

Promesse tenue. Enquête sur le fait d'agir par devoir

Une genèse du catégorique ? David Hume et l'obligation des promesses

1.1. Le motif de l'action comme unique objet de l'évaluation morale : le primat du caractère.

David Hume, au livre trois de son *Traité de la nature humaine* consacré à la morale, observe que nous disons d'une action qu'elle est moralement bonne seulement si nous pensons que cette action a été accomplie pour un bon motif. De même, nous disons qu'une action est moralement mauvaise seulement si nous pensons qu'elle a été accomplie pour un mauvais motif. L'évaluation morale en termes d'éloge et de blâme a donc, selon Hume, pour objet ultime le motif de l'action : évaluer moralement une action consiste à approuver ou désapprouver son motif. Cependant nous n'avons pas, la plupart du temps, un accès direct aux motifs qui conduisent aux actions humaines. Par conséquent l'action extérieure sert de signe qui nous permet de remonter au motif, comme la fumée nous permet de remonter au feu. L'action, en tant qu'accomplissement extérieur dans le monde physique, n'a alors « aucun mérite », au sens où ce n'est pas en portant notre regard exclusivement sur elle que l'on saura si elle est morale ou immorale. Pour le savoir il faut porter notre regard sur les motifs qui l'ont produite :

Il est évident que, lorsque nous louons des actions, nous ne considérons que les motifs qui les engendrent et nous tenons ces actions pour des signes ou des indices de certains principes présents dans l'esprit ou dans le tempérament. L'accomplissement externe n'a aucun mérite. C'est au-dedans qu'il faut chercher pour découvrir la qualité morale. Cela, nous ne pouvons le faire directement et, par conséquent, nous fixons notre attention sur des signes extérieurs. Mais ces actions sont encore considérées comme des signes, et l'objet ultime de notre éloge et notre approbation est le motif qui les a engendrées.¹

Ainsi, si je vois un homme sauver une femme de la noyade, je dois, avant de le louer d'avoir fait cela, savoir pour quel motif il a agi de la sorte. En effet, si j'apprends que cet homme faisait chanter cette femme, et qu'il ne l'a sauvée que pour continuer à lui extorquer de

¹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 2.1, traduction Philippe Saltel, Paris, GF, 1993, p. 75.

l'argent, je cesse alors immédiatement de louer son action. A l'inverse, si je vois quelqu'un en train de détruire une maison, je dois, avant de le blâmer, savoir pourquoi il est en train d'agir ainsi. Si l'on m'informe qu'il détruit cette maison pour arrêter un incendie et empêcher que le feu ne se répande sur d'autres propriétés, alors je cesse sur le champ de le blâmer et je le loue plutôt pour son esprit d'initiative. Dans les deux cas, on le voit, l'objet ultime de la louange ou du blâme n'est pas l'accomplissement physique extérieur - la sortie de la femme de l'eau ou la destruction de la maison – mais le motif dernier qui a conduit à ces actions : continuer à extorquer la femme - ce qui est blâmable -, arrêter la propagation d'un incendie – ce qui est louable.

Cependant nous pourrions objecter à Hume que, dans l'exemple de l'incendie, ce que nous louons c'est justement une action : l'action d'empêcher la propagation du feu. L'éloge du motif est en réalité l'éloge de l'action décrite différemment. Par conséquent connaître le motif de l'agent c'est connaître la vraie nature de son action : dans ces circonstances détruire la maison *c'est* empêcher la propagation du feu, ce qui est louable.

C'est pourquoi il nous faut préciser que Hume considère ces motifs, objets de louange et de blâme, plutôt comme des traits de caractère, des « tempéraments ». Cela signifie que ce que nous louons ou blâmons chez l'agent ce sont avant tout ses dispositions à agir : de façon cupide dans le premier cas et courageuse dans le second. Ce sont ces dispositions à agir qui créent indirectement cette sorte particulière de plaisir ou de déplaisir chez le spectateur et qui le conduiront à qualifier l'agent de vertueux ou de vicieux. Hume propose en effet, dans la lignée de Francis Hutcheson, une définition sentimentaliste de la vertu selon laquelle toute disposition à agir qui provoque l'approbation du spectateur peut être qualifiée de vertu :

Une action, un sentiment ou un caractère sont vertueux ou vicieux : pourquoi ? Parce que leur spectacle cause un plaisir ou un désagrément d'un genre particulier. Donc, en donnant une raison du plaisir ou du désagrément nous expliquons suffisamment le vice ou la vertu. Avoir le sens de la vertu n'est rien d'autre qu'*éprouver* une satisfaction d'un genre particulier à considérer un caractère. L'impression même constitue notre éloge ou notre admiration.²

² *Ibid.*, III, 1.2., p.67.

La thèse de Hume est donc que ce qui crée cette « satisfaction d'un genre particulier » n'est jamais l'action en elle-même mais le motif particulier ou la disposition générale qui en est à l'origine. A l'appui de cette thèse Hume n'apporte qu'un seul argument et qui est le suivant : si l'on apprend qu'un homme n'a pas accompli une action considérée comme moralement bonne, ou moralement obligatoire, uniquement parce qu'il en était empêché physiquement, alors nous ne le blâmons pas. En revanche si nous savons que cet homme n'a pas accompli cette même action parce que lui manquait le motif pour l'accomplir, alors nous le blâmons. Dans les deux cas le (non-)événement physique est le même - un homme n'a pas accompli une certaine action – mais dans un cas nous blâmons l'homme alors que dans l'autre nous ne le blâmons pas. Ce qui est bien la preuve pour Hume que ce n'est pas l'événement physique en tant que tel qui fait l'objet de notre évaluation morale mais bien le motif de l'agent.

Par exemple si un homme - qui n'est plus le maître-chanteur de tout à l'heure - ne sauve pas une femme de la noyade uniquement parce qu'il ne sait pas nager nous ne le blâmons pas, alors que s'il sait nager, mais qu'il n'a simplement pas envie de la sauver, nous le blâmons. Dans le premier cas l'homme fait preuve d'un simple défaut physique car ce qui lui manque c'est une compétence, alors que dans le second cas l'homme fait preuve d'un défaut dans sa volonté même – par exemple la lâcheté ou l'indifférence. Le vice par conséquent est toujours pour Hume un défaut de la volonté : si l'homme sait nager mais que le motif qui pousse à porter assistance à autrui n'influence pas ses actes alors « nous considérons qu'il est vicieux de sa part d'être indifférent à ce motif. »³ Précisons que l'on peut évidemment déplorer le fait que l'homme du premier cas de figure ne sache pas nager, mais cette critique n'entre pas dans l'évaluation morale de l'agent à proprement parler : il s'agit plutôt d'une remarque sur les circonstances de l'action. On dira « Si seulement cet homme avait su nager ! » comme on dirait « Si seulement l'accident avait eu lieu près d'une caserne de pompiers ! »

Hume fait alors un pas de plus dans l'idée que l'action extérieure n'est pas l'objet de l'évaluation morale. En effet, dans le cas de l'homme qui ne sait pas nager mais qui avait néanmoins le désir de sauver cette femme, non seulement, nous dit Hume, nous ne le blâmons pas, mais nous le louons même, comme s'il avait accompli l'action requise. Une fois

³ *Ibid.*, p.76.

que nous savons que cet homme aurait plongé pour sauver la femme *s'il avait su nager* alors « nous retirons notre blâme, et nous l'estimons tout autant que s'il avait réellement accompli l'acte que nous exigeons de lui. »⁴

Du point de vue de l'évaluation morale, tout se passe donc *comme si* l'homme avait plongé ; preuve s'il en est que l'action physique extérieure n'est pas l'objet de l'évaluation morale, puisque cette action peut disparaître dans certains cas sans que l'évaluation morale, elle, s'en trouve modifiée. Hume semble défendre par conséquent dans ces lignes la thèse dite du « primat du caractère » de l'agent par rapport à l'action elle-même dans l'évaluation morale.

Cette thèse du primat du caractère, formulée explicitement en 1990 par Gary Watson, consiste en l'affirmation suivante : une conduite bonne (*good*) ou juste (*right*) est une conduite qui manifeste (*displays*) une vertu ou qui n'est pas contraire à une vertu, c'est-à-dire à un trait de caractère de l'agent.⁵ Pour louer des actions il faut donc considérer qu'elles expriment des traits de caractère de l'agent et par conséquent, pour reprendre la formule de Hume, que les « actions sont considérées comme des signes, et [que] l'objet ultime de notre éloge et notre approbation est le motif qui les a engendrées. » Cependant si Hume défend cette thèse du primat du caractère il n'est pas du tout sûr qu'il soit un précurseur de l'éthique de vertus, cette théorie normative selon laquelle un acte est juste dans telle situation si un agent vertueux l'aurait accompli dans les mêmes circonstances.⁶ Hume affirme en effet que l'objet de l'évaluation morale est le caractère de l'agent mais il ne dit nulle part qu'une action parce qu'un agent vertueux l'aurait accomplie. Hume affirme bien plutôt qu'une action est moralement bonne parce qu'elle produit un sentiment d'approbation chez le spectateur, ce qui n'est pas la même chose.

⁴ *Ibid.*, p.76.

⁵ Gary Watson, «On the primacy of character», in O. Flanagan and A. O. Rorty (eds.), *Identity and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 445. 1990.

⁶ Voir sur ce sujet, Rosalind Hursthouse, « Virtue Ethics and Human Nature », *Hume Studies*, vol. 25, 1-2, 1999, pp.67-82, et Christine Swanton, « Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist ? », *Hume Studies*, vol. 33, 1, 2007, pp.91-113

1.2 Le cercle de la motivation

Une telle thèse, selon laquelle seul le motif de l'action est le véritable objet de l'évaluation morale, peut alors aller dans le sens de la position qui consiste à dire qu'une action bonne est une action qui est accomplie *parce qu'elle bonne*, et qui, si elle est accomplie pour n'importe quel autre motif, cesse immédiatement d'être bonne. Ainsi, dans le cas de la noyade, les tenants de cette position affirmeraient que l'homme n'a agi moralement en sauvant la femme que si son seul motif en agissant ainsi était le fait que cette action de sauvetage était l'action requise. En revanche si l'homme avait agi pour n'importe quel autre motif, par exemple parce qu'il prend plaisir à sauver des gens, alors cette action de sauvetage ne serait pas considérée comme bonne.

On reconnaît là, par anticipation, la position kantienne qui distingue entre une action faite *par devoir (aus Pflicht)* et la même action accomplie seulement *conformément au devoir (pflichtmäßige)*, ou encore l'idée aristotélicienne, lorsque sont abordées les conditions de l'actions vertueuse au livre deux de *l'Ethique à Nicomaque*, selon laquelle une action est vertueuse si et seulement si l'agent l'accomplit pour elle-même (*di'hauta*).⁷

Cependant, fait remarquer Hume, il semble qu'il y ait un cercle dans cette explication puisque le terme « action bonne » est ce qui doit être expliqué : « pourquoi cette action est-elle bonne ? » demande-t-on ; et ce qui sert à expliquer : « parce l'unique motif qui a conduit à l'accomplissement de cette action était que cette action était bonne » répond-on. Une telle explication apparaît alors comme tout à fait formelle et vide : elle n'apporte strictement aucune information qui nous permettrait de savoir quelles sont justement les actions bonnes que l'on doit accomplir. Comme l'écrit Hume nous tournons en rond quand nous prétendons rendre compte de cette façon de la bonté d'une action puisque tout cela revient à dire qu'une action est bonne parce que je pense qu'elle est bonne :

Supposer que par lui-même le souci de la vertu de l'action puisse être le premier motif qui l'a produite et l'a rendue vertueuse, c'est raisonner en cercle.⁸

⁷ Pour une comparaison entre Kant et Aristote sur ce sujet voir l'article de Christine Korsgaard, « From Duty and for the Sake of the Noble : Kant and Aristotle on Morally Good Actions » in *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, ed. Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, Cambridge, Cambridge University Press.

⁸ David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 2.1, op.cit., p.76.

En effet, ce ne peut pas être mon approbation de l'action qui la rend bonne, puisqu'au contraire il faut que l'action soit déjà bonne pour que je puisse l'approuver. Penser autrement reviendrait à doter notre jugement d'un pouvoir magique de transformer les choses à sa guise, de telle sorte que, par exemple, il suffirait que je pense que cette feuille est blanche pour qu'elle le soit effectivement.

Hume en tire alors la conclusion que le motif qui rend une action bonne ne peut pas être celui, purement réflexif, qui n'a d'égard que pour le caractère bon de cette action. Ce motif doit, au contraire, être un motif qui puisse être décrit et évalué *indépendamment* de l'action qu'il produit et qu'il contribue à rendre vertueuse :

Avant que nous puissions avoir un tel souci [pour la vertu de l'action], il faut que l'action soit réellement vertueuse et que cette vertu procède de quelque motif vertueux : en conséquence, il faut que le motif vertueux soit différent du souci de la vertu de l'action.⁹

Cette conclusion de Hume, malgré son apparence retorse, est en réalité assez plausible intuitivement. Prenons l'exemple d'une action bienveillante, c'est-à-dire d'une action accomplie en vue du bien d'autrui, comme celle qui consiste à aller voir mon ami à l'hôpital. Mon action est vertueuse nous dirait Hume parce que mon motif est vertueux, et ce motif est cette tendance naturelle qui conduit un homme à être utile et serviable à l'intérieur de sa propre sphère familiale et amicale. En revanche si je rends visite à mon ami dans le seul but qu'il me rende plus tard un service, alors mon motif n'est plus bienveillant, et par conséquent mon action non plus. Cependant nous pouvons ajouter que si je vais voir mon ami à l'hôpital dans le seul but d'accomplir une action bienveillante, ou parce que je considère que c'est mon devoir de le faire, alors à nouveau mon action ne sera plus bienveillante. En effet, si mon ami apprenait que je lui ai rendu visite uniquement parce que je considérais qu'il est du devoir d'un ami de le faire, il aurait alors de très bonnes raisons d'être déçu de ma conduite et de douter sérieusement de l'authenticité de mon amitié. La leçon que nous devons tirer d'un tel exemple est que si j'agis uniquement pour être bienveillant, alors je n'agis plus de façon bienveillante.

Bernard Williams, dans un article de 1976 intitulé « Persons, Character and Morality », imagine le cas d'une femme qui s'attend à ce que son mari la sauve d'un péril *parce que c'est*

⁹ *Ibid.*, p.76.

sa femme et non parce qu'il pense qu'il est permis de sauver sa femme plutôt qu'un inconnu également en danger au même moment. Cette dernière pensée du mari - « dans cette situation il m'est permis de sauver ma femme plutôt qu'un inconnu » - serait une « pensée de trop » (*one thought too many*), une « construction » intellectuelle qui détruirait la qualité morale de cette action de sauvetage. Comme l'écrit Bernard Williams :

[...] cette construction fournit à l'agent une pensée de trop [*one thought too many*]. Certains auraient pu espérer (par exemple sa femme) que la pensée pleinement explicitée qui motive son action soit la pensée qu'il s'agit de sa femme, et non qu'il s'agit de sa femme et qu'il est permis dans ce genre de situations de sauver sa femme.¹⁰

De la même façon « une pensée de trop » (*one thought too many*) a empêché mon action d'être bienveillante, et c'était justement la pensée selon laquelle mon action de rendre visite à mon ami souffrant est bienveillante d'une part et qu'il est de mon devoir d'agir de façon bienveillante d'autre part. Un tel motif qui n'a d'égard que pour la bienveillance de l'action peut donc être qualifié d'auto-réfutant (*self-defeating*) de même que la pensée que l'on est modeste détruit notre modestie.¹¹

Cet exemple de la bienveillance prouve donc bien que, contrairement à ce que semblent penser Aristote et Kant, si nous considérons que ce sont les motifs qui contribuent essentiellement au caractère vertueux des actions, alors ces motifs ne peuvent jamais consister dans le simple souci (*regard*) du caractère vertueux de ces actions. Le fait qu'une action soit bonne ne peut donc pas essentiellement dépendre de la pensée qu'elle est bonne, et dans certains cas dépend bien plutôt du fait que l'agent *n'ait surtout pas cette pensée*. D'où la « maxime indubitable » que nous propose Hume à propos de la nature du motif qui peut rendre une action vertueuse et qui est censée valoir pour *toutes* les actions et pour *toutes* les formes de vertus :

[...] *aucune action* ne peut être vertueuse ou moralement bonne sans qu'il y ait dans la nature humaine un motif qui la produise, distinct du sens de sa moralité.¹²

¹⁰ Bernard Williams, « Persons, character and morality », in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.18 (notre traduction).

¹¹ Sur ce paradoxe de la modestie, au sens où pour être modeste il ne faut pas savoir qu'on l'est, voir Julia Driver, « The Virtues of Ignorance », *The Journal of Philosophy*, 86/7, 1989.

¹² David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 2.1, op.cit., p.77.

1.3 Vertus naturelles

Pour illustrer la thèse de Hume, comme quoi nous entrons irrémédiablement dans un cercle explicatif si nous affirmons qu'une action est une action bonne si et seulement si l'agent l'a accomplie *parce qu'elle bonne*, nous avons pris l'exemple de la bienveillance, qui est un exemple de ce que Hume appelle une « vertu naturelle ». Cette vertu est appelée « naturelle » par Hume car le véritable motif qui nous pousse à agir de façon bienveillante n'est pas le sens du devoir mais une inclination naturelle à aider notre prochain, même si, comme l'écrit Hume à ce sujet, nous « limitons notre regard au cercle étroit en lequel toute personne évolue ».¹³ Cercle qui s'étend rarement au-delà de notre famille, de nos amis, ou, au mieux, de notre pays natal.

C'est cette tendance naturelle présente de façon innée chez l'agent bienveillant que nous approuvons quand nous louons son action. Pour le dire autrement, les vertus naturelles comme la bienveillance sont pratiquées sur la base de motifs eux-mêmes naturels, c'est-à-dire de motifs dont le contenu n'a pas à être spécifié par des concepts normatifs comme celui de devoir ou d'obligation. Par la suite ce motif « naturel », c'est-à-dire descriptible indépendamment de tout concept normatif, pourra lui-même être qualifié de « vertueux » car il procure un certain plaisir au spectateur : ce fameux sentiment d'approbation.

Hume regroupe alors les vertus naturelles, qui sont très nombreuses, en trois catégories principales : les vertus de grandeur d'âme (humilité, modestie, courage, magnanimité), les vertus de bonté ou de bienveillance (générosité, amitié, compassion, gratitude), et les aptitudes naturelles (habileté, patience, application). Dans tous ces cas, le motif qui préside à l'accomplissement de telles actions est un principe naturel, quoique limité et partial, qui est donc bien *distinct* du souci du caractère vertueux de ces actions et qui peut donc être décrit *indépendamment* de l'action qu'il produit. Une telle analyse de l'action bienveillante, nous permet donc bien de sortir du cercle explicatif dans lequel s'enfermait la position précédente selon Hume, et remplit parfaitement la condition fixée par la « maxime indubitable ».

Ajoutons enfin qu'il ne s'agit pas pour Hume de dire que les actions accomplies en vertu de ces inclinations naturelles ne peuvent pas *aussi* faire l'objet d'une obligation, au sens où s'il

¹³ *Ibid.*, p.228.

venait à manquer chez un homme un tel motif naturel, celui-ci accomplirait néanmoins cette action parce que c'est aussi son devoir de le faire, comme par exemple aider ses propres enfants. Le père en question peut en effet se détester de ne pas éprouver cette inclination naturelle envers ses enfants et, en l'absence de ce motif naturel, aider quand même ses enfants par seul sens du devoir. Néanmoins cette action, comme on l'a vu, ne pourra plus être qualifiée de vertueuse à proprement parler et le père ne sera pas considéré comme un bon père. Ainsi, pour ce qui est des vertus naturelles, le motif de l'obligation ne joue au mieux qu'un rôle secondaire (*second-best*), venant prendre le relais de notre humanité :

Même s'il n'y avait aucune obligation de soulager le malheureux, notre humanité nous y conduirait et quand nous manquons à ce devoir, l'immoralité de ce manquement résulte de ce qu'elle est une preuve que les sentiments naturels d'humanité font défaut. Un père sait que c'est son devoir de prendre soin de ses enfants, mais il a aussi une inclination naturelle à le faire. Et si aucune créature humaine n'avait cette inclination, personne ne pourrait être dans une telle obligation.¹⁴

On le voit, la maxime indubitable humienne est tout à fait respectée : quand bien même le père en question n'aiderait ses enfants que par sens du devoir, cela n'est possible que parce qu'existe dans la nature humaine un motif qui produit cette même action distinct du sens de sa moralité. Motif naturel dont le père *manque* précisément : si le devoir naît du manque d'une inclination naturelle il faut bien que, pour venir à manquer, cette inclination existe au préalable.

1.4 Vertus artificielles

Cependant les vertus naturelles n'épuisent pas, pour Hume, tout le champ des vertus humaines que le philosophe se doit de considérer. Le livre trois du *Traité de la nature humaine*, repose en effet sur une distinction capitale – qui disparaît étrangement de *l'Enquête sur les principes de la morale* de 1751 – entre les vertus dites « naturelles » et les vertus dites « artificielles » que l'on pourrait aussi qualifier de « conventionnelles » ou « sociales », parce qu'elles sont le produit de l'invention humaine.¹⁵ On peut aussi dire que

¹⁴ *Ibid.*, p.125.

¹⁵ La raison la plus plausible qui explique la disparation de cette distinction tranchée entre vertu naturelle et artificielle est que la thèse selon laquelle la vertu de justice n'est qu'une vertu artificielle inventée dans l'intérêt

les vertus artificielles sont produites sur la base de motifs eux-mêmes artificiels, c'est-à-dire de motifs qui *ne sont pas* descriptibles indépendamment de concepts normatifs. Ces motifs artificiels peuvent être regroupés sous un motif unique : le motif du devoir ou le sens du devoir. C'est peut-être d'ailleurs la première différence entre les vertus naturelles et les vertus artificielles : s'il existe une pluralité de motifs naturels il n'existe qu'un seul motif artificiel, et c'est le sens du devoir précisément.

Hume classe les vertus artificielles en trois catégories : les vertus de justice ou d'équité (honnêteté, c'est-à-dire respect des propriétés d'autrui, fidélité aux promesses et aux contrats), les vertus politiques (allégeance au gouvernement, obéissance aux lois) et les vertus de civilité dites « féminines » (chasteté, pudeur, politesse). Il semble que dans tous les cas - tenir sa parole, obéir au souverain ou se conduire chastement (en particulier pour les femmes) – ces actions ne sont accomplies que « par devoir » ou sentiment d'obligation et que strictement aucune inclination naturelle n'y préside. Il n'existe pas, chez les femmes, un sens inné, naturel, à la pudeur ou à la chasteté. En revanche une telle valorisation de ces traits de caractère soi-disant féminins est ou a été utile à la société.

Les vertus artificielles, sont donc d'abord appelées ainsi pour une raison toute négative, à savoir que n'existe pas dans ce domaine d'inclination naturelle qui nous pousserait à agir de façon vertueuse. Il en va de même pour le respect des règles de l'équité qui sont au nombre de trois : la règle selon laquelle la possession doit être stable, celle selon laquelle le transfert d'une propriété doit se faire par consentement, et celle selon laquelle nous sommes tenus par nos promesses. Il faut par ailleurs bien comprendre que si Hume qualifie ces lois de « naturelles » ce n'est en aucun cas au sens où nous aurions un motif naturel à les respecter, mais au sens où ces lois, les circonstances étant ce qu'elles sont – à savoir la générosité limitée de l'homme et la rareté des biens naturels – sont nécessaires au bon fonctionnement d'une société.

Hume écrit ainsi que « nous n'avons naturellement aucun motif réel ou universel pour observer les lois de l'équité ».¹⁶ Pour avancer une telle thèse, le philosophe écossais

de la société a choqué les contemporains de Hume. Hume, soucieux de succès littéraire, aurait donc passé sous silence cette thèse radicale, sous toutefois la renier.

¹⁶ David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 2.1, op.cit., p.82.

procède par élimination et prend l'exemple du remboursement d'une dette.¹⁷ Je dois de l'argent à quelqu'un, or un homme juste est classiquement un homme qui rend à chacun ce qui lui est dû. Hume lui-même rappelle la définition scolastique de la justice : « On définit communément la justice comme étant une *volonté constance et perpétuelle de donner à chacun son dû.* »¹⁸ Par conséquent dans cette situation pour être juste je dois rembourser ma dette. Hume fait alors la liste de tous les motifs, *distincts du sens du devoir* qui pourrait me pousser à rembourser ma dette : il pourrait s'agir de l'intérêt privé du créancier, de ma propre bienveillance à l'égard du créancier, de l'intérêt public, ou enfin de l'amour de l'humanité en tant que telle.

Hume rejette alors un par un tous ces motifs distincts du sens du devoir. Imaginons en effet que cet ami à qui je dois de l'argent est un débauché qui, si je lui rends son argent, ne s'en servira que pour se causer plus de tort à lui-même. Le motif qui doit me pousser à lui rendre son argent ne peut donc être l'intérêt privé de mon ami. Ce ne peut pas être non plus ma bienveillance à son égard, puisque celle-ci me conduira bien plutôt à ne pas lui rendre son argent. Imaginons en outre que cette dette contractée ne soit connue que de nous deux, et qu'il est dans l'intérêt de mon ami que cette dette reste secrète, dans ce que là ne pas lui rendre son argent ne pourra pas aller à l'encontre de l'intérêt public ni porter atteinte à la pratique qui consiste à contracter des dettes. Enfin, l'amour de l'humanité en tant que telle ne peut pas être un motif qui pourrait me conduire à rembourser ma dette puisque pour Hume un tel motif n'existe tout simplement pas. En effet l'amour selon Hume, pour se déclencher et constituer un motif d'action, ne peut pas être indépendant « de certaines qualités personnelles, des services qu'on nous a rendu, ou d'une relation à nous-mêmes. »¹⁹

Ainsi seuls quatre motifs naturels distincts du sens du devoir pourraient me conduire à accomplir une action juste, or dans le cas du remboursement d'une dette à un ami débauché, qui est clairement un cas d'action juste, aucun de ces quatre motifs ne peut entrer en jeu. Dès lors, en l'absence d'un tel motif naturel de justice, et si l'on s'obstine néanmoins à vouloir considérer la justice comme une vertu naturelle, alors « la justice elle-

¹⁷ *Ibid.*, p.78-82.

¹⁸ *Ibid.*, III,2.6, p.134.

¹⁹ *Ibid.*, p.80.

même, et avec elle toute la propriété, le droit entier et toute l'obligation »²⁰ feraient défaut puisque dans le cas de figure présenté je ne posséderai plus aucun motif d'agir de façon juste. Par conséquent la vertu de justice, qui prend ici la forme du remboursement d'une dette, ne peut pas être considérée comme une vertu naturelle si l'on tient à rendre compte de l'existence d'obligations légales et morales. Par élimination il faut donc envisager la vertu de justice comme une vertu non-naturelle, donc artificielle.

Ajoutons qu'en pointant du doigt la différence de fonctionnement entre la vertu de justice et la vertu de bienveillance Hume fait en grand pas théorique par rapport à son maître Francis Hutcheson qui identifiait la justice à une forme de bienveillance calme et universelle. Hutcheson dans sa *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* de 1725 affirme en effet que la bienveillance entendue comme le désir du bonheur d'autrui est à l'origine de *toutes* les vertus, autrement dit que *toute* vertu est par définition bienveillante. Il précise ensuite qu'il existe au moins trois formes de bienveillance. Tantôt selon Hutcheson la bienveillance désigne :

(1) une affection calme et étendue, ou une bonne volonté à l'égard de tous les êtres capables de bonheur et de malheur ; tantôt (2) une affection calme et délibérée de l'âme envers le bonheur de certains systèmes plus réduits ou d'individus, ainsi du patriotisme, ou de l'amour du pays, de l'amitié, de l'affection parentale telle qu'on la remarque dans les personnes sages et posées ; tantôt (3) les différentes passions particulières que sont l'amour, la pitié, la sympathie, la congratulation.²¹

C'est donc la première forme de bienveillance – calme et étendue à tous les être sensibles – qui est pour Hutcheson à l'origine de la vertu de justice. Si l'on comprend bien les raisons de cette généralisation de la vertu de bienveillance chez Hutcheson – à savoir réfuter l'égoïsme moral de *La fable des abeilles* (1714) de Mandeville - celle-ci pose pourtant énormément de problèmes conceptuels puisque nous trouvons dans nos codes moraux ordinaires des exigences et interdits qui ne rentrent pas *du tout* dans le cadre de la vertu de bienveillance, comme le fait très justement remarquer Hume.

²⁰ *Ibid.*, p.81.

²¹ Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, II, 3.6 « Des différentes espèces de bienveillance », trad. Anne-Dominique Balmès, Vrin, 2015, p.211-212.

Il existe par exemple des tensions entre les exigences de la justice et celles de la bienveillance que l'exemple humien de l'ami débauché extrêmement prodigue (« the profligate debauchee ») à qui je dois de l'argent met en avant. Mon acte juste, en lui rendant l'argent que je lui dois, ne sera pas un acte de bienveillance pour autant, puisque je sais pertinemment qu'il se fera du mal avec cet argent et n'en bénéficiera donc pas.

Dans le passage suivant, Hume énumère quatre cas similaires où un acte juste de remboursement d'une dette ne peut pas être un acte bienveillant. Supposons que je doive de l'argent à quelqu'un :

[...] qu'en sera-t-il si cet individu est mon ennemi et m'a donné de justes raisons de le haïr ? Si c'est un homme méchant qui mérite la haine de l'humanité entière ? Si c'est un ladre qui ne peut rien faire de ce dont je voudrais le priver ? Si c'est un débauché extrêmement prodigue pour qui la possession de biens considérables entraînerait plus de dommage que de bénéfice ?²²

Dans ces quatre situations inventées par Hume dans cette section consacrée à « L'origine de la justice et de la propriété », le motif moral qui peut nous conduire à rendre son argent à notre créancier *ne peut pas être un motif bienveillant* : soit parce que le créancier ne mérite pas ma bienveillance, soit à l'inverse parce que je me soucie du bien-être de mon créancier, bien-être qui suppose que je ne lui rende surtout pas son argent. L'argument de Hume est alors le suivant : si les seuls motifs moraux étaient des motifs bienveillants, alors « toute la propriété, le droit entier et toute l'obligation » disparaîtraient, puisque, dans ces cas de figure là, aucun motif ne pourrait me conduire à rembourser ma dette. Il faut donc qu'il existe d'autres motifs moraux que le motif bienveillant pour rendre compte du fait que je *dois* rendre son argent à cet homme détestable.

L'important pour Hume dans cette section du *Traité* n'est donc peut-être pas tant d'insister sur l'artificialité de la vertu de justice que de montrer que la justice *n'est (surtout) pas* la bienveillance, ce qui est à porter à son mérite. Hume pose en effet la question suivante : qu'advient-il des lois de l'équité si nous faisons reposer leur respect sur une forme de bienveillance généralisée ? La réponse est assez simple : elles disparaîtront dès que

²² David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 2.1, op.cit., p.81.

cette bienveillance disparaîtra. La bienveillance est selon Hume trop précaire et surtout limitée comme on l'a dit à un cercle restreint d'amis dans lequel, justement, les lois de l'équité ont peu d'usage. Il faut donc que le respect des lois de l'équité repose sur un tout autre motif, le motif du devoir qui est indépendant de cette « tendre sympathie pour les autres, et d'un généreux souci de nos semblables ».²³ On peut donc lire les premières sections de la seconde partie du livre 3 du *Traité* consacrée à la justice et l'injustice comme une réfutation de la position de Hutcheson sur ce point bien précis.

Hume va même plus loin dans la section du *Traité* intitulée « L'origine de la justice et de la propriété » : c'est justement parce que cette bienveillance généralisée n'existe pas – on l'a vu celle-ci est toujours partielle – que les lois de l'équité sont apparues. A l'inverse si cette bienveillance généralisée existait – ce qui est logiquement pensable mais anthropologiquement faux – alors la vertu de justice serait totalement inutile :

Portez à un degré suffisant la bienveillance des hommes ou la générosité de la nature, et vous rendez la justice inutile en faisant remplir son rôle par des vertus plus nobles et des dons de plus grande valeur.²⁴

La bienveillance étendue à toute l'humanité est peut-être une vertu « plus noble » - on note une légère ironie ici - mais, jusqu'à présent, elle n'existe pas chez les hommes. Raison de plus de ne pas identifier la justice et la bienveillance. Hume est donc l'un des rares sentimentalistes moraux à tenter d'introduire, sous le nom de « vertu artificielle », l'aspect « catégorique » de la morale, au sens où certains devoirs moraux s'imposent quels que soient nos sentiments. Et ces devoirs sont typiquement des devoirs de justice. Nous suivons ainsi l'interprétation de Christine Korsgaard qui, dans un article de 2004, insiste sur cet apport crucial de Hume lorsqu'elle écrit que :

la distinction de Hume entre les vertus naturelles et artificielles est une tentative brillante de résoudre ce problème [le problème de l'autorité de la morale, de son aspect catégorique] en faisant une place pour quelque chose comme des devoirs strictement parfaits – des devoirs rigoureux, dûs, et accomplis par devoir – à l'intérieur d'un cadre sentimentaliste.²⁵

²³ David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Section 2 « De la bienveillance », traduction Philippe Baranger et Philippe Saltel, GF, p. 79.

²⁴ David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 2.2., *op.cit.* p.95.

²⁵ Christine M. Korsgaard, « Natural Motives and the Motive of Duty. Hume and Kant and our Duties to Others », 2004, p.14, disponible en ligne.

Cependant cette introduction du catégorique au sein d'un cadre sentimentaliste ne manque pas de poser problème : en effet comment concilier l'aspect catégorique des devoirs de justice avec la maxime indubitable selon laquelle il est logiquement impossible d'agir par devoir ? Hume ne se retrouve-t-il pas dans une impasse théorique totale ?

1.5 Une difficulté concernant les vertus artificielles en général

Dans le cas des vertus artificielles telles qu'on les a définies, il semble bien que la position d'Aristote, ou de Kant, soit cette fois la bonne : s'il n'existe pas de motif naturel à l'origine d'une action juste distinct de sens de sa moralité, alors cela signifie que le seul motif que nous avons d'accomplir une action juste, c'est qu'elle est juste. Ainsi le seul motif qui doit me pousser à respecter la propriété de mon voisin, c'est qu'il est juste d'agir ainsi ; ou encore, le seul motif qui doit me pousser à tenir ma promesse, c'est que j'ai promis et qu'il est injuste de rompre sa promesse sans raisons valables. Comme l'écrit Hume :

[...] puisqu'il n'y a de manière naturelle aucune inclination à observer les promesses, distincte du sens de leur obligation, il s'ensuit que la fidélité n'est pas une vertu naturelle et que les promesses n'ont aucune force avant les conventions humaines.²⁶

Autrement dit, dans le cas des vertus de justice, comme l'honnêteté, la fidélité ou l'allégeance, le motif du devoir n'est plus du tout secondaire mais absolument premier : le seul motif vertueux qui doit nous pousser à être honnête, à tenir notre parole, à obéir, c'est qu'il est obligatoire d'agir ainsi. Mais une telle analyse ne nous fait-elle pas revenir dans le « cercle de la motivation » dénoncé par Hume lui-même ?

Une difficulté interne au cadre mis en place par Hume semble bien surgir immédiatement à propos des vertus artificielles. En effet, comment Hume peut-il concilier sa « maxime indubitable » selon laquelle aucune action ne peut être vertueuse sans qu'il y ait dans la nature humaine un motif qui la produise distinct du sens de sa moralité d'une part ; et d'autre part, pour ce qui est des vertus artificielles, qu'il n'existe justement pas de motif à

²⁶ *Ibid.*, p.125.

l'origine d'une action juste, honnête, ou chaste, distinct du sens de sa moralité ? Ces deux thèses semblent irréconciliables, à moins de dire soit que les vertus artificielles ne sont justement pas des vertus, soit que la « maxime indubitable » ne vaut que pour les vertus naturelles. Or Hume refuse les deux termes de l'alternative.

Hume en effet tient tout d'abord à l'idée que les vertus artificielles, bien qu'artificielles, sont tout de même des vertus. La difficulté que l'on a là, comme le fait remarquer Rachel Cohon dans son commentaire récent du livre trois du *Traité*²⁷, réside dans le fait que nos intuitions morales à propos de la vertu et du vice ne sont en fait compatibles qu'avec un non-conventionnalisme à propos des vertus. En d'autres termes seules les vertus naturelles, telles que Hume les conçoit, entrent dans ce que nous concevons comme des vertus à proprement parler.

Nous nous attendons donc à ce que la fidélité ou l'honnêteté aient la même structure que la bienveillance ou la générosité, or ce n'est justement pas le cas. Dans un cas notre action est bienveillante si le motif qui nous a conduit à l'accomplir n'avait pas d'égard vis-à-vis de la bienveillance de cette action, en revanche une action est honnête si et seulement si le motif qui nous a poussé à l'accomplir était la considération de son caractère honnête. Par conséquent le premier enseignement, capital, du livre trois du *Traité de la nature humaine*, que l'on peut considérer comme un traité des vertus à part entière est qu'il existe deux sortes de vertus qui fonctionnent de façon radicalement opposée, mais que nous avons une tendance naturelle à vouloir ramener toutes les vertus à un seul schéma, à savoir celui des vertus naturelles. Comme l'écrit Rachel Cohon, que nous suivons sur ce point :

[...] à un certain niveau nous sommes tous non-conventionalistes : nos intuitions ordinaires à propos du vice et de la vertu sont compatibles avec le non-conventionnalisme et non avec le conventionnalisme.²⁸

Hume ne veut pas non plus revenir sur le fait que sa « maxime indubitable » concerne l'évaluation de *toutes* les actions humaines, les actions bienveillantes comme les actions justes. En effet, pour Hume en l'absence d'un motif vertueux distinct du sens du devoir, on

²⁷ Rachel Cohon, *Hume's Morality, Feeling and Fabrication*, Oxford University Press, 2008, p.192 et p.207-208.

²⁸ *Ibid.*, p.192.

ne peut pas approuver moralement une action honnête ou fidèle. L'idée étant qu'on ne peut pas considérer un agent comme vertueux s'il n'agit qu'en considérant l'aspect juste, permis voire obligatoire de son action. Ainsi on ne dira pas d'un homme qu'il est vertueux s'il a respecté la propriété de son voisin uniquement parce qu'il est interdit d'agir autrement : ce seul motif, qui n'a en vue que le caractère obligatoire de l'action qu'il produit, n'est pas un motif vertueux et par conséquent l'homme qui agit selon ce motif ne peut pas être qualifié de vertueux.

Là encore Hume touche un point crucial : pour agir moralement il ne suffit pas de suivre mécaniquement une règle parce que c'est la règle, mais encore faut-il considérer que cette règle est bonne et qu'il est donc *bon* de suivre cette règle. En effet si l'on demandait à l'homme honnête pourquoi il a respecté la propriété de son voisin et qu'il nous répondait « parce qu'il est interdit de voler » il ne nous a pas encore donné le motif de son action mais seulement rappelé une règle de droit. De même si un juge, à la question « pourquoi avez-vous condamné cet homme ? », répondait « parce qu'il était coupable » cela ne serait pas suffisant. Heureusement que l'homme était coupable mais une fois encore le juge ne fait que nous rappeler la règle selon laquelle on ne punit – au sens juridique du terme – que des coupables. Il ne suffit donc jamais à l'agent de rappeler la règle, encore faut-il qu'il nous montre cette règle sous l'aspect d'un bien.

1. 6 L'intérêt : solution et problème

Comment Hume peut-il se sortir d'une telle impasse en ce qui concerne les vertus artificielles s'il considère, d'une part, que les vertus artificielles sont des vertus à part entière et, d'autre part, que sa maxime indubitable s'applique tout autant à elles qu'aux vertus naturelles ? La réponse se trouve dans la maxime indubitable elle-même : il s'agit de trouver ce motif naturel, indépendant du sens de la moralité, à l'origine des actions justes.

Ce motif naturel pour Hume, en un mot, c'est l'intérêt. L'intérêt est un motif « naturel » au sens où il s'agit d'un motif descriptible, comme on l'a dit, séparément de tout concept normatif. Comme Hume l'écrit à propos des promesses : « l'intérêt est la *première* obligation

à l'accomplissement des promesses. »²⁹ Il est en effet dans mon intérêt de tenir ma promesse au sens où, si je ne le fais pas, ma réputation sera ternie et je ne dois alors « jamais espérer que l'on ait encore confiance en [moi] »³⁰ à l'avenir. L'intérêt est le premier motif à l'accomplissement des promesses car si l'on perd sa réputation, en rompant de façon illégitime sa promesse, on perd alors la capacité même de promettre à nouveau. En d'autres termes, utiliser la formule de la promesse revient à dire : « Que je sois puni si je ne fais pas ce que je dis ». On comprend alors que le premier motif à l'accomplissement de la promesse est justement de ne pas être puni.

On a donc trouvé ce motif naturel qui nous conduit à agir de façon juste. Cependant, peut-on qualifier véritablement ce motif de « vertueux » ? En effet, cela n'a rien de vertueux de tenir sa promesse uniquement par crainte des mauvaises conséquences comme perdre sa réputation et la confiance d'autrui. Le sens de l'intérêt personnel chez l'agent procure-t-il par lui-même un certain plaisir chez le spectateur ? Cela n'est pas sûr du tout. Si l'intérêt est un motif naturel, cela ne fait pas de lui un motif vertueux. En outre, si l'intérêt est le premier motif à l'accomplissement des promesses ne réintroduit-on pas de l'hypothétique au cœur du catégorique ? Je ne suis obligé de tenir ma promesse que *si* je veux agir dans mon intérêt et tant que la tenir va effectivement dans mon intérêt. L'objection de l'insensé hobbesien (*the fool*) contre la justice n'est pas bien loin : n'est-il pas plus rationnel de rompre notre engagement si cette rupture est dans notre intérêt ? Cet insensé machiavélien qui a dit en son cœur qu'il n'y a point de justice allègue en effet sérieusement que :

[...] la conservation et la satisfaction de chacun étant commises à ses seuls soins, il ne saurait y avoir de raison qui interdise à chacun de faire ce qui, pense-t-il, favorise ces fins : en conséquence, passer des conventions ou ne pas en passer, les respecter ou ne pas les respecter, rien de tout cela n'est contraire à la raison, quand cela favorise l'intérêt de l'agent.³¹

En un mot la position de Hume qui fait de l'intérêt le motif naturel à l'accomplissement des devoirs de justice ne risque-t-elle pas de laisser une place à une possible rationalité de la conduite injuste et par conséquent de se rapprocher de la position de l'insensé ? Autrement

²⁹ *Ibid.*, p.129.

³⁰ *Ibid.*, p.128.

³¹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. XV, trad. François Tricaud, Paris, Vrin, 1971, p. 144. Pour un commentaire très éclairant de ce chapitre voir Luc Foisneau, « La justice, le contrat et l'insensé », in *Hobbes, La vie inquiète*, Gallimard, 2016. On peut aussi se reporter à la première partie du livre d'Alain Boyer, *Chose promise. Etudes sur la promesse à partir de Hobbes et de quelques autres*, PUF, 2014.

dit est-ce à dire que ceux qui ne se soucient pas de leur intérêt ne sont pas tenus par leurs promesses et leurs devoirs d'honnêteté selon Hume ? En réalité en aucun cas Hume ne défend une telle thèse « insensée ». Cependant Hume est bien conscient du problème et, dans la section consacrée à l'artificialité de la vertu de justice il affirme avec force que le souci de notre intérêt privé *ne pouvait pas* être un motif pour rembourser une dette :

Il faut alors découvrir quelque motif pour les actes de justice et d'honnêteté, qui soit distinct de notre souci de l'honnêteté : là se trouve la grande difficulté. Car dirions-nous qu'un souci de notre intérêt privé ou de notre réputation est le motif légitime de toutes les actions honnêtes, il s'ensuivrait que là où ce souci disparaît, l'honnêteté ne peut plus avoir lieu.³²

Hume ici est très clair : l'intérêt privé ne peut pas être le seul motif qui préside à l'accomplissement d'actions justes. Comment peut-il dès lors affirmer le contraire quelques pages plus loin lorsqu'il écrit que « l'intérêt [privé] est la *première* obligation à l'accomplissement des promesses » ? Hume semble se contredire : l'intérêt privé est-il ou n'est-il pas le premier motif à l'accomplissement d'actions justes ? C'est pour répondre à cette difficulté que Hume introduit une seconde étape dans son analyse des motifs qui nous conduisent à agir de façon juste : c'est l'étape proprement fictionnaliste de son analyse.

2. Solution fictionnaliste

2.1 Faire *comme si*

La réponse de Hume à la question de savoir comment l'on peut considérer que l'agent qui tient parole est un agent vertueux s'il n'agit en réalité que par intérêt est une réponse que l'on peut qualifier de « fictionnaliste ». Qu'est-ce à dire ? Pour le comprendre il nous faut citer un long passage, crucial :

Par la suite, un sentiment de la moralité rejoint l'intérêt et devient une nouvelle obligation qui s'impose aux hommes. Ce sentiment de la moralité attachée à l'accomplissement des promesses résulte des mêmes principes que celui qui commande de s'abstenir de la propriété d'autrui. *L'intérêt public, l'éducation* et les *artifices des hommes politiques* ont le même effet dans les deux cas. Les difficultés qu'il y a, pour nous, à supposer qu'une obligation morale

³² *Ibid.*, p.79.

accompagne les promesses, nous les surmontons ou nous les éludons. Par exemple, on ne présume généralement pas que l'expression d'une résolution soit obligatoire et nous ne pouvons concevoir comment une certaine formule verbale serait capable de créer une différence importante. Dès lors, nous *feignons* l'existence d'un nouvel acte de l'esprit que nous appelons le *vouloir* d'une obligation (*we feign a new act of the mind, which we call the willing an obligation*), et nous supposons que la moralité en dépend. Mais nous avons déjà prouvé qu'il n'y avait pas un tel acte de l'esprit et que, par suite, les promesses n'imposaient aucune obligation naturelle.³³

Hume affirme dans cet extrait que pour pouvoir louer des actions honnêtes ou fidèles nous faisons *comme si* l'honnêteté ou la fidélité étaient des vertus naturelles, bien qu'elles ne le soient pas. En d'autres termes pour pouvoir éprouver un sentiment d'approbation envers de telles actions nous faisons *comme si* existait un motif naturel du devoir, un sens naturel de l'honnêteté ou de la fidélité, qui nous conduirait à accomplir une action honnête ou fidèle, *même si ce motif naturel du devoir en réalité ne peut pas exister* pour les raisons logiques que nous avons vues.

C'est ce qu'on pourrait appeler le *fictionnalisme* de Hume qui est motivé par le fait que nous ne pouvons pas évaluer moralement une action autrement. Précisons que le fictionnalisme de Hume est ici descriptif et non prescriptif : Hume ne dit pas que nous devrions faire comme si un tel motif naturel existait, mais que les gens font effectivement comme s'il existait, et ne peuvent d'ailleurs pas faire autrement tellement la conception « naturelle » de ce qu'est une vertu est prégnante. Ajoutons que cette prégnance de cette conception naturelle de la vertu, qui nous pousse à croire qu'il existe un motif naturel du devoir, est aussi due selon Hume à l'artifice des éducateurs et des hommes politiques. Hume ne s'étend pas beaucoup sur ce sujet mais ce qu'il sous-entend est très clair : il est dans l'intérêt des politiques que les hommes croient qu'il existe un motif naturel du devoir, à tel point que nous sommes quasiment « dressés » par nos éducateurs à croire une telle chose. Malheureusement Hume ne précise pas les modalités d'un tel dressage : s'agit-il de faire croire qu'il existe un tel motif naturel du devoir ou plutôt – ce qui semble plus réalisable – de faire sentir comme naturel un motif du devoir qui ne l'est pas ? Ce n'est pas exactement la même chose mais Hume n'est pas très explicite à ce sujet.

³³ *Ibid.*, p.129.

L'intérêt social qu'il y a à attacher un sentiment de moralité aux promesses est le suivant : en croyant qu'il existe un motif naturel, et vertueux, à l'accomplissement des actions justes, il est probable que nous serons moins tentés de les rompre. Le sentiment de la moralité que les politiciens et les éducateurs attachent après-coup à l'accomplissement des promesses a donc une fonction instrumentale cruciale : celle de réintroduire l'aspect catégorique de l'obligation des promesses que la notion d'intérêt risquait de faire disparaître : quand bien même cela n'est pas dans mon intérêt, ou m'est indifférent, je dois tenir ma promesse parce que je me sens moralement obligé de le faire. En particulier dans une grande société, anonyme, marquée par l'impersonnalisation croissante des relations humaines, où de fait les questions de réputation sont moins importantes. Par conséquent, si dans une telle société le souci de notre réputation est moins fort, alors notre intérêt à tenir nos promesses diminue considérablement :

Mais quand la société est devenue nombreuse et a atteint les dimensions d'une tribu ou d'une nation, cet intérêt est plus éloigné et les hommes ne perçoivent pas avec autant de facilité que dans une société plus étroite et plus resserrée, que la confusion et le désordre suivent toute transgression de ces règles [de l'équité].³⁴

Hume est en effet le premier à remarquer que, lorsque nous quittons les communautés en face-à-face, un autre motif que le souci de la réputation doit voir le jour pour que les promesses soient tenues, et c'est un motif que nous appelons « moral ». Ainsi, par exemple, si le motif premier qui nous pousse à tenir nos promesses est l'intérêt néanmoins nous faisons *comme si* un autre motif, vertueux celui-ci, nous poussait à tenir nos promesses. Le motif vertueux vient alors s'ajouter, *après coup*, au seul motif réel qui nous pousse à tenir nos promesses, à savoir la préservation de notre réputation. Il faut donc imaginer que l'on tient sa promesse pour une autre raison, morale celle-ci : on tiendrait sa promesse parce que l'on aurait voulu, en promettant, s'obliger à tenir sa promesse.

Dès lors on s'imagine que le motif naturel, c'est-à-dire le motif distinct du sens de la moralité de l'action, qui nous pousse à tenir notre promesse, est le fait que l'on a voulu s'obliger au moment où l'on a promis. Et, de fait, un tel motif naturel est plus à même de

³⁴ *Ibid.*, p.100.

procurer un certain plaisir au spectateur que le motif de l'intérêt personnel, et donc plus à même d'être qualifié de vertueux. Ce qu'on louera c'est la fidélité de l'agent, c'est-à-dire sa disposition à tenir ses promesses uniquement parce qu'il s'est obligé à le faire au moment où il a promis. L'agent fidèle « rend vrai » ce qu'il a dit, et cela suscite notre approbation. L'objet de notre louange est donc un motif fictif : « fictif » car à la fois anthropologiquement nécessaire – on ne peut pas faire autrement que de croire que l'on a voulu s'obliger en promettant-, mais logiquement impossible – car on ne peut justement pas « vouloir s'obliger » cet acte mental étant selon Hume absurde. Mais comme le philosophe écossais l'écrit dans le passage cité plus haut ces difficultés logiques « nous les surmontons ou nous les éludons ».

Mais pourquoi cet acte mental est-il absurde ? Une première réponse, qui n'est pas à la lettre celle de Hume mais qui en suit l'esprit, pourrait être la suivante : pour pouvoir vouloir s'obliger à tenir sa promesse il faudrait que cette promesse existe déjà, or l'on voudrait que ce soit cet acte de l'esprit qui fasse naître la promesse : on se retrouve alors dans un nouveau cercle explicatif. Il faudrait *vouloir* que cette promesse nous oblige pour que promesse existe ! Revenons un peu en arrière dans ce chapitre du *Traité* sur la promesse.

2.2 Le problème de la création de l'obligation promissive par un *fiat*

Une difficulté se pose, spécifique à l'obligation engendrée par la promesse et à la vertu de fidélité. Cette difficulté provient du fait que l'on doit se poser la question, qui ne se pose pas à propos des autres vertus de justice comme l'honnêteté, à savoir : comment, dans le cas de la promesse, parvenons-nous à nous obliger à faire quelque chose *simplement en parlant* ?

Comme le fait remarquer Rachel Cohon dans le chapitre de son livre qu'elle consacre à l'analyse humienne de la promesse³⁵, cela n'a rien d'évident. Par exemple je ne peux pas m'obliger à marcher sur les mains simplement en disant à voix haute, tout seul dans ma chambre : « Par ces simples mots (*hereby*) je m'oblige à marcher sur les mains ». Cette parole ne crée rien. Par contre si je dis à Paul : « Je te promets de te payer cinq euros » alors je m'oblige à lui payer cinq euros. Il y a aussi des obligations morales générales qui existent

³⁵ Rachel Cohon, *op.cit*, p. 194-195.

tout le temps : ne pas mentir, ne pas tuer etc. Je peux aussi me mettre sous une obligation à cause de certaines de mes actions : si je frappe Pierre je me mets sous l'obligation de devoir le dédommager ou de façon plus encore plus évidente lorsque je fais un enfant je me mets sous l'obligation de devoir m'en occuper. Cependant la promesse semble faire que je mets sous une obligation simplement en disant que je le fais. En outre il semble bien que mon but en promettant est bien de m'obliger à faire la chose promise, entre autres choses, alors que mon but en frappant Pierre ou en faisant un enfant n'est pas de me mettre sous une obligation. Ce second problème de la création d'une obligation par un simple « fiat » est donc tout à fait spécifique à la promesse.

En outre celui qui veut que l'obligation à l'accomplissement des promesses soit naturelle doit trouver un motif : a) distinct du sens de la moralité, sinon il n'y aurait pas d'approbation morale possible de l'action), b) qui incline spécifiquement à accomplir l'action promise et pas à autre chose, et c) qui naît de l'acte de parole, qui n'existait pas préalablement à la promesse. Enfin, ce motif naturel doit prendre la forme de ce que Hume appelle des « actes de l'esprit » (*acts of the mind*) qui accompagnent la formule verbale « Je te promets de... ». En effet, la promesse, comme d'autres actes de parole, pose le problème de son sérieux, voire de sa sincérité : pour que ma promesse m'oblige par le simple fait que je fais cette promesse, il semble bien qu'il faille que je veuille m'obliger et que j'y pense au moment où je prononce les mots constitutifs de la promesse.

Hume propose alors quatre actes de l'esprit, et seulement quatre, comme candidats possibles. Il faut comprendre ces différents « actes de l'esprit » comme des motifs à accomplir l'action, motifs naturels, non-moraux, distincts du sens du devoir : 1) la *résolution* d'accomplir l'action promise ; 2) le *désir* d'accomplir l'action promise ; 3) la *volonté* d'accomplir l'action promise ; 4) la *volonté d'être obligé* d'accomplir l'action promise. Hume procède alors par élimination, la question étant à chaque fois de savoir si de tels motifs naturels peuvent donner lieu à une obligation ou s'ils sont nécessaires à la création d'une obligation :

L'acte de l'esprit qu'une promesse exprime n'est pas une *résolution* d'accomplir quoi que ce soit, car elle n'impose jamais d'obligation à elle seule. Ce n'est pas non plus le *désir* de cet accomplissement, car nous pouvons nous obliger sans un tel désir ou, même, avec une aversion déclarée et reconnue. Et ce n'est pas non plus le *vouloir* de cette action que nous promettons d'accomplir, car une promesse est toujours tournée vers un certain avenir, alors

que la volonté n'a d'influence que sur les actions présentes. Il s'ensuit donc que, puisque l'acte de l'esprit qui prend part à une promesse et la rend obligatoire n'est pas la résolution, ni le désir, ni le volonté d'accomplir un acte particulier, ce doit être nécessairement le *vouloir* de cette *obligation* qui vient de la promesse.³⁶

Si la résolution, le désir et la volonté d'agir de telle ou telle façon n'obligent heureusement à rien, reste la volonté d'être obligé, seul acte mental qui distinguerait une promesse sincère d'une fausse promesse. Cependant un tel acte de l'esprit, comme on l'a montré plus haut, est une impossibilité dans les termes puisque pour vouloir s'obliger à faire la chose promise il faut déjà avoir fait une promesse. Si un tel acte mental est une impossibilité reste alors la fiction selon laquelle on aurait accompli un tel acte mental en promettant. Fiction tout à fait nécessaire puisqu'elle seule peut donner l'illusion que la vertu de fidélité fonctionne comme une vertu naturelle, au sens où l'agent qui a tenu sa promesse aurait agi car poussé par un motif distinct du sens du devoir.

Enfin cette fiction seule, dans le cadre très spécifique de la théorie des vertus mise en place par David Hume dans ce livre trois du *Traité*, peut expliquer pourquoi lorsque je dis « Je te promets de t'aider demain » je crée une obligation, alors que ce n'est pas le cas quand je me dis à moi-même, seul dans ma chambre « Par la présente déclaration (*hereby*) je m'oblige à marcher sur les mains. » Pourquoi puis-je créer une obligation dans le premier cas et non dans le second ? Non pas parce qu'il manquerait quelque chose dans le second cas – la volonté de s'obliger est apparemment tout aussi présente lorsque je compte marcher sur les mains – mais parce qu'il est *utile* à la société que je puisse m'obliger dans le premier cas et non dans le second. Si ma formule verbale crée une « différence importante » dans le cas de la promesse c'est uniquement parce que le fait de pouvoir s'obliger satisfait certains besoins sociaux.

3. Un utilitarisme de la règle avant l'heure ?

3.1 La bienveillance et la justice (encore)

³⁶ *Ibid.*, p.122.

Il existe une autre différence fondamentale selon Hume entre la bienveillance et la justice. La bienveillance est un sentiment partial, limité, qui a un objet singulier. En revanche la justice concerne la société toute entière, même lorsqu'il s'agit de la justice interpersonnelle. Dans *l'Enquête* de 1751 Hume compare l'accumulation des effets de la bienveillance à la construction d'un mur alors que les effets de la justice nécessitent un plan préalable comme lors de la construction d'une voûte.

Le bonheur et la prospérité des hommes, issus de la vertu sociale de bienveillance et de ses catégories, peuvent se comparer à un mur édifié par des mains nombreuses, qui continue de s'élever à chaque pierre qu'on y entasse et monte en proportion de la diligence et du soin de chaque ouvrier. Le même bonheur, produit par la vertu sociale de justice et par ses catégories, peut se comparer à la construction d'une voûte, dont chaque pierre, si elle était isolée, tomberait sur le sol et dont l'édifice entier n'est soutenu que par l'assistance mutuelle et la combinaison de ses parties qui correspondent entre elles.³⁷

Comme le commente Didier Deleule : « les effets de la bienveillance sont cumulatifs, chacun apporte sa pierre à l'édification d'un mur dont aucun plan n'a par avance déterminé le profil ; les effets de la justice impliquent, pour leur part, une solidarité des éléments. »³⁸

Le cas des vertus sociales de justice et de fidélité est différent [du cas des vertus sociales³⁹ d'humanité et de bienveillance]. Elles sont hautement utiles et, en vérité, absolument indispensables au bien-être des hommes : cependant, le bénéfice qui en résulte n'est pas la conséquence de chaque acte individuel, mais provient du projet ou du système adopté par l'ensemble, ou par la plus grande partie, de la société. [...] La fortune héritée d'un parent est, dans de mauvaises mains, l'instrument d'un mal. Le droit de succession peut, dans certains cas, être dangereux. Son bénéfice vient seulement de l'observance de la règle générale et il suffit qu'il permette une compensation pour tous les maux et désagréments qui découlent des situations et des personnalités particulières.⁴⁰

Précisons par ailleurs que la différence de fonctionnement entre la vertu de bienveillance et la vertu de justice structure en grande partie les deux traités des vertus de Hume. En

³⁷ David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, op. cit., 1751, Appendice 3 « Considérations supplémentaires sur la justice », p.229.

³⁸ Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier Montaigne, 1979, p.75.

³⁹ Il faut prendre ici « vertus sociales » au sens de vertus tournées prioritairement vers autrui et non vers l'agent qui les possède, à la différence des vertus de courage ou de tempérance.

⁴⁰ David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, op. cit., 1751, Appendice 3 « Considérations supplémentaires sur la justice », p.228.

effet, au livre trois du *Traité de la nature humaine* (1740) la bienveillance est présentée comme une « vertu naturelle » et la justice comme une « vertu artificielle » ; dans *l'Enquête sur les principes de la morale* (1751, sections II et III et l'appendice 3) la bienveillance est décrite comme une vertu à la fois agréable et utile aux hommes, alors que la justice est caractérisée comme une vertu ayant pour *unique* origine l'utilité publique. Ces deux vertus ont néanmoins en commun d'être « sociales » c'est-à-dire d'être tournées vers autrui et non vers l'agent qui les possède, pour reprendre une autre typologie de *l'Enquête* de 1751.