doute différent aujourd'hui en raison de l'angulation de l'utilité par les circonstances. En fonction des circonstances, de nouveaux besoins apparaissent sans cesse et rendent nécessaires l'invention de nouvelles normes. Toute la difficulté est d'évaluer à bon escient ces besoins depuis un point de vue général.

28. *EPM*, *op. cit.*, sect. 3. 21., p. 89 (BS, p. 95).

29. *THN*, *op. cit.*, 3. 2. 11. 4., p. 363 (PS, p. 186).

Conclusion

L'analyse humienne des vertus artificielles contribue à dessiner une philosophie de la norme traversée par l'ambiguïté du rapport entre la nature et l'artifice. Si les règles de justice et de bonnes manières sont du côté de l'artifice dans la mesure où elles ne sont pas immédiates, leur construction prolonge néanmoins la nature. En ce sens, le livre 3 du *Traité de la nature humaine* apparaît comme une histoire naturelle où la règle est inventée comme une solution à un problème résultant de la conjonction de certains traits de la nature humaine (la partialité) avec des circonstances extérieures (la parcimonie des biens que la nature met à notre disposition), avant d'être approuvée. L'évaluation et la valorisation de celui qui la suit rendent son application d'autant plus efficace. L'origine naturelle des règles et leur engendrement spontané indépendamment du pouvoir politique amène Hume à modifier le concept traditionnel de règle : loin d'être *une prescription*, elle est *une convention* se mettant *spontanément* en place et *proliférant* en fonction des circonstances. Cependant, dans la mesure où les normes ne sont jamais que des expédients requis par la nature, Hume attire notre attention sur le fait que la nature peut être déviée, et donc que la construction peut être bancal. *L'artificiel devient alors l'arbitraire* : il existe des normes qui n'ont pas d'utilité intrinsèque, et sont peut-être même nocives. Mais ce statut d'expédient est également ce qui ouvre la voie à une perspective critique : il faut alors essayer d'apprécier le plus justement possible ce qu'exige la nature pour la satisfaire au mieux. La pensée de Hume en récusant le providentialisme de Hutcheson donne du jeu par rapport aux normes. Si elles ne sont pas *a priori*, mais toujours inventées, d'autres inventions sont possibles en fonction des circonstances. En récusant l'hypothèse égoïste de Hobbes, la pensée de Hume donne à penser ce qui fait la valeur intrinsèque des normes : une utilité « en général » qui transcende les points de vue particuliers. Ainsi peut-on faire le tri entre « vraies » et « fausses » normes, entre le bon artifice et le mauvais par un exercice réfléchi du principe qui est le point de départ de leur invention : la sympathie. La troisième voie empruntée par Hume en économie entre le laisser-faire des physiocrates et la contrainte des mercantilistes, se retrouve au plan juridico-moral : il s'agit d'aider la nature à se déployer en l'orientant au mieux. S'il est difficile de mettre en œuvre de tels artifices qui libèrent la nature au lieu de l'entraver, puisque cela implique de diagnostiquer ses manques et ses besoins en abandonnant son point de vue partial,

CÉLINE BONICCO-DONATO

telle est néanmoins la tâche pratique à laquelle appelle Hume. Les normes ne sont ni éternelles, ni transcendantes : elles sont inventées par l'homme pour l'homme. À lui d'en jouer au mieux dans cette immanence, sans oublier que ce jeu ne se pratique pas sans effort.