

Universidade Federal de Minas Gerais

&

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse de doctorat en philosophie

**FRANCIS HUTCHESON ET LA
POLITIQUE DU SENS MORAL**

présentée et soutenue publiquement par **Lisa BROUSSOIS**

le 5 juillet 2014, en vue de l'obtention des doctorats de l'Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne et de l'Universidade Federal de Minas Gerais,

sous la direction de :

Pr. Laurent JAFFRO / Pr. Lívia GUIMARÃES

Composition du jury :

Claude GAUTIER, professeur de philosophie à l'ENS Lyon

Lívia GUIMARÃES, professeure de philosophie à l'Universidade Federal de Minas Gerais

Laurent JAFFRO, professeur de philosophie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pedro Paulo PIMENTA, professeur de philosophie à l'Universidade de São Paulo

100
B875f
2014

Broussois, Lisa

Francis Hutcheson et la politique du sens moral [manuscrito] /
Lisa Broussois. - 2014.

447 f.

Orientador: Laurent Jaffro.

Coorientador: Lívia Guimarães.

Tese apresentada, em regime de co-tutela : Université de Paris
I, Panthéon-Sorbonne e Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Com: Francis Hutcheson e a política do senso moral.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e Université de Paris I.

Inclui bibliografia.

1. Hutcheson, Francis, 1694-1746. 2. Filosofia - Teses. 3. Ciência
política – Filosofia – Teses. 4. Ética – Teses. I. Jaffro, Laurent. II.
Guimarães, Lívia Mara. III. Université de Paris I : Pantheon-
Sorbonne. IV. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. V. Francis Hutcheson e a política do
senso moral. VI. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CO-TUTELA COM A UNIVERSIDADE DE PARIS I PANTHÉON-SORBONNE**



FOLHA DE APROVAÇÃO

FRANCIS HUTCHESON ET LA POLITIQUE DU SENS MORAL

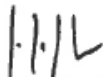
LISA BROUSSOIS


Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 05 de julho de 2014, pela banca constituída pelos membros:


Profa. Livia Mara Guimaraes - Orientadora
Universidade Federal de Minas Gerais

L3 Prof. Laurent Jaffro - Orientador
Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne


Prof. Pedro Paulo Garrido Pimenta
Universidade de São Paulo


Prof. Claude Gautier
ENS Lyon


Paris, 5 de julho de 2014.

PROCES VERBAL DE SOUTENANCE DU 05/07/2014 A 09h00

ANNEE UNIVERSITAIRE 2013/2014

Etudiant : Mme LISA BROUSSOIS née le : 14/02/1986
Diplôme : Doctorat en Philosophie
Titre des travaux : Francis Hutcheson et la politique du sens moral.
Ecole doctorale : Philosophie
Unité de recherche : Philosophies contemporaines (PHICO)
Directeur : M. LAURENT JAFFRO
Codirecteur : Mme LIVIA GUIMARAES
Cotutelle : Université Fédérale de Minas Gerais
Lieu de soutenance : Salle Cavallès - Centre Sorbonne - 17 rue de la Sorbonne - 75005 Paris

La soutenance est publique.

Résultat : ADMISE
Mention : TRES HONDRABLE avec les FÉLICITATIONS à l'UNANIMITÉ
Avis de reproduction : Sans restriction

Membres du Jury

Nom	Qualité	Etablissement	Rôle	Signature
M. CLAUDE GAUTIER	PROFESSEUR DES UNIVERSITES	ENS LYON ENS LETTRES SCIENCES HUMAINES	Rapporteur	
Mme LIVIA GUIMARAES	PROFESSEUR DES UNIVERSITES	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS	Membre	
M. LAURENT JAFFRO	PROFESSEUR DES UNIVERSITES	UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE	Membre	
M. PEDRO PAULO PIMENTA	PROFESSEUR DES UNIVERSITES	UNIVERSIDADE DE SAO PAULO	Membre	



REMERCIEMENTS

Je tiens, en premier lieu, à exprimer toute ma gratitude à mes directeurs de thèse, Monsieur Laurent Jaffro et Madame Lívia Guimarães. Leur aide, leur soutien et leurs précieuses suggestions ont permis de guider la réalisation du présent travail et d'en améliorer bien des aspects. J'ai été très heureuse de pouvoir travailler sous leur direction. Je suis particulièrement reconnaissante à Monsieur Laurent Jaffro d'avoir guidé mes recherches depuis le Master 2 avec autant d'engagement, de précision et d'efficacité. Je suis aussi très honorée d'avoir étudié avec Madame Lívia Guimarães : j'ai pu apprendre beaucoup en sa compagnie.

J'exprime ma profonde reconnaissance à la directrice de l'école doctorale de Paris 1, Madame Chantal Jaquet et aux membres de mon équipe, PhiCo. C'est une véritable chance de pouvoir étudier dans un environnement aussi stimulant et convivial.

Il en est de même pour les membres du Groupe Hume de l'UFMG, mon équipe brésilienne. J'ai rencontré à Belo Horizonte des chercheurs avec une énergie et une gentillesse incroyables.

Je tiens à remercier les membres du groupe de recherche en philosophie britannique de l'USP et de l'UFSCar, au Brésil. Ils sont une véritable source d'inspiration par le dynamisme, l'originalité et la précision de leurs recherches et de leurs productions.

Merci à Madame Jeanne Szpirglas pour sa gentillesse et pour avoir fait une remarquable traduction du *Système* de Francis Hutcheson. Cela a été extraordinaire de pouvoir bénéficier d'un tel outil de travail.

Je voudrais mentionner les noms de deux de mes anciens professeurs de Licence et de Master de philosophie : Monsieur Pierre-Yves Quiviger et Monsieur Éric Marquer. Je les remercie sincèrement pour la qualité de leurs enseignements. Ils ont inspiré mes recherches en philosophie.

Je n'oublie pas mes parents Aline et Antônio, ainsi que ma tante Arlette. Je les remercie pour leurs encouragements, leur affection et pour toute l'aide apportée pour la révision du présent travail.

À mon cousin, Inácio Campos : un grand merci. Les démarches de ma cotutelle avec le Brésil n'auraient jamais pu aboutir sans lui.

Merci à Cécile pour son aide en anglais.

Je dédie, enfin, ce travail à Louise Riboulet, mon arrière-grand-mère, décédée en 1999.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS RETENUES POUR LES ŒUVRES DE HUTCHESON	i
FRANCIS HUTCHESON ET L'ÉCOLE DES MARGES : CONTEXTE	1
I. L'Écosse des Lumières : rayonnement culturel	3
A. L'Union de l'Écosse avec l'Angleterre et la base sociale des Lumières écossaises	3
B. Essor culturel des lumières écossaises	9
II. Francis Hutcheson	11
A. Les « Scots-Irish »	11
B. La famille Hutcheson entre l'Irlande et l'Écosse	12
C. Hutcheson et l'importance du lien irlando-écossais	15
D. Hutcheson, professeur à Glasgow	17
INTRODUCTION GÉNÉRALE : FRANCIS HUTCHESON ET LA POLITIQUE DU SENS MORAL	19
A. Premier enjeu : entre idéalité et faits	21
B. Problème de la cohérence de l'œuvre hutchesonienne dans sa philosophie politique	24
C. Deuxième enjeu : approfondir l'étude de la nature humaine pour comprendre les enjeux sociaux et politiques	26
D. Troisième enjeu : lutter contre les philosophies morales et politiques de l'intérêt personnel	30
E. Manière de procéder pour ce travail	31
PREMIÈRE PARTIE - L'ÉTAT DE LIBERTÉ	35
INTRODUCTION GÉNÉRALE DE LA PREMIÈRE PARTIE	37
CHAPITRE 1 - CONSIDÉRATIONS SUR LE SENS MORAL ET LA BIENVEILLANCE	39
Introduction	40
I. Contre Mandeville, avec Shaftesbury : esquisse du projet	41
A. Mandeville	41
B. Shaftesbury	43
C. Projet de la Recherche : une philosophie du sens moral	45
II. La motivation morale	46
III. La sensibilité morale	52
IV. Motivation morale et sensibilité morale: comment devient-on vertueux ?	56
V. Pourquoi devenir vertueux ?	59
A. Excellence morale	63
B. Mouvements passionnels ou spontanés	65
C. Désir de perfection et de bonheur	66
VI. Sens de l'honneur et sens moral	68
A. Bonté formelle et bonté matérielle	72
Conclusion	74
CHAPITRE 2 - CONSIDÉRATIONS SUR LA SOCIABILITÉ DE NATURE ET LA LOI DE NATURE	77
Introduction	78
I. Un état de sociabilité naturelle	79
A. Impulsion naturelle	79
B. Le souci des autres	81
II. Loi naturelle et sens moral	84
III. Le droit : définition	91

A. Droits parfaits _____	94
B. Droits imparfaits _____	95
C. Droits externes _____	96
IV. Influences des théoriciens du droit naturel _____	100
A. Grotius _____	102
B. Pufendorf _____	105
C. Carmichael _____	108
Conclusion _____	109
DEUXIÈME PARTIE - LE CONTRAT _____	111
INTRODUCTION GÉNÉRALE DE LA DEUXIÈME PARTIE _____	113
CHAPITRE 1 - CONSIDÉRATIONS SUR LE CONTRAT, LE GOUVERNEMENT ET LA LOI CIVILE _____	115
I. La formation du gouvernement _____	117
A. Loi et liberté _____	117
B. Extension de la loi en fonction de la variété des phénomènes _____	119
C. Du droit des hommes à constituer un gouvernement civil _____	120
II. Influence de Locke sur les limites de l'état de nature _____	127
A. Locke et l'arbitre impartial _____	127
B. Problème de l'exécutif _____	130
III. Le contrat _____	133
A. Un consentement _____	133
B. Le consentement dédoublé _____	134
IV. Les différentes formes de gouvernement _____	136
V. La loi civile _____	139
VI. Les Considérations sur le patronage ou sur un gouvernement de l'Église _____	142
VII. L'importance de la finalité politique _____	147
Conclusion _____	151
CHAPITRE 2 - CONSIDÉRATIONS SUR LA POURSUITE DU BONHEUR _____	153
Introduction _____	154
I. Le droit à la recherche ou à la poursuite du bonheur: quels enjeux ? _____	156
A. Qu'est-ce qu'un droit à la recherche ou à la poursuite du bonheur ? _____	156
B. La piste de Hutcheson _____	161
C. Obstacles au bonheur public _____	162
II. Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre : comment poursuivre le bonheur ? _____	164
A. Qu'est-ce que le bonheur ? _____	166
B. Le bien moral et le bien naturel _____	171
C. Ambiguïtés sur les différentes conceptions du bien naturel _____	175
III. La recherche ou la poursuite du bonheur ? _____	177
A. Recherche contre poursuite _____	177
B. Durée et intention _____	184
Conclusion _____	186
L'entrée en jeu du citoyen _____	186
Hutcheson, partisan d'un humanisme civique ? _____	187
L'harmonie _____	189
TROISIÈME PARTIE – LES DROITS INALIÉNABLES _____	191
INTRODUCTION GÉNÉRALE DE LA TROISIÈME PARTIE _____	193
Hutcheson et les droits inaliénables _____	194

**CHAPITRE 1 - SECTION A - CONSIDÉRATIONS SUR L'OBÉISSANCE PASSIVE ET LE DROIT DE
RÉSISTANCE : UN ENJEU POUR LA POLITIQUE DU SENS MORAL _____ 197**

Introduction	198
Comment penser un droit de résistance légitime ?	200
I. Désobéir ou résister	204
A. Insurrection, désobéissance, manifestation, résistance : quelles différences ?	204
B. Qu'est-ce que la désobéissance civile ?	205
C. Qu'est-ce qu'un individu peut faire et qu'est-ce qu'il doit faire ?	207
D. D'où vient le danger ?	210
E. De la réussite de la résistance	211
F. Résister : un droit légitime pour Hutcheson	213
II. Obéir sans résister ?	214
A. Retour à l'état de nature avec Thomas Hobbes	215
B. Obéir à l'autorité : le choc de 1688	218
C. L'exemple célèbre de Thomas Becket	220
D. L'apport de John Milton	222
E. George Berkeley	223
F. Mise en pratique et limites de l'obéissance passive de Berkeley	229
III. John Locke et la distinction entre résistance et rébellion	236
A. Le pouvoir politique : remède aux inconvénients de l'état de nature	237
B. Le Trust	239
C. Les limites du gouvernement	241
D. Résistance et rébellion	242
IV. Théories du droit naturel et droit de résistance	243
A. Hobbes, Locke, Berkeley	243
B. Pufendorf	246
C. Carmichael	252
D. Réalisation pratique du droit de résistance chez Hutcheson	253

**CHAPITRE 1 - SECTION B - CONSIDÉRATIONS SUR L'OBÉISSANCE PASSIVE ET LE DROIT DE
RÉSISTANCE : LE TOURNANT HUTCHESONIEN _____ 257**

Introduction	258
I. De l'obéissance passive	259
II. L'équilibre entre les pouvoirs	260
III. Le droit de résistance est-il un droit inaliénable ?	261
IV. Intérêt commun et hiérarchisation des droits	267
V. Le dernier rempart	274
VI. Le fait et le droit en résistance	278
VII. Le citoyen éduqué	280
VIII. Le Système de philosophie morale : quand obéir et quand résister ?	284
IX. L'usurpateur	292
Conclusion	296
Le sens moral à la base du droit de résistance	297
Thomas d'Aquin réinterprété	297

**CHAPITRE 2 - CONSIDÉRATIONS SUR LA FABLE DE L'INTÉRÊT PERSONNEL : LE LUXE ET LA
CONSOMMATION OSTENTATOIRE _____ 301**

Introduction	302
Le problème Mandeville	303
I. Luxe, consommation ostentatoire et vice	304

A.	Le luxe dans La Fable des Abeilles _____	304
a.	Vices privés et bien public _____	304
b.	Base de la critique hutchesonienne: la malhonnêteté intellectuelle _____	307
B.	L'idée du luxe : difficultés _____	308
C.	Qu'est-ce que la consommation ostentatoire ? _____	311
D.	La distinction entre désir positif et désir négatif _____	312
E.	La régulation des désirs _____	314
F.	Le luxe est une relation de déséquilibre _____	316
G.	Le vice ne fait pas le bonheur public _____	317
II.	Luxe, consommation ostentatoire et politique _____	321
A.	Les nouvelles valeurs : l'éclairage de Hirschman _____	322
B.	Anciennes valeurs et instrumentalisation politique _____	324
C.	L'insensibilisation morale et sa menace sur les droits inaliénables _____	328
D.	Le luxe, la consommation ostentatoire et le bien public _____	331
	Conclusion _____	334
	Mode de vie anglais contre mode de vie écossais ? _____	335

CHAPITRE 3 - DES HOMMES LIBRES ET ÉGAUX : CONSIDÉRATIONS SUR L'ESCLAVAGE ET LA COLONISATION _____ 337

	Introduction _____	338
	Aucun droit naturel de gouverner _____	338
	Frontière de l'aliénable et de l'inaliénable _____	338
I.	Locke et l'agresseur vaincu _____	340
II.	L'esclave et le serviteur _____	342
A.	La propriété _____	343
B.	Le contrat du serviteur _____	345
C.	L'origine de l'esclavage _____	346
III.	Condamnation de l'esclavage _____	348
A.	Le cas de la guerre juste _____	348
B.	Absurdité de l'esclavage héréditaire _____	351
C.	Le droit du plus fort est une illusion _____	352
IV.	Extension de la réflexion au cas des colonies _____	354
A.	L'usage d'un territoire _____	354
B.	Esclavage et colonies _____	356
	Conclusion _____	357

CONCLUSION GÉNÉRALE - La politique du sens moral : Une tentative vouée à l'échec ? _____ 359

I.	Le poids des conséquences _____	360
II.	Le poids d'un échec annoncé _____	367

APPENDICE - RESUMO EM PORTUGUÊS DA TESE _____ 373

FRANCIS HUTCHESON E A POLÍTICA DO SENSO MORAL _____ 379

I.	Introdução: por que pesquisar sobre a política do senso moral ? _____	380
II.	Pesquisa _____	381
A.	Idealidade e fatos _____	381
B.	O problema da coerência _____	383
C.	Questões sociais e políticas através do aprofundamento do estudo da natureza humana _____	385
D.	Interesse pessoal e interesse público _____	388
E.	Definição _____	389
F.	Organização _____	390

III.	Primeira parte: o estado de liberdade	390
A.	Considerações sobre o senso moral e a benevolência	391
B.	Considerações sobre a sociabilidade de natureza e a lei de natureza	393
IV.	Segunda parte: o contrato	394
A.	Considerações sobre o contrato, o governo e a lei civil	395
B.	Considerações sobre a procura da felicidade	396
V.	Terceira parte: os direitos inalienáveis	399
A.	Considerações sobre a obediência passiva e o direito de resistência	402
B.	Considerações sobre a obediência passiva e o direito de resistência	404
C.	Considerações sobre a fábula do interesse pessoal: o luxo e o consumo ostentatório	406
D.	Homens livres e iguais: considerações sobre a escravidão e a colonização	407
VI.	Pode a política do senso moral triunfar?	409
A.	O peso das consequências	409
B.	O peso de um fracasso anunciado	415
VII.	Conclusão	419
BIBLIOGRAPHIE		421
INDEX NOMINUM		429

ABRÉVIATIONS RETENUES POUR LES ŒUVRES DE HUTCHESON

Lorsque nous citons des extraits des textes de Francis Hutcheson, nous reprenons les traductions disponibles en langue française de *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (*Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* par A-D. Balmès, Vrin), de *A System of Moral Philosophy in Three Books* (*Système de philosophie morale* par J. Szpirglas, à paraître prochainement chez Vrin) et de *Illustrations on the Moral Sense* (*Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral* par O. Abiteboul, L'Harmattan). Pour les autres écrits, nous proposons nos propres traductions. Nous avons, sauf pour de rares exceptions, fait mention du texte original anglais. Les textes en anglais de Hutcheson sont, pour la plupart, extraits des 7 volumes des *Collected Works of Francis Hutcheson*, Bernard Fabian (éd.), Hildesheim 1969-1971. (N. B. Dans cette édition, c'est le texte de la deuxième édition de l'*Inquiry* qui est repris en facsimile).

Recherche

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; Alterations and Additions made in the Second Edition of the "Inquiry into Beauty and Virtue", Londres, 1725/1726. Sont indiqués en chiffres romains le volume des *Collected Works*, puis le traité (ou la préface). En chiffres arabes, la section (ou la page de la préface en chiffres romains) et la page dans l'édition anglaise ainsi que la page dans la traduction française précédée d'une barre oblique. Pour certaines références en anglais, la cinquième édition corrigée est utilisée : HUTCHESON F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, R. Ware, J. And P. Knapton, 1753. Sont indiqués : *Recherche*, cinquième édition et le numéro de la page en chiffres arabes (ou pour la préface, en chiffres romains).

Remarques

Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees, 1725/1726. Sont indiqués en chiffres romains le volume des *Collected Works*, puis la page en chiffres arabes.

Essai ou Illustrations

An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense, Londres, 1728. Sont indiqués en chiffres romains le volume des *Collected Works*, en chiffres arabes, la page dans l'édition anglaise et pour les *Illustrations*, la page dans la traduction française précédée d'une barre oblique. Pour la troisième édition (1742), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.

Lecture inaugurale

Inaugural Lecture on the Social Nature of Man, Glasgow, 1730 in T. Mautner, (éd.), *Francis Hutcheson Two Texts on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. La page de la traduction anglaise du latin est indiquée en chiffres arabes.

Réflexions

Reflections on the Common Systems of Morality, London, 1725 in T. Mautner, (éd.), *Francis Hutcheson Two Texts on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. La page est indiquée en chiffres arabes.

Considérations

Considerations on Patronage addressed to the Gentlemen of Scotland, 1735. Sont indiqués en chiffres romains le volume des *Collected Works*, puis la page en chiffres arabes.

Courte introduction

A Short Introduction to Moral Philosophy in Three Books, containing the Elements of Ethics and the Law of Nature, Glasgow, 1747. Sont

indiqués en chiffres romains le volume des *Collected Works* et le livre. En chiffres arabes, le chapitre et la page (ou la préface avec seulement la page en chiffres romains).

Système

A System of Moral Philosophy in Three Books, written by the late Francis Hutcheson, L.L.D., Professor of Philosophy in the University of Glasgow. Published from the original Manuscript By his Son Francis Hutcheson, M. D., Glasgow, 1755. Sont indiqués en chiffres romains le volume des *Collected Works*. En chiffres arabes, le volume, le chapitre et la page dans l'édition anglaise.

FRANCIS HUTCHESON ET L'ÉCOLE

DES MARGES : CONTEXTE

(AVANT-PROPOS)

« On se souvient de nous pendant quelques années, dans un recoin du monde seulement, tandis que pour les autres nous ne fûmes rien du tout. Quelques années de plus, et nous et ceux qui se souvinrent de nous, sombrerons à jamais dans l'oubli. Et à supposer qu'on se souvienne toujours de nous, qu'est-ce pour nous qui n'en savons plus rien¹ ? »

¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 2, p. 379 : “If we are remembered for a few years, it is but in a little corner of the world; to the rest of it we are as nothing: and, in a few more, both we and those who remembered us shall be forgotten for ever. Grant we were always remembered; what is that to us who know it not?”

Francis Hutcheson est souvent considéré comme l'un des pères des « Lumières écossaises », à la suite du jugement de Dugald Stewart². L'oubli dont il est parfois victime, aujourd'hui, ne permet pas de mesurer l'importance qu'il a eue et encore moins de rendre hommage à la qualité de ses écrits philosophiques³. Né en 1694 à Drumalig, en Irlande et mort en 1746 à Glasgow, en Écosse, Hutcheson est, ainsi, parmi les premiers penseurs de cette série d'intellectuels et professeurs brillants dont les noms de Lord Kames, Thomas Reid, David Hume, Hugh Blair, William Robertson, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar ou Dugald Stewart font, avec le sien, la renommée⁴. Or, le questionnement des Lumières, que ce soit en France, en Écosse ou ailleurs, semble assez universel. Le phénomène nous pousse davantage à savoir pourquoi il se produit à un tel moment de l'histoire : pourquoi là-bas, pourquoi à cette époque ? Autrement dit, pourquoi un mouvement intellectuel, de ce type, parvient-il à se développer dans l'Écosse du XVIIIe siècle ? Question difficile. Peut-être parce qu'il n'existe pas *une* mais *des* réponses et de multiples facteurs à prendre en compte, qui peuvent être déterminants pour notre lecture de Francis Hutcheson.

J. Moore souligne que l'emploi même d'une expression comme « Lumières écossaises » suppose de penser une uniformité dans le changement qui s'opère dans l'Écosse du XVIIIe siècle, au risque d'ignorer tout ce qui en fait la subtilité⁵. Il semble, certes, impossible de résoudre ces difficultés à l'aide des seules pages qui vont suivre. Ce serait l'objet d'un travail séparé, basé sur une autre recherche approfondie. Pourtant, c'est la difficulté de saisir cette « subtilité » qui rend la lecture des théories politiques de Hutcheson parfois difficile. Déjà, parce que nous ne pouvons prétendre que de manière partielle à rendre

² D. Stewart, *Dissertation: Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy, since the Revival of Letters in Europe* in W. Hamilton (éd.), *The Collected Works of Dugald Stewart*, Bristol, Thoemmes Press, 1994, p. 428 (fac-simile de l'édition d'Édimbourg Thomas Constable and Co, 1860).

³ Sur la réception et l'influence des oeuvres de Hutcheson, voir l'article de D. Carey "Francis Hutcheson's Philosophy and the Scottish Enlightenment: Reception, Reputation and Legacy" in *The Oxford History of Scottish Philosophy*, J. Harris & A. Garrett (éd.), Oxford, Oxford University Press, à paraître. Par ailleurs, le nombre important de réimpressions au XVIIIe siècle est également un bon indicateur de la popularité de Hutcheson à cette époque (voir la bibliographie, à la fin de ce travail).

⁴ D-W. Howe "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 3 (1989), p. 572-587: "Francis Hutcheson (1694-1746) was the acknowledged "Father of the Scottish Enlightenment." Those who built upon his work included Lord Kames (1695-1782), Thomas Reid (1710-96), Hugh Blair (1718-1800), William Robertson (1721-93), Adam Ferguson (1723-1816), John Millar (1735-1801), and Dugald Stewart (1753-1828). In a class by themselves are the giants of the Scottish Enlightenment: David Hume (1711-76) and Adam Smith (1723-90)." P. Wood montre dans un article que c'est à Dugald Stewart que nous devons en grande partie notre manière de penser le phénomène des Lumières écossaises, bien que l'expression elle-même apparaisse plutôt avec W. R. Scott, en 1900. (P. Wood, "Introduction: Dugald Stewart and the Invention of "the Scottish Enlightenment"" in P. Wood, (éd.), *The Scottish Enlightenment Essays in Reinterpretation*, New-York, University of Rochester Press, 2000, p. 1-35).

⁵ J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment" in M-A. Stewart, (éd.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 37-59.

compte des raisons qui poussent Hutcheson à l'écriture, sur tel ou tel point. Ensuite, malgré l'influence que les auteurs exercent les uns sur les autres, malgré les points communs dans la méthode, dans le choix et dans le traitement des sujets, il ne suffit pas de se référer à telle ou telle influence pour pouvoir rendre compte de l'originalité et de la spécificité d'une œuvre. Les raisons qui poussent Locke, Shaftesbury, ou encore Hume ne permettent pas de rendre raison du caractère propre des écrits de Hutcheson. De la même manière, les influences de notre auteur sont multiples mais elles ne suffisent pas à l'analyse des propres enjeux de ce que nous appelons la politique du sens moral : sans doute parce que le sens moral, vu par Hutcheson, est un concept à part, propre à sa philosophie. Un concept qu'il tente de développer de manière systématique, sans toutefois perdre de vue le véritable enjeu de sa démarche : guider et éduquer.

Dans cet avant-propos, nous proposons simplement d'évoquer quelques perspectives et de donner quelques pistes qui visent à mieux situer historiquement le contexte de l'écriture des œuvres philosophiques de Hutcheson, œuvres sur lesquelles nous nous appuierons pour penser le rôle du sens moral en politique, par la suite. Il ne s'agit pas d'analyser les raisons du fleurissement culturel qui se produit à cette époque en Écosse, et auquel Hutcheson participe, mais d'évoquer plus modestement quelques faits et traits marquants de la période, afin de mieux situer les enjeux pratiques qui servent la réflexion de notre philosophe. C'est aussi dans cet avant-propos que nous proposons de présenter notre auteur, pour mieux le situer dans l'histoire de la pensée philosophique mais également dans l'histoire politique de l'Irlande et de l'Écosse, ses deux terres d'origine.

I. L'Écosse des Lumières : rayonnement culturel

A. L'Union de l'Écosse avec l'Angleterre et la base sociale des Lumières écossaises

Il est vrai que Hutcheson naît en Irlande et y passe la moitié de sa vie. Néanmoins, ses liens avec l'Écosse sont très forts : de famille écossaise, il étudie à l'université de Glasgow avant d'y devenir lui-même enseignant, jusqu'à la fin de sa vie. Les changements qui se produisent en Écosse à l'époque de Hutcheson déterminent sa manière de penser et d'écrire. De l'importance de l'enseignement qu'il reçoit à l'université de Glasgow, il témoigne dans sa lecture inaugurale en tant que professeur :

« C'est avec gratitude que j'admettrai que si j'ai quelque habileté, sachant bien comment elle doit être faible, ou si une méthode et une discipline pour enseigner la vraie philosophie a résulté de

mon étude et de ma formation dans la majorité des plus excellents sujets d'étude, auxquels je me suis constamment dévoué, c'est donc que cette université semble avoir le droit de me réclamer les fruits de tout cela, m'ayant initié en premier à ces études et m'ayant guidé tout le long vers ce vers quoi elles devaient être poursuivies. Formé par son enseignement, j'ai reçu tout ce qui pourrait me permettre d'être utile pour les étudiants⁶ ».

Laissant de côté la considération selon laquelle il s'agit d'un discours inaugural marquant son entrée de professeur de philosophie morale à l'université de Glasgow, et qu'il est donc de l'intérêt de Hutcheson de flatter l'auditoire, nous choisissons de considérer cet hommage comme le témoignage, au moins quelque peu sincère, de la qualité de l'enseignement dont il a bénéficié lors de ses études en Écosse. Cette lecture est renforcée par l'attachement dont Hutcheson témoigne envers la terre d'origine de sa famille, à de nombreuses reprises dans ses œuvres. À quoi ressemble cette Écosse du début du XVIIIe siècle ? Quel est le contexte qui a notamment permis le développement d'une université aussi prestigieuse que celle de Glasgow, à travers des personnages aussi importants que notre philosophe ?

Dans un article intitulé « Les Provinces culturelles de l'Angleterre : l'Écosse et l'Amérique », B. Bailyn et J. Clive évoquent la difficulté de penser la raison d'un phénomène aussi complexe que celui du contexte pour expliquer l'apparition des penseurs de cette période, dont Francis Hutcheson. Ils évoquent, en effet, plusieurs facteurs comme le système éducatif écossais qui, à partir du XVIIe siècle, permettent un plus large accès à l'enseignement ainsi que la diminution des conflits politico-religieux. Cependant, ils concluent que l'éducation et la paix, voire les deux en même temps, ne suffisent pas pour expliquer ce qu'ils appellent une « renaissance⁷ » culturelle. M-A. Stewart remarque que l'Écosse a la particularité de développer la pensée philosophique au sein des universités, si bien que l'histoire de la philosophie se trouve liée à l'histoire des institutions académiques, plus que dans aucune autre nation de la même époque. Un tel constat met en évidence le fait que l'Écosse, même si elle n'est pas le lieu unique du développement culturel, a cependant

⁶ F. Hutcheson, *Lecture inaugurale*, p. 126 : "I shall gratefully admit that if I have any ability, well knowing how slight it is, or if a method and a discipline to teach true philosophy has resulted from my study and training in the most excellent subjects of study, to which I have been constantly devoted, then this university would seem to have the right to claim from me the fruits of all this, having first introduced me to these studies and guided me along the way in which they ought to be pursued. Having been formed thanks to her instruction, I have received all that might enable me to be of benefit to the students".

⁷ J. Clive, B. Bailyn, "England's Cultural Provinces: Scotland and America", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, 11, 2 (1954), p. 200-213.

des particularités qui font d'elle un phénomène à part, difficile à expliquer⁸. M. A. Stewart constate également une autre particularité écossaise : le caractère important de l'assimilation des nouvelles idées philosophiques dans les recherches d'autres domaines comme le juridique, la médecine, l'histoire ou encore la théologie⁹. Une assimilation qui s'inscrit dans le projet global de développer tous les savoirs de l'époque, à partir des découvertes que l'on peut faire sur l'étude de la nature humaine. Par exemple, B. Bailyn et J. Clive, reprenant S. G. Kermack, citent Francis Hutcheson comme un représentant de la *legal philosophy*, qu'il enseigne dans ses lectures de philosophie morale de l'université de Glasgow¹⁰. Hutcheson est un auteur qui s'applique à penser comment améliorer le droit positif mais aussi, nous le verrons, l'action politique, à partir des conclusions pratiques de ses raisonnements philosophiques.

Une autre approche des Lumières écossaises nous est donnée par D. W. Howe lorsqu'il insiste, dans un article, sur le fait que le phénomène prenne appui sur une base sociale clairement définie. Or, cette base serait une alliance entre l'aristocratie moderne écossaise des *Lowlands* et les classes moyennes des villes¹¹. Une telle alliance est motivée par la volonté de développer économiquement l'Écosse. L'Union de 1707 avec l'Angleterre est, de fait, acceptée par cette partie de la population pour les avantages économiques qu'elle promet. Elle joint politiquement les deux royaumes d'Écosse et d'Angleterre, de façon permanente. N'étant pas le produit d'une conquête, le Traité d'Union est la création inédite d'une entité politique soumise à un monarque commun, monarque que l'Écosse et l'Angleterre ont déjà partagé :

‘THAT the Two Kingdoms of Scotland and England, shall... forever after, be United into One Kingdom by the name of GREAT BRITAIN :... THAT the United Kingdom of Great Britain be Represented by one and the same Parliament to be stiled the Parliament of Great Britain¹².’

Avant l'Union, l'Écosse fait face aux difficultés engendrées par une rivalité économique oppressante avec la puissante Angleterre et une opposition religieuse de taille entre l'Église anglicane et l'Église d'Écosse presbytérienne. Les monarques communs de

⁸ Voir également le début de l'article de J. Moore où il évoque brièvement les différentes descriptions données du phénomène des Lumières écossaises : J. Moore, “The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment”, art. cit.

⁹ M-A. Stewart, (éd.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, op. cit., introduction, p. 3.

¹⁰ J. Clive, B. Bailyn, “England's Cultural Provinces: Scotland and America”, art. cit.

¹¹ D-W. Howe, “Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution”, art. cit.

¹² Reprise de la citation extraite de A. Murdoch , *'The People Above' Politics and Administration in Mid-Eighteenth-Century Scotland*. Edinburgh, John Donald publishers, 1980.

l'Écosse et de l'Angleterre donnent également peu d'importance à leur royaume du nord et ne multiplient pas les visites durant le XVIIe siècle¹³. Au XVIIe siècle, l'Écosse se trouve ainsi dans une situation sociale et économique mauvaise, notamment avec les famines des années 1690 et les crises commerciales sur les exportations maritimes, auxquelles on peut ajouter une agriculture innovante mais pas assez productive et des difficultés à importer suffisamment¹⁴. L'Angleterre, avec ses cinq millions d'habitants domine facilement le petit million d'Écossais en attente d'un véritable développement économique, en accord avec le développement culturel qui leur tient à cœur. Le rapprochement timide qui a eu lieu en 1603 avec le partage du même souverain, Jacques Ier d'Angleterre, aussi connu comme Jacques VI d'Écosse, doit être consolidé politiquement, culturellement et socialement. Or Hutcheson vient d'une famille écossaise des *Lowlands* qui s'installe en Irlande du Nord au XVIIe siècle, afin d'accéder aux nouvelles terres cultivables mises à disposition par la politique du roi Jacques Ier d'Angleterre.

Précisons que D. W. Howe insiste sur le contraste le plus frappant, dans l'Écosse du XVIIIe siècle, visible à partir de la différence entre ces basses terres prospères et les *Highlands*. Les hautes terres se caractérisent, en effet, par un système tribal pré-médiéval qui se maintient solidement et un retard économique considérable : il cite comme exemple l'usage de la roue, inconnu sur certaines parties isolées du territoire. Un autre contraste fort est celui existant entre le *Popular Party* et le *Moderate Party*. Le Parti Populaire regroupe une grande part de la population et soutient le calvinisme évangélique qui suit indiscutablement la Confession de Westminster de 1647. Le Parti Modéré, représentant politique de l'union entre les Aristocrates progressistes et les classes moyennes urbaines, représente une synthèse entre les idées des Lumières écossaises et le christianisme. Or, les deux partis s'affrontent sur de nombreuses questions, comme par exemple le patronage ou la tolérance religieuse, que le *Moderate Party* défend¹⁵. Hutcheson s'engage souvent dans ces débats politiques, davantage en faveur des idées défendues par le *Moderate Party*, comme nous aurons l'occasion de le constater.

¹³ A. Murdoch, *ibid.*, p. 1 : "With the monarch almost permanently absent, Scottish affairs were normally the province of the King's Privy Council at Edinburgh, acting under sporadic instructions from their Royal Master at London."

¹⁴ A. Murdoch, *ibid.*, p. 2. T-C. Smout, "Where had the Scottish economy got to by the third quarter of the eighteenth century" in I. Hont, M. Ignatieff, (éd.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 45 à 72.

¹⁵ D-W. Howe, "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", art. cit. Francis Hutcheson est lui-même l'auteur de considérations sur la question du patronage : *Considerations on Patronage Addressed to the Gentlemen of Scotland*, publiées en 1735.

Comme l'Union respecte, en théorie, le choix religieux des Écossais pour le presbytérianisme et doit permettre une véritable intégration économique et un développement commun, les conflits se dissipent au XVIIIe siècle. L'aristocratie des *Lowlands* et les classes moyennes des villes ne se joignent pas aux soulèvements jacobites qui ont lieu en 1715 et 1745 en Écosse. Elles comptent sur les progrès scientifiques de l'agriculture et l'intégration des terres dans un système contractuel et commercial viable, pour moderniser l'Écosse. La volonté de modernisation, de tolérance et de règlement pacifique des conflits sociaux et politiques est de plus en plus forte, au cours du XVIIIe siècle. Il faut préciser que le rôle de l'aristocratie écossaise dans l'apparition du renouveau culturel reste assez complexe dans la mesure où l'aristocratie progressiste des *Lowlands* ne représente pas forcément le courant dominant de la noblesse. B. Bailyn et J. Clive affirment que l'aristocratie reste largement jacobite et épiscopale, même après le rétablissement de l'Église d'Écosse. La pauvreté gagnant du terrain chez les aristocrates, ces derniers sont poussés à se lancer dans les activités commerciales. Ce phénomène est notamment visible dans la *Old Town* d'Édimbourg, où les démarcations sociales se trouvent, de fait, de moins en moins évidentes. Au cours du siècle des Lumières, les élites culturelles et sociales changent progressivement pour se trouver du côté des classes professionnelles, particulièrement dans le domaine juridique.

En 1707, l'Écosse a ainsi perdu sa souveraineté, mais le parlement anglais de Westminster, quant à lui, se maintient avec 16 membres Écossais additionnés contre 206 anglais dans la Chambre des Lords et 45 Écossais contre 568 dans la Chambre des Communes¹⁶. L'Union ne règle pas immédiatement les difficultés économiques mais elle maintient l'espoir des élites écossaises que la situation s'améliore rapidement. Certains auteurs comme J. Robertson défendent que le choix de l'Écosse consiste, à ce moment précis, entre le maintien de ses institutions politiques, d'une part, ou la liberté de commerce issue de son union avec l'Angleterre et un accès commercial à l'empire de ce dernier, d'autre part¹⁷ : ce choix se portant sur des effets à plus ou moins long terme. De fait, les résultats se sentent davantage à partir des années 1740, quand l'industrie se développe plus rapidement. Mais sur ce point, B. Bailyn et J. Clive insistent pour montrer que la prospérité économique que connaît l'Écosse au XVIIIe siècle, en comparaison avec le XVIIe, ne suffit pas à justifier à elle seule l'essor du mouvement intellectuel écossais. Ils expliquent que l'effet immédiat de l'Union de 1707 a été celui de l'augmentation des taxes et la perte des échanges commerciaux

¹⁶ A. MacIntyre, *Whose Justice? What Rationality?*, London, Duckworth, 1988, p. 219.

¹⁷ J. Robertson, "The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition" in I. Hont, M. Ignatieff, (éd.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, op. cit., p. 137-178.

avec la France. Or, ceci ne fut pas compensé, dans l'immédiat, par une augmentation des échanges commerciaux avec l'Angleterre et les colonies¹⁸. Le développement économique de l'Écosse au XVIIIe siècle arrive après l'apparition des premiers penseurs des Lumières : c'est notamment le cas pour Francis Hutcheson qui publie *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, dès 1725, soit quinze années avant les premiers bénéfices économiques réels sur l'industrie écossaise : d'autant que Hutcheson est encore en Irlande à cette date. B. Bailyn et J. Clive suggèrent que les décennies qui précèdent l'Union sont porteuses de changements, notamment en matière d'orthodoxie religieuse. Ces changements font partie des facteurs du développement culturel des intellectuels écossais. Ils évoquent une atmosphère progressivement favorable à la tolérance, dès la fin du XVIIe siècle. Hutcheson en est directement l'héritier, aussi bien dans sa période en Irlande qu'en Écosse.

D'autre part, insistons sur le fait que l'Écosse bénéficie, malgré l'Union, d'une petite autonomie au XVIIIe siècle. Les ministres anglais détiennent les pouvoirs les plus importants mais ne souhaitent pas en faire systématiquement usage. Il faut préciser que la plupart des affaires concernant l'Écosse et l'Angleterre nécessitent des traitements distincts, dus à des situations distinctes sur le terrain. Or, lors des occasions où les dirigeants anglais se manifestent, les Écossais montrent leur capacité à forcer les compromis¹⁹. Cela étant dit, le contexte particulier du développement des Lumières écossaises, à partir de l'Union, justifie en partie les raisons pour lesquelles les penseurs de ce mouvement, souvent liés au *Moderate Party*, ont tendance à relativiser la perte du pouvoir politique indépendant écossais et à valoriser le développement économique comme naturel et bon pour la société. D. W. Howe considère, par exemple, que Francis Hutcheson est un philosophe qui donne plus d'importance aux questions relatives à l'ordre social qu'à l'ordre politique. Même s'il adopte, à la suite de Locke, une théorie politique du contrat, il s'intéresse davantage aux relations sociales non-contractuelles entre les individus, à partir des affections sociales²⁰. Nous aurons l'occasion de considérer cette remarque dans la suite de notre travail. En attendant, il importe de considérer que l'absence d'un pouvoir politique indépendant en Écosse renforce l'intérêt des élites intellectuelles sur les moyens de développer la société par le biais de l'économie, du commerce et de la culture. Or, l'essor culturel propulse l'Écosse d'une situation de province à celle de pôle d'activités riches et variées.

¹⁸ J. Clive, B. Bailyn, "England's Cultural Provinces: Scotland and America", art. cit.

¹⁹ A. Murdoch, *op. cit.*, p. 27.

²⁰ D-W. Howe, "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", art. cit.

B. Essor culturel des lumières écossaises

Là où de l'extérieur, l'Angleterre pose les bases de son empire, il y a donc aux XVIIe et XVIIIe siècles, de l'intérieur, la vision d'un centre et de ses marges, d'un centre et de ses provinces. En revanche, parler de marges est moins pertinent, à partir du moment où l'on considère l'essor culturel sans précédent que connurent l'Irlande au XVIIe siècle puis l'Écosse et enfin, l'Amérique au XVIIIe siècle. Et de fait, les conditions sont favorables dans les marges de l'Angleterre parce qu'on assiste à un changement social et politique important. Il s'agit du moment où la volonté de sortir de l'instabilité politique, des guerres civiles et des conflits religieux se fait le plus fort. B. Bailyn et J. Clive défendent l'idée d'un parallèle entre l'Écosse et l'Amérique, à partir du développement culturel qu'elles connaissent à ce moment précis de l'histoire. Or, ils expliquent que l'une des caractéristiques du développement culturel qui surgit au XVIIIe siècle dans les deux nations est le fait de s'identifier comme des provinces politiques, culturelles et économiques d'un monde anglophone dont le centre est Londres²¹.

En Écosse, l'Union commence à jouer le rôle de cette volonté d'intégration et d'égalité des conditions avec l'Angleterre. Non pas du point de vue identitaire, mais du point de vue social et politique. Le point de départ des Lumières écossaises peut aussi bien être historique que philosophique, selon cette lecture. Il s'agit d'un engagement. Un engagement vers la fin de la violence et la disparition du mode de fonctionnement féodal. En Irlande et en Écosse, parmi les milieux intellectuels, les écrits des philosophes anglais sont généralement lus attentivement. Les discussions autour des conditions sociales et politiques sont toujours très actives. Même si, en pratique, les effets ne sont pas toujours visibles, les idées, elles, circulent vivement. Les œuvres de Harrington, Sidney et autres théoriciens politiques et sociaux de renom furent republiés à Dublin et Glasgow, durant la première moitié du XVIIIe siècle. Les représentants politiques de l'Écosse à Westminster comme tous ceux qui furent amenés à se rendre à Londres rapportèrent des livres et des articles de mode anglaise sur le sol écossais. L'Écosse comme l'Amérique prirent l'Angleterre comme modèle et tentèrent d'imiter le mode de vie des londoniens. Cette volonté d'imiter l'Angleterre, selon B. Bailyn et J. Clive est notamment liée à un sentiment d'infériorité et à un sentiment de culpabilité en relation aux manières et coutumes locales. Ils soulignent notamment la sensibilité des Écossais sur les différences de leur usage et de leur accent en langue anglaise. Cependant, ils modèrent ce constat en rappelant que le patriotisme et la fierté écossaise venaient compenser et nourrir les

²¹ J. Clive, B. Bailyn, "England's Cultural Provinces: Scotland and America", art. cit.

critiques de l'influence anglaise, du moins sur le plan sentimental quand il n'était plus possible de le manifester sur le plan politique²².

D. W. Howe considère que les philosophes écossais sont préoccupés par des sujets pratiques de temps et de lieux qui ne leur permettent pas de couper leurs réflexions d'un certain contexte, même si on peut considérer la portée de leurs réflexions comme universelle. Il affirme également que la tradition intellectuelle du calvinisme écossais est plus forte que celle de l'anglicanisme. Les universités écossaises sont plus nombreuses qu'en Angleterre et sans doute plus importantes que Cambridge et Oxford. De plus, il confirme la vision selon laquelle les Écossais sont toujours conscients de leur statut de « province » et s'investissent donc pour compenser cela par un développement culturel riche. Le plus important étant que le décalage entre les *Lowlands* et *Highlands* poussent les penseurs écossais à une réflexion approfondie sur la nature du progrès social et économique. Or, des réflexions des philosophes écossais ont surgi, d'après lui, les origines de la science sociale moderne : économie, science politique, psychologie et sociologie, entre autre chose. Et ces réflexions correspondent au XVIIIe siècle à la sphère plus générale de la philosophie morale : elle ne se contente pas d'englober des théories éthiques mais elle comprend toute l'étude de la nature humaine, à la fois normative et descriptive. La philosophie des Lumières écossaises, empiriste à la suite de Bacon, considère qu'à travers les méthodes de l'induction et l'expérience on peut découvrir les lois de la nature humaine²³.

Les lectures et l'étude sont donc également un moyen d'exister et de s'auto-définir par l'étude du passé et de se trouver une identité. Une identité qui, si elle n'est pas politiquement reconnue, peut l'être d'un point de vue culturel. En Irlande et en Écosse, le sentiment d'être en marge du système politique et religieux, ainsi que le fait d'être économiquement plus pauvre que l'Angleterre, font de ces « provinces » des lectrices assidues des réformes politiques, mais aussi sociales et économiques, ainsi que de tout ce qui peut potentiellement améliorer leurs conditions de vie. Les mêmes préoccupations politiques sont partagées, par la suite, dans les colonies américaines, notamment à travers les académies et la transmission de cette culture irlando-écossaise.

Par ailleurs, les trois grands centres urbains de l'Écosse sont Édimbourg, Glasgow et Aberdeen. Ces villes voient se développer de nombreux clubs d'intellectuels tout au long du

²² J. Clive, B. Bailyn, "England's Cultural Provinces: Scotland and America", art. cit.

²³ D-W. Howe, "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", art. cit.

XVIIIe siècle. Certains restent formels, d'autres sont plus ouverts et conviviaux. La production active de journaux et pamphlets et l'intérêt prononcé pour le monde extérieur caractérise cette Écosse en ébullition culturelle, soucieuse d'exister par son activité intellectuelle. Les universités sont au nombre de cinq : il y a celle de St Andrews, celle de King's College, dans la vieille ville d'Aberdeen, celle de Glasgow, celle d'Édimbourg et celle de Marischal College, dans la nouvelle Aberdeen. L'Écosse de l'époque de Francis Hutcheson est un point de contact entre les différents mondes. Aberdeen a de nombreux échanges avec la France et Glasgow bénéficie de l'ouverture sur l'Atlantique, ce qui lui permet de développer un contact privilégié avec les colonies américaines. Glasgow est aussi profondément marquée par ses rapports avec l'Irlande.

L'Écosse veut développer de grands centres urbains. Édimbourg et Glasgow furent les exemples les plus saisissants de ces améliorations au XVIIIe siècle. À partir des années 1750, par exemple, la ville d'Édimbourg s'agrandit avec la *New Town*. Elle suit le modèle urbain anglais afin de donner plus d'espace aux nouvelles constructions : des maisons spacieuses qui contrastent avec les édifices de la *Old Town*. Les bénéficiaires de ces réformes furent en premier lieu la noblesse écossaise, désireuse de se rapprocher du mode de vie de la noblesse anglaise. Le développement urbain en Écosse fut un des facteurs, tant attendus, d'approximation entre l'Angleterre et l'Écosse. Ce fut un facteur d'intégration culturelle pour la Grande Bretagne²⁴. Stéphane Van Damme évoque l'Édimbourg du XVIIIe siècle par l'expression « centre des savoirs »²⁵. Ce fut le résultat d'un nombre considérable d'efforts dans cette direction, efforts redoublés, dès la génération de Hutcheson.

II. Francis Hutcheson

A. *Les « Scots-Irish »²⁶*

Qu'en est-il de l'Irlande de Hutcheson ? C'est à l'époque de Jacques Ier d'Angleterre, aussi connu sous le nom de Jacques VI d'Écosse que la plantation en Ulster débute (1609). À cette occasion, de nombreux Écossais s'installent en Irlande du Nord, afin de coloniser les terres mises à disposition. Près de la moitié des colons sont Écossais. Pour accompagner les

²⁴ M. Pittock, *Inventing and Resisting Britain. Cultural Identities in Britain and Ireland, 1685-1789*, London, Macmillan Press, 1997, p. 130.

²⁵ S. Van Damme, « La grandeur d'Édimbourg. Savoirs et mobilisation identitaire au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55-2, (2008), p. 152-181.

²⁶ Scot-Irish est le nom donné aux Écossais, majoritairement presbytériens, venus s'installer en Irlande du Nord. Ainsi, Francis Hutcheson était un Scot-Irish, tout comme son père et son grand-père le furent avant lui.

paysans-cultivateurs, de nombreux ministres presbytériens d'Écosse, viennent également. En 1642, le Presbytère d'Ulster est créé. On estime à environ 100 000 personnes le nombre de presbytériens écossais, en Irlande du Nord, arrivés au cours du XVIIe siècle. Cependant, l'Église Anglicane forme le courant protestant dominant d'Angleterre, mais aussi d'Irlande, depuis les années 1660. Or, en Irlande, l'Église Anglicane ne compte pas plus de membres que l'Église presbytérienne. Les anglicans d'Irlande disposent de véritables privilèges politiques et religieux. Les Irlandais catholiques et les presbytériens écossais sont considérés comme des *dissenters*, autrement dit des « dissidents ». Ils sont discriminés par les *Penal Laws*, avec de fortes restrictions, notamment en matière d'éducation. Il faut, cependant, noter que même si l'Église Anglicane irlandaise bénéficie de grands privilèges en comparaison avec les catholiques et les presbytériens d'Irlande, les Irlandais, même anglicans, souffrent de conditions sociales et économiques encore plus difficiles, en comparaison avec le peuple anglais ou même Écossais. C. Robbins explique que le développement économique et la liberté parlementaire irlandaise ne sont pas à l'ordre du jour à l'époque de Hutcheson. Les troupeaux, la laine et le commerce des irlandais sont, de fait, surveillés attentivement de façon à ne pas nuire aux intérêts anglais²⁷.

B. La famille Hutcheson entre l'Irlande et l'Écosse

Parmi les nombreuses familles qui vinrent s'installer en Ulster au XVIIe siècle, il y eut la famille Hutcheson²⁸. Plus exactement, celle du ministre presbytérien écossais Alexander Hutcheson. Son fils, John Hutcheson, fut également ministre de cette Église. John fut un militant *Whig* très enthousiaste. Il transmet à son second fils, Francis, un intérêt prononcé pour la politique et la défense de la révolution de 1688. Cela rapprocha la famille des cercles anglais *Whig*. En même temps, la famille Hutcheson resta toujours attachée à ses racines écossaises et porta toujours un intérêt fort pour la situation sociale et politique de l'Écosse, notamment à travers la défense des droits des presbytériens. Une famille dont l'histoire personnelle s'inscrit à la fois dans les bouleversements survenus en Irlande du Nord, au XVIIe siècle, et dans l'effervescence culturelle de l'Écosse du XVIIIe siècle.

²⁷ C. Robbins, "When It Is That Colonies May Turn Independent": An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)". *The William and Mary Quarterly, Third Series*, 11, 2, Scotland and America (Apr., 1954), p. 214-251.

²⁸ Pour les références sur la vie de Hutcheson et de sa famille, W-R. Scott, *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, London, Thoemmes Press, 1900/1992 et la préface de W. Leechman précédant la publication du *Système de philosophie morale* de Hutcheson, Londres, 1755. Voir également W-T. Blackstone, *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, Athens, University of Georgia Press, 1965.

Depuis le grand-père, Alexander, la famille Hutcheson était aisée. Cependant, elle n'était pas membre de l'aristocratie et n'appartenait pas au courant religieux dominant d'Irlande du Nord. De par son histoire en Ulster, de par ses fréquentations de personnes de diverses sectes et de diverses origines, Francis Hutcheson développa toujours une très grande tolérance, une conviction de l'égalité de tous les hommes, quelle que soit leur culture et lieu de naissance et une grande volonté d'ouverture sur le monde extérieur.

Comme la famille s'installa en Irlande, elle vécut parmi les Irlandais, notamment les catholiques et anglicans irlandais et les tensions sociales et politiques, pour beaucoup religieuses qui touchaient la société. Au XVIIIe siècle, il existait six académies irlandaises « dissidentes » de philosophie, financées par des presbytériens locaux. Parmi elles, celle de Newtownards était dirigée par John Hutcheson. Il n'y avait pas d'université ouverte pour les presbytériens d'Ulster. Le Trinity College comme les écoles anglaises les refusaient. Pour étudier à l'université, il fallait gagner l'Écosse. C'est ce que fit Francis Hutcheson, né en 1694. Hutcheson étudia à l'université de Glasgow dès 1711, ayant tout d'abord fait son éducation à la Saintfield Old School, puis dans une académie dissidente en Irlande. Il entra directement en dernière année d'étude à Glasgow, dans la classe de John Loudon²⁹. John Loudon et Gershom Carmichael sont deux professeurs qui exercèrent une influence importante sur Hutcheson, par leurs enseignements.

En Irlande, il reçut une éducation classique, notamment de philosophie scolastique. En Écosse, il étudia la philosophie naturelle, le latin, le grec et la théologie. Il resta six années en tant qu'étudiant de théologie et tuteur à Glasgow. Puis, de retour en Irlande, il dirigea sa propre académie, à Dublin, de 1721 à 1730 : une académie destinée à préparer les étudiants aux études universitaires. Durant cette période, il se lia d'amitié avec Lord Molesworth et James Arbuckle, qui l'influencèrent dans la lecture de nouveaux philosophes comme Lord Shaftesbury. Il fréquenta également Edward Synge, ami de George Berkeley, qui l'aida dans la préparation à la publication de la *Recherche*. Scott suggère que Hutcheson et Berkeley se fréquentèrent peut-être dans les années 1721 à 1724, puisqu'ils étaient tous deux à Dublin³⁰. Hutcheson devint, par la suite, l'un des plus fameux professeurs de philosophie morale de l'université de Glasgow, d'octobre 1730 jusqu'à l'année de sa mort, en 1746. Francis Hutcheson resta toujours proche des cercles irlandais : il fréquenta la *Belfast Society*, très

²⁹ J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", art. cit. Moore souligne l'influence augustinienne de l'enseignement à Glasgow, à travers des auteurs tels qu'Arnauld, Nicole, Malebranche, De Vries et Pufendorf.

³⁰ W-R. Scott, *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, op.cit., p. 29.

ouverte sur les lectures du continent et de l'Angleterre puis, le Cercle de Dublin de Robert Molesworth. En Irlande, Hutcheson eut de nombreux amis tels le grand archevêque William King (1650-1729) ou encore Edward Synge (1696-1770), précédemment cité. Sa *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* et son *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral* furent ainsi publiés durant sa période en Irlande, ainsi que de nombreux papiers pour des journaux. Lorsque Hutcheson enseigna à Glasgow, il écrivit entre 1734 et 1737 son *Système de philosophie morale*, bien que ce dernier ne fût publié qu'en 1755 par son fils, alors que le manuscrit avait, lui, déjà circulé dans les cercles d'amis de Hutcheson, bien avant cela³¹. En 1742 suivit la publication du *Metaphysicae Synopsis* et du *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Son *Logicae Compendium*, non destiné à la publication, fut quand même publié après sa mort. *A Short Introduction to Moral Philosophy* ou *Compend*, traduction en anglais du texte latin de 1742 fut publié en 1747. Le succès est tel que le texte connaît cinq éditions jusqu'à celle de 1788 à Philadelphia. C. Robbins souligne que, dès 1759, les œuvres de Hutcheson apparaissent dans le plan de lecture de l'école idéale par William Smith dans l'*Account of the College...of Philadelphia* et que le professeur de philosophie morale Francis Alison utilise aussi la *Courte Introduction à la philosophie morale* de Hutcheson pour ses cours³².

Reprenant ainsi la propre classification de ses œuvres, Hutcheson considère son enseignement moral comme réparti entre quatre traités principaux, qu'il nomme donc *The Four Treatises*. Il s'agit d'abord de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, de 1725. Dans cette œuvre se rencontre, en effet, les deux premiers traités : « De la Beauté, de l'ordre, de l'harmonie et du dessein » et de la « Recherche sur l'origine de nos idées du bien et du mal moral ». Vient, ensuite, *l'Essai sur la nature et la conduite des passions et affections*, publié en 1728, qui est le troisième Traité et les *Illustrations sur le sens moral*, la même année, dernier Traité. Hutcheson y fera de nombreuses additions et corrections, au fur et à mesure des republications, ayant ainsi pour souci de garder son travail toujours actualisé. Il ne cessera, de fait, de les considérer comme des œuvres centrales. Il complète, cependant, sa philosophie morale avec les autres œuvres plus tardives qui lui servent à enseigner : sa *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* de 1742, révisée en 1745, qui est aussi connue sous le nom de la traduction en anglais, *Short Introduction to*

³¹ Voir J. Moore, "Hutcheson's Theodicy: the Argument and the Contexts of A System of Moral Philosophy" in P. Wood, (éd.), *The Scottish Enlightenment Essays in Reinterpretation*, op. cit., p. 239-266.

³² C. Robbins, "When It Is That Colonies May Turn Independent": An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)", art. cit.

Moral Philosophy, à partir de 1747, et secondement, *A System of Moral Philosophy*, publié après sa mort en 1755. Ces œuvres de philosophie morale composent la base sur laquelle nous nous appuyons pour penser la politique du sens moral de Hutcheson.

C. Hutcheson et l'importance du lien irlando-écossais

Lorsque Francis Hutcheson commença à enseigner en Irlande, à partir de 1720, il fut confronté aux problèmes les plus extrêmes d'une société en marge de toutes les décisions importantes et de toutes les infrastructures nécessaires à son bon développement, bien qu'il reçut la protection de ses amis anglicans, ce qui lui permit de bénéficier d'une certaine liberté d'action³³. Il fut ainsi l'un de ces émigrés de la périphérie, du royaume d'Irlande, un *Scott-Irish*. Que ce soit Alexander, John ou Francis Hutcheson, il y eut toujours, dans la famille, cette préoccupation de l'insuffisance des structures, notamment éducatives. Il y eut la défense active de la tolérance et des libertés religieuses, de manière à en finir avec les conflits dévastateurs qui opposaient les catholiques et les protestants, d'une part, les différents courants d'églises réformées, d'autre part. Il y eut, enfin, un souci permanent, non seulement de la théorie politique, mais aussi de la politique en pratique, avec les effets immédiats qui pourraient améliorer les conditions de vie des peuples, par-dessus tout, des peuples des marges.

Pour les Hutcheson, l'Écosse, l'Amérique coloniale et l'Irlande, ces trois mondes, devaient commencer à exister et à se développer à travers une bonne éducation des citoyens, à travers une bonne formation intellectuelle et morale. Cela pouvait permettre d'éviter nombre des conflits dont ils étaient tous témoins et encourager les sociétés à trouver les bonnes solutions pour améliorer les conditions de vie quotidiennes des « marges ». Quand Francis Hutcheson fut appelé à rejoindre l'université de Glasgow, il invita les étudiants irlandais, qui souhaitaient continuer avec lui, à le suivre. S'ils furent une vingtaine, au départ, à voyager, il est établi qu'ils représentaient, en 1760, un tiers des étudiants de Glasgow³⁴. Parmi les multiples raisons qui expliquent ce nombre, il y eut, notamment les exigences, de plus en plus répandues, de diplômes universitaires pour enseigner. Mais la réputation de Hutcheson, même après sa mort, fut aussi une de ces raisons. Cet échange culturel de l'Écosse vers l'Irlande fut

³³ C. Robbins, "“When It Is That Colonies May Turn Independent”: An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)”, art. cit.

³⁴ Sur ce paragraphe et l'influence des académies irlandaises sur la création des académies américaines, les références sont tirées de E. Nybakken, “In the Irish Tradition: Pre-Revolutionary Academies in America” in *History of Education Quarterly*, 37, 2, Special Issue on Education in Early America (Summer, 1997), p. 163-183.

fondamental. Les étudiants irlandais qui entraient dans les universités écossaises étaient, certes, plus pauvres que les étudiants écossais. Ils recevaient de l'aide des universités, de l'Église d'Écosse et des villes de Glasgow et Édimbourg. Même ainsi, ils restaient, bien souvent, méprisés et déconsidérés. Pourtant, cela ne diminua pas la motivation de ces étudiants. En cela, Hutcheson les encouragea de son mieux. En Écosse, le milieu intellectuel regroupait principalement les universités, l'Église d'Écosse et le milieu du Droit. Dans les cinq universités écossaises, on pouvait compter une douzaine de professeurs pour chacune. On avait ainsi affaire à un milieu restreint où les idées circulaient vite. L'Église d'Écosse fut particulièrement influente et fonctionnait avec des ministres, selon un modèle d'inspiration démocratique. Le modèle écossais marqua profondément les Irlandais.

Au final, lorsque les Irlandais, formés en Écosse, rentrèrent en Irlande, ils apportèrent avec eux les dernières innovations d'un enseignement moderne et structuré, ce qui contribua à développer un enseignement de grande qualité. Et avec l'intermédiaire de l'Irlande et de l'émigration des presbytériens irlandais vers les colonies, l'Amérique reçut la même influence irlando-écossaise. Les académies irlandaises avaient été créées en réponse au système éducatif obsolète et au manque de structures. Parmi l'enseignement de base des académies d'Irlande, la philosophie était toujours un élément essentiel. Le succès ne fut pas des moindres. Avec la création de son académie de Dublin à partir de 1721-1722, Francis Hutcheson avait gagné une excellente réputation de professeur et montra que le fait d'avoir étudié dans une université en Écosse avait servi ce projet. Il contribua à l'influence des méthodes d'enseignement mixte irlandais et écossais. L'influence des académies, on le sait, au fur et à mesure qu'elles se développaient et que leurs maîtres gagnaient bonne réputation, au long du XVIII^e siècle, toucha les anglicans irlandais eux-mêmes. Ils commencèrent à y envoyer leurs enfants, oubliant pour un temps, les conflits religieux qui les touchaient. L'Amérique coloniale, quant à elle, reproduisit au centre et au sud, le même modèle d'enseignement avec leurs propres académies, dont les professeurs étaient souvent les mêmes *Scot-Irish* en provenance d'Irlande. Hutcheson aida les nouvelles académies américaines en échangeant conseils, livres et recommandations, notamment à travers sa correspondance avec Alison.

Cependant, beaucoup restait à faire pour accompagner le progrès de l'éducation. Le développement économique irlandais restait faible, les tensions religieuses palpables. Le souci des droits civils de chacun était présent, parmi les cercles d'intellectuels irlandais que fréquentait Hutcheson. Et ce, pas seulement en rapport avec les conflits religieux. La domination anglaise, dans tous les domaines, était également l'un des points de discussion.

Pour y répondre, Hutcheson choisit l'écriture et s'engagea dans des théories politiques, sociales et éducatives innovantes. Ces écrits touchent de nombreux champs de la philosophie, y compris l'épistémologie. Hutcheson ne reçut pas seulement l'influence de la culture irlandaise et écossaise : en fréquentant, notamment, Robert Molesworth entre 1722 et 1725, il reçut l'influence de la culture anglaise. Molesworth était un *Whig* convaincu et avait de nombreux échanges avec le cercle des intellectuels anglais. Les influences de Molesworth passaient par Milton, Harrington, Sidney et Locke. La philosophie de Locke, en particulier, marqua profondément Hutcheson. Cependant, Bacon, Newton et Shaftesbury étaient également, à l'époque, des références pour l'Europe entière et Hutcheson lut aussi leurs œuvres très attentivement.

D. Hutcheson, professeur à Glasgow

Lorsque Hutcheson devint professeur à Glasgow, à partir de 1730 et jusqu'à l'année de sa mort, il s'employa à moderniser l'enseignement universitaire écossais pour en faire, avec les autres professeurs, une véritable référence en Europe. Dans ses cours de philosophie morale, il proposait une étude de la nature humaine en relation avec le plus grand bien pour tous et le bonheur des individus en communauté. Il étudiait la loi naturelle et l'homme dans un état de liberté, avant la formation d'un gouvernement civil. La théorie du contrat était analysée et discutée et les droits examinés. Hutcheson donna toujours une part importante à la politique, l'économie, le droit et les relations internationales, dans ses leçons. Hutcheson développa une théorie d'un droit de résistance légitime à un pouvoir politique en place. Il défendit la liberté religieuse et un meilleur système de représentation pour le peuple que ce que représentait le système parlementaire traditionnel en Grande-Bretagne. Il encouragea le développement économique des sociétés, dans la mesure où il était porteur de meilleures conditions pour les membres d'une communauté mais sans abandonner le respect de certaines valeurs. Il défendit le critère de l'action politique, ayant pour but le plus grand bien pour le plus grand nombre de personnes.

Toutes ces préoccupations répondent au contexte particulier dans lequel se trouvaient l'Écosse et l'Irlande, à l'époque de Hutcheson. C'est à partir de la situation et de l'articulation de ces différents « mondes » que Hutcheson développe sa philosophie morale et politique. Les Écossais accueillèrent les étudiants irlandais, les Irlandais et les Écossais lisaient les penseurs anglais, l'Église protestante anglicane d'Angleterre soutenait l'Église anglicane d'Irlande et au final, l'Irlande et l'Écosse brillèrent intellectuellement en Europe et en Amérique, à travers

de grands philosophes, écrivains et penseurs et l'Europe entière fut leur fervente lectrice. De Berkeley à Swift pour l'Irlande, de Hume à Smith pour l'Écosse, et en passant par beaucoup d'autres, il existait un fascinant mélange d'attractions et de répulsions qui allait déterminer et poser les bases sur lesquelles reposent encore nombre de théories politiques, économiques et sociales contemporaines.

INTRODUCTION GÉNÉRALE :

FRANCIS HUTCHESON ET LA

POLITIQUE DU SENS MORAL

« [...] que l'homme fut destiné par nature à l'action apparaît pleinement par cette multitude d'instincts actifs et de désirs qui lui sont naturels³⁵ ».

³⁵ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, I, 1, p. 15 : “[...] that man was destined by nature for action plainly appears by that multitude of active instincts and desires natural to him”.

Qu'est-ce que la politique du sens moral ? Ce travail a pour principal objet d'étude l'apport conceptuel et réflexif de Hutcheson dans le domaine de la philosophie politique. La perspective générale de ma recherche se situe au moment où la philosophie de Hutcheson, dans ses aspects moraux, épistémologiques, juridiques mais aussi pratiques, contribue à penser les fondements de la politique moderne et apporte des questionnements et des solutions innovantes dans le traitement des problèmes de la modernité politique. C. Robbins remarque qu'en s'appuyant sur le *Système de philosophie morale* et la *Courte Introduction*, on peut en déduire que Hutcheson consacrait entre un tiers et un quart de son programme d'enseignement à « l'économie », la politique civile et les relations internationales³⁶. De ce point de vue, ce serait un tort de considérer que la théorie politique de Hutcheson n'est qu'une partie secondaire de son travail. Nous prétendons aller plus loin en affirmant l'omniprésence des réflexions politiques dans la plupart des œuvres de l'auteur. Nous souhaitons montrer que non seulement sa philosophie esthétique, sa philosophie du droit mais également sa philosophie morale sont orientées vers la réflexion politique et que c'est dans la philosophie politique que repose les clés du « système » de Hutcheson, si l'on peut qualifier l'ensemble de ses écrits ainsi.

Le sens moral est un concept profondément politique et c'est ici que réside la plus grande originalité de sa philosophie : sa conception de la citoyenneté s'appuie entièrement sur le poids de la responsabilité morale et cette responsabilité justifie des théories telles que la défense d'un droit de résistance légitime au pouvoir politique en place. L'écart creusé entre la réflexion morale et la réflexion politique procède, pour lui, d'un défaut de raisonnement. Il faut considérer que les principes moraux s'inscrivent pleinement dans la démarche politique. Les bons principes sont intégrés à la nature humaine et ne demandent qu'à être mis en valeur dans un système politique cohérent. Il ne faut pas non plus, selon lui, se contenter d'accepter que si la situation est telle aujourd'hui, elle ne puisse pas, avec quelques efforts, être différente demain. Il dépend donc de la philosophie d'être une réflexion sur l'action, pour l'action : pour l'action politique. Le point de rencontre entre la pensée philosophique et l'expérience des faits, chez Hutcheson, réside dans la capacité d'agir des individus afin de mettre en œuvre des solutions, des plans d'action. Or, la philosophie morale de Hutcheson propose des solutions. C. Robbins, que nous suivons sur ce point, considère que la

³⁶ C. Robbins, “‘When It Is That Colonies May Turn Independent’: An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)”, art. cit.

contribution la plus originale de Hutcheson à la pensée du XVIIIe siècle est celle de sa pensée politique. Elle commente :

« L'application de ses théories à des problèmes politiques et sociaux particuliers fut extraordinairement claire et explicite³⁷. »

Il faut penser la politique comme le fruit de nos actions et c'est parce que l'action peut être pensée selon certains principes que ces principes peuvent être, à leur tour, développés en vue de guider les futures actions.

A. Premier enjeu : entre idéalité et faits

Or, nous considérons que cela implique deux perspectives complémentaires : historique et philosophique. Le présent travail s'articulera à partir de la liaison entre les deux. Y. C. Zarka, dans l'introduction de son *Hobbes et la pensée politique moderne*, s'applique à penser la liaison entre intérêt historique et intérêt philosophique. Il montre que certains philosophes ont tendance à privilégier les aspects d'une philosophie politique à caractère universel, comme notamment sur le meilleur ordre politique. Il s'agit d'une philosophie valable en tout lieu et en tout temps, indépendamment du contexte historique. D'autres ont tendance à privilégier une philosophie à caractère historiciste, et considèrent qu'il n'y a pas d'essence du politique mais que la valeur et le sens d'un écrit politique reposent sur un contexte particulier³⁸. Dans le cas d'une étude sur Hobbes, comme dans le cas d'une étude sur Hutcheson, nous avons affaire à des textes du passé, écrits dans un certain contexte historique. En même temps, ce sont des écrits philosophiques qui s'interrogent sur le concept même de politique, sur son origine, sa nature et sa fin. Il y a donc deux niveaux possibles de lecture de ces œuvres.

Or, philosophie et histoire sont toujours apparues inséparables chez Hutcheson, ce qui donne une raison supplémentaire de penser la liaison entre les deux, à partir de ses œuvres. Hutcheson exprime lui-même, à travers sa philosophie, sa volonté de faire la jonction entre ses considérations théoriques et un certain contexte politique et social immédiat : les faits, l'expérience sont le point de départ de toute réflexion. En même temps, il s'applique à penser les principes de la philosophie politique en vue d'élaborer des règles pratiques de conduite toujours valables et conformes à sa réflexion sur la bienveillance active : soit, en liaison avec

³⁷ C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 188. (Ma traduction)

³⁸ Y-C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF/ Quadrige, 2001, p. 9-18.

sa philosophie morale. C'est, en effet, à partir de sa philosophie du sens moral que Hutcheson considère pouvoir effectuer une jonction. Les déterminations de la vie politique n'empêchent en rien la réflexion sur la nature même et le bien-fondé de ces réflexions. Il s'agit donc, d'un certain point de vue, de se référer à des écrits passés renvoyant à des critères contextuels précis. D'un autre point de vue, la référence au contexte historique n'occulte pas le caractère actuel qui se dégage des interrogations suscitées par la lecture de Hutcheson. L'intérêt philosophique et le contexte particulier se rejoignent souvent en morale : il peut en être de même en politique. Hutcheson permet de développer cette réflexion, sans doute parce qu'il écrit en vue d'éduquer. L'éducation est celle du citoyen politiquement et moralement responsable d'une société civile. Avant d'être philosophe, Hutcheson est professeur. Son collègue, William Leechman, écrit dans la préface du *System* de Hutcheson :

« Comme il avait l'occasion chaque année dans le cadre de ses conférences d'expliquer l'origine du gouvernement, et de comparer les différentes formes de celui-ci, il a pris particulièrement soin, sur ce sujet, d'inculquer l'importance de la liberté civile et religieuse pour le bonheur de l'humanité (...), il a toujours insisté sur ce très longuement, et avec la plus grande force d'argumentation et le sérieux de la persuasion : et il a eu un tel succès sur ce point important, que peu, si ce n'est aucun de ses élèves, quelles que soient les préjugés contraires qu'ils avaient pu apporter avec eux, ne l'a jamais quitté sans notions favorables sur cet aspect de la question que lui cautionnait et défendait³⁹. »

Le monde intellectuel écossais tourne autour des professeurs d'université, juristes et ministres de l'Église d'Écosse. C'est un petit cercle fermé où tout le monde se connaît et échange. Cependant, Hutcheson écrit, avant tout, pour ses étudiants : pour leur donner les bases nécessaires à une vie vertueuse, tant sur le plan privé que sur le plan public. Il a conscience de former non seulement les futurs intellectuels de l'Irlande et de l'Écosse, mais aussi et surtout de futurs acteurs de ces sociétés. Hutcheson pense les individus comme devant s'engager pour des idéaux qui guident l'action à l'échelle individuelle comme à celle de l'humanité toute entière. Or, D. Gobetti, pour introduire la pensée politique de Hutcheson, explique que ce qui compte, c'est de montrer que seuls des principes véritablement « bons »

³⁹ W. Leechman, *The Preface Giving some Account of the Life, Writings, and Character of the Author, in F. Hutcheson, Système*, V, préface, p. xxxv-xxxvi: "As he had occasion every year in the course of his lectures to explain the origin of government, and compare the different forms of it, he took peculiar care, while on that subject, to inculcate the importance of civil and religious liberty to the happiness of mankind: as a warm love of liberty, and manly zeal for promoting it, were ruling principles in his own breast, he always insisted upon it at great length, and with the greatest strength of argument and earnestness of persuasion: and he had such success on this important point, that few, if any, of his pupils, whatever contrary prejudices they might bring along with them, ever left him without favorable notions of that side of the question which he espoused and defended."

du point de vue moral, assurent la stabilité politique tant recherchée par un penseur tel que Hobbes. En effet, la réponse à Hobbes, sur un plan politique, passe obligatoirement par la réflexion sur ce que sont ces principes moralement bons et comment on peut les réaliser à l'échelle d'une société. Il faut noter que dans cette démarche, suivant D. Gobetti, les règles, qu'elles soient légales et politiques ou autres, sont contraignantes avant tout parce qu'elles sont moralement bonnes et non l'inverse⁴⁰. Hutcheson ne cherche pas à nier la réalité dont témoignent les faits. Il veut simplement montrer que la morale a un plus grand rôle à jouer que ce qu'on a laissé croire.

Ainsi, l'éducation ne va pas considérer obligatoirement le caractère historique de toute pensée politique ou morale. Il ne s'agit pas d'interpréter les faits de l'expérience en ce sens. Il va s'agir de penser une éducation pratique, capable d'inculquer des principes d'action valables au-delà des variations contextuelles mais en même temps capables de s'adapter au contexte présent pour que les actions soient les plus efficaces possibles, mais pas seulement : il faut qu'elles soient les meilleures, d'un point de vue moral. Cela demande au citoyen une capacité d'adaptation constante et de bons critères pour l'action. Cela signifie qu'une action politique réussie implique que le principe se traduise dans les faits de telle manière que le fait soit le produit d'un tel principe, selon l'articulation et la liaison que vont permettre nos propres facultés morales. Pourtant, il ne suffit pas seulement de penser une bonne théorie politique ou une théorie politique légitime : il faudra toujours penser son exercice, soit les conditions de la réalisation de ce qui est bon ou légitime sur le terrain. Or, un tel constat suppose la considération d'une oscillation entre l'idéalité et la réalité mais une oscillation dont chaque individu est naturellement et immédiatement conscient et de fait, responsable. D. Gobetti fait, toujours à juste titre, le constat suivant sur Hutcheson :

« D'une part, l'auteur semble rationaliser et embellir les relations sociales pour correspondre au modèle idéal qu'il a en tête. D'autre part, il semble construire un modèle idéal qui puisse être compatible avec les données factuelles. Hutcheson va et vient entre le raisonnement normatif et l'observation «sociologique», et les deux types de données ont clairement le même poids dans son esprit⁴¹. »

⁴⁰ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, London, New York, Routledge, 1992, p. 107.

⁴¹ D. Gobetti, *ibid.*, p. 108: "On the one hand, the writer appears to rationalize and beautify social relations to fit the ideal model he has in mind. On the other, he appears to construct an ideal model which can be compatible with factual data. Hutcheson moves back and forth between normative reasoning and "sociological" observation, and the two types of evidence clearly carry the same weight in his mind." (Ma traduction)

Par ailleurs, il faut noter que l'éducation, à la fois morale et politique, de Hutcheson, s'inscrit dans un débat d'histoire de la philosophie politique, en réponse à Grotius, Pufendorf, Carmichael, Hobbes, Locke et Mandeville, pour ne citer qu'eux. Elle a donc une place particulière et déterminée dans une réflexion se poursuivant sur plusieurs siècles. Les interlocuteurs de Hutcheson, on l'aura compris, déterminent la manière dont il développe son argumentation. Les réponses proposées ne seraient pas les mêmes si les questions posées n'étaient pas héritées des penseurs qui le précèdent. Cependant, la pensée de Hutcheson ne serait pas non plus originale si elle n'était qu'une simple reprise des philosophies antérieures. La solution se trouve peut-être, encore une fois, dans le concept d'éducation. Cela suppose l'étude des enjeux et des connaissances passées pour pouvoir ensuite avancer dans l'actualité de la réflexion et dans la formulation moderne des problèmes et des solutions avancées, de façon inédite et originale. De la même manière, être capable de penser un concept suppose avant tout de l'avoir compris sous d'autres formulations. Et comprendre une certaine forme de gouvernement n'exclut pas la réflexion sur la compréhension de ce qu'est un gouvernement lui-même. Toute éducation implique tôt ou tard une réflexion, si elle veut être menée à terme. Hutcheson forme des citoyens. L'idée est que la réflexion sur le gouvernement et sur la forme de gouvernement doivent se rejoindre au moment de penser la mise en pratique de la pensée politique.

B. Problème de la cohérence de l'œuvre hutchesonienne dans sa philosophie politique

Il faut, toutefois, immédiatement préciser un point important, avant de poursuivre cette introduction. Si on compare les trois versions existantes de la philosophie morale de Hutcheson, à travers *The Four Treatises*, la *Courte Introduction* et le *Système*, on pourra trouver des évolutions et parfois même, des formes de divergences plus ou moins apparentes. Hutcheson semble, parfois, moins se soucier de l'élaboration d'un système philosophique que de dialoguer avec ses contemporains et surtout, avec ses étudiants. Il désire participer aux débats qui animent les cercles intellectuels de l'époque. Il pense de nombreuses solutions immédiates et concrètes qui peuvent améliorer les conditions sociales et politiques de ses semblables, principalement ces sociétés des « marges » telles que l'Irlande, l'Écosse ou encore les colonies américaines, sous le contrôle de la politique anglaise. Dans les écrits de Hutcheson, la philosophie semble s'être définie, d'une certaine manière, comme une mise en application, dans la seconde partie de sa vie, en Écosse, de tout ce qu'il a pensé et mis en place, dans la première partie de sa vie, en Irlande.

W. Scott, qui publie en 1900 un livre sur la vie et l'œuvre de Hutcheson⁴², constate ainsi une évolution de la pensée hutchesonienne, en quatre moments-clés. Le premier moment est celui de l'influence de Shaftesbury et Cicéron, à travers la *Recherche* et ses Lettres pour le *Dublin Journal*. Le deuxième correspond au début de l'influence de Butler à travers l'*Essai* et les *Illustrations*. Le troisième moment est décrit comme celui de l'influence aristotélicienne avec le *Système* et la quatrième édition de la *Recherche*. Le quatrième moment est celui de l'influence stoïcienne à travers Marc Aurèle et se manifeste dans la *Courte Introduction*. Ces quatre phases de la pensée de Hutcheson, selon lui, expliquent les possibles incohérences entre ses écrits (théorie du sens moral, naturalisme, théologie et stoïcisme).

J. Moore interprète ces changements en deux groupes, selon que les œuvres soient destinées à une philosophie pour le public (les quatre premiers traités de la période irlandaise) ou à une philosophie académique conforme aux exigences pédagogiques de l'université de Glasgow (les œuvres latines)⁴³. Luigi Turco a aussi essayé de montrer que les œuvres de Hutcheson ne doivent pas tant se comprendre selon des périodes séparées, des phases de pensées, que comme des adaptations, en vue du public auquel elles se destinent.⁴⁴ Il explique que la *Short Introduction* est, en vérité, un livre destiné aux étudiants universitaires. Cependant, ce sont des étudiants avancés de ses cours donnés en latin et qui travaillent sur leur thèse. Le *Système*, quant à lui, était également destiné aux étudiants, mais des étudiants à un niveau plus élémentaire, qui suivaient ses cours en anglais. Hutcheson aurait adapté, ainsi, son enseignement moral en accentuant tel ou tel point, en développant davantage tel ou tel passage et en simplifiant telle ou telle théorie de manière à ce que l'écrit soit le mieux adapté aux lecteurs visés.

Pourtant, cela n'implique pas forcément que les œuvres ne soient pas complémentaires et qu'il n'existe pas une unité d'ensemble. D'une certaine manière, il est pratiquement impossible de déterminer laquelle des deux œuvres, entre le *Système* et la *Courte Introduction* a été écrite la première. Justement parce que ses écrits se renvoient les uns aux autres et entament un dialogue. Nous choisissons ainsi, autant qu'il est possible, de ne pas mettre en avant les « incohérences », qu'elles soient réelles ou apparentes, dans les œuvres de l'auteur, pour tenter une approche différente de la réflexion et des perspectives présentes dans ses

⁴² W-R. Scott, *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, *op. cit.*

⁴³ W-R. Scott, *ibid.*, et J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", art. cit.

⁴⁴ L. Turco, *Introduction in Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy by F. Hutcheson*, Indianapolis, Liberty Fund, 2007.

écrits. Cette démarche nous amène à privilégier certaines œuvres telles que la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* ou le *Système de philosophie morale* parce que ce sont elles qui comportent le plus d'éléments clés de la philosophie politique de notre auteur. À défaut de couvrir toutes les nuances qui peuvent exister dans l'interprétation de la pensée politique de notre philosophe, nous précisons, au début de chaque chapitre, les principales œuvres qui seront utilisées pour notre analyse du sujet et qui orienteront donc, logiquement, nos questionnements. Au final, ce qui compte est moins tel ou tel point théorique que la mise en pratique d'une philosophie. Et pour ce qui est de la pratique, les œuvres prennent la même direction. Notre lecture de Hutcheson consiste donc à penser sa philosophie politique comme un tout cohérent dont les possibles divergences ne sont, en vérité, que des ajustements destinés à faciliter l'action et la réflexion dans le domaine politique. Ces divergences ou incohérences ne jouent pas sur la signification profonde des enjeux mais sur les modalités d'étude et de réflexion de ces mêmes enjeux.

C. Deuxième enjeu : approfondir l'étude de la nature humaine pour comprendre les enjeux sociaux et politiques

Quant à la méthode, elle reste fondamentalement la même. Comme philosophe empiriste, Hutcheson recherche par l'observation et l'induction, les lois de fonctionnement de la nature humaine, même avant celles du monde physique. Les aspects de la nature humaine qui sont étudiés par Hutcheson sont ceux qui font de l'individu un être social. Cependant, le but de cette recherche est de comprendre comment, en pratique, la société et les structures de la société, notamment éducatives, peuvent être adaptées aux lois de fonctionnement de la nature humaine, afin de former de véritables citoyens, de favoriser la culture et la vertu et de s'impliquer dans le développement de la communauté politique et sociale. Nous respectons la démarche de la pensée hutchesonienne : ce qui peut améliorer la vie humaine quotidienne, le savoir en pratique, sera toujours mis en avant. Pour lui, la philosophie n'a pas de but plus important. Elle est philosophie morale et elle poursuit un objectif fondamentalement politique. Les deux aspects sont inséparables. Hutcheson tient cette vision de ses racines, notamment à travers l'exemple de l'engagement de sa propre famille, avec son grand-père Alexander puis son père John. On peut considérer qu'il suit également, sur ce point, les enseignements de son professeur, Carmichael, qui mieux que quiconque, semble avoir saisi le rôle et l'importance que doivent jouer la philosophie morale dans le progrès de la science et de la connaissance humaine. Il explique :

« [...] la philosophie a été purgée des absurdités des siècles précédents, et elle a été enrichie par de remarquables améliorations. Et cela n'a pas seulement eu lieu en philosophie naturelle, où il n'a pas échappé à l'attention du grand public que des progrès ont été réalisés par d'éminents scientifiques qui ont également contribué au raffinement des arts, de fait les autres parties de la philosophie ont aussi été cultivées avec succès. Et parmi elles, aucune ne doit plus aux succès du siècle qui vient de s'écouler que la science morale⁴⁵. »

Suivant Carmichael, Hutcheson semble également vouloir s'inscrire dans la lignée des scientifiques qui ont permis l'avancée des recherches en philosophie naturelle, sauf que le domaine concerné est ici la science morale : l'étude de la nature humaine dans ses aspects descriptifs comme normatifs. Et dans le domaine de la science morale, Carmichael considère que les deux pionniers des avancées qui ont été réalisées sont Hugo Grotius et Samuel Pufendorf. À partir de ces deux auteurs, la science morale s'appuie sur :

« [...] des principes évidents fondés sur la nature des choses [d'où sont dérivés] les droits des hommes et des citoyens qui sont requis dans les circonstances particulières de la vie humaine⁴⁶. »

C'est ainsi qu'apparaît la science de la loi de nature. Une science qui consiste à montrer ce qu'elle prescrit, ce qu'elle interdit, et quelles sanctions elle peut employer pour renforcer son application, bien que ce dernier point ne soit pas véritablement repris par Hutcheson.

Or, c'est la considération de la relation entre l'individu et son rôle social, à partir du XVII^e siècle, qui détermine l'un des fondements de la démarche de pensée. Comment un individu s'inscrit-il dans un ordre social et politique structurellement hiérarchisé ? A. MacIntyre note à ce sujet le caractère « fondamental » de l'individu comme catégorie de pensée sociale et pratique, à l'époque de Hutcheson. Pour la plupart des auteurs de cette période, les individus possèdent leurs identités et leurs capacités essentielles respectives antérieurement et indépendamment de leur appartenance à un ordre social et politique. La question évoquée par MacIntyre, dans ce contexte, est alors la suivante :

⁴⁵ G. Carmichael, *Supplements and Observations upon The Two Books of Samuel Pufendorf's On the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature composed for the use of students in the Universities* (1724) in J. Moore, M. Silverthorne, (éd.), *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment*, Indianapolis, Liberty fund, 2002, p. 9 : "[...] philosophy has been purged of the absurdities of previous ages, and it has been enriched by outstanding improvements. And it has occurred not only in natural philosophy, where it has not escaped the attention of the general public that advances have been made by distinguished scientists which have contributed also to the refinement of the arts, but the other parts of philosophy have been no less happily cultivated. And of these none owes more to the achievements of the hundred years just past than moral science." (Traduction du latin par M. Silverthorne) (Ma traduction en français)

⁴⁶ G. Carmichael, *ibid.*, p. 10 : "[...] from evident principles founded in the nature of things those duties of men and citizens which are required in the individual circumstances of human life."

« Qu'est-ce qui leur donne de bonnes raisons [aux individus] ou au moins une motivation adéquate pour se soumettre eux-mêmes aux contraintes imposées par n'importe quel ordre social et politique particulier⁴⁷ ? »

Cette question prend de l'importance au fur et à mesure que se développent les deux institutions que sont l'État moderne et l'économie de marché. Le rôle de la propriété peut en être un exemple : l'intérêt que chaque individu a de protéger et de garantir ses possessions comme étant les siennes aujourd'hui mais aussi dans le futur fait que chaque individu a intérêt à respecter la propriété d'autrui autant que la sienne, s'il veut qu'autrui fasse de même. Cette situation peut contribuer à créer toute une série de relations sociales et politiques qui ne reposeront pas sur les individus eux-mêmes mais sur les individus en tant que propriétaires de certains biens ou de certaines ressources. De la même manière, c'est l'échange entre ces biens et ces ressources qui appuiera le développement des liens sociaux entre les individus de plus en plus consommateurs. Ceci est un exemple de la manière dont il est possible de penser l'insertion de l'individu dans un ordre social mais également dans un ordre politique : la fin de l'institution politique peut être pensée en relation à la préservation et la garantie des droits de chaque propriétaire sur ses biens. La propriété serait à prendre au sens large : celle que l'individu a sur sa vie, sa liberté et ses possessions. C'est ce que pense notamment John Locke avec son *Second Traité du gouvernement*. Préserver et garantir des droits suppose d'avoir les moyens d'agir en ce sens. La nécessité d'un pouvoir exécutif efficace se fait sentir au fur et à mesure que la nécessité d'un arbitre impartial ou d'un juge, pour réguler les rapports sociaux, devient de plus en plus grande. L'individu cherche naturellement à se protéger et à préserver ce qu'il possède. Ce qu'il *veut* est déterminant pour l'institution de l'ordre politique et social. Ce qu'il *veut*, ce qu'il *pense* mais également ce qu'il *ressent* car c'est ce « tout » qui fait de l'individu ce qu'il est, véritablement. A partir du moment où l'ordre social et politique est fondé sur ce qu'est véritablement l'individu et sur un projet commun qui permette à tous les particuliers de se réunir et de vivre ensemble, on a la possibilité de penser un ordre légitime.

Il est intéressant de souligner, dès à présent, que la question de MacIntyre prend une dimension différente chez Hutcheson, à partir du moment où la sociabilité naturelle fait de l'ordre social et politique non pas quelque chose qui soit nécessairement imposé de l'extérieur à l'individu mais une prolongation construite de rapports naturels déjà intégrés dans le mode

⁴⁷ A. MacIntyre, *Whose Justice? What Rationality?*, *op. cit.*, p. 210 : "What furnishes them with good reasons or at least adequate motivation for subjecting themselves to the constraints imposed by any particular social and political order?" (Ma traduction)

de fonctionnement de l'être humain. Ce qui donne de « bonnes raisons » aux individus ce sont les individus eux-mêmes, à partir des facultés qu'ils possèdent et qui s'inscrivent dans leur nature. La question de la légitimité de l'ordre politique et social repose d'abord, chez Hutcheson, sur la qualité du lien social considéré. Cette qualité repose sur la capacité de respecter les individus pour ce qu'ils sont : des êtres particuliers, rationnels et volontaires mais surtout : dotés d'un sens moral. La notion de sens moral est fondamentale parce que c'est elle qui va permettre de penser la légitimité d'un ordre politique et social selon son origine, son exercice ou son contexte, et également sa fin. Si l'origine, l'exercice et la fin d'un pouvoir politique quelconque semblent légitimes pour un individu, c'est parce que l'origine, l'exercice et la fin de ce pouvoir semblent être en adéquation avec l'approbation du sens moral de ce même individu.

Or, le sens moral est également le principe de base de la sociabilité humaine. Un ordre légitime ne peut être qu'un ordre favorisant les liens sociaux entre les individus mais également un ordre qui contribue à réaliser un objectif éthique. Il est d'autant plus étonnant de penser que la philosophie de Hutcheson est à la fois une philosophie de l'action politique et une philosophie du sens moral. Pour quelle raison ? Simplement parce que le sens moral est passif et n'est pas un principe de motivation de l'action humaine. S'il faut chercher « de bonnes raisons », selon les termes de la question de MacIntyre, pour se soumettre aux contraintes d'un ordre politique et social, il n'est pas aisé de les trouver dans le sens moral, lorsqu'on entend les « bonnes raisons » comme « une motivation adéquate ». Du moins, c'est un problème qui consiste à voir en la soumission une action issue de la volonté de l'individu, à la fois comme être libre et responsable. Une action ou une décision qui engage l'individu à se comporter d'une certaine manière, par exemple à obéir : c'est-à-dire à exécuter les ordres qui lui sont donnés. Peut-on faire une philosophie du sens moral, à partir du sens moral, qui soit aussi une philosophie pour l'action, notamment pour l'action politique ? Que peut faire la philosophie face à la nécessité d'agir sur le terrain ? S'agit-il de nous enseigner comment faire usage de notre sens moral, afin de l'employer à distinguer l'ordre politique et social légitime de celui qui ne l'est pas ?

Ce n'est pourtant pas ce que prétend Hutcheson. La notion même de sens moral, selon lui, semble rejeter l'idée d'enseignement moral : on n'apprend pas à se servir d'un sens. Le sens est une faculté innée, la perception est immédiate. S'il existe un sens moral, c'est qu'il existe une faculté de perception immédiate de la vertu, du bien, de la justice. Pourtant, rien n'est moins simple. Le paradoxe repose sur la considération de la philosophie du sens moral

de Hutcheson dans un lieu d'enseignement, alors que rien dans le sens moral ne devrait, logiquement, s'enseigner. C'est, en effet, dans les écoles d'Irlande, dans les universités d'Écosse et dans les écoles des colonies américaines que se fait connaître, en premier lieu, sa philosophie⁴⁸. De manière globale, la question est encore plus délicate lorsqu'il s'agit de considérer le contenu des enseignements de Hutcheson en relation à la politique : qu'est-ce que la philosophie peut nous enseigner sur la politique et surtout, sur l'action politique ? Et alors, quel rôle joue le sens moral dans cet enseignement ?

D. Troisième enjeu : lutter contre les philosophies morales et politiques de l'intérêt personnel

Pour Hutcheson, il importe de montrer, par-dessus tout, que la sensibilité humaine d'une part, la motivation d'autre part, ne tournent pas uniquement autour de considérations d'intérêt propre.

Une des caractéristiques des Lumières écossaises est, selon D. W. Howe, qu'elles s'opposent à ce que les historiens nomment *l'humanisme civique*, un retour à la pensée classique redécouverte et réinterprétée depuis la Renaissance et s'appuyant sur la vertu de la communauté politique⁴⁹. Dans le cas de Hutcheson, le lien avec la pensée classique, notamment avec les théories stoïciennes est, pourtant, fort⁵⁰. Il faut donc nuancer ce constat, en montrant que certains auteurs cherchent à articuler le développement du commerce avec certaines valeurs, qui, parfois, sont inspirées de l'Antiquité⁵¹. Encore une fois, Hutcheson voit en la philosophie une fonction pratique. Il a pour idée de défendre la vertu et l'engagement de chaque individu, dans le domaine public. Un engagement qui concerne la communauté sociale et politique. Pour lui, en effet, rien n'a jamais de sens sans action, sans engagement. Or, plus l'action est tournée vers le plus grand nombre, plus cette action est bonne. Agir pour soi-

⁴⁸ D. Carey évoque la réception importante de l'oeuvre de Hutcheson en Écosse, en Irlande et dans les colonies américaines. C'est une influence qui se mesure aussi bien par la diffusion des oeuvres mêmes du philosophe que par le travail de transmission et de diffusion effectué par ses étudiants et ses lecteurs. D. Carey précise, notamment, que Hutcheson était un auteur au programme des universités américaines, en particulier en Pennsylvanie, dans le New Jersey, à Harvard et à Yale. Il souligne également l'impact de la publication du *Système* de Hutcheson en 1755, sur les débats de philosophie politique. Voir l'article "Francis Hutcheson's Philosophy and the Scottish Enlightenment: Reception, Reputation and Legacy" art. cit.

⁴⁹ D-W. Howe, "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", art. cit.

⁵⁰ Francis Hutcheson est notamment l'auteur d'une traduction des Pensées de Marc Aurèle (1742). Voir la réédition moderne : Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, trad. angl. F. Hutcheson et J. Moor, Indianapolis, Liberty Fund, 2008.

⁵¹ Voir notamment les travaux de T-P. Miller sur le lien entre Hutcheson et l'humanisme civique, par exemple l'article "John Witherspoon and Scottish Rhetoric and Moral Philosophy in America", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 10, 4 (1992), p. 381-403. Voir aussi « Hutcheson, partisan de l'humanisme civique ? », dans la conclusion du chapitre 2 de la deuxième partie.

même et uniquement pour soi-même n'est pas le tout de la nature humaine. Blackstone dit, au sujet de Hutcheson :

« En lisant ses *Traités*, on sent qu'il est au moins autant un *prêcheur* qu'un philosophe⁵². »

Hutcheson a reçu une éducation qui le destinait au ministère, comme son père et son grand-père avant lui. Et ce que Hutcheson défend, c'est l'action morale puis l'action politique, dans la mesure où les deux sont liées, tournées vers le plus grand bien pour le plus grand nombre. Toute sa vie, Hutcheson a tenté de mettre en pratique ce qu'il enseignait dans ses cours et dans ses écrits de philosophie. Il est connu comme un excellent professeur, toujours soucieux des autres et d'une extrême gentillesse : une première manière d'influencer les autres vers ses idéaux moraux et politiques, c'est de les mettre en pratique et de faire de soi-même un premier exemple. L'objectif de Hutcheson n'est pas d'affirmer que la philosophie d'un Hobbes et celle d'un Mandeville soient totalement erronées. Il veut simplement montrer que de telles philosophies sont incomplètes. Face à Mandeville, notamment, Hutcheson combat la tendance aux excès à laquelle peut donner lieu la philosophie de l'intérêt personnel. Le danger est de dissocier la moralité des nouvelles pratiques de la société. Des philosophies de l'intérêt propre, comme principe de nos actions et origine de notre sensibilité morale, ne peuvent renfermer qu'une partie de l'explication de la motivation et de la sensibilité humaines : pas forcément la partie la plus importante. Ce que Hutcheson défend, avant tout, c'est une plus grande complexité de fonctionnement de la nature humaine : une nature humaine pas uniquement tournée vers elle-même. Une complexité qui se matérialise tout autant dans le mécanisme de motivation que dans le mécanisme de justification de l'action. Hutcheson s'attaque, en vérité, à une grande part de la vision négative répandue au XVIIIe siècle par la théologie calviniste. Il critique certains aspects d'une vision de la nature humaine dont les bases sont morales et juridiques mais dont les conséquences touchent beaucoup d'autres domaines, surtout la politique, comme nous le constaterons.

E. Manière de procéder pour ce travail

Procédons néanmoins par étape et engageons-nous dans cette réflexion pas à pas. Derrière les considérations morales, il y a toujours, pour Hutcheson, des implications politiques et sociales. La théorie du sens moral débouche sur de telles considérations. Le sens moral est le point de départ d'une certaine vision politique et sociale. Défendre, en effet, que chaque homme soit naturellement sociable et pourvu d'un sens moral, défendre que chaque

⁵² W-T. Blackstone, *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, op.cit., p. 5. (Ma traduction)

homme soit capable de bienveillance, c'est mettre en évidence la responsabilité politique de chaque individu dans la société civile. L'homme n'a pas attendu le fameux contrat social pour être lui-même sociable. Il n'a pas attendu la société civile et son gouvernement pour « juger » de ce qui lui semble bien ou mal, juste ou injuste et de ce qu'il faut faire. À partir de ce point, l'importance d'une institution politique peut être pensée en relation à ce qu'elle est : un artifice mis en place dans un but précis mais pas le fondement de la communauté. D'autant moins lorsque le pouvoir en place s'attaque aux droits inaliénables de la personne. Au sujet de la politique du sens moral de Hutcheson, l'idée de notre travail est d'entamer une réflexion sur des points précis de philosophie politique de notre auteur, afin de voir comment l'articulation théorique et pratique prend forme. Il s'agit de dessiner une logique globale et dynamique, capable de guider l'action morale et politique, ou du moins, d'inciter le lecteur à agir dans ces domaines. L'idée n'est pas d'apporter des réponses arrêtées sur toutes les questions théoriques posées ou de couvrir toutes les réflexions de philosophie politique de notre philosophe sur tous les sujets dont il traite. L'idée est d'amener à penser comment, à partir d'une réflexion et d'un dialogue, le lecteur se sent acteur et responsable moralement et politiquement. Le souci de Hutcheson est de guider l'action, pas de l'enfermer dans des raisonnements sans fins sur des points de détails techniques. Hutcheson ne prétend pas apporter une seule réponse à chaque problème posé mais il tente de donner, au maximum, des analyses et des principes précis et clairs pour que le citoyen puisse agir dans un espace public toujours en mouvement.

Notre travail se divise en trois grandes parties intitulées : I. L'état de liberté. II. Le contrat et III. Les droits inaliénables.

Dans la première partie consacrée à l'état de liberté, nous nous intéresserons (1) aux facultés morales naturellement présentes chez les êtres humains que sont le sens moral et la bienveillance. Nous considérerons ensuite (2) la sociabilité naturelle des individus et la loi de nature. Nous montrerons en quoi ces considérations sont importantes pour penser la théorie politique hutchesonienne.

Dans la deuxième partie, que nous nommons le contrat, nous étudierons la théorie politique de Hutcheson, à proprement parler, avec un premier chapitre sur le contrat, le gouvernement et la loi civile (1), puis un second chapitre sur le noyau politique de l'objectif de la poursuite du bonheur (2).

Enfin, dans notre troisième et dernière partie sur les droits inaliénables, nous penserons comment la protection de ces droits suppose de développer une théorie de l'action politique qui incite à penser son exercice et les conditions de sa réalisation, dans tous les domaines de la vie sociale des citoyens. Nous proposerons quatre chapitres : les deux premiers sur l'obéissance passive et le droit de résistance (1 section A et B), le troisième sur la question de l'intérêt personnel en relation au luxe et à la consommation ostentatoire (2) et le dernier sur l'esclavage et la colonisation, en relation à l'égalité et à la liberté (3).

À la fin de notre travail, nous espérons donner un aperçu clair du rôle et des apports que peut avoir la philosophie du sens moral de Hutcheson pour penser une théorie politique simple, claire et efficace mais également pour considérer des points concrets de sa réalisation pratique, conformément à ce que notre auteur a voulu montrer dans ses œuvres.

PREMIÈRE PARTIE - L'ÉTAT DE LIBERTÉ

INTRODUCTION GÉNÉRALE DE LA PREMIÈRE PARTIE

Notre première partie suit le découpage classique des théories du droit naturel de la période moderne. Hutcheson élabore, en effet, une réflexion politique à partir d'un état de nature, comme chez Hobbes, Grotius, Pufendorf, Locke et tant d'autres. Il existe ainsi, dans sa philosophie du sens moral, un basculement qui s'est opéré entre deux états distincts de l'humanité : celui d'un état présocial à celui d'un état constitué d'institutions civiles et politiques. À la différence que l'état de nature prend le nom, chez Hutcheson, d'« état de liberté ». Ce qui peut surprendre chez notre auteur, c'est de considérer que l'état présocial et naturel est conçu comme un état ordonné dans lequel règne une certaine harmonie, due à la sociabilité naturelle de tous les individus. Certes, de grandes différences se dessinent entre l'état de nature et l'état politique. Il existe, bien entendu, des raisons qui poussent à passer du premier état au second. Pourtant, c'est à partir de la conception que Hutcheson se fait de l'individu qu'il parvient à établir une certaine continuité : continuité de la sociabilité naturelle par sa consolidation dans l'ordre civil et politique. Les individus possèdent ce désir d'être avec les autres et de contribuer au bien d'une communauté plutôt qu'à leur unique bien-être. Il existe un lien entre les êtres humains et ce lien passe par la capacité naturelle de chacun de s'intéresser aux autres et plus encore : au bien des autres. Pour comprendre la manière dont Hutcheson pense l'état de nature, il faut comprendre comment il conçoit le fonctionnement de la nature humaine, à partir de la sensibilité morale de chacun.

Le premier chapitre pose les bases de la théorie morale de Hutcheson à partir de l'explication du fonctionnement de la raison incitative et de la raison justificative en morale : à savoir, il tente de montrer ce qu'est la bienveillance et ce qu'est le sens moral. À partir des considérations sur ces deux concepts-clés de la philosophie hutchesonienne, nous pensons, dans le second chapitre, la sociabilité de nature et la loi de nature ainsi que leur articulation avec le sens moral et la bienveillance. Ces aspects permettent de saisir pourquoi l'état de nature de Hutcheson est un état de liberté plutôt qu'un état de guerre et en quoi sa conception du jusnaturalisme, à partir de la sensibilité morale, oriente sa philosophie politique de façon déterminante jusqu'à la considération du contrat social, dans la deuxième partie de notre étude.

CHAPITRE 1 - CONSIDÉRATIONS SUR LE SENS MORAL ET LA BIENVEILLANCE

*À partir de la Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,
de l'Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec
Illustrations sur le sens moral, de la Courte Introduction de philosophie
morale et du Système de philosophie morale*

« [...] tous les hommes sont naturellement obligés
d'avoir de la bienveillance⁵³ ».

⁵³ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 249-250/ p. 235.

Introduction

Pour écrire sa première grande œuvre, la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, publiée en 1725, Hutcheson se donne pour objectif de défendre un sens moral chez l'homme, à la suite de Lord Shaftesbury, et de s'attaquer ainsi aux thèses défendues par Bernard Mandeville⁵⁴. De fait, dans la Grande-Bretagne du XVIIIe siècle, les moralistes s'affrontent autour de trois théories distinctes concernant les fondements de la morale. La première théorie, héritée de Hobbes et poursuivie par Mandeville, défend que les fondements de la morale reposent sur le principe d'intérêt personnel. La seconde, le groupe des rationalistes, réunit des personnalités aussi diverses que Richard Price, Gilbert Burnet, William Wollaston ou encore, Samuel Clarke. Ils défendent que la raison soit ce sur quoi se fonde la morale. Enfin, le troisième et dernier groupe, celui des sentimentalistes moraux, rassemble les philosophes Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson ou encore David Hume. Ces derniers considèrent que c'est un sentiment ou un sens qui est à l'origine de nos distinctions morales, et que, par conséquent, ce ne peut pas être la seule raison qui en est la cause.

Pour les classer ainsi, il faut passer sous silence la plupart des immenses différences de contenu de ces théories, différences manifestes, parfois au sein d'un même groupe, et considérer seulement dans les grandes lignes ce qui les rassemble ou les oppose. Or, lorsque W-T. Blackstone distingue les rationalistes de ce qu'il appelle les empiristes, que nous nommons ici les sentimentalistes, il explique que les rationalistes considèrent que les distinctions morales sont dans la nature des choses mêmes et qu'elles peuvent ainsi être repérées par la raison. Il y a donc une valeur objective à nos distinctions morales, indépendamment de ce que nous ressentons, indépendamment de nos goûts ou de nos affections. Les rationalistes, explique Blackstone, en général, craignent le relativisme moral issu de la thèse des empiristes, car ils voient leur théorie comme reposant sur le goût, les sensations ou sentiments. Pourtant, les empiristes en question n'admettent pas une telle inférence, notamment dans le cas de Francis Hutcheson⁵⁵. Hutcheson considère que l'idée de la vertu se forme dans l'esprit à partir de la perception de qualités réelles dans les objets et les personnes. L'idée de vertu ne correspond pas forcément à « la » vertu elle-même mais elle peut se former à partir de nos perceptions des sens externes, perceptions qui donnent autant de signes de l'intention de l'auteur d'une action : une action morale étant une action dont la

⁵⁴ La *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* est présentée, dans son titre complet, comme une défense de Shaftesbury contre Mandeville. C'est une *Recherche* « dans laquelle les principes du défunt comte de Shaftesbury sont expliqués et défendus contre l'auteur de la *Fable des Abeilles* ».

⁵⁵ W-T. Blackstone, *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, *op. cit.*, p. 1.

motivation est bienveillante. Pour Hutcheson, il y a bien une valeur objective à nos distinctions morales mais cette valeur ne repose pas là où on l'attend. Dans ce premier chapitre, nous tenterons d'expliquer pourquoi.

Nous proposons d'analyser brièvement ce qu'est la bienveillance et comment fonctionne le sens moral. Nous proposons ainsi de montrer quels sont les fondements de la morale de Hutcheson et comment ces concepts servent à appuyer la théorie d'une sociabilité naturelle chez l'homme : une sociabilité qui forme la base de la réflexion sur l'état de nature hutchesonien. Pour que la théorie politique de Hutcheson fonctionne, il faut être capable de considérer que tout individu est doté d'un sens moral et est capable d'agir selon un motif de bienveillance. Il faut, ensuite, prendre garde à opérer les distinctions appropriées et ne pas confondre le sens moral avec le sens de l'honneur ou la bienveillance avec l'intérêt personnel. Au final de ce chapitre, nous pourrons, autrement dit, concevoir sur quels éléments s'appuie la communauté envisagée par Hutcheson à l'état de nature : une communauté fondée sur l'ordre que produit la sociabilité naturelle des individus.

I. Contre Mandeville, avec Shaftesbury : esquisse du projet

A. *Mandeville*

Premièrement, il importe d'insister fortement sur le caractère de « réponse » de la philosophie de Hutcheson aux théories de Mandeville, si l'on veut comprendre quels sont les enjeux de la théorie du sens moral. Mandeville écrit la *Fable des abeilles*, tout d'abord comme un poème, en 1706. Puis l'œuvre est republiée, agrémentée de commentaires philosophiques, par la suite. Chez lui, l'intérêt personnel, dit aussi intérêt particulier, est ainsi la clé de fonctionnement de tous les mécanismes de motivation de l'action humaine. Or, son œuvre influence fortement les lecteurs du XVIIIe siècle. S. Darwall explique le succès de Mandeville selon la nouveauté de deux grandes thèses. La première, selon un aspect économique, s'applique à montrer que les actions individuelles, prises ensemble, peuvent donner un résultat différent de celui d'une action individuelle seule. Ainsi, l'effet agrégé du vice chez tous les individus conduit au bénéfice public. Ce que ne pourrait pas faire la vertu. En effet, la vertu, pour Mandeville, est ce qui pousse un individu à tenter de dépasser l'intérêt personnel afin de faire une action bénéfique pour les autres. Or, si chacun tente d'agir pour le bien des autres en se sacrifiant, cela ne peut que donner un résultat global de nuisance publique. Au contraire, si chacun s'efforce de satisfaire son intérêt personnel, il en résulte de

la richesse, ce qui est bénéfique pour la société. La deuxième thèse est que ce que les êtres humains considèrent comme la vertu est, en vérité, relatif : un effet de mode, selon ce que les « faiseurs » d'opinion morale disent aux autres de faire⁵⁶. La réédition augmentée de 1723 de la *Fable des abeilles* est un exemple du succès véritable que rencontre Mandeville en ce début de XVIIIe siècle. Et pour cause : chez les défenseurs de l'intérêt personnel, l'homme est animé par un seul véritable principe et ce principe sert à résoudre, à lui seul, les questions les plus complexes de philosophie morale et politique. Hutcheson le reconnaît, dans son *Système de philosophie morale* :

« C'est là la doctrine préférée de très nombreux auteurs et elle a l'attrait de la simplicité⁵⁷. »

Défendre que l'homme est un être partial, calculateur, uniquement intéressé par son propre intérêt semble plus facile à admettre que la défense d'un homme naturellement doté d'un sens moral. M. Tolonen défend l'interprétation selon laquelle la position de Mandeville change entre la première publication de la *Fable des abeilles* (1714) et la *Partie II* de la *Fable* (1729). Il montre que Mandeville se détache davantage de Hobbes et revoit sa position dans la *Partie II* sur le rôle arbitraire des politiciens face à la création des valeurs morales. Il montre, selon lui, que la justice et la politesse sont des institutions artificielles morales basées sur des conventions humaines les précédant⁵⁸. Pour Hutcheson, ce changement ne modifie pas en profondeur la nature de leur opposition car à des vertus artificielles, il oppose toujours la vertu naturelle de bienveillance et le caractère naturel de notre sensibilité morale. Le caractère artificiel de la vertu est problématique, pour notre auteur, car il ne peut expliquer et justifier l'amour que l'on porte à la vertu, ce qui pose la question de la motivation envers l'action artificiellement vertueuse. C'est la base de la critique que Hutcheson fait à David Hume sur la vertu artificielle de justice, lors de la révision de la troisième partie du *Traité de la nature humaine* : une vertu artificielle, c'est-à-dire non naturelle⁵⁹.

Par ailleurs, la tradition religieuse de l'Église réformée d'Écosse, selon ce qu'écrivit la Westminster Confession, contribue à développer l'idée d'un être humain déchu et rongé par le

⁵⁶ S. Darwall, "Berkeley's moral and political philosophy", in K-P. Winkler, (éd.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 315.

⁵⁷ F. Hutcheson., *Système*, V, 1, 3, p. 39 : "This is a favourite tenet of a great many authors, and pleases by its simplicity."

⁵⁸ M. Tolonen, *Mandeville and Hume Anatomists of Civil Society*, Oxford, Voltaire Foundation University of Oxford, 2013, p. 1-146.

⁵⁹ Hume répond à la critique de Hutcheson, dans la lettre du 17 septembre 1739 (in W-R. Scott, *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, op. cit., p. 116-117) : "For, pray, what is the end of man? Is he created for happiness, or for virtue? For this life, or for the next? For himself, or for his Maker? Your definition of natural depends on solving these questions, which are endless and quite wide of my purpose. I have never called justice unnatural, but only artificial."

vice : un être dont l'image est éloignée d'une sensibilité morale et d'une sociabilité naturelle. J. Moore souligne à plusieurs reprises l'importance de la tradition augustinienne dans l'enseignement de théologie et de philosophie en Écosse, à cette période⁶⁰. Le projet de Hutcheson est de développer les fondements d'une philosophie qui dévoile une grande complexité de l'esprit humain, avec, en arrière-plan, l'évidence de l'ignorance dans laquelle l'homme se trouve au sujet de ses propres principes et mécanismes : une ignorance qui ne doit en aucun cas servir de prétexte à la philosophie pour négliger l'importance de sa portée pratique. Il va montrer que nos idées de la vertu et du vice ne sont pas de pures inventions ou des subterfuges, fabriqués par certains pour mieux exercer leur pouvoir sur d'autres. Ce qui intéresse Hutcheson, en premier lieu, ce n'est pas de nier que l'intérêt personnel soit le motif de nos actions mais de nier qu'il soit le seul et unique motif. La motivation morale ne s'appuie pas sur l'intérêt personnel et c'est ce que toutes les œuvres de Hutcheson tentent de démontrer.

B. Shaftesbury

Hutcheson n'est pas le premier philosophe à écrire sur le sens moral : il est l'héritier de Lord Shaftesbury. Or, la philosophie du sens moral de Hutcheson est un héritage de sa pensée. Hutcheson veut prendre la défense de Shaftesbury contre les critiques de Mandeville. L. Jaffro, dans *Éthique de la communication et art d'écrire*, précise que l'idée de sens moral chez Shaftesbury est comme « une première piste », proche de notions voisines présentes chez d'autres auteurs comme Thomas Burnet, dès 1699. Il explique que l'idée de sens moral suggère une faculté naturelle de discerner le bien et le mal et que l'on peut l'utiliser immédiatement⁶¹. L'héritage de John Locke, dans la philosophie de Hutcheson, donne une différence importante dans le contenu des théories des deux représentants de « l'école du sens moral » mais cette différence n'entame pas la détermination des deux auteurs à combattre des ennemis philosophiques communs : c'est l'esprit des écrits de Shaftesbury qui semble le plus séduire Hutcheson, malgré les quelques réserves qu'il émet en évoquant « quelques préjugés contre le christianisme », dans l'œuvre du comte. Hutcheson écrit, dans la préface de sa *Recherche* :

⁶⁰ J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", art. cit.

⁶¹ L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, p. 174.

« Il est très inutile de recommander au monde les écrits de Lord Shaftesbury. Ceux-ci seront estimés tant qu'il restera du bon sens parmi les hommes⁶². »

En vérité, Shaftesbury ne fait référence qu'une seule fois, dans le corps du texte même de ses écrits, à l'expression de « sens moral ». Cela apparaît dans la deuxième édition de l'*Inquiry*, dite en français, *Enquête sur la vertu*, en 1711. L'expression est absente de l'édition de l'*Inquiry* de 1699, même si la formule de *sense of right and wrong* s'y trouve⁶³. Shaftesbury semble associer le sens moral à un usage de la raison, un « bon sens » ou une « rationalité commune » dans son *Inquiry*. Il s'agit d'une disposition, en opposition avec la seule « sensation⁶⁴ ». Or, Hutcheson considère le sens moral selon une analogie de fonctionnement avec les cinq sens externes, par exemple, la vue ou encore l'ouïe. Chez Hutcheson, ce n'est pas une faculté rationnelle mais une faculté perceptive : une faculté d'appréhension immédiate de qualités dans les objets ou dans les personnes. Il ne s'agit pas d'examiner rationnellement des représentations ou des passions. Le sens moral est une faculté passive de sensibilité morale. Hutcheson, contrairement à Shaftesbury, considère qu'il existe deux sens internes naturels distincts : le sens moral d'une part, le sens de la beauté, d'autre part.

D. Carey souligne, néanmoins, les vues similaires que les deux philosophes ont sur les questions fondamentales de politique. Tous les deux sont amateurs de la philosophie politique de Locke. Hutcheson apprécie la tolérance prônée par les *Whigs* en matière de religion puisqu'il est lui-même un *dissenter*⁶⁵. Ce qui intéresse Hutcheson, en premier lieu, c'est que Shaftesbury développe des perspectives de réflexion sur la complexité de la nature humaine et ces perspectives permettent de reconsidérer les mécanismes trop simples de la sensibilité et de

⁶² F. Hutcheson., *Recherche*, préface, p. 45 (de la traduction française). Il s'agit d'un ajout de la deuxième édition, cité à partir de la *Recherche*, cinquième édition, préface, p. xx : "To recommend the Lord Shaftesbury's writings to the world, is a very needless attempt. They will be esteem'd while any reflection remains among men."

⁶³ Shaftesbury écrit, dans ses *Caractéristiques des hommes, des manières, des opinions et des époques* : "For notwithstanding a man may through custom, or by licentiousness of practice, favored by atheism, come in time to lose much of his natural moral sense; yet it does not seem that atheism should of itself be the cause of any estimation or valuing of anything as fair, noble and deserving, which was the contrary." (A-A. Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, I, III, 2, London, 1711, p. 46) (« Car malgré qu'un homme puisse avec le temps perdre beaucoup de son sens moral naturel, par la coutume ou par des pratiques licencieuses, favorisées par l'athéisme, il ne semble pas, pourtant, que l'athéisme soit de lui-même la cause de quelque estimation ou évaluation d'une chose comme juste, noble et digne alors qu'elle est le contraire. » (Ma traduction)).

⁶⁴ L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire Shaftesbury et les Lumières anglaises*, op. cit., p. 175-176.

⁶⁵ D. Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 155.

la motivation en morale. Des perspectives qui ont des conséquences importantes sur la manière d'aborder les questions de philosophie politique.

C. Projet de la Recherche : une philosophie du sens moral

Mais intéressons-nous, tout d'abord, à l'articulation même de *La Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* de 1725. C'est une œuvre qui commence par un traité sur le fonctionnement du sens de la beauté. Hutcheson considère qu'il est plus facile d'admettre un sens naturel dans le domaine esthétique que dans le domaine moral. Les hommes s'accordent volontiers, par exemple, pour dire que tel homme a naturellement l'oreille musicale. Maintenant, il est plus délicat de défendre un sentimentalisme moral, en affirmant que les hommes sont naturellement sensibles à l'idée de la vertu et qu'ils en éprouvent du plaisir : un plaisir supérieur. Or, le sens moral de Hutcheson n'est pas uniquement la faculté qui nous donne accès aux perceptions du bien et du mal moral : c'est aussi la faculté qui nous permet de saisir et d'identifier quels sont naturellement nos devoirs et nos droits. Et de ces devoirs et de ces droits découlent les droits et les devoirs positifs des institutions sociales politiquement et juridiquement érigées. Il n'y a pas de véritable séparation entre la morale et la sphère du juridique. Ainsi, de la reconnaissance de l'existence d'un sens moral chez tous les individus dépend tout le système philosophique de Hutcheson. Et le sens moral est comme le sens de la beauté : une faculté de l'esprit humain qui est sensible à un certain type de qualités. C'est pour cette raison qu'une fois admis un sens de la beauté, Hutcheson considère qu'il est moins difficile de concevoir un autre sens par analogie de fonctionnement. Une fois que le premier raisonnement est validé, le lecteur se trouve en de bonnes dispositions pour entrer dans la philosophie du sens moral. Il explique, dans les trois premières éditions de son œuvre :

« Si le lecteur est convaincu qu'il y a de telles déterminations de l'esprit à recevoir du plaisir des formes, des proportions, des ressemblances et des théorèmes, il ne lui sera pas difficile d'appréhender ensuite un autre sens supérieur, lui aussi naturel aux hommes et qui les détermine à recevoir du plaisir des actions, des caractères et des dispositions⁶⁶. »

Hutcheson considère que le sens de la beauté et le sens moral sont deux sens internes différents : ils ne se confondent pas. Pourtant, les deux sont des facultés sensibles qui réagissent à la perception par les sens externes de relations entre les qualités des objets. Les

⁶⁶ F. Hutcheson, *Recherche*, I, préface, p. viii/ p. 44 : "If the reader be convin'd of such determinations of the mind to be pleas'd with forms, proportions, resemblances, theorems, it will be no difficult matter to apprehend another superior sense natural to men, determining them to be pleas'd with actions, characters, affections."

relations et les qualités ne sont pas les mêmes mais le mode de fonctionnement est analogue. Dans le domaine moral, la nature du lien entre la sensibilité du sens moral, la sensibilité des sens externes et les qualités réelles de l'acteur ou de l'action est complexe. Néanmoins, et avant de poursuivre notre analyse, il faut préciser que la définition même d'un sens interne, qu'il soit esthétique ou moral, implique une réception passive, immédiate et involontaire. Si le sens moral est une faculté passive, Hutcheson introduit une autre faculté active pour expliquer l'origine de l'action morale. Pour comprendre comment fonctionne notre sens moral, il faut en premier lieu comprendre comment un autre concept clé de la philosophie de Hutcheson fonctionne : ce concept se nomme « bienveillance ».

II. La motivation morale

Comment fonctionne la « bienveillance », terme générique qui décrit le principe de motivation de l'action morale ? Hutcheson se positionne, notamment, comme un héritier de Cumberland⁶⁷. Il pose une bienveillance désintéressée comme le moteur de l'action morale : une détermination calme et naturelle de l'esprit à agir moralement. Il faut donc admettre qu'il existe, à la fois, un sens moral naturel et une bienveillance naturelle, chez l'être humain.

Hutcheson écrit, dans la section 7 du second Traité de sa *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, que :

“[...] there is naturally an obligation upon all men to benevolence”.

Ou, selon la traduction française, que « tous les hommes sont naturellement obligés d'avoir de la bienveillance⁶⁸ ».

Que veut-il dire, exactement ? Que signifie « être naturellement obligé d'avoir de la bienveillance » ? De quel type d'*obligation* parle-t-on ? *Avoir* de la bienveillance signifie-t-il *être* bienveillant ? Et dans ce cas, serions-nous « obligés » d'*être* bienveillant ? Peut-on généraliser et étendre la bienveillance à « tous les hommes » ? Comment comprendre, au final, l'emploi de « naturellement » dans cette phrase ? Avant même de pouvoir s'interroger sur tout cela, saisissons-nous véritablement la signification d'un mot tel que « bienveillance » ? Autant de questions qui viennent à la lecture d'une phrase aussi simple et

⁶⁷ F. Hutcheson dit au sujet de Cumberland et de Shaftesbury qu'il faut y placer les fondements de la morale, au même titre que chez certains anciens : en premier lieu, les stoïciens avec comme chef de file Cicéron mais également Platon, Aristote et Xénophon. *Courte introduction*, IV, préface, p. iii : “All who have looked into such subjects know that the general doctrine and foundations of morals may be found in the antients above mentioned, and in Dr. Cumberland, and in Lord Shaftesbury”.

⁶⁸ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 249-250/ p.235.

pourtant, quelque peu dérangement. Lorsque Hutcheson affirme que “there is naturally an obligation upon all men to benevolence”, cela implique-t-il que tous les hommes soient naturellement obligés d’agir moralement ? En effet, si tous les hommes ont de la bienveillance et puisque la bienveillance est la motivation de l’action morale chez Hutcheson, alors tous les hommes ont-ils la motivation pour agir en ce sens ? Tous les hommes seraient-ils vertueux ? Une fois que l’homme a le désir, pourquoi n’agirait-il pas en conséquence ?

L’affirmation porte à sourire. Où se cache la bienveillance des hommes, dans la vie quotidienne ? S’ils sont obligés d’en avoir, pourquoi ne s’en servent-ils pas plus souvent ? L’évidence la plus immédiate nous conduit facilement à affirmer que l’homme, à travers ses actions, ne donne pas beaucoup de preuves de sa bienveillance. Des exemples d’actes aux apparences malveillantes, il nous semble en rencontrer régulièrement. Que les actions des hommes traduisent une tendance inverse à la découverte d’un principe de bienveillance, ce serait presque un fait. Et en toute logique, les actions sont souvent un bon miroir de l’intention de l’agent.

Francis Hutcheson tente de répondre aux questions précédemment posées en donnant une définition de la bienveillance :

« [...] une certaine détermination de notre nature à s’appliquer au bonheur d’autrui, ou un instinct antérieur à toute raison d’intérêt et qui nous porte à aimer autrui. »

C’est une « affection désintéressée », ajoute-t-il.⁶⁹

Une détermination de notre nature ? Un instinct ? Une affection ? Le sens du mot « obligation » peut donc être rapproché de tout cela à la fois : une détermination à s’appliquer ou un instinct à aimer. Et une affection ? Reprenons, dans un premier temps, la citation complète :

« Si on demande s’il est possible que nous ayons un sens de l’obligation, abstraction faite des lois d’un supérieur, nous devons répondre à cette question suivant les différents sens du mot obligation. Si on entend par là une détermination indépendante de notre intérêt à approuver les actions et à les accomplir, détermination qui nous rendra également mécontents de nous-mêmes et nous mettra mal à l’aise lorsque nous agissons à son encontre, en ce sens, tous les hommes sont naturellement obligés d’avoir de la bienveillance ; et, à moins que celle-ci n’ait été extrêmement affaiblie par des

⁶⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 2, p. 143-144/ p. 163 : “[...] some determination of our nature to study the good of others ; or some instinct, antecedent to all reason from interest which influences us to the love of others”; a “disinterested affection”.

habitudes longues et invétérées, ils subissent toujours son influence, même quand, à cause d'une opinion fautive ou partielle sur la tendance naturelle de leurs actions, ce sens moral les conduit à faire le mal ; car il semble à peine possible de l'éteindre complètement. »⁷⁰

La bienveillance est définie comme une détermination de notre nature « à approuver les actions et à les accomplir ». C'est une obligation au sens où tout homme est doté de cette détermination, antérieure à la raison et à toute considération d'intérêt à approuver et à agir d'une certaine manière. Est-ce cette « détermination » qui nous laissera « mécontents de nous-mêmes et nous mettra mal à l'aise lorsque nous agissons à son encontre » ? Hutcheson évoque également ici le « sens moral » et semble identifier ce dernier à cette détermination de bienveillance. Une détermination qui, sous l'influence d'opinions fausses ou partielles, peut conduire à faire le mal. Pourtant, même en faisant le mal, cette détermination exerce encore une influence, une influence que l'on suppose liée non plus à l'accomplissement des actions mais à leur approbation. Cela signifie que la bienveillance est à la fois une raison incitative et une raison justificative. Cette distinction, Hutcheson la fait dans ses *Illustrations sur le sens moral*, de la façon suivante :

« Or, nous verrons que toutes les raisons incitatives présupposent des instincts et des affections, et que les justificatives présupposent un sens moral⁷¹. »

Qu'est-ce, exactement, que ce sens moral ? Si la bienveillance joue un rôle direct dans le cas d'une raison incitative, car elle est une affection ou un instinct, en revanche, son rôle doit être indirect dans le cas d'une raison justificative, puisque le sens moral intervient. Pourtant, la bienveillance ne doit pas être étrangère au sens moral puisqu'elle peut être associée à la raison justificative. Essayons de comprendre comment.

L'affection bienveillante est un désir qui motive l'action morale. C'est en ce sens qu'elle est une raison incitative. Une différence fondamentale entre l'affection et la passion est que l'affection vient d'une opinion sur ce qui est bon ou mal moralement, alors que la passion est plus immédiate et ne requiert pas d'opinion la précédant. L'opinion n'exclut pas

⁷⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 243/ p. 235 : "If any one ask, can we have any sense of obligation, abstracting from the laws of a Superior ? We must answer according to the various senses of the word obligation. If by obligation we understand a determination, without regard to our own interest, to approve actions, and to perform them; which determination shall also make us displeas'd with ourselves, and uneasy upon having acted contrary to it: in this meaning of the word obligation, there is naturally an obligation upon all men to benevolence ; and they are still under its influence, even when by false or partial opinions of the natural tendency of their actions, this moral sense leads them to evil ; unless by long inveterate habits it be exceedingly weaken'd ; for it scarce seems possible wholly to extinguish it."

⁷¹ F. Hutcheson, *Illustrations*, II, p. 216/ p. 29 : "Now we shall find that all exciting Reasons presuppose Instincts and Affections ; and the justifying presuppose a Moral Sense."

l'usage de la raison même si, en vérité, ce n'est pas la raison qui est l'origine de notre opinion de ce qui est bon ou mauvais, mais un instinct de la nature humaine. Un instinct qui nous donne l'idée du bien ou du mal, du juste et de l'injuste, ce que Hutcheson nommera « un sens moral ». Ainsi, il faut un sens moral pour pouvoir agir de manière bienveillante, car sans le sens moral, nous n'aurions pas la faculté de former une idée du bien et du mal moral et nous ne pourrions agir conformément à cette idée. Notre sens moral est la faculté qui nous permet d'évaluer une action que nous allons accomplir ou une action accomplie (ou en train de s'accomplir) par autrui. La raison seule ne suffit jamais à donner une idée du bien ou du mal moral car :

« Le raisonnement ou l'intellect ne semble provoquer aucune nouvelle espèce d'idées, mais découvrir ou discerner les relations existant avec celles qui sont déjà reçues. La raison montre quels actes sont en conformité avec une loi, une volonté supérieure, ou quels actes tendent vers le bien privé ou vers le bien public. De la même façon, la raison découvre des tendances contraires d'actions contraires. (...) Mais quand nous approuvons une action généreuse et bénéfique, considérons si ce sentiment, ou cette action, ou modification de l'âme, ressemble davantage à un acte de contemplation, tel que celui-ci, « quand des lignes droites se coupent, les angles opposés par le sommet sont égaux », ou bien cette inclination que nous avons pour une belle forme, une composition harmonieuse, un son agréable⁷². »

Or, il se trouve que chaque être humain est doté d'un sens moral. Peut-on alors dire que chaque être humain est, de la même manière, bienveillant ?

En vérité, on laisse place à une certaine distinction, ou division entre la première et la deuxième partie de la définition de la bienveillance. Nous avons d'un côté, « une certaine détermination de notre nature à s'appliquer au bonheur d'autrui », c'est-à-dire l'idée que la bienveillance est un principe de motivation de l'action en vue du bonheur d'autrui, une détermination qui est antérieure à tout calcul de la raison et qui est gravée en nous tel un instinct, sauf que le mot « instinct » est employé dans la deuxième moitié de la définition, avec comme séparation entre les deux, un « ou », qui semble laisser place à la bienveillance comme « un instinct antérieur à toute raison d'intérêt et qui nous porte à aimer autrui ». Ici,

⁷² F. Hutcheson., *ibid.*, ajout de la troisième édition (Indianapolis, liberty Fund, 2002), p. 209-210/ p. 47 : “Reasoning or Intellect seems to raise no new Species of Ideas, but to discover or discern the Relations of those received. Reason shows what Acts are conformable to a Law, a Will of a Superior; or what Acts tend to Private Good, or to Public Good: In like manner, Reason discovers contrary Tendencies of contrary Actions. (...) But when we approve a kind beneficent Action, let us consider whether this Feeling, or Action, or Modification of the Soul more resembles an Act of Contemplation, such as this [when strait Lines intersect each other, the vertical Angles are equal;] or that Liking we have to a beautiful Form, an harmonious Composition, a grateful Sound.”

l'accent n'est pas mis sur l'action, mais sur l'amour comme effet, comme fin de la bienveillance. Nous pourrions accentuer cette division et se demander quelle différence il pourrait y avoir entre la bienveillance comme détermination naturelle et la bienveillance comme instinct antérieur à toute raison. Et dans les deux cas, se demander en quoi la bienveillance se retrouve en la dénomination générale d' « affection désintéressée ».

Une affection est toujours précédée d'une perception du plaisir ou de la peine et cette perception est suivie de la formation de l'idée de bien ou de mal moral.⁷³ Une fois l'idée plaisante qu'une telle action serait moralement bonne, l'homme utilise sa raison pour déterminer les moyens qui seront les meilleurs pour accomplir l'action bienveillante. Une action motivée par la bienveillance est une action de caractère moral ou, encore, une action vertueuse, les mots « moral » et « vertueux » étant interchangeable, dans ce contexte. Le lien existant entre caractère vertueux et action vertueuse est un lien, pour Hutcheson, évident : l'action bienveillante provient d'un caractère bienveillant. Ce n'est pas parce qu'une action produit un certain bien naturel que cette action est, de fait, morale. Un bien naturel est, à la base, un « plaisir pris à nos perceptions sensibles en général⁷⁴ ». Pour parler d'un bien moral, il faut pouvoir considérer l'intention qui a produit l'action et pouvoir déterminer cette intention comme bienveillante, ce qui est le travail même du sens moral⁷⁵. Bien entendu, certaines actions ont l'apparence d'actions morales, mais seule la motivation bienveillante d'un agent peut faire une action véritablement morale. La bienveillance est un concept assez large pour englober toutes les vertus qui seraient tournées vers le bien d'autrui. La bienveillance est avant tout un désir calme, désintéressé et général, tourné vers le bien d'autrui ; mais pas uniquement : d'une seule personne à l'humanité toute entière, le degré de bienveillance varie et sa définition avec. L'action la plus morale possible est celle qui concerne le plus grand nombre de personnes possible et le plus grand bien possible.

⁷³ F. Hutcheson, *ibid.*, II, p. 278/ p. 77 : « Ceci, en vérité, peut donner quelques raisons de distinguer entre les actions passionnées et celles qui sont inspirées par une affection ou un désir serein qui emploie notre raison librement, mais ne peut jamais mettre les actions rationnelles en opposition avec celles qui sont inspirées par l'instinct, le désir ou l'affection. Et il faut reconnaître que la vertu la plus parfaite consiste en la bienveillance calme, dépourvue de passion... ». “This indeed may give some ground for distinguishing between passionate actions, and those from calm desire or affection which employs our reason freely: but can never set rational actions in opposition to those from instinct, desire or affection. And it must be owned, that the most perfect virtue consists in the calm, unpassionate benevolence, rather than in particular affections.”

⁷⁴ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, introduction, p. 103/ p. 124 : “The pleasure in our sensible perceptions of any kind”.

⁷⁵ Sur la distinction entre bien naturel et bien moral, distinction courante aux XVIIe et XVIIIe siècles, et sa relation avec la distinction stoïcienne de l'*utile* et de l'*honestum*, voir l'article de L. Jaffro, « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? » dans *Philosophiques*, 40, 1 (2013), p. 197-215.

Autrement dit, les gens peuvent être vertueux, à différents degrés selon les trois sortes de bienveillance existantes : celle qui s'étend à « tous les êtres capables de bonheur ou de malheur », celle qui s'étend à des « systèmes plus réduits », par exemple, à l'échelle d'un pays, et celle de « différentes passions particulières » comme l'amour. Ainsi, un homme totalement dépourvu de bienveillance n'existe pas. Cependant, tous les hommes ne sont pas bienveillants au sens le plus étendu. C'est, pourtant, cette bienveillance qui serait la bienveillance morale par excellence et donc, le lot de l'homme vertueux. Hutcheson subit l'influence stoïcienne et avec elle, l'influence de l'interprétation shaftesburienne du stoïcisme. Hutcheson considère la bienveillance comme « la source intérieure de la vertu » mais sous cette appellation générique de « bienveillance » se cache, en vérité trois « dispositions de l'âme ». L'affection calme et étendue est une sorte de *constantia* et elle peut correspondre aux deux premières dispositions de bienveillance, l'une s'étendant à l'humanité entière et l'autre à un système. La troisième forme de bienveillance, elle, n'est pas une affection mais une passion particulière : c'est une *perturbatio* que Hutcheson range lui-même dans les « passions turbulentes ». Une passion particulière de bienveillance du troisième type n'est pas condamnée moralement par Hutcheson.

Chaque bienveillance est d'une nature différente mais lorsqu'il s'agit de les appliquer au domaine moral, à ce que Hutcheson appelle « beauté morale », alors leur différence de nature est secondaire et c'est en fonction de degrés que l'on va établir le critère de classification de la meilleure bienveillance morale à la moins bonne. Si c'est une différence de degrés qui est retenue entre les trois bienveillances, c'est pour montrer que chacune peut jouer un rôle moral à son échelle et que donc, chaque homme est, au moins, capable d'une de ces trois bienveillances. Chaque homme est ainsi capable d'agir moralement, même si le degré de qualité d'action morale n'est pas le même. On voit la nuance dans l'interprétation stoïcienne, de type cicéronienne, que Hutcheson opère. Nous avons une différence de nature entre trois dispositions de l'âme, dispositions qui sont différentes. Les trois s'appellent, pourtant, bienveillance : elles portent le même nom. Pour quelle raison ? Parce que ces trois formes, bien que différentes, jouent un rôle de motivation morale. Cependant, c'est selon les degrés de beauté morale que va s'établir leur classement hiérarchique.

Si tous les hommes étaient bienveillants, on pourrait penser que la majorité des actions auraient des intentions bienveillantes à leur origine. Mais Hutcheson reconnaît lui-même que la bienveillance n'est pas la seule motivation possible d'une action. Pour agir de manière bienveillante, il faut avoir – mettons de côté les cas accidentels – des intentions réellement

bienveillantes. Et tout le monde n'est pas vertueux dans ses actions et dans ses intentions. Si l'homme a un désir de bienveillance, il a aussi d'autres désirs et ces autres désirs peuvent être motivationnels. L'intérêt personnel est également un motif d'action. Ainsi, si l'homme a plusieurs désirs, celui qui déclenche la motivation est celui qui a accumulé le plus de force, celui qui est le plus grand désir, ou celui qui est formé de plusieurs désirs, poussant dans la même direction. La bienveillance ne peut évidemment pas toujours gagner ou les actions seraient toutes morales. Cependant, l'intérêt personnel n'est pas non plus la seule affection naturelle présente dans l'humanité, donc il ne peut pas non plus l'emporter en permanence, ou l'on se trouverait avec des actions purement égoïstes : mais il s'agit alors de défendre un autre type de théorie, rencontré chez un Hobbes ou un Mandeville. Ce que Hutcheson cherche à montrer, il le résume ainsi dans son *Système* :

« [...] personne ne peut nier que nous ayons souvent un désir intérieur réel et sincère du bonheur d'autrui, et cela à des degrés très divers⁷⁶. »

Hutcheson ne veut pas affirmer que ce désir soit toujours le plus fort. Cependant, il ne veut pas s'accorder avec une théorie qui réduise son importance au point de considérer qu'il n'existe pas ou qu'il soit toujours le plus faible. Ce désir est presque toujours présent, à un degré plus ou moins fort et même là où il ne serait pas présent, il serait encore possible pour l'homme de l'acquérir par un moyen naturel : le sens moral.

III. La sensibilité morale

Chez Hutcheson, le sens moral est une sensibilité naturelle au caractère vertueux ou vicieux d'une action ou d'une personne et cette sensibilité correspond à des qualités réelles dans les caractères, même si ces qualités ne sont pas « la » vertu ou « le » vice en eux-mêmes. Le sens moral est un sens interne, sensible à la bienveillance, ou du moins, à l'apparence de bienveillance via la perception d'une action dont l'intention semble être bienveillante, chez une personne. En effet, le sens moral n'est pas infaillible : l'apparence de la bienveillance par des signes ou des qualités déclenche notre sensibilité morale tout autant que la présence véritable d'une intention vertueuse⁷⁷. La croyance est donc importante, parce que notre

⁷⁶ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 1 p. 9 : “[...] no man can deny that we often have a real internal undissembled desire of the welfare of others, and this in very different degrees.”

⁷⁷ Chez Hutcheson, la vertu est une idée accompagnée de plaisir, une idée plaisante. Cependant, elle correspond à des qualités réelles dans l'objet observé (action ou individu) : des signes, des manifestations de la vertu auxquels nous sommes naturellement sensibles, sans prévision ou calcul de notre part. Les signes peuvent être trompeurs, comme pour n'importe quel sens externe avec lequel Hutcheson fait une analogie pour le sens moral : ce chien au loin, je l'identifie comme mon chien et je ressens immédiatement de l'affection pour lui, même si au

perception du plaisir et de la peine, lorsqu'il ne s'agit pas de nous-mêmes, passe par des signes extérieurs, des manifestations chez autrui. Cependant, cette croyance n'est pas élaborée par un mécanisme de réflexion ou de comparaison de notre raison. C'est davantage une confiance instinctive en nos sens, qu'ils soient externes ou internes. Une confiance que la raison peut questionner *a posteriori*, lors d'un travail de réflexion sur la justification de nos croyances.

Cependant, dans la pratique, l'idée de vertu se forme à la suite d'une perception de notre sens moral, perception immédiate et involontaire en réaction à des manifestations réelles de ce que nous associons automatiquement à la vertu de bienveillance. L'idée de plaisir ou de peine est en relation avec notre idée du bien et du mal, elle peut même se confondre. Dans l'idée de bien et de mal, l'idée de base est le plaisir ou la peine mais en relation avec la possibilité d'un plaisir ou d'une peine dans le futur, ainsi que le degré de ce plaisir ou de cette peine et le nombre de personnes concernées. Le bien n'est donc pas seulement une idée de plaisir mais relève d'une distinction plus complexe et plus globale. Cependant, toutes nos croyances sont des idées et les idées du bien et du mal sont liées à une faculté de l'esprit humain. Soyons attentifs : le sens moral donne lieu à un sentiment de plaisir lié à l'idée de la vertu et un sentiment de peine liée à l'idée de vice. Cela signifie que l'idée de vertu est liée à un sentiment particulier comme l'idée de vice. Seul un sentiment particulier de plaisir peut provoquer l'approbation morale : en cela, il ne peut s'agir de communiquer des sentiments par le biais de la sympathie, comme ce sera plus tard le cas dans les théories respectives de David Hume et d'Adam Smith. Le sentiment moral ne peut pas varier : il réagit toujours de la même façon face à ce qui déclenche sa sensibilité particulière. Il n'y a pas plusieurs modalités de l'approbation morale.

F. Calori explique, dans un article, comment Smith choisit d'abandonner la théorie du sentiment moral de Hutcheson pour développer une théorie des sentiments moraux au pluriel⁷⁸. Il s'interroge ainsi, au passage, suivant les arguments de Smith, sur la possible confusion entre sensibilité de sentiment et sensibilité de sensation qui semble se dessiner chez Hutcheson. Smith met en évidence la diversité des émotions de l'affectivité morale alors que Hutcheson propose un fonctionnement unique et constant basé sur une relation particulière à

final, il s'avère que le chien en question ne soit pas mon chien. Pourtant, l'affection que j'ai pour lui est bien réelle. Peu importe que la vertu de cet homme ne soit qu'apparente, mon approbation pour la vertu est toujours réelle et provoquera toujours en moi une idée accompagnée de plaisir, de façon immédiate et involontaire.

⁷⁸ F. Calori, « Sense or sensibility ? Adam Smith et « l'inoubliable Dr. Hutcheson » » dans M. Bessone, M. Bizou, (éd.), *Adam Smith philosophe*, Rennes, PUR, 2009, p. 37-55.

l'idée de la vertu et un sentiment moral particulier. Le fonctionnement du sens moral consiste à approuver la bienveillance et il dépend de nous d'identifier les actions qui sont véritablement bienveillantes de celles qui ne le sont qu'en apparence : ce n'est pas l'objet du sens moral. L'intérêt personnel, les associations d'idées et autres circonstances particulières peuvent faire que l'appréhension de la bienveillance ne soit pas toujours aisée.

Dans la philosophie morale de Hutcheson, il n'y a pas de réelle différence entre la sensibilité de sensation et la sensibilité de sentiment parce que le sentiment est le produit de la sensation et se confond avec elle. Il n'y a pas de distance possible de soi à soi : on est dans l'immédiateté. Les interférences qui se produisent n'arrivent jamais au niveau du sens moral mais au niveau de la faculté d'appréhension du monde extérieur, soit au niveau des sens externes et de la relation entre les qualités perçues dans les objets ou dans les actions. La relation entre l'idée de la vertu et le sentiment de plaisir ne peut ainsi pas être altérée. Il faut savoir distinguer le bien et le mal naturels du bien et du mal moraux. Ce qui est important, ce n'est pas de savoir si une action est véritablement vertueuse ou non, mais de voir que la sensibilité face à l'idée de la vertu est universelle et constante chez l'homme. Le sens moral agit de manière immédiate, passive et involontaire et tous les hommes ont un sens moral, sans exception. Autrement dit, il est impossible de « se mentir à soi-même ». La relation du sens moral à nos propres actions doit donc être d'autant plus transparente qu'elle ne pose pas le problème de l'apparence de bienveillance. Un individu sait s'il agit lui-même selon un motif de bienveillance ou un motif d'intérêt personnel.

Par contre, un individu peut agir contre sa sensibilité morale parce que le fait de percevoir et le fait d'agir sont deux choses différentes. Rejeter une perception d'un sens externe demande un effort particulier et, dans certains cas, un travail sur soi, parce que la perception est, à la base, naturellement indépendante de notre volonté. De même, il est naturel d'avoir des perceptions et donc une sensibilité morale. Cependant, il n'est pas plus naturel de choisir d'agir toujours moralement que de choisir d'agir toujours selon son intérêt personnel. Par ailleurs, il existe des exceptions dans la perception des sens externes : certaines personnes naissent privées de l'usage d'un ou de plusieurs sens. D'autres personnes, au cours de leur vie, parviennent à l'insensibilité de l'un ou de plusieurs de leurs sens, parfois par accident. Lorsqu'il ne s'agit pas d'une privation par accident, il s'agit alors d'un véritable travail sur soi, progressif. Il faut un acte de la volonté pour contrer ce qui est naturel et involontaire, ce qui est de l'ordre de l'instinctif. Dans tous les cas, cela demande que l'individu passe d'un

état passif à un état actif : c'est par sa propre activité qu'il pourra changer son état. La faculté liée à sa sensibilité, elle, lui est donnée.

Autrement dit, nous recevons une série de données, la sensibilité morale humaine fonctionne comme un réceptacle. Aucune analyse n'est nécessaire à la formation de l'idée de la vertu ou à l'idée du vice : le plaisir même qui accompagne la vertu, ou la douleur qui accompagne le vice sont immédiats et involontaires car reçus passivement, de la même manière que nous entendons des sons, voyons des formes, sentons des odeurs. Et ces sensations s'accompagnent toujours de plaisir ou de peine et sont, ainsi, l'origine de nos idées morales. Hutcheson précise :

« Ce discernement moral n'est pas propre aux personnes d'éducation raffinée et de grande réflexion. La partie la plus grossière de l'humanité possède de telles notions; et les jeunes esprits, qui pensent le moins aux conséquences lointaines que leurs actions peuvent avoir sur eux-mêmes et pour les autres, et montrent peu de prévoyance quant à leurs intérêts futurs, sont plutôt plus émus par les formes morales que les autres. De là cette forte inclination chez les enfants, aussitôt qu'ils comprennent les noms des diverses affections et caractères, à entendre les histoires qui nous instruisent des caractères moraux des agents et de leur fortune. De là viennent aussi la joie devant la prospérité des hommes bons, loyaux et justes, et cette indignation et cette tristesse devant les succès des méchants et des traîtres⁷⁹. »

Or, le sens moral est l'élément fondamental qui permet de faire le lien entre ce que la nature nous donne de manière innée et instinctive et ce que les êtres humains devraient préférer : l'action qui emporte l'approbation morale⁸⁰. Là repose notre capacité à vivre en paix avec les autres. Non seulement le sens moral nous permet de percevoir des qualités qui éveillent en nous l'idée de la vertu accompagnée de plaisir ou l'idée de vice accompagnée de peine mais il nous fait préférer l'idée de la vertu à l'idée de peine. Nous aimons le caractère vertueux de celui que nous supposons agir avec une intention vertueuse.

⁷⁹ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 2, p. 25 : "This moral discernment is not peculiar to persons of a fine education and much reflection. The rudest of mankind show such notions; and young minds, who think least of the distant influences of actions upon themselves or others, and have small precaution about their own future interests, are rather more moved with moral forms than others. Hence that strong inclination in children, as soon as they understand the names of the several affections and tempers, to hear such stories as present the moral characters of agents and their fortunes, Hence that joy in the prosperity of the kind, the faithful, and the just; and that indignation and sorrow upon the successes of the cruel and treacherous."

⁸⁰ Voir D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 115.

IV. Motivation morale et sensibilité morale: comment devient-on vertueux ?

Hutcheson parle d'une obligation de tous les hommes à la bienveillance : *an obligation upon all men to benevolence*. Cependant, il n'évoque pas l'obligation de faire toujours usage de sa bienveillance. On ne choisit pas d'être bienveillant, au sens d'avoir un désir de bienveillance. Être bienveillant et agir de façon bienveillante ne dépendent pas de notre volonté de façon immédiate : on ne choisit pas directement d'être vertueux. Le désir le plus fort est normalement celui qui emporte notre motivation. Par contre, on peut tenter d'encourager la vertu, de la cultiver en soi et chez les autres, essayer de faire en sorte que la bienveillance devienne le désir le plus fort ou que l'intérêt devienne un désir un peu moins fort en comparaison, dans les cas où bienveillance et intérêt personnel seraient susceptibles d'entrer en conflit. Une manière importante de cultiver la vertu, c'est de se protéger des associations d'idées et des croyances trop hâtives qui pourraient interférer sur notre perception morale.

Certaines philosophies, qui défendent que les actions morales sont motivées par le calcul de l'intérêt personnel, nuisent à la vertu. Elles font croire que cette dernière n'existe pas et encouragent donc l'action aux motifs fondés sur l'intérêt personnel, puisque ce serait la seule tendance naturelle de l'être humain. Promouvoir l'action bienveillante, c'est, avant tout, montrer qu'elle est possible et tout aussi naturelle à l'homme que le calcul de son intérêt : faut-il encore en avoir conscience. Pourquoi encourager nos affections bienveillantes, si, de toute évidence, elles n'existent pas et ne sont que des manifestations d'une certaine forme d'égoïsme ? Et dans ce cas, pourquoi ne pas aller plus loin et condamner ces affections à l'apparence de bienveillance ? Hutcheson tente de réagir contre les excès et les conséquences que de telles philosophies ont sur l'opinion. La bienveillance est naturellement présente chez l'homme, à des degrés divers. En cela, on peut affirmer que tous les hommes ont de la bienveillance ou encore qu'il existe *an obligation upon all men to benevolence*. Pourtant, agir selon un motif de bienveillance, une fois dans sa vie, ne suffit pas à faire de nous un être vertueux, même si l'intention est, sur le moment, vertueuse. Pour être vertueux, c'est-à-dire pour être capable d'agir de manière bienveillante, agir moralement, il faut avoir cultivé nos dispositions morales et les avoir encouragées de façon suffisante pour qu'elles soient plus fortes que les motifs d'intérêt personnel.

Ainsi, lorsque Hutcheson parle d'une *obligation upon all men to benevolence*, il ne s'agit pas « d'être bienveillant », mais il n'exclut pas notre capacité naturelle à l'être, en encourageant nos dispositions à la vertu, et ce, même si le fait d'être bienveillant n'est pas un choix direct de notre volonté, mais un long travail sur nous-mêmes. Maintenant, il faut distinguer le fait de ressentir de la bienveillance pour quelqu'un et le fait d'agir de manière bienveillante. Or, le sens moral est une détermination de la nature humaine à « [...] approuver toute preuve ou toute apparence de bienveillance⁸¹. » L'approbation de la bienveillance est entièrement naturelle et elle est, avant tout, désintéressée. Désintéressée ? L'intérêt ne peut entrer en ligne de compte car la sensibilité est involontaire et immédiate. Nous sommes en train d'évoquer l'approbation bienveillante et non plus l'action bienveillante. L'intérêt ne peut interférer comme motif d'action que lorsqu'il rivalise avec la bienveillance comme motif d'action. Il s'agit, ici, d'autre chose. L'approbation de la bienveillance (réelle ou apparente dans une action, chez une personne) entraîne un plaisir et un sentiment de bienveillance envers l'auteur de l'action bienveillante (ou apparemment bienveillante). La perception de la bienveillance donne l'idée de vertu, cette idée est plaisante et produit, à son tour, un sentiment de bienveillance chez l'observateur. Nous ne pouvons dire que la personne qui observe, celle qui perçoit à travers son sens moral, est une personne bienveillante. Par contre, nous dirons que cet observateur a de la bienveillance, car ce sentiment est naturellement présent comme conséquence de l'observation d'une action vertueuse (ou apparemment vertueuse), indépendamment de la volonté ou des intérêts personnels. Personne ne choisit d'avoir de la bienveillance parce que c'est un sentiment naturel qui répond à l'idée de la vertu. Par contre, on choisit d'être bienveillant, c'est-à-dire, d'agir de manière bienveillante : le choix du motif de nos actions nous appartient. Toute la différence repose sur le caractère passif du sens moral : il ne détermine pas à agir mais il peut influencer nos actions futures, de manière indirecte, en nous faisant sentir de la bienveillance pour la personne vertueuse et en nous donnant l'idée de suivre son exemple. L'idée de vertu s'accompagne d'un plaisir et d'un sentiment de bienveillance. Hutcheson dit :

« Ainsi, quand nous admirons la vertu d'une personne, nous lui reconnaissons une excellence ou cette qualité que nous sommes par nature déterminés à approuver. Nous prenons plaisir à cette

⁸¹ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 249, p. 235 : “[...] in every appearance, or evidence of benevolence”.

contemplation parce que l'objet est excellent, mais il n'est pas jugé excellent en conséquence du plaisir qu'il nous procure⁸². »

Pour parler, par contre, d'un homme vertueux, il faudra se référer à l'homme qui agit selon le motif moral de la bienveillance. Si les trois formes de bienveillance sont prises en compte, on verra qu'il existe beaucoup plus de personnes agissant de manière bienveillante que nous ne le supposons, à première vue. Maintenant, rappelons que la vertu véritable revient à l'homme qui agit selon la bienveillance la plus étendue. La bienveillance est un sentiment que tout le monde expérimente parce que tous les hommes sont dotés, dès la naissance, d'un sens moral.

La bienveillance envers la personne qui agit de façon bienveillante et qui provient de du sens moral doit être distinguée de la bienveillance comme motivation morale. La bienveillance qui motive l'action morale est la vertu qui détermine l'action. La bienveillance produite à la suite de la perception du sens moral peut être considérée comme l'effet de la réception de l'autre forme de bienveillance mais cette bienveillance n'est pas directement motivationnelle, elle est encore trop proche de la perception même. Cette bienveillance ne l'est pas parce qu'elle n'est qu'un degré plus faible de bienveillance, la communication et la réception d'un désir mais pas le désir lui-même : la bienveillance produite à la suite du sens moral est un sentiment d'amour envers la personne qui a effectué une action bienveillante et qui, de fait, est considérée comme bienveillante. La bienveillance reçue à la suite du sens moral est une forme de bienveillance encore trop faible pour être motivationnelle, parce qu'elle n'est que le reflet de l'autre forme de bienveillance et elle est une réponse involontaire et immédiate à la bienveillance pleine et entière. La bienveillance issue de la perception du sens moral s'inscrirait dans le premier degré de bienveillance, le plus faible, mais serait en vérité une *complacence* ou « estime » envers l'agent bienveillant. Hutcheson parlera davantage de « bonne volonté » plutôt que d'« amour », dans la quatrième édition de la *Recherche*.

Cependant, cette forme de « bonne volonté » pour l'agent bienveillant peut se renforcer et devenir motivationnelle, avec le temps. À force d'avoir des exemples d'actions bienveillantes autour de soi, on peut imaginer que l'amour pour les auteurs d'actions bienveillantes donne à son tour le désir d'agir de façon bienveillante. L'amour peut se

⁸² F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 4, p. 54 : “Thus, when we admire the virtue of another, the whole excellence, or that quality which by nature we are determined to approve, is conceived to be in that order; we are pleased in the contemplation because the object is excellent, and the object is not judged to be therefore excellent because it gives us pleasure.”

transformer en désir, désir du bien d'autrui et lorsque ce désir est assez fort pour passer outre les autres considérations, notamment d'intérêt personnel, et de fait, lorsque l'homme a en tête les moyens qui serviront le mieux une telle fin, alors ce désir devient la motivation d'une action morale. Le sens moral n'est donc pas motivationnel de manière directe mais il peut le devenir de façon indirecte, parce que la bienveillance produite par un agent bienveillant a la capacité de se communiquer et de toucher les observateurs, à travers le sens moral. La bienveillance produit de la bienveillance mais à un degré plus faible, au départ : un degré qui n'est pas immédiatement motivationnel mais qui peut rapidement se renforcer, avec le temps, de façon à surpasser les autres considérations d'intérêt personnel (car lui-même est totalement désintéressé) et motiver à son tour une action morale, lorsque l'occasion se présente. De même, si l'action morale, au départ, est à une échelle plus réduite et concerne, simplement, le bien d'un seul homme (par exemple, le bien de l'agent moral que nous avons observé), la pratique de l'action morale est une des manières de cultiver nos affections bienveillantes et de les renforcer au point qu'elles s'étendent de plus en plus, jusqu'à toucher le plus grand nombre de personnes possibles et devenir universelles. Lorsque l'on atteint le degré de bienveillance calme et étendu à l'humanité entière, alors on est un homme véritablement et totalement vertueux, au plus haut degré.

V. Pourquoi devenir vertueux ?

Reste à savoir quelle peut être la raison qui nous incite à cultiver la vertu et à encourager la bienveillance, s'il nous faut une raison. On pourrait croire que Hutcheson choisit, ici, de faire reposer sa philosophie morale sur la religion, en montrant qu'être bienveillant peut nous assurer une place de choix dans l'accomplissement des desseins divins. Pourtant, ce ne serait qu'une vision partielle de la démarche de notre auteur. Comme le fait remarquer J. B. Schneewind, Hutcheson ne considère pas véritablement les raisons d'approuver la bienveillance. Il considère seulement que nous sommes faits de telle sorte que nous approuvons la bienveillance⁸³. Certes, Hutcheson pense que Dieu a implanté en nous un sens moral et une capacité à être bienveillant, car cela correspond logiquement à l'action d'un créateur bienveillant qui « désire le bonheur d'autrui » et de même, il a fait de nous des êtres qui approuvent naturellement la bienveillance. Cependant, il s'applique à ne pas faire reposer sa philosophie morale sur les arguments des religions révélées mais plutôt sur une réflexion

⁸³ J-B. Schneewind, *L'invention de l'autonomie Une histoire de la philosophie morale moderne*, trad. fr. J-P. Cléro, P-E. Dauzat, E. Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001, p. 386.

calme de la raison et une observation rigoureuse de l'expérience. Des réflexions sur les conditions de la nature humaine. Il utilise des arguments tels que celui-ci :

« Car, même en supposant un sens contraire [au sens moral], chaque être rationnel aurait pourtant dû être soucieux à quelque degré de son propre bonheur extérieur, et la réflexion sur les conditions qui sont celles de l'humanité en ce monde lui aurait suggéré qu'une bienveillance universelle et un tempérament social, ou la conduite extérieure correspondante, auraient le plus efficacement favorisé le bien extérieur de tous, conformément aux raisonnements de Cumberland et Pufendorf⁸⁴ ».

Il s'inspire, en particulier, de Cumberland pour développer l'idée que la bienveillance est le principe d'action morale. Cumberland écrit :

« Voici cette maxime fondamentale : la plus grande bienveillance, que chaque agent raisonnable témoigne envers tous, constitue l'état le plus heureux de tous en général et de chacun en particulier, autant qu'il est en leur pouvoir de se le procurer et elle est absolument nécessaire pour parvenir à l'état le plus heureux, auquel ils peuvent aspirer⁸⁵. »

Il reprend également le même exemple que Cumberland sur la bienveillance des parents envers les enfants⁸⁶. Cependant, il reproche à Pufendorf et Cumberland leur réductionnisme en morale : Cumberland, dans son *De legibus naturae disquisitio philosophica* de 1672, réduit les lois naturelles à un grand principe fondamental en identifiant l'intérêt particulier et l'intérêt général et fait de certaines lois des principes antérieurs à toute convention humaine. En cela, la conception d'une moralité formant un tout ou un système où tout semble concourir diffère du projet initial de Hutcheson dans sa *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*. Hutcheson explique :

« Mais faut-il avoir autant de réflexion qu'un Cumberland ou un Pufendorf pour admirer la générosité, la loyauté, l'humanité et la reconnaissance ? Ou raisonner aussi bien qu'eux pour percevoir le mal dans la cruauté, la trahison et l'ingratitude ? Les premières de ces qualités n'excitent-elles pas notre admiration, notre amour et l'application à les imiter dès que nous les observons, presque au premier regard, et sans qu'il soit besoin d'une telle réflexion, et les dernières, haine, mépris et

⁸⁴ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 274/ p. 258 : "For, upon the supposition of a contrary sense, every rational being must have been solicitous in some degree about his own external happiness: reflection on the circumstances of mankind in this world would have suggested, that a universal benevolence and social temper, or a course of such external actions, would most effectually promote the external good of every one, according to the reasonings of Cumberland and Puffendorf".

⁸⁵ R. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, trad. fr. J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1744, p. 42.

⁸⁶ R. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, *op. cit.*, p. 31.

aversion ? Quel malheur ce serait pour l'humanité, si notre sens de la vertu avait aussi peu d'étendue que notre capacité pour ce genre de métaphysique⁸⁷ ! »

Il manque à ces auteurs l'évidence de l'existence d'un sens moral chez chaque être humain. Hutcheson choisit de s'appuyer sur la réflexion et l'observation de l'expérience pour déterminer que la bienveillance est un motif d'action qui, moralement comme politiquement, apporte les plus grands bienfaits. Cependant, il n'est pas nécessaire de faire tous ces raisonnements pour agir naturellement de façon bienveillante. Plus la bienveillance est forte, plus elle sert le bien du plus grand nombre, et nous y prenons naturellement part : les hommes vertueux ne sont pas forcément des philosophes ou de grands raisonneurs. Être bienveillant, c'est d'une certaine manière, servir son intérêt, mais l'action bienveillante doit être une motivation désintéressée : de fait, celui qui agit avec bienveillance n'agit pas pour lui-même. La bienveillance conduit l'être humain à se soucier des autres : c'est peut-être, en d'autres termes, une extension de notre intérêt jusqu'à l'intérêt du plus grand nombre d'individus. Mais s'il s'agit de cela, alors la propre idée de soi-même se fait plus diffuse et finit par être oubliée au profit de l'union d'un but commun. En vérité, Hutcheson considère que la détermination de l'intérêt personnel et la détermination de la bienveillance sont deux principes distincts. Parfois, l'une l'emporte et parfois, l'autre. La bienveillance est le principe de motivation qui nous détourne de nous-mêmes et nous ouvre sur le monde : quand la bienveillance l'emporte sur l'intérêt personnel, l'individu agit de façon désintéressée pour soi-même et intéressé par le bien d'autrui. C'est la base de notre sociabilité et d'une éventuelle action pour le bien de la communauté. C'est donc une raison qui peut nous pousser à cultiver la bienveillance même si ce n'est pas la raison qui peut nous faire agir de façon bienveillante.

Pourtant, on reconnaîtra que la raison a aussi un rôle dans la morale puisque la bienveillance et ses effets sont mesurables, quantifiables : il faut donc que la raison calcule. Désirer la vertu, c'est désirer la capacité de faire le bien, et à travers cela, désirer le bien. En sachant que la bienveillance la plus forte vise le bien le plus grand et le plus étendu, il y a toutes les raisons de désirer être bienveillant et que les autres le soient également même si ces raisons ne sont pas nécessaires à notre approbation, celle-ci étant déjà naturellement présente par le sens moral. Le sens moral approuve la bienveillance et il est logique que cette

⁸⁷ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 1, p. 115/ p. 134 : "But must a man have the reflection of Cumberland, or Pufendorf, to admire generosity, Faith, humanity, gratitude ? Or reason so nicely to apprehend the evil in cruelty, treachery, ingratitude? Do not the former excite our admiration, and love, and study of imitation, wherever we see them, almost at first view, without any such reflection; and the later our hatred, contempt, and abhorrence? Unhappy would it be for mankind, if a sense of virtue was of as narrow an extent, as a capacity for such metaphysics."

approbation soit une raison supplémentaire de cultiver nos affections bienveillantes et d'agir en conformité avec notre approbation morale. Cela signifie que l'homme préfère agir en conformité avec son sens moral. Lorsque l'homme agit contrairement à ce que lui indique son sens moral, il se cherche des raisons et une justification pour masquer la réalité : parce qu'on ne peut pas préférer le mal, selon Hutcheson. Les individus déguisent alors le vice derrière l'apparence de vertu et se mentent à eux-mêmes plutôt que de reconnaître qu'ils agissent contre leurs sens moraux. L'homme vicieux est victime d'un tiraillement : lorsqu'il fait le mal, il agit également contre lui-même car la souffrance des autres le touche à travers son sens moral. Pour pratiquer le vice, il faut savoir comment faire taire son sens moral ou simplement refuser de l'écouter : mais un tel acte aura tendance à faire souffrir l'individu car l'idée de vice s'accompagne d'une souffrance. Les parades ne manquent pas : le mensonge, l'illusion, l'auto-persuasion, en résumé, les nombreuses variantes d'associations d'idées fallacieuses.

Cependant, c'est un choix difficile, ce n'est pas un acte anodin. L'insensibilité demande un plus grand effort que la sensibilité : pour y parvenir, en effet, il faut aller contre sa propre nature, contre soi-même. Dans un cas extrême, nous aurons l'exemple de celui qui pervertit son sens moral au point de ressentir plus de plaisir que de peine à la vue du vice. Deux choses composeront, alors, le diagnostic : une insensibilité progressive du sens moral due à des associations d'idées survenues au cours de la vie de l'individu et une défaillance dans le fonctionnement même du sens due aux interférences engendrées par ces associations d'idées. L'individu en question recevra peut-être du plaisir de la perception d'une action ou d'un caractère vicieux mais il subit, de fait, une conséquence bien plus grave : la perte du lien avec les autres, du lien avec la communauté et la perversion de son rapport à la réalité. En effet, celui qui reçoit du plaisir à partir du mal est un être qui se coupe progressivement du monde et du bien commun, celui qui est partagé par l'ensemble des individus. Un tel être, s'il veut, au moins, sauver une apparence de sociabilité et ne pas être exclu par les autres, invoquera d'autres excuses pour se protéger de l'idée même d'aimer le vice, le mal moral. Il est difficile de trouver un individu qui trouverait du plaisir à la vision du mal moral sans qu'un intérêt personnel soit, en vérité, la source de ce plaisir. Dans une situation désintéressée, celui qui trouve du plaisir dans le mal moral est un individu victime d'une perversion de son sens moral, dans la mesure où le présent être s'est coupé du monde : il s'est coupé du monde car il ne saurait recevoir du plaisir d'un acte moralement mauvais dont il serait la victime mais il reçoit du plaisir d'un acte moralement mauvais dont autrui est la victime. Cela signifie que le lien qui l'unit à autrui a bel et bien été brisé. Comme l'homme

est naturellement un être sociable et moralement sensible, une telle coupure est une défaillance, un manque. C'est le fait de quelqu'un qui s'éloigne de sa propre nature, de lui-même, de ce qui fait qu'il est un être humain.

A. Excellence morale

D'autre part, le sens moral approuve le fait de cultiver la vertu et le désir d'être vertueux. Simplement parce que le désir d'être vertueux conduit à être bienveillant et être bienveillant est le motif même de l'approbation du sens moral. D'une certaine manière, l'approbation du désir d'être vertueux n'est que l'extension de l'approbation de la bienveillance par le sens moral. C'est pour cette raison que « l'amour de la vertu » est lui-même une vertu majeure : c'est un pas vers la bienveillance. Le sens moral approuve naturellement la recherche de l'excellence morale, de la perfection humaine. C'est un désir naturel, inscrit dans la nature humaine, de rechercher le plus grand bien et l'excellence morale pour l'homme : c'est une loi de la nature. Le sens moral a un pouvoir de régulation et de contrôle de nos désirs. N'est-ce pas toujours le désir le plus fort qui l'emporte ? Comme nous avons naturellement un désir très fort de l'excellence morale, le sens moral, par son évaluation, montre ce qui devrait être préféré comme action, afin de satisfaire notre désir d'excellence morale.

Le sens moral, au fil des écrits de Hutcheson, est de moins en moins décrit sous son aspect passif, mais au contraire, sous l'aspect de ses conséquences et effets indirects sur notre conduite morale. Hutcheson écrit, par exemple :

« Mais concernant le bien moral, plus grand fut le nécessaire sacrifice consenti pour lui, et plus l'excellence morale s'en trouve augmentée, plus l'agent s'en sait gré, plus les spectateurs l'admirent et cherchent à l'imiter⁸⁸. »

L'admiration de l'excellence morale conduit à la recherche de l'imitation d'une telle conduite et plus le bien moral exige de sacrifices, plus le désir d'imiter l'agent vertueux est fort. On voit ainsi comment le sens moral peut indirectement être la source d'une action et donc être une faculté exerçant un pouvoir qui a des conséquences pratiques : il est capable de déterminer la conduite de l'individu à partir de sa sensibilité morale.

⁸⁸ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 4, p. 62 : “But in moral good, the greater the necessary sacrifice was which was made to it, the moral excellence increases the more, and is the more approved by the agent, more admired by spectators, and the more they are roused to imitation.”

De même, dans le *Système de philosophie morale*, la bienveillance calme et étendue à l'humanité finit parfois par passer derrière le désir d'excellence morale. Le *Système* fait de la recherche de la perfection et du plus haut degré de bonheur un instinct, une détermination calme et naturelle, au même titre que la recherche du bonheur des autres :

« Il faut à ce propos considérer avec une attention particulière deux déterminations calmes et naturelles de la volonté. En premier lieu, une impulsion constante et invariable qui porte chacun vers sa propre perfection et son bonheur suprême. (...) L'autre détermination qu'on admet concerne le bonheur universel d'autrui⁸⁹.»

Et comme nous l'avons montré, le lien entre notre désir de perfection, de bonheur et le sens moral est important : la détermination calme et naturelle de la volonté comme impulsion variable et constante vers notre perfection et notre bonheur le plus élevé est le sens moral, à partir du moment où le sens moral nous donne le désir de l'excellence morale à travers l'idée de vertu accompagnée de plaisir, idée que nous percevons et qui est la cause d'un amour envers la personne perçue comme agissant vertueusement, ou du moins avec les signes d'une intention vertueuse. La perception du sens moral peut donc être une détermination calme et naturelle de la volonté, au même titre que la bienveillance ou en dehors de la sphère morale, que l'intérêt personnel parce que le sens moral a pour conséquence de produire de l'amour envers l'agent vertueux et nous donne envie de lui ressembler donc de nous perfectionner. Ensuite, le sens moral est une source de plaisir via l'idée de la vertu et ce plaisir contribue à nous rendre heureux.

Sur la première détermination calme et naturelle de la volonté, Hutcheson considère qu'il s'agit d'un instinct qui, cependant, agit de manière confuse pour la plupart des personnes. Pour que le sens moral, en effet, puisse fonctionner comme une détermination à agir, il lui faut l'intermédiaire de la réflexion et de la comparaison : réflexion sur notre constitution, nos moyens d'action et ce qui nous procure du plaisir. Quant à la comparaison, il faut prendre le temps de comparer les différents plaisirs afin de voir lesquels sont les plus indispensables à la réalisation de notre bonheur. Hutcheson explique :

« [...] peu d'individus ont regardé et comparé les différents plaisirs dont ils sont susceptibles et leurs diverses capacités d'action. Mais quiconque le ferait, trouverait en lui un désir calme et constant pour la perfection de ses facultés d'action et de ces plaisirs élevés qui nous paraissent par comparaison,

⁸⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 1, p. 9 : "There are two calm natural determinations of the will to be particularly considered on this occasion. First, an invariable constant impulse toward one's own perfection and happiness of the highest kind. (...) The other determination alleged is toward the universal happiness of others."

de la plus grande importance pour notre bonheur. Ceux qui n'ont pas fait ces réflexions et ces comparaisons, désirent naturellement toutes sortes de plaisirs dont ils ont l'idée par les sens ou par les facultés supérieures qu'ils ont exercées, pour autant que ces plaisirs sont compatibles entre eux ou semblent l'être; et ils désirent la perfection des facultés dont ils se préoccupent. Quand plusieurs plaisirs paraissent incompatibles, l'esprit, pourvu qu'il soit serein, recherche naturellement ou désire de préférence aux autres, ceux qui semblent le plus nécessaires à son bonheur⁹⁰. »

B. Mouvements passionnels ou spontanés

Il faut prendre garde de ne pas confondre les mouvements calmes de la volonté avec les mouvements passionnels, que ces mouvements passionnels soient tournés vers l'intérêt personnel ou vers autrui, voire les deux à la fois. Les passions et les appétits ne sont pas liés à la considération du bonheur d'autrui ou du bonheur particulier. Ils ont pour objet leur propre satisfaction uniquement, sans voir plus loin. La soif, la faim, les passions sensuelles ou le désir de richesse sont autant de mouvements passionnels de nature égoïste. Des exemples de mouvements passionnels de nature altruiste sont la pitié, la reconnaissance, la compassion ou encore les affections parentales⁹¹. Ces mouvements passionnels sont donc des mouvements violents. Or Hutcheson constate que les mouvements violents de l'esprit et les mouvements calmes s'opposent souvent. En voici un exemple :

« Nous corrigeons et réfréons nos enfants, nous les engageons dans des études et des tâches ardues par le désir que nous avons de leur bonheur, lors même que notre tendresse refuse tout ce qui peut leur déplaire⁹². »

Enfin, Hutcheson précise que les calmes et naturelles affections de la volonté dont font partie la bienveillance ou l'intérêt personnel ne peuvent pas non plus être confondus avec les mouvements spontanés de notre corps en relation à notre conservation et indépendamment du plaisir : autrement dit, les volitions⁹³. Nous percevons le dernier mouvement sans que notre

⁹⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 1, p. 9 : “[...] few have considered and compared the several enjoyments they are capable of, or the several powers of action. But whosoever does so will find a calm settled desire of the perfection of all our active powers, and of the highest enjoyments, such as appear to us, upon comparison, of the greatest importance to our happiness. Those who have not made such reflections and comparisons, naturally desire all sorts of enjoyments they have any notion of by their senses or any higher powers they have exercised, as far as they are consistent with each other, or appear to be so; and desire the perfection of such powers as they attend to. Where several enjoyments appear inconsistent, the mind, while it is calm, naturally pursues, or desires in preference to others, those which seem of the greatest importance to its happiness.”

⁹¹ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 1, p. 10-11.

⁹² F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 1, p. 13 : “We correct and restrain our children, we engage them in uneasy studies and labors, out of calm good-will, while this tender passion is opposing every thing that is uneasy to them.”

⁹³ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 1, p. 13-14.

connaissance ou notre volonté ne soient conscientes des mouvements intermédiaires qui conduisent ce mouvement, comme lorsque nous clignons, par exemple, des yeux.

Un esprit qui a pris le temps de réfléchir sur le fonctionnement de la nature humaine et qui a comparé les différentes sources de plaisir est capable d'opérer une hiérarchie vis-à-vis de ce qui est susceptible de lui procurer le plus de bonheur. Il se rend ainsi compte que les plaisirs liés à l'idée de la vertu sont des plaisirs élevés qui sont de la plus grande importance. Il désire se perfectionner et devenir de plus en plus vertueux parce que la vertu est source de bonheur pour celui qui l'exerce. Cependant, devenir vertueux suppose de s'intéresser aux autres avant de s'intéresser à soi-même, c'est pour cette raison que le bonheur que reçoit l'individu vertueux n'est pas un bonheur accessible pour ceux qui sont uniquement motivés par leur intérêt personnel. Quant à ceux qui ne réfléchissent pas assez et ne comparent pas, ils désirent tous les plaisirs de manière égale, tant que ces derniers ne sont pas incompatibles ou apparemment incompatibles. Cela signifie qu'ils désirent perfectionner leurs facultés de la même manière, du moment que celles-ci ont déjà procuré du plaisir. Ils ne se rendent pas compte que certaines facultés doivent être davantage perfectionnées plutôt que certaines autres. Ils ne parviennent pas à prendre la distance suffisante pour comprendre que tous les plaisirs ne se valent pas et que certains ont des effets bien meilleurs pour l'individu en comparaison avec certains autres plaisirs.

C. Désir de perfection et de bonheur

Entre, d'une part, le désir de se perfectionner et d'être heureux, et d'autre part, la bienveillance, il est certain qu'une transition est possible. Cependant, elle ne peut se faire que si l'individu fait l'effort d'agir en ce sens et de travailler sur lui-même. On voit, cependant, que le désir de se perfectionner et d'être heureux est déjà une détermination à l'action qui est distincte de la bienveillance en tant que désir de bonheur universel pour les autres. Le désir de se perfectionner consiste dans le désir d'agir de manière bienveillante, jusqu'à devenir bienveillant soi-même, c'est-à-dire vertueux. Un tel désir peut être d'ores et déjà motivationnel et dans ce cas, le sens moral est indirectement une faculté active puisqu'il est capable de produire des effets qui sont des désirs. Cependant, il faut que l'individu comprenne que son désir de perfection passe par l'apprentissage. Et cet apprentissage passe lui-même par l'attention privilégiée que l'on donne aux perceptions de son sens moral. L'exemple de la vertu peut agir par voie de contagion mais il faut pour cela que l'individu soit capable de

privilégier l'amour de la vertu sur les autres types de plaisir qu'il est susceptible de ressentir par l'intermédiaire de ses autres facultés perceptives.

Hutcheson montre que la véritable bienveillance, celle étendue à l'humanité, exige un certain nombre de conditions pour s'exercer, en premier lieu la capacité de se détacher de soi-même et de la recherche de son propre bonheur :

« [...] quand l'âme est calme et attentive à la constitution et aux facultés des autres êtres, à leurs actions naturelles, à leur propension au bonheur ou au malheur ; et quand les appétits, les passions et les désirs égoïstes sont assoupis, on dit qu'il existe un calme mouvement de l'âme envers le bonheur et la perfection suprêmes du plus vaste système que sa connaissance embrasse. Notre conscience intérieure témoigne amplement de l'existence d'une telle impulsion ou détermination de l'âme, et de ce qu'elle est vraiment sa fin ultime, sans rapport avec notre propre bonheur. Mais encore une fois, comme il est rare qu'on envisage en son entier le système des êtres connaissables par l'homme, on ne trouvera pas généralement cette détermination exercée dans toute son étendue ; mais seulement des désirs naturels du bonheur de tel individu, de tels sociétés ou systèmes, et d'autant que nous les considérons avec sérénité sans qu'intervienne aucun préjugé à leur rencontre, ou que leur bonheur soit le moins du monde contraire au nôtre⁹⁴. »

Nous soulignons, entre parenthèses, l'usage de l'expression « conscience intérieure » ici. K. Haakonssen, dans un article, analyse les différents sens que le terme « conscience » prend dans la philosophie de Hutcheson⁹⁵. Sans entrer dans les détails, signalons que le sens moral est souvent identifié à cette conscience intérieure, à la différence que la conscience intérieure suppose l'introduction d'un jugement a posteriori de la raison pour déterminer si une action est conforme ou non à la loi naturelle, c'est-à-dire à l'expression formelle de ce que le sens moral nous fait percevoir. La conscience prend source dans nos désirs, tout comme le droit, au final : c'est le sens moral qui fonde le tout. Hutcheson explique :

⁹⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 1, p. 10 : “[...] when the soul is calm and attentive to the constitution and powers of other beings, their natural actions and capacities of happiness and misery, and when the selfish appetites and passions and desires are asleep, it is alleged that there is a calm impulse of the soul to desire the greatest happiness and perfection of the largest system within the compass of its knowledge. Our inward consciousness abundantly testifies that there is such an impulse or determination of the soul, and that it is truly ultimate, without reference to any sort of happiness of our own. But here again, as few have considered the whole system of beings knowable by men, we do not find this determination exerted generally in all its extent; but we find natural desires of the happiness of such individuals, or societies, or systems, as we have calmly considered, where there has intervened no prejudice against them, or notion that their happiness is any way opposite to our own.”

⁹⁵ K. Haakonssen, “Natural Rights or Political Prudence? Francis Hutcheson on Toleration” in J. Parkin, T. Stanton, (éd.), *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 183-200.

« Cette puissance intérieure appelée conscience, dont on a tellement parlé, est soit ce sens très moral, faculté que nous avons expliqué, soit elle l'inclut dans sa partie la plus essentielle, puisque sans ce sens, nous ne pourrions discerner aucune des qualités morales. Mais lorsque ceci est présupposé, notre raison montrera quelles actions extérieures sont louables ou blâmables selon qu'elles rendent manifestes de bonnes ou de mauvaises affections de l'âme. La conscience est communément définie comme le jugement d'un homme sur la moralité de ses actions ou son jugement sur ses actions quant à leur conformité ou contrariété avec la loi⁹⁶. »

Ainsi, la conscience montre une capacité de se dédoubler de manière à observer et juger ses propres actions comme celles d'autrui. Ce jugement implique l'usage du sens moral mais également le jugement sur le choix rationnel des moyens de l'action. La conscience intègre les raisons justificatives *a posteriori* d'une action car la conscience de la moralité n'intervient qu'après coup : le sens moral approuve ou désapprouve immédiatement, naturellement et involontairement les qualités morales. La raison, quant à elle, examine dans les actions ce qu'elles ont de conforme à la moralité ou à la loi. En cela, la raison montre que l'examen des moyens en vue de réaliser une intention morale entre dans la considération de l'action *a posteriori* par la conscience morale. Il ne s'agit pas de rendre le sens moral motivationnel puisqu'il n'est pas le motif de l'action. Il est, par contre, l'instance morale qui juge *a posteriori* de la conformité d'une action avec la moralité : en ce qu'il s'accompagne du jugement, il devient conscience.

Cette extension du sens moral a, toutefois, des limites : elle ne doit pas servir à le confondre avec d'autres mécanismes qui exigent des examens rationnels sur la conformité d'une action avec certains critères ou certaines exigences.

VI. Sens de l'honneur et sens moral

Il faut, notamment, faire attention de distinguer le sens moral d'un autre sens : le sens de l'honneur. Hutcheson reconnaît que l'être humain est sensible à l'honneur et qu'il désire être approuvé dans ses actions. Il qualifie le sens de l'honneur comme :

« [...] une autre détermination naturelle, que nous pouvons appeler le sens de l'honneur et de l'infamie, [par laquelle] nous ressentons une grande satisfaction à gagner l'approbation et l'estime des

⁹⁶ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, II, 3, p. 125 : "That inward power called conscience, so much talked of, is either this very moral sense or faculty we have explained, or includes it as its most essential part ; since without this sense we could discern no moral qualities. But when this is presupposed, our reason will show what external actions are laudable or censurable according as they evidence good or evil affections of soul. Conscience is commonly defined to be a man's judgment concerning the morality of his actions; or his judgment about his actions as to their conformity or contrariety to the law."

autres pour nos bonnes actions, à leur voir exprimer leurs sentiments de gratitude; et au contraire, [par laquelle] nous sommes piqués au vif par le blâme, la condamnation et les reproches⁹⁷. »

Or, les hommes sont sensibles à l'honneur et en reçoivent du plaisir même s'ils ne font pas le lien avec un avantage futur. Hutcheson rejette l'idée selon laquelle les individus honorent ce qui leur semble être utile ou ce qui est uniquement lié à leur intérêt personnel. Il nous arrive d'honorer ce qui nous est préjudiciable : par exemple, c'est le cas de l'estime que nous portons à un ennemi sur le champ de bataille⁹⁸. En vérité, le sens de l'honneur apparaît tôt dans l'enfance et repose en grande partie sur le sens moral en ce que l'approbation des autres, surtout l'approbation morale, procure du plaisir et peut donc motiver à agir de façon à recevoir cette approbation. Cependant, agir en vue d'une approbation, même si c'est une approbation morale, n'est pas une action morale ou vertueuse en elle-même. Le plaisir d'être approuvé est différent du plaisir moral lié à une action qui vise le bonheur d'autrui. Mais, comme la source susceptible de procurer le plus de plaisir au sens de l'honneur est la source de l'approbation morale car le plaisir associé à l'idée de la vertu est un plaisir d'un degré supérieur et l'approbation qui accompagne ce plaisir est donc, elle aussi, source d'un plaisir supérieur, il n'est pas étonnant de constater que le sens de l'honneur s'appuie sur le sens moral. Et cela sert la cause de la vertu car le désir de l'approbation morale, bien que n'étant pas moral par lui-même, peut malgré tout conduire à une action qui sera bénéfique pour la communauté car elle produira un bien pour les autres. De fait, Hutcheson ne condamne pas moralement le sens de l'honneur, bien au contraire : il y voit un sens très utile pour l'harmonie des relations humaines, bien que ce sens ne soit pas tant le produit du calcul de l'intérêt personnel qu'une détermination de l'esprit à être aimé et encouragé. Hutcheson écrit :

« C'est donc toujours d'après quelque espèce recommandée par la faculté morale que nous louons ou désirons être loué, bien que fréquemment, nous n'ayons que des vues très imparfaites des effets des actions et des affections dont elles ont découlé⁹⁹. »

C'est par peur d'être rejeté, par peur de ne pas être aimé que le sens de l'honneur ou de la honte se manifeste, en relation à une conduite bénéfique socialement mais sans motif moral. D. Gobetti voit la reconnaissance d'un sens de l'honneur chez Hutcheson comme

⁹⁷ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 2, p. 25 : “[...] so by another natural determination, which we may call a sense of honor and shame, an high pleasure is felt upon our gaining the approbation and esteem of others for our good actions, and upon their expressing their sentiments of gratitude; and on the other hand, we are cut to the heart by censure, condemnation, and reproach.”

⁹⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, V, i, 5, p. 81.

⁹⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 5, p. 85 : “Thus it is always under some species recommended by the moral faculty that we praise or desire to be praised, though we frequently have very imperfect views of the tendencies of actions, and of the affections from which they proceeded.”

problématique pour sa théorie du sens moral car il s'agit, selon elle, d'une approximation avec la théorie de Mandeville : chez Hutcheson, en effet, le désir d'approbation produit de l'harmonie sociale alors qu'il provient d'un désir égoïste¹⁰⁰. Il est vrai que cela pose problème si l'on considère que le sens de l'honneur pourrait ainsi se substituer à la bienveillance pour l'action en vue du bien public. Cela vaut uniquement si l'on ne sépare pas le motif de l'action et son résultat pratique. Or, il est vrai que l'évaluation morale rejoint une telle difficulté puisque le sens moral ne permet pas de dissocier l'apparence du motif bienveillant du motif bienveillant lui-même. Ainsi, les résultats pratiques de l'action prennent de l'importance car ils sont des indices sur le motif de l'action. On a vu que chez Hutcheson, le point important n'était pas tant la justesse de l'évaluation morale que la relation que l'esprit entretient avec l'idée de la vertu. Le lien avec la réalité pratique se fait dans l'approbation des résultats effectifs sur le bien public : mais cette approbation est-elle encore une approbation morale ?

La théorie de Hutcheson n'est pas un rejet global de la théorie de Mandeville. Hutcheson reproche à Mandeville une vue partielle où le motif d'action ne découle que d'une seule détermination à agir : l'intérêt personnel. Hutcheson ne défend jamais l'excès inverse, à savoir : qu'il n'existe qu'un seul motif d'action nommé la bienveillance. Il ne défend pas non plus, et c'est le point délicat, que le seul motif d'action bénéfique pour la société soit l'action bienveillante. Il montre que le motif d'action qui produit le plus de bien pour le plus grand nombre est le motif d'action bienveillante. Autrement dit, la plus grande quantité de bien pour la société est produite par la bienveillance ou la bienveillance est le motif d'action qui produit les meilleurs résultats quantifiables en termes de bien public. Cela ne signifie pas que d'autres motifs d'action qui ne sont pas moraux ne puissent pas, occasionnellement ou même accidentellement, produire du bien pour la communauté. Le problème de Mandeville, pour Hutcheson, est de ne faire reposer sa théorie que sur une ruse vis-à-vis du motif d'intérêt personnel. Sa critique repose sur le caractère trop limité de la théorie de Mandeville. C'est donc que Hutcheson considère qu'il faut élargir le champ des possibles motifs d'action ou mettre en évidence une plus grande complexité du mécanisme de la motivation humaine. Il est vrai que Hutcheson fait ressortir deux grands principes de détermination à l'action : l'intérêt personnel et la bienveillance. Il est vrai qu'il les oppose. Malgré cela, il met en évidence les divers degrés de bienveillance qui existent et il insiste sur d'autres déterminations secondaires à l'action comme le sens de l'honneur. Il montre ainsi qu'il ne veut pas réduire l'étude de la

¹⁰⁰ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 118.

nature humaine au point de négliger sa complexité. Quand il écrit « que la bienveillance est l'unique raison de l'approbation », il veut parler de l'approbation morale¹⁰¹ : celle en relation avec les actions qui tendent ou semblent tendre au bien public. Il fait souvent dans le *Système* des distinctions sur le sujet :

« La perspicacité, l'aptitude aux affaires, l'application et le travail, une mémoire sûre, une intelligence vive, sont naturellement admirables, et chaque observateur les apprécie, quoique avec un sentiment très différent de l'approbation morale¹⁰². »

En ce qui concerne l'approbation morale liée au bien public, seul le motif d'action bienveillant est approuvé moralement. Il est vrai que ceux qui approuvent peuvent être trompés, en ce qu'ils approuvent « [...] quelque espèce apparente de bienveillance¹⁰³ ». Le sens de l'honneur pourrait ainsi remplacer la bienveillance en ce qu'il agit en vue du bien public mais non pour le bien public : en vue de l'approbation. Pourtant, cette approbation n'est pas légitime en ce qu'elle repose sur une approbation d'une apparence de motif bienveillant chez la personne alors que ce motif n'existe pas. Par son sens moral, la personne qui agit par sens de l'honneur et non par bienveillance, sait qu'elle ne mérite pas réellement cette approbation et son plaisir est donc moindre que le plaisir qu'elle aurait à agir de manière véritablement bienveillante. Son sens de l'honneur ne produit qu'une pâle copie de ce qui est véritablement désirable, à savoir, être vertueux. Ce qui compte, avant même le résultat, pour le sens moral, c'est le motif de l'action. Le sens moral n'approuve que la bienveillance et s'il est trompé, alors l'approbation n'est pas méritée : l'agent le sait par son sens moral. Ce qui empêche donc les individus d'abandonner le motif de bienveillance au profit du seul sens de l'honneur, c'est que l'approbation qu'ils reçoivent est celle d'un usurpateur et que leur sens moral le leur fait sentir. Une différence importante avec Mandeville est que les hommes ont un sens moral et que ce sens moral ne leur permet pas de faire semblant avec eux-mêmes et que le désir de la vertu est un désir plus puissant que celui de l'approbation.

Cependant, la distinction opérée par Mandeville entre la *Fable des abeilles* originale et la *Partie II* de la *Fable* entre *self-love* et *self-liking*, c'est-à-dire égoïsme et orgueil, est mise en avant par M. Tolonen pour montrer que Mandeville change de position à partir de 1729 et

¹⁰¹ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 4, p. 180/ p. 194.

¹⁰² F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 2, p. 28 : "A penetrating genius, capacity for business, patience of application and labor, a tenacious memory, a quick wit, are naturally admirable, and relished by all observers; but with a quite different feeling from moral approbation."

¹⁰³ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 4, p. 180/ p. 194 : "[...]some apparent species of benevolence which commands our approbation."

1732. Cela peut-il permettre à Mandeville d'échapper à la critique hutchesonienne sur ce point¹⁰⁴ ? L'orgueil est sujet à la critique à partir du moment où il est source de déséquilibre, comme l'est le plus souvent l'amour-propre. Si l'orgueil, ou *self-liking*, est composé de deux éléments, à savoir, que les hommes s'auto-évaluent et se surévaluent, d'une part, et qu'ils sont conscients de cela, ce qui leur fait rechercher l'approbation des autres, d'autre part, alors on peut voir une certaine approximation entre le sens de l'honneur chez Hutcheson et le *self-liking* de Mandeville. En effet, le désir d'être approuvé par les autres, même s'il découle d'un désir égoïste à la base, chez Mandeville, oblige l'individu à se tourner vers autrui et à considérer le monde d'un autre point de vue que le sien. On pourrait presque considérer qu'il s'agit d'un point de jonction entre les deux auteurs. Le point crucial reste, cependant, que le sens de l'honneur est lié au sens moral chez Hutcheson alors qu'il est lié à l'amour-propre chez Mandeville. Cette approximation ne change pas la nature profonde de leur opposition, d'autant plus que Hutcheson défend toujours la naturalité de la vertu alors que Mandeville met en avant l'artificialité ou le caractère préalablement construit des valeurs morales. Nous aurons l'occasion d'y revenir lors du chapitre 2 de notre partie consacrée aux droits inaliénables¹⁰⁵.

A. Bonté formelle et bonté matérielle

Examinons un dernier point concernant l'intention morale : comment les textes de Hutcheson mettent-ils en avant l'intention morale en relation avec le degré de plaisir et comment ceci nous éclaire-t-il sur le sens de l'honneur ? Hutcheson opère une distinction entre la bonté matérielle et la bonté formelle. Il explique :

« On dit d'une action qu'elle est *matériellement bonne* quand elle tend effectivement à l'intérêt du système ou au bien d'une partie compatible avec celui du tout, pour autant que nous puissions juger de ses effets, quelles qu'aient été les affections de l'agent. Une action est *formellement bonne* lorsqu'elle émane de bonnes affections dans une juste proportion. Un honnête homme se demandant laquelle des diverses actions qu'on lui propose il doit choisir, regarde et compare leur *bonté matérielle*, et il est ensuite invariablement déterminé par son sens moral à préférer celle qui paraît le mieux conduire au bonheur et à la vertu de l'humanité. Mais en jugeant de ses actions passées, il examine principalement les affections dont elles ont découlé, abstraction faite de leurs effets. Les actions matériellement bonnes peuvent découler de motifs auxquels la vertu n'a aucune part. Et les actions

¹⁰⁴ M. Tolonen, *Mandeville and Hume Anatomists of Civil Society*, op. cit., p. 1-146.

¹⁰⁵ Voir notre chapitre « Considérations sur la Fable de l'intérêt personnel : le luxe et la consommation ostentatoire ».

vraiment vertueuses ou formellement bonnes peuvent par accident devenir de fait préjudiciables à la société¹⁰⁶. »

Un « honnête homme » devant choisir entre plusieurs actions choisira en fonction de la bonté matérielle : l'action qui est susceptible de produire les meilleurs résultats vis-à-vis du bien public. Cependant, un honnête homme est « honnête » parce qu'il agit déjà avec une intention de bonté formelle. La bonté matérielle entre en jeu dans le calcul formel du meilleur résultat alors que l'intention relève déjà de la bonté formelle. Quand l'honnête homme regarde ses actions passées, il ne juge de leur moralité qu'en relation à leur bonté formelle, indépendamment des effets. Le sens de l'honneur est un exemple de motif dont les actions peuvent produire de la bonté matérielle, bien que le sens de l'honneur ne soit pas lié à la bonté formelle. Les actions « vraiment vertueuses », quant à elles, ne sont que les actions formellement bonnes. En cela, nous confirmons ce que nous savons déjà : le sens de l'honneur n'est pas la vertu. Seule la bienveillance est vertueuse. Les actions formellement bonnes ne peuvent nuire à la société que « par accident ». La logique veut donc que dans les cas généraux, les actions formellement bonnes débouchent sur des actions matériellement bonnes. Le moyen le plus sûr étant, alors, pour produire de la bonté matérielle, de partir de la bonté formelle.

L'évaluation morale en ce qui concerne les autres s'attache-t-elle, en premier lieu, à la bonté formelle ou à la bonté matérielle ? Hutcheson a déjà répondu en expliquant que l'approbation morale est l'approbation de la bienveillance, donc de la bonté formelle. Le sens de l'honneur produit de la bonté matérielle et a l'approbation liée à la bonté formelle alors que le sens de l'honneur en est dépourvu. En cela, le sens de l'honneur reçoit le plaisir d'une approbation qu'il sait pourtant ne pas être légitime par son sens moral. Comme le sens moral est lui-même indirectement une détermination à désirer la vertu, le plaisir de l'approbation du sens de l'honneur s'accompagne de la sensation de manque mise en évidence par l'absence de vertu. Le plaisir du sens de l'honneur n'est pas aussi fort que le plaisir de l'action formellement bonne parce que le plaisir de l'approbation subit les interférences du sens moral,

¹⁰⁶ F. Hutcheson, *Système*, V, 2, 3, p. 252 : “An action is called materially good when in fact it tends to the interest of the system, as far as we can judge of its tendency; or to the good of some part consistent with that of the system, whatever were the affections of the agent. An action is formally good, when it flowed from good affections in a just proportion. A good man deliberating which of several actions proposed he shall choose, regards and compares the material goodness of them, and then is determined by his moral sense invariably preferring that which appears most conducive to the happiness and virtue of mankind. But in judging from his past actions he considers chiefly the affections they flowed from abstracting from their effects. Actions materially good may flow from motives void of all virtue, And actions truly virtuous or formally good may by accident, in the event, turn to the public detriment.”

du désir de vertu véritable et de la perception de la beauté de la vertu en comparaison avec le reste. Le désir de vertu n'est pas suffisant pour rendre la personne bienveillante car il ne suffit pas de vouloir la vertu pour l'obtenir. Cependant, l'amour de la vertu et le désir de vertu, soit les effets du sens moral, sont suffisants pour contrebalancer le seul désir de l'approbation des autres : à l'approbation des autres, il manque notre approbation et cette approbation personnelle par le sens moral est la plus importante. Hutcheson a déjà montré que les plaisirs liés au sens moral sont les plus nobles et les plus durables et « [...] combien nous préférons la possession de la vertu à toute autre jouissance¹⁰⁷ ». Nous préférons posséder la vertu parce que, comme Hutcheson le souligne, dans sa *Courte introduction à la philosophie morale* :

« L'ensemble structurel de notre nature montre que nous sommes destinés à l'action, et que c'est dans l'action vertueuse seule que nous pouvons trouver le plus grand bonheur¹⁰⁸ ».

Conclusion

Reprenons maintenant la différence de nature qui existe entre la détermination calme et naturelle de sa propre perfection et de son bonheur suprême, d'un côté, et la bienveillance, de l'autre. Dans la première détermination, l'individu est encore tourné vers lui-même et le désir de vertu ou l'amour qu'il ressent pour celui qu'il croit vertueux. Cependant, cette détermination n'est pas liée à l'intérêt personnel mais à la perception de son sens moral et à l'amour qui en découle. Dans la détermination qu'est la bienveillance, proprement dite, l'individu se détache de lui-même ou se désintéresse de sa propre personne pour considérer l'ensemble : plus l'ensemble considéré est étendu, plus la personne est vertueuse. Or, l'étendue de cet ensemble dépend également de la connaissance que la personne a du monde extérieur. Plus l'ensemble est vaste et plus l'action est vertueuse.

Cependant, une personne est véritablement vertueuse à partir du moment où elle étend son désir de bonheur des autres au maximum de ce qu'elle connaît. Cela signifie qu'il n'est pas nécessaire de connaître le monde pour être bienveillant mais il faut rechercher l'action la plus étendue. Or, quelqu'un qui étend le cercle de sa bienveillance doit vouloir l'étendre le plus possible. Plus on connaît le monde, plus on étend son cercle. Celui qui voyage étend son cercle. Celui qui n'a jamais quitté son village peut être aussi bienveillant que celui qui a voyagé, dans le sens où ces deux individus ont élargi leur bienveillance au maximum de ce

¹⁰⁷ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 6, p. 225/ p. 223 : “[...] how much we prefer the possession of virtue to all other enjoyments”.

¹⁰⁸ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, I, 2, p. 52 : “The whole frame of our nature shows that we are destined for action, and that in virtuous action alone we can find the highest happiness”.

qu'ils connaissent. Pourtant, l'un agit en vue du bonheur d'une humanité qui est plus vaste alors que l'autre étend sa bienveillance à un cercle plus restreint. Celui qui a le cercle le plus grand est susceptible de faire plus de bien car il agit en vue du bonheur de plus de monde.

Par ailleurs, comme la bienveillance suppose d'inclure le plus de monde possible dans le cercle du désir de bonheur, il va de soi que l'individu bienveillant est inclus dans ce cercle et qu'il va donc retirer un bénéfice de son action, notamment du plaisir. Pourtant, une telle action suppose le désintéressement personnel pour fonctionner. En effet, il n'est pas nécessaire d'agir par intérêt personnel pour que notre intérêt personnel soit concerné. Agir dans l'intérêt de l'humanité toute entière est, indirectement, agir en vue de notre intérêt mais ce n'est pas en vue de notre propre intérêt que l'action bienveillante est motivée. Il n'y a, la plupart du temps, pas de véritable conflit entre la bienveillance et l'intérêt personnel, si l'individu prend la peine d'y réfléchir calmement et attentivement. Hutcheson donne l'explication suivante, sur les possibles confusions à cet égard :

« Comme les hommes ne forment généralement pas la notion du plus grand bonheur possible, ni de la plus grande somme des plaisirs estimables, ils ne les désirent ni ne se les proposent explicitement. Et par conséquent, nous ne pouvons dire que chaque calme désir particulier d'un bien personnel vise directement cette somme, ni qu'il poursuive son objet comme un élément nécessaire de celle-ci. Les hommes désirent naturellement, même par les mouvements tranquilles de l'âme, les objets dont ils perçoivent l'utilité ou l'intérêt à l'égard de quelque plaisir reconnu, tels la richesse, la puissance ou les honneurs, sans penser qu'ils sont une part de cette somme générale¹⁰⁹. »

Si les hommes considéraient qu'ils sont une part de la somme générale de bonheur qui est poursuivi par la bienveillance, s'ils faisaient les relations entre les plaisirs égoïstes et la somme de bonheur privé, entre les affections calmes et la bienveillance, ils auraient une vue plus large qui leur permettrait de rechercher davantage la plus grande somme de bonheur possible et la plus grande somme de plaisirs estimables. Ils parviendraient davantage à se détourner de leurs plaisirs particuliers pour s'intéresser aux autres parce qu'ils verraient que tout est lié : la plus grande somme de bonheur possible pour un individu consiste à agir avec bienveillance car la bienveillance est le désir de bonheur le plus étendu qui soit. Cela suppose la considération selon laquelle mon bonheur n'est pas incompatible avec le bonheur des

¹⁰⁹ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 1, p. 10 : “As the notion of one's own highest happiness, or the greatest aggregate or sum of valuable enjoyments, is not generally formed by men, it is not expressly desired or intended. And therefore we cannot say every particular calm desire of private good is aiming directly at that sum, and pursuing its object under the notion of a necessary part of that sum. Men naturally desire, even by calm motions of the soul, such objects as they conceive useful or subservient to any valuable enjoyment, such as wealth, power, honor, without this conception of their making a part of this greatest sum.”

autres, à condition de considérer le tout et non uniquement le point de vue de l'intérêt personnel.

Or, ce chapitre a montré, semble-t-il que l'individu a les facultés naturelles nécessaires pour distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste et pour agir pour le bien de tous. Il montre aussi qu'il est de l'intérêt individuel comme collectif de ne pas gêner les perceptions du sens moral et d'encourager notre détermination naturelle à la bienveillance. Une fois ces facultés naturelles décrites, il est alors possible de penser comment Hutcheson pose la sociabilité de nature chez tous les individus parce que, comme notre philosophe le défend : la bienveillance est un sentiment que tout le monde expérimente. Tous les hommes sont dotés, dès la naissance, d'un sens moral. Certes, la bienveillance envers la personne qui agit de façon bienveillante et qui provient de l'action du sens moral doit être distinguée de la bienveillance comme motivation morale. Cependant, il n'en reste pas moins que « tous les hommes sont naturellement obligés d'avoir de la bienveillance ». Et Hutcheson considère que c'est ce qui va faire une grande différence avec les théories des autres auteurs, lorsqu'il va être question de considérer le lien entre la morale et la politique.

CHAPITRE 2 - CONSIDÉRATIONS SUR LA SOCIABILITÉ DE NATURE ET LA LOI DE NATURE

À partir de la Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu, de la Lecture inaugurale sur la sociabilité naturelle de l'homme, de la Courte introduction à la philosophie morale et du Système de philosophie morale

« Les lois sont divisées en *naturelles* et *positives*. Mais ces deux termes sont utilisés en des sens très différents. Parfois, on comprend par cette division les *différentes manières de promulguer*. On entend alors par *lois naturelles*, les déterminations morales du cœur et les conclusions que la droite raison tire de ces déterminations et d'autres observations de la nature; et par *lois positives*, celles qui sont promulguées oralement ou par écrit quel qu'en soit l'objet.¹¹⁰ »

¹¹⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 2, 3, p. 269 : “ Laws are divided into natural, and positive. But these two terms are used in very different meanings. Sometimes the division is taken from the different manners of promulgation; and then by natural laws are understood the moral determinations of the heart and the conclusions of right reason from these determinations and other observations of nature; and by positive laws, such as are promulgated in words or writing, whatever the matter of them be.”

Introduction

S. Buckle analyse, dans son livre *Natural Law and the Theory of Property*, la différence qui oppose Shaftesbury et Hutcheson sur les implications du sens moral pour une théorie politique. Il explique que chez Shaftesbury, les affections naturelles de sociabilité chez l'homme font de la société politique un phénomène instinctivement naturel et non le produit d'un artifice¹¹¹. Or, chez Hutcheson, on a bel et bien un état de nature qui précède la société civile et il y a donc un changement qui produit le basculement d'un état présocial à un état institutionnalisé. Cela ne signifie pas, pour autant, qu'il n'y ait pas une sociabilité naturelle qui permette de vivre dans une communauté à l'état de nature. Cependant, la communauté naturelle et la société civile ne sont pas équivalentes. D. Gobetti parle du « désir inné et de l'inclination à vivre avec les autres » pour définir la sociabilité naturelle hutchesonienne¹¹². Or, il s'agit ici d'une caractéristique naturelle de l'espèce humaine. Pourtant, un désir et une inclination à vivre avec les autres peuvent ne pas être suffisants pour établir une société civile parce que l'individu a plusieurs désirs et inclinations et il peut advenir de plusieurs de ses désirs ou inclinations qu'ils s'opposent entre eux ou, du moins, que les individus les considèrent en opposition. La sociabilité naturelle se définit en relation à la capacité humaine de contrôler les passions d'intérêt personnel au profit de l'intérêt pour autrui, lorsque les deux sont en conflit. C'est un état où l'ordre social existe, alors même que l'ordre politique n'a pas encore été inventé.

Dans ce chapitre, nous proposons de considérer la sociabilité de nature et la loi de nature, chez Hutcheson, afin de comprendre quelles sont les caractéristiques d'un état de nature. Nous proposons d'établir le lien entre sens moral, bienveillance, sociabilité et loi de nature. Nous tâcherons également de comprendre ce qui différencie l'état de nature de l'état politique et juridique et ce que le premier peut nous apporter pour une réflexion sur le second. À cette occasion, nous proposerons une première définition et une classification des droits selon Hutcheson.

¹¹¹ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 229.

¹¹² D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, *op. cit.*, p. 111: "Natural sociability, that is, the innate desire and inclination to live with others, characterizes the species." (Ma traduction)

I. Un état de sociabilité naturelle

L'hypothèse de travail d'un État de Nature se transforme, on l'a dit, en état de Liberté et Hutcheson peut être considéré dans le contexte de l'école moderne des penseurs de la loi naturelle. D. Gobetti explique clairement que l'état de nature chez Hutcheson se constitue comme un espace public sans les institutions et les caractéristiques formelles de l'État politique et juridique. Elle montre que cette « société », avant la société civile, exerce des fonctions publiques : ces dernières consistent, par exemple, à créer des normes communes pour les individus et à intégrer chacun dans un ensemble cohérent qui sera, plus tard, politique. L'objectif, dit-elle, est la participation et l'implication de tous les individus, mentalement sains, aux décisions de l'espace commun, aux décisions de la vie publique¹¹³. La loi naturelle joue, alors, un rôle fondamental. Tous les individus sont naturellement capables de la comprendre, de l'interpréter, d'en déduire les droits qui sont les leurs et de les appliquer en respectant également les droits des autres, tous connus par l'intermédiaire de la loi de nature.

A. *Impulsion naturelle*

Hutcheson défend que l'homme a « une impulsion naturelle pour la société » et que cela peut être considéré comme « un principe immédiat¹¹⁴ ». Le même comportement peut être observé chez de nombreuses espèces animales, explique-t-il. Avant la société civile institutionnalisée, l'homme n'était pas un être sauvage, incapable de commerce avec les autres individus. Lorsque l'homme vivait librement, sans gouvernement politique, sans institutions juridiques, l'homme vivait paisiblement. L'association naturelle des individus n'est pas la conséquence unique de leur faiblesse. Hutcheson explique que beaucoup d'autres aspects de la nature humaine justifient la vie en communauté :

« Leurs autres principes tels la curiosité, le goût de l'échange, le désir d'action, le sens de l'honneur, la compassion, la générosité, la gaieté et la faculté morale, n'auraient que peu ou pas d'objet dans la solitude ; ils les conduiraient donc à vivre ensemble, même sans une impulsion ultime ou spontanée ni le sentiment de leur faiblesse¹¹⁵. »

¹¹³ D. Gobetti, *ibid.*, p. 106-143.

¹¹⁴ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 2, p. 34.

¹¹⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 2, p. 34 : “Their other principles, their curiosity, communicativeness, desire of action, their sense of honor, their compassion, benevolence, gaiety, and the moral faculty, could have little or no exercise in solitude, and therefore might lead them to haunt together, even without an immediate or ultimate impulse, or a sense of their indigence.”

Les liens du sang sont également un facteur d'approximation évoqué par Hutcheson, dans le but de se défendre et de s'entraider. Lorsque les hommes commencent à s'unir, certains gagnent l'estime et la confiance des autres par leurs qualités : « bonté suprême », « prudence », « courage¹¹⁶ ». Une impulsion naturelle de l'individu à être sociable montre que les relations humaines peuvent s'harmoniser et assurer la paix entre tous sans que les instincts tournés vers la satisfaction de l'intérêt personnel ne viennent forcément contrarier la vie sociale.

Il est important de comprendre l'articulation entre la moralité et une impulsion naturelle, telle que la sociabilité, en s'intéressant plus attentivement à l'exemple de la famille. D. Gobetti insiste aussi, chez Hutcheson, dans la relation du père et de la mère, sur le désir sexuel qui vient de l'instinct naturel du désir de perpétuation de l'espèce et sur le mécanisme de contrôle inné qui pose certaines conditions pour le choix du partenaire. La structure des relations sociales dépend, en effet, du contrôle que la moralité est capable d'opérer sur nos instincts naturels, sans toutefois les étouffer ou les réprimer totalement¹¹⁷. Hutcheson explique que le choix du partenaire amoureux n'est pas tant orienté par le désir sexuel que par la série des conditions qui semble être requise pour la responsabilité commune de s'occuper et d'éduquer une éventuelle progéniture :

« Cette union d'intention, de soins et de travail serait presque insupportable sans l'affection et l'estime que se portent les parents, et c'est pour la faire naître que la nature nous a faits de telle manière que ceux qui sont retenus par la pudeur naturelle et leur sens de la vertu, sont incités ou se règlent du moins dans le choix de leur partenaire sur des sentiments délicats et des passions relevées (du cœur) de la plus douce espèce. Le sens de la beauté nous prévient en faveur de la moralité d'un caractère, et la connaissance qu'on prend de la personne nous en donne une meilleure garantie encore. L'estime de la vertu et de la sagesse, le désir et l'amour de l'innocence des mœurs, la complaisance, la confiance et la bienveillance la plus tendre, sont les aiguillons naturels et concourants du désir amoureux, et ils évincent presque l'impulsion brutale vers le plaisir sensuel, que l'on aurait pu goûter avec des personnes d'un caractère quelconque¹¹⁸. »

¹¹⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 2, p. 34.

¹¹⁷ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, *op. cit.*, p. 116.

¹¹⁸ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 2, p. 151-152 : "This joint counsel, care, and labour, can scarce be tolerable without a mutual affection and esteem between the parents; and to create this, we find that nature has wisely formed us in such a manner, that in all those who are under the restraints of the natural modesty, and of any sense of virtue, the inclination to procreate is excited, or at least generally regulated in its choice of a partner, by many delicate sentiments, and finer passions of the heart of the sweetest kind. The sense of beauty prepossesses in favor of a moral character, or acquaintance gives better assurance of it. The esteem of virtue and wisdom, the desire and love of innocence of manners, complacence, confidence, and the tenderest good-will, are the natural

Le partenaire amoureux doit être affectionné et estimé ou bien il ne sera pas possible aux parents d'assumer les devoirs qui sont les leurs envers leurs enfants. Il faut donc choisir un caractère qui possède les qualités morales que nous estimons nécessaires pour réussir à s'occuper de la descendance et l'éduquer convenablement. La nature procure elle-même les capacités nécessaires à la recherche de l'équilibre entre les instincts et la moralité, de façon à préserver l'espèce. Le désir sexuel est un instinct qui vise à la propre satisfaction personnelle mais cet instinct est harmonisé avec la responsabilité morale liée à nos devoirs. Nous voulons, en effet, que les conditions les meilleures soient réunies pour que nos enfants reçoivent les meilleurs soins et la meilleure éducation possible.

B. Le souci des autres

Par ailleurs, l'articulation entre l'individu et la communauté, pensée comme espace partagé, public, est une clé fondamentale afin de comprendre comment Hutcheson articule des éléments de la tradition républicaine classique avec des éléments de la pensée libérale. On part de l'individu, de ses affections et de ses choix. C'est le réseau des relations que des individus autonomes sont capables de développer entre eux qui fait que la société prend forme, avant même d'être institutionnalisée. Cela sous-entend que même si l'individu a un espace privé dans lequel il n'engage que lui et ses proches, il a aussi la responsabilité de penser ses décisions à plus grande échelle, comme impliquant le reste de l'humanité, parce que l'humanité est un système, un ensemble de relations et d'interactions et un individu ne peut s'exclure totalement de la communauté. L'idée du système est une idée régulatrice qui permet à l'individu de penser son action selon l'échelle : individuelle et collective. Comme l'individu est naturellement sociable, c'est de la nature même de l'individu de se développer ainsi, comme être capable de se soucier des autres autant que de lui-même.

Il faut souligner que la sociabilité naturelle de l'homme ne découle pas de l'absence de l'intérêt personnel comme motif de l'action humaine. Il faut, au contraire, considérer que l'individu naturellement sociable est contraint de se maîtriser afin de ne pas assouvir des passions qui l'entraîneraient dans une situation conflictuelle avec les autres. La sociabilité naturelle découle donc de la capacité humaine de contrôler les passions d'intérêt personnel au profit de l'intérêt pour autrui, lorsque les deux entrent en conflit. C'est un état où l'ordre social existe, alors même que l'ordre politique n'a pas encore été inventé. L'homme a la capacité naturelle de prendre soin de lui-même et de ses affaires, mais également de prendre

incitements and concomitants of the amorous desire; and almost obscure the brutal impulse toward the sensual gratification, which might be had with persons of any character."

soin d'un groupe et de son bien-être. La satisfaction de son intérêt privé n'est pas le seul motif de son action. Il peut prendre en considération d'autres personnes que lui-même. Le sens moral de l'homme, qui lui donne aussi un sens de la justice, ne s'étend pas uniquement à lui-même et au cercle de ses proches. Il fonctionne à l'échelle de l'humanité entière. En vérité, c'est l'indifférence qui se cultive. Cette indifférence envers le sort d'un autre homme, un inconnu, n'est pas posée à la base comme une règle de fonctionnement de l'esprit humain. Le caractère moral ou non d'une action, le caractère juste ou injuste, c'est-à-dire l'idée de justice ou l'idée de vertu peuvent parfaitement être indépendants du degré de proximité des personnes impliquées. C'est pour cette raison que nous sommes touchés par le sort d'un roi tel que Priam, bien que nous ne l'ayons pas connu personnellement et que sa mort ne change rien pour nous. Hutcheson critique, notamment, la théorie de la pitié défendue par Hobbes dans son *Léviathan*, I, 6. Hobbes défend que la pitié vient du fait de nous placer par imagination dans la situation d'un homme qui souffre et ainsi, d'imaginer souffrir des mêmes maux et craindre une souffrance véritable due à un mal semblable à celui observé et imaginé. Ainsi, la pitié revient à la considération de soi-même, de son intérêt personnel. Cependant, pour Hutcheson, cette explication ne permet pas d'expliquer pourquoi le sentiment peut avoir un degré de force plus ou moins important en rapport avec la valeur morale estimée de celui qui souffre. Dans une histoire racontée, dans un livre de contes, nous sommes naturellement plus sensibles au sort du héros vertueux qu'à celui du « méchant ». Plus le héros est bon, plus nous développons des sentiments à son égard, tels que la pitié en cas de souffrance. L'explication de Hobbes ne vaut pas pour Hutcheson, car :

« [...] la souffrance de n'importe quel étranger peut suggérer la même possibilité quant à notre propre souffrance [...] »¹¹⁹.

Mais la souffrance de n'importe quel étranger ne nous affecte pas de la même manière si l'étranger est vertueux ou si l'étranger est vicieux. Et dans le cas d'un étranger vertueux, le facteur « étranger » n'empêche pas de ressentir la vertu et de développer un sentiment d'amour à l'égard de cette personne, même si elle vit à l'autre bout du monde et n'a jamais été intégrée à notre cercle proche de parents et d'amis. Ainsi l'individu peut être partial mais le sens moral, lui, ne l'est pas : et le sens moral est une part de l'individu dont il ne faut pas sous-estimer l'importance. Le sens moral est sensible au caractère vertueux d'une personne ou d'une action, à l'échelle de l'humanité entière.

¹¹⁹ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 1, p. 131 (de la traduction française). Ajout de la quatrième édition cité à partir de la *Recherche*, cinquième édition corrigée, p. 117 : “[...] the sufferings of any stranger may suggest the same possibility of our suffering the like [...].”

Or, qu'est-ce qu'un sens moral, si ce n'est une faculté présente en chacun de nous ? À partir de là, on peut considérer un ordre social avant un ordre politique. Cependant, cet ordre social ne peut pas être le même que l'ordre social civil. Le sens moral est le fondement naturel de la sociabilité. Un être humain à l'état de liberté est un être organisé socialement car c'est un être qui n'est pas indifférent à autrui. Il se préoccupe de l'autre de par sa sensibilité naturelle. L'influence de Shaftesbury, sur ce point, fait que Hutcheson conçoit chaque individu comme faisant partie d'un système, comme étant intégré naturellement dans un ordre. Un ordre social, par exemple, que l'individu même engendre par l'effet de son sens moral. Les relations sociales relient les individus entre eux et forment déjà une société, une communauté qui peut être pensée comme un tout. Il n'y a, pourtant, pas les structures politiques d'un État moderne dans cette société naturelle. En vérité, le sens moral ne suffit pas à lui seul pour fonder instinctivement une société civile. L'existence d'un gouvernement politique ne peut résulter que d'une réflexion qui aboutirait à la conclusion que des institutions doivent nécessairement être créées en vue d'un certain objectif. Or, l'état de liberté semble être un état de paix et d'harmonie, fait pour durer.

D. Gobetti signale le caractère anti-autoritaire de la description égalitaire des relations domestiques que fait Hutcheson dans son état de liberté¹²⁰. Elle nuance, cependant, cette affirmation en montrant que le foyer traditionnel dirigé par le père est repris au moment où la paix est menacée et donc, au moment où l'institution d'une société civile est nécessaire. Elle met en évidence l'influence de la théorie de Locke sur l'état de liberté de Hutcheson mais en montrant que Hutcheson donne à l'aspect éthique une plus grande place qu'à l'aspect juridique dans la transition de l'état de nature à l'état civil. Ainsi, chez lui, on comprend que tout aspect éthique n'a pas son équivalent dans la sphère juridique car il ne s'agit pas de remplacer intégralement l'un par l'autre. Par contre, le droit positif devra assurer la reconnaissance et la protection de tous les aspects des relations sociales basées sur la morale. Sans remplacer la morale par le droit, le droit civil devra assurer la protection des interactions morales entre les individus, lorsqu'il sera institué. Ainsi, si on considère l'état de liberté, chez Hutcheson, on constate qu'il est paisible et qu'il est susceptible de durer plus longtemps que chez les auteurs précédents : car les causes d'instabilité de l'état de nature sont faibles dans la philosophie du sens moral. Il faut noter, de fait, que l'état de nature a ses propres lois et ces lois sont liées au sens moral de chaque individu.

¹²⁰ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 108.

II. Loi naturelle et sens moral

Dans son *Système de philosophie morale*, Hutcheson définit les lois de nature comme des règles de conduite ou des maximes qui tendent le plus efficacement à promouvoir le plus grand bonheur et la plus grande perfection chez l'homme, dans la mesure où la constitution de la nature humaine permet de les découvrir à partir des observations et des conclusions sur son fonctionnement. Ce que nous appelons la loi de nature, c'est l'ensemble de toutes ces règles¹²¹. K. Haakonssen, reprenant une critique de Leidhold, s'interroge sur le lien entre sens moral et loi naturelle. Le problème repose sur le caractère imprécis de la loi naturelle chez Hutcheson : est-ce une règle ou une disposition ? Haakonssen explique que les lois naturelles sont des règles qui trouvent leur origine dans certaines dispositions¹²². Ces dispositions, ce sont nos capacités morales, c'est-à-dire, génériquement, notre capacité à agir selon un motif de bienveillance et notre capacité à juger de la moralité d'une action ou d'un caractère avec le point de référence que représente notre sens moral.

Les lois de nature tendent à promouvoir le plus grand bonheur et la plus grande perfection chez l'homme, et c'est au nom de la perfection et du bonheur que l'homme tend à l'excellence morale et à la bienveillance. A quel bonheur et à quelle perfection chez l'homme nous référons-nous ? Concernant le bonheur, il est possible de faire au moins deux distinctions : le bonheur individuel, autrement dit, de chaque individu, d'une part. D'autre part, le bonheur de la collectivité, du plus grand nombre. Dans les deux cas, le bonheur le plus grand est celui qui détient la plus grande quantité de bien pour la ou les personnes concernées. Ce qui est relatif aux lois de nature peut être rapporté à une sorte d'instinct ou de détermination à poursuivre ce but. Le bonheur du plus grand nombre est préférable au bonheur d'un seul individu, dans la mesure où la quantité de bien sera plus importante.

Hutcheson aime à considérer que la volonté divine se manifeste de différentes manières. MacIntyre, ainsi, rapproche la philosophie de Hutcheson de celle de Simson, montrant que Hutcheson est aussi un théologien rationnel dans ses écrits philosophiques¹²³. Le plus grand bonheur auquel tendent les lois de nature est l'effet d'un ordre établi

¹²¹ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 1, p. 1 : "The intention of moral philosophy is to direct men to that course of action which tends most effectually to promote their greatest happiness and perfection ; as far as it can be done by observations and conclusions discoverable from the constitution of nature, without any aids of supernatural revelation : these maxims, or rules of conduct are therefore reputed as laws of nature, and the system or collection of the mis called the Law of Nature."

¹²² K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism" in M-A. Stewart, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, op. cit., p. 61-85.

¹²³ A. MacIntyre, *Whose Justice ? Which rationality ?*, op. cit., p. 260.

harmonieusement, même si Hutcheson ne prétend pas en faire le cœur de son argumentation. La révélation par les écritures a une place mais Hutcheson considère que la volonté de Dieu doit être perceptible par d'autres voies et chacun peut y avoir accès librement à partir du moment où il est attentif à sa propre nature : la raison, nos facultés de perception, notamment la perception morale ou la perception esthétique sont autant les révélateurs de lois qui régissent l'univers et en font un système cohérent. Hutcheson est lié par serment à la doctrine de la Westminster Confession. Aucune des accusations pour hérésie, prononcée contre lui, ne débouche sur une condamnation. Cela s'explique notamment par le fait que Hutcheson rende compatible sa philosophie avec les écritures religieuses. Pour lui, il faut savoir interpréter correctement la religion de manière à la rendre compatible avec les autres voies de révélation de la volonté divine. Si Dieu donne à l'être humain une raison et des facultés de perception, c'est, semble-t-il, pour s'en servir. Cette compatibilité entre recherche philosophique sur la nature humaine et religion révélée est une préoccupation importante de Hutcheson car l'un permet de guider l'autre, dans son interprétation respective. La religion et la philosophie peuvent être associées de manière intelligente et responsable, à condition qu'elles se respectent mutuellement. Hutcheson considère, d'ailleurs, que la philosophie est une des meilleures voies pour conduire à Dieu. La connaissance de la divinité découle davantage de la connaissance de la nature humaine que le contraire. On peut très bien faire de la philosophie sans Dieu, Hutcheson ne s'appuie pas sur les écritures comme le fondement principal de son argumentation philosophique. Cependant, celui qui philosophe et connaît la nature humaine découvre en même temps, comme l'une des conséquences de sa découverte, l'une des voies de ce que Hutcheson considère comme une évidence du dessein divin, dans le monde¹²⁴.

Stephen Buckle s'applique à montrer comment Hutcheson opère un travail de réunification et de synthèse des enseignements de Locke, à la fois dans ses *Deux Traités du gouvernement* et dans *l'Essai concernant l'entendement humain*¹²⁵. La théorie de Locke, par exemple, selon laquelle nous sommes la propriété de Dieu explique en partie la raison pour laquelle nous ne pouvons pas être la propriété d'un autre être humain. Le lien que Hutcheson opère entre les philosophes du droit naturel tels que Grotius et Pufendorf et les apports de la philosophie de Locke est influencé par l'interprétation que Carmichael fait de l'œuvre de

¹²⁴ Sur ce point, voir mon article « Francis Hutcheson, de la beauté à la perspective du dessein » à paraître dans la revue *Discurso*.

¹²⁵ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 191.

Pufendorf¹²⁶. Cependant, Hutcheson part du sens moral pour penser la loi naturelle alors que la théorie du sens moral semble aller à l'encontre de la critique des idées innées faite par Locke. De la même manière, Hutcheson pense les actions humaines comme dérivées de deux grands principes motivationnels : la bienveillance et l'intérêt personnel. La bienveillance n'existe pas comme motif d'action, chez Locke. Pour Hutcheson, le sens moral n'est pas une idée innée mais une faculté humaine caractérisée par une sensibilité en relation avec une idée : celle de la vertu. L'idée de la vertu naît donc de la perception et elle s'inscrit dans la considération selon laquelle la sensibilité humaine est plus riche et plus complexe qu'il n'y paraît. Le sens moral permet à Hutcheson de fonder la loi naturelle sans obligatoirement devoir se référer à des textes religieux existants ou aux lois du droit positif. Le sens moral précède même ces autres sources.

C'est le sens moral qui nous donne naturellement une notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Le bien et le juste d'une part, le mal et l'injuste d'autre part, ne comportent pas de différence substantive. Le bien est juste et le mal est injuste : autrement dit, l'idée de bien et l'idée de justice ne comportent pas de différence de nature, de même que l'idée de mal avec l'idée d'injustice. D. Gobetti insiste, cependant, sur la distinction qu'on peut leur apporter, selon que l'on s'attache à un aspect plutôt qu'à un autre : le bien et le mal sont liés à la fin suprême de notre conduite alors que le juste et l'injuste précisent les actions et les intentions en conformité avec cette fin¹²⁷. Cependant, le sens moral n'étant pas par lui-même directement motivationnel, il reste à penser comment introduire un élément formel d'obligation pour suivre ce que la loi de nature prescrit. Précisons que la loi de nature est liée à l'idée accompagnée de vertu, idée qui naît de la perception du sens moral en relation au caractère ou à l'action bienveillante. D'elle-même, l'action bienveillante peut servir de modèle et inciter à l'action vertueuse : le désir de l'excellence morale peut être le motif d'une action. Ainsi, dans un schéma idéal, il est possible de considérer que la nature humaine a une tendance au respect de la loi de nature de par son amour pour l'action ou le caractère vertueux et de par son désir d'agir de même. Cet amour de la vertu peut motiver l'individu à agir vertueusement, à son tour.

Pourtant, on ne peut jamais garantir que l'intérêt personnel ne prendra pas le dessus à certaines occasions et que l'amour de la vertu suffira toujours à motiver l'action vertueuse. Le

¹²⁶ J. Moore, "Locke and the Scottish Jurists", article de la *Conference for the Study of Political Thought* (1980), non-publié et cité par S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 194.

¹²⁷ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 122.

sens moral peut être affaibli ou contrecarré par les considérations d'intérêt personnel et c'est pour cette raison que la loi de nature ne peut pas toujours bénéficier de l'élément formel d'obligation interne à la nature humaine. Buckle remarque, sur ce point, que Hutcheson permet toujours de fonder la loi de nature et sa validité indépendamment de la croyance en Dieu car, conformément à l'esprit de Grotius, il conçoit une obligation naturelle d'obéir en relation à la nature humaine qui est indépendante de la croyance en une divinité. Il montre que la perception du sens moral et l'effet qui en résulte peuvent à eux seuls pousser un individu à agir conformément à la loi de nature. Or, ceci vaut malgré le fait de savoir que le sens moral peut aussi parfois perdre au profit d'autres considérations¹²⁸. Certes, l'effet motivationnel du sens moral est indirect. Cependant, le sens moral est la sensibilité qui nous fait connaître la loi de nature et cette seule sensibilité, par l'effet qu'elle produit, nous fait aimer l'idée de la vertu au point que cet amour peut, à son tour, devenir motivationnel. Les limites de notre nature et nos faiblesses naturelles ne doivent pas masquer cette possibilité.

Par ailleurs, ces mêmes limites et faiblesses servent à justifier la nécessité des lois humaines et divines pour appuyer et renforcer notre tendance naturelle à suivre la loi de nature¹²⁹. Le sens moral, à lui seul, permet de nous indiquer où est notre devoir. Les lois humaines, les textes et commandements religieux permettent de renforcer le caractère obligatoire d'un tel devoir et permettent de faciliter la réalisation de l'action. Précisons, au passage, que Hutcheson ne développe pas la comparaison entre l'utilité des lois humaines et des lois religieuses. Il se pourrait que les lois humaines suffisent à elles seules pour renforcer la mise en application de la loi naturelle. Quant aux lois religieuses, elles ne peuvent fonctionner que pour un esprit croyant. Le pouvoir coercitif d'une institution politique s'applique à tous les membres de la communauté alors que dans le cas de la religion, une certaine partie de la population sera toujours exclue, notamment en raison des conflits d'interprétation entre les différentes sectes.

Hutcheson, dans son *Système*, différencie la loi naturelle et la loi positive de la manière suivante :

« Les lois sont divisées en *naturelles* et *positives*. Mais ces deux termes sont utilisés en des sens très différents. Parfois, on comprend par cette division les *différentes manières de promulguer*. On entend alors par *lois naturelles*, les déterminations morales du cœur et les conclusions que la droite

¹²⁸ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 200.

¹²⁹ Hutcheson parle de “[...] new enforcements upon our hearts” dans son *Système*, V, 2, 3, p. 265.

raison tire de ces déterminations et d'autres observations de la nature; et par *lois positives*, celles qui sont promulguées oralement ou par écrit quel qu'en soit l'objet.¹³⁰ »

Ces « déterminations morales du cœur et les conclusions que la droite raison tire » permettent de fonder la sociabilité naturelle des individus. Et la loi naturelle est elle-même fondée sur le sens moral. Il faut ainsi comprendre la loi naturelle comme un ensemble de préceptes et de règles de conduite qui sont tirés des déterminations naturelles du sens moral. La menace de la punition et la perspective d'une récompense n'interviennent pas dans l'élaboration de la loi naturelle. Nos idées du droit dérivent donc de notre sens moral. L'obligation qui découle de l'idée de droit est bien présente dans l'idée même du droit mais cette obligation n'est pas directement suffisante pour agir car il faut que l'individu agisse avec bienveillance pour se conformer à la loi de nature et la bienveillance n'est pas le seul motif de l'action individuelle. Un motif peut en court-circuiter un autre. Ainsi, même si le caractère obligatoire de la loi naturelle apparaît, d'ores et déjà, dans les déterminations morales et leurs conclusions, il ne suffit pas à lui seul pour agir, s'il n'est pas renforcé par la bienveillance. Cependant, la bienveillance étant elle-même un motif d'action naturelle, il n'est pas si rare que l'action morale se réalise. Le renforcement de l'obligation, opéré par les lois positives, n'est pas non plus à lui seul un motif d'action car les délibérations de la raison se limitent aux moyens d'une action mais les déterminations à agir sont comprises dans les deux termes génériques de la bienveillance et de l'intérêt personnel.

Dans la *Courte introduction à la philosophie morale*, Hutcheson montre clairement le lien entre la loi naturelle et l'idée de Dieu en faisant de nos devoirs des préceptes divins, bien que l'accès à la loi naturelle passe par le sens moral et donc par une faculté naturelle inhérente à la nature humaine. Le lien entre morale et théologie repose sur la croyance que le sens moral soit une faculté donnée par Dieu, afin que l'être humain approuve la vertu et désapprouve le vice. L'introduction de causes finales pour expliquer l'origine de sens moral ne doit pas changer la validité de la théorie du sens moral parce que la démonstration de l'existence d'un sens moral chez l'homme passe par l'observation des effets, dans la pratique. C'est à partir de l'analyse psychologique de la nature humaine que Hutcheson pose l'existence d'un sens moral. Or, c'est à partir du sens moral qu'il développe une argumentation théologique. Pas

¹³⁰ F. Hutcheson, *Système*, V, 2, 3, p. 269 : “ Laws are divided into natural, and positive. But these two terms are used in very different meanings. Sometimes the division is taken from the different manners of promulgation; and then by natural laws are understood the moral determinations of the heart and the conclusions of right reason from these determinations and other observations of nature; and by positive laws, such as are promulgated in words or writing, whatever the matter of them be.”

l'inverse. De fait, il ne cherche pas à prouver l'existence d'un dessein divin à partir du sens moral et du sens de la beauté mais il met en évidence le lien possible entre le sens moral et le sens de la beauté, d'une part et les arguments en faveur d'un dessein divin, d'autre part. Pour un croyant, le lien est une évidence mais Hutcheson montre que la conception de l'esprit humain percevant est ce qui fait le lien ou non avec le divin, car c'est une affaire de croyance et l'harmonie du monde, bien que perceptible à travers nos sens, ne peut pas être l'objet d'une démonstration. Il écrit, alors, sur les lois de nature, à la fin du livre II qui leur est consacré :

« De la doctrine du livre précédent, il doit apparaître, que tous nos devoirs, en tant qu'ils sont conçus comme étant prescrits par quelque précepte divin, sont inclus dans ces deux lois générales, celle que « Dieu doit être adoré avec tout amour et vénération » et en conséquence de cela, « qu'il doit être obéi en toutes choses. » La seconde est que « nous devons promouvoir dès que nous en avons l'occasion le bien commun de tous, et celui de sociétés particulières ou de personnes, lorsque cela ne fait pas obstacle au bien commun, ou à celui de plus grandes sociétés¹³¹ ».

Nos devoirs, « en tant qu'ils sont conçus » : ce qui importe, c'est le rapport que l'esprit humain a avec ses facultés, à savoir ce que l'on conçoit et ce que l'on décide de faire, à partir de là. Le sens moral s'exerce avec ou sans la croyance en la divinité, bien que la croyance en la divinité apporte une réponse au rôle que ce sens moral joue et doit jouer dans nos sociétés. L'importance que prend la deuxième loi générale de nature est manifeste, surtout dans la théorie politique de Hutcheson. La seconde loi générale a l'avantage de ne pas dépendre de causes finales ou de la croyance en une divinité pour être adoptée. Elle repose entièrement sur le sens moral et la capacité rationnelle d'évaluer les meilleurs moyens en vue de cette fin. Cela signifie également que tout individu, même un athée, est apte à accomplir les devoirs moraux posés par la loi de nature car en la seconde loi générale repose l'essence même de la volonté divine, à savoir assurer la maximisation de bonheur pour tous. Il est intéressant de considérer la définition que Hutcheson donne du christianisme, dans la seconde édition (1726) de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la vertu et du vice* :

¹³¹ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, II, 1, p. 117 : "From the doctrine of the former book it must appear, that all our duties, as they are conceived to be enjoined by some divine precept, are included in these two general laws, the one that "God is to be worshipped with all love and veneration" and in consequence of it, that "he is to be obeyed in all things." The second is, that "we ought to promote as we have opportunity the common good of all, and that of particular societies or persons, while it no way obstructs the common good, or that of greater societies."

« [...] une religion qui nous donne l'idée la plus vraie de la vertu, et qui recommande l'amour de Dieu et de l'humanité comme l'essence de toute vraie religion¹³². »

Dans sa courte définition du christianisme, Hutcheson met en avant les effets de cette religion sur l'être humain. C'est ce qu'elle produit qui importe le plus : elle se présente comme le moyen d'avoir l'idée la plus vraie de la vertu et comme le moyen d'inciter les hommes à l'amour de Dieu et de l'humanité. Ainsi, il laisse la possibilité d'interpréter le rôle de la religion comme celui d'un outil en vue de l'accomplissement ou de la pleine réalisation morale de l'individu. Un outil dont un être véritablement bienveillant pourrait, alors, sans doute se passer, en poussant la logique de l'argumentation jusqu'au bout.

Si on y prête attention, on remarque, par ailleurs, que la première et la seconde loi générales doivent avoir les mêmes effets pratiques puisqu'elles orientent toujours l'action vers le bien commun. Ainsi, nous avons une version religieuse et une version laïque du même principe d'action : un principe qui incite à agir de la façon la plus bienveillante possible, au point d'étendre les effets de cette bienveillance aux systèmes les plus élargis. Nous soulignerons, au passage, que Hutcheson condamne l'athéisme non pas pour des raisons de défense religieuse mais bien pour des raisons politiques :

« Quant à l'athéisme absolu, le déni de la providence morale et de l'obligation aux vertus morales et sociales, ils sont en effet directement nuisibles aux intérêts primordiaux de l'État¹³³. »

Ils sont nuisibles en ce qu'ils contrarient les motifs que l'on a de bien agir ou les réserves que l'on a de mal agir. Cependant, Hutcheson prend garde de modérer ses propos car s'il reconnaît que l'athéisme peut être puni lorsqu'il contrarie effectivement la fin politique de l'État, il ajoute :

« [...] certains ont regardé comme une forme de prudence des magistrats, lorsqu'il n'y a pas à craindre que ses opinions se répandent, de laisser le sens commun des hommes les réfuter et les dédaigner, sans cependant confier aucune charge aux hommes qui ne font conscience de rien, mais ne les punissant qu'autant que leurs principes se sont illustrés dans de mauvaises actions¹³⁴. »

¹³² F. Hutcheson, *Recherche*, préface de la seconde édition, p. 45-46 (de la traduction française), citée à partir de la *Recherche*, cinquième édition corrigée, préface, p. xx : “[...] a religion which gives us the truest idea of virtue, and recommends the love of god, and of mankind, as the sum of all true religion.”

¹³³ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 9, p. 313 : “As to direct atheism or denial of a moral providence, or of the obligations of the moral or social virtues, these indeed directly tend to hurt the state in its most important interests”.

¹³⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 314 : “[...] some have looked upon it as a piece of prudence in magistrates, where there is no manifest danger of the spreading of such opinions, to let them alone to the common sense of

Il n'est pas difficile de reconnaître ici la position de Hutcheson à cet égard : encore une fois, l'accent est mis sur l'action et c'est uniquement lorsque de tels principes s'illustrent dans une mauvaise action que l'auteur de l'action doit être puni. Ce qui importe, ce n'est pas tant d'être athée que de continuer d'agir en conformité avec la morale.

III. Le droit : définition

Qu'est-ce que le droit naturel ? Pour comprendre le droit naturel, il faut pouvoir déterminer à la fois ce qui le valide et ce qui le rend possible. La même démarche est à effectuer, par la suite, pour le droit positif. Si l'objectif de Hutcheson est atteint, nous pourrions penser le droit naturel comme validation du droit positif là où le droit positif garantit la possibilité pratique et effective du droit naturel. De là, il sera possible d'associer ce qui valide le droit naturel à ce qui valide le droit positif car le lien entre les deux est fondamental, pour notre auteur. Enfin, en ce qui concerne la possibilité effective du droit positif, c'est-à-dire sa constitution, il faudra se reporter à l'élaboration de la théorie d'un contrat social.

Pour Hutcheson, l'état de liberté est, répétons-le, déjà un état qui s'apparente à une société où les individus vivent en communauté. Qui dit société dit aussi « droit », pour Hutcheson, et c'est ainsi que la société naturelle, c'est-à-dire précédant le système conventionné et juridiquement positif, fonctionne selon les règles d'un droit dit « naturel ». Qu'est-ce que le droit naturel et quel rapport y-a-t-il avec la loi naturelle ? Pour répondre, il faut déjà établir que le droit ne peut pas reposer sur le seul usage de la force. Pour Hutcheson, le droit n'est pas la force bien que la force puisse être l'un des moyens par lesquels on choisit de faire respecter le droit. La différence entre le droit et la morale semble être une différence d'échelle, où la morale concerne l'action d'un individu alors que le droit concerne l'action de tous les individus de la communauté. Pourtant, l'action morale vise l'intérêt d'autrui et plus cet intérêt concerne un nombre important de personnes, plus l'action est bonne moralement. L'action morale par excellence s'étend à l'humanité toute entière. On peut penser, alors, que le devoir moral repose plutôt en notre for intérieur alors que le droit positif impose un devoir par des règles qui sont externes ou qui, du moins, sont des « règles qui concernent tout le for externe » selon l'expression de S. Goyard-Fabre¹³⁵. Seulement, faire une telle distinction revient à effacer le lien que Hutcheson tente d'établir entre le sens moral et le droit.

mankind to be confuted and despised: giving no trust to such men as renounce all bonds of conscience, but only punishing when the principles are discovered by wicked actions.”

¹³⁵ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1993, p. 23.

La morale prend, en effet, sa source dans le sens moral respectif de chaque individu : elle naît de la sensibilité morale naturelle que l'individu a pour l'idée de la vertu. Néanmoins, l'action morale naît, elle, de la vertu elle-même, c'est-à-dire du sentiment de bienveillance. Le droit ne peut évidemment pas produire le sentiment de bienveillance chez un individu. Or, le sens moral ne peut pas non plus produire directement ce sentiment. L'action morale proprement dite ne provient ni directement du sens moral, ni directement du droit. La bienveillance existe naturellement chez les individus mais elle a des degrés. Le plus haut degré de bienveillance nécessite un travail sur soi-même qui repose avant tout sur la capacité de maîtriser la recherche de son intérêt personnel à tout prix. Seul celui qui sait modérer ses passions et trouver un équilibre dans son for interne est capable d'agir au plus haut degré de bienveillance. Si le devoir du droit concerne la vie de tous les individus, le véritable devoir moral également, car il inclut l'humanité. L'obligation de respecter le droit exige d'avoir recours à des moyens extérieurs à la seule motivation interne. L'obligation morale véritable, également : la bienveillance, bien que naturellement présente en chaque individu, nécessite d'être développée pour atteindre le plus haut degré. Or, ce développement, par exemple par l'éducation, se fait en général par des moyens externes. Hutcheson n'affirme pas qu'il soit impossible qu'un individu atteigne le plus haut degré de bienveillance naturellement, en son for intérieur, sans avoir recours à l'éducation. Il pense, cependant, que ce type d'individu est très rare et qu'il faut, de toute manière, tout faire pour encourager le développement de la bienveillance au plus haut degré chez tous les autres, avec tous les moyens dont on peut disposer. Or, le droit naturel pose problème parce qu'il n'a pas été, jusqu'à présent, défini en relation au sens moral. S'il est un droit, se distingue-t-il de la morale ? Hutcheson répond que non. Pourtant, Hutcheson insistera également sur le lien entre droit naturel et droit positif, alors que le terme droit dans les deux expressions, on s'en doute, ne peut pas avoir le même statut. Encore une fois, comment comprendre ce qu'est le droit naturel chez Hutcheson ?

Dans leur *Introduction générale à l'étude du droit*, J. Brèthe de la Gressaye et M. Laborde-Lacoste expliquent que :

« Le droit naturel sert de fondement au droit positif. En conséquence, il doit l'inspirer et le contrôler¹³⁶. »

En cela, la loi est comprise comme un effort de « traduction » de ce qu'est *la justice*, ajoutent-ils un peu plus loin. Le lien entre droit naturel et droit positif doit permettre

¹³⁶ J. Brethe de la Gressaye, M. Laborde-Lacoste, *Introduction générale à l'étude du droit*, Paris, Sirey, 1947, p. 54.

« l'adhésion de la conscience ». En même temps, ce lien sert aussi à contrôler le droit positif, précisent-ils, puisque le droit naturel sert de référent pour d'éventuelles comparaisons.

S. Goyard-Fabre, dans la seconde préface sur *Les grandes questions de la philosophie du droit*, s'intéresse particulièrement à la question des sources du droit, afin de mieux comprendre quelle(s) relation(s) on peut établir entre droit naturel et droit positif. Elle montre alors que chez H. Grotius, dans son *Droit de la guerre et de la paix* de 1625, trois connotations différentes de ce même mot sont mises en avant : 1. La connotation des valeurs, par exemple le juste, 2. Celle de l'éthique avec la question de la qualité morale d'une personne, 3. Celle du positif et du légal, autrement dit, la loi¹³⁷.

Hutcheson adopte la distinction de Grotius entre droit parfait et droit imparfait et il reconnaît, comme Grotius la sociabilité naturelle de l'homme et le caractère immuable du droit naturel.

Buckle montre que Hutcheson suit Grotius lorsqu'il définit le droit comme une faculté, c'est-à-dire une puissance d'agir avec un effet moral à la clé. Buckle s'appuie sur la définition du droit suivante, chez Hutcheson :

« Toutes les fois qu'il nous apparaît que la faculté de faire, d'exiger ou de posséder quelque chose, si elle est universellement autorisée sous certaines conditions, tend dans l'ensemble au bien général, nous disons que, sous ces conditions, on a le droit de faire, de posséder ou d'exiger cette chose. Et, selon que cette tendance au bien public soit plus ou moins grande, le droit est de même plus ou moins grand¹³⁸. »

Cependant, il précise que le sens de cette définition subit également l'influence de Pufendorf qui identifie les droits à des devoirs, ce qui fait du droit un pouvoir d'agir « correctement » ou « droitement », comme chez Locke¹³⁹. Autrement dit, un pouvoir *to act rightly*. Or, agir correctement dépend de ce que Hutcheson entend comme effet moral. L'effet en question est « le bien général ». Le bien général diffère du bien individuel et c'est pour cette raison que le droit nécessite une réflexion sur les meilleurs moyens de produire le bien général car ce bien diffère obligatoirement de l'intérêt personnel et des plaisirs individuels. En

¹³⁷ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, op. cit., p. 24.

¹³⁸ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 256/ p. 242 : "Whenever it appears to us, that a faculty of doing, demanding, or possessing any thing, universally allowed in certain circumstances, would in the whole tend to the general good, we say that any person in such circumstances has a right to do, possess, or demand that thing. And according as this tendency to the public good is greater or less, the right is greater or less."

¹³⁹ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 214.

même temps, si le sens moral fonde la loi naturelle, c'est en ce qu'il nous sensibilise au bien général et nous intéresse aux meilleurs moyens d'y parvenir et d'y participer. La réflexion concernant les droits va consister à hiérarchiser ces mêmes droits en fonction de leur possible contribution au bien général, critère de l'effet moral réussi. La hiérarchie des droits se traduit par un degré d'admiration proportionnel à la capacité du droit à contribuer au bien général. K. Haakonssen définit le droit chez Hutcheson comme « une faculté ou exigence établie par la loi¹⁴⁰ » : ce que nous traduisons par « exigence », c'est le mot *claim*, qui pourrait aussi se comprendre comme une revendication ou en tout cas, comme l'attente de la reconnaissance du droit parce qu'il est établi par la loi, qu'elle soit naturelle ou positive. Il importe d'insister sur ce point : que la loi soit naturelle ou positive, cela ne changera pas la nature du droit en question.

Or, cela ne suppose pas la passivité de l'individu : celui-ci peut agir selon son bon droit à partir du moment où son action est évaluée comme bonne ou juste par le sens moral, puisque une approbation du sens moral garantit la validité du droit par la loi naturelle et cette validité prévaut sur le droit positif. Le critère d'évaluation étant interne et propre à l'individu, ce dernier a conscience de son droit avant même que celui-ci soit publiquement reconnu par la loi. Toutefois, l'exigence de reconnaissance par la loi est une garantie que la loi offre au droit et qui assure son effectivité. Cette ambiguïté entre le droit comme pouvoir d'agir et le droit comme *claim* ne peut se résoudre que lorsqu'elle est mise en relation avec le bien général : les droits naturels ne sont valables pour les hommes que tant qu'ils ne se heurtent pas à la réalisation du bien général, soit le plus grand bien pour le plus grand nombre. Le droit est à la fois une faculté et un devoir parce que le droit ne se mesure qu'en fonction de sa fin : le bien général ou bien public ou encore l'intérêt de tous.

A. Droits parfaits

Buckle montre aussi que Hutcheson suit la terminologie de Pufendorf lorsqu'il se réfère aux droits parfaits, c'est-à-dire aux droits qui sont les plus nécessaires au bien public, au point que leur violation est intolérable pour un être humain. Hutcheson écrit :

« Les droits qu'on appelle parfaits sont d'une telle nécessité pour le bien public, que leur violation universelle rendrait la vie humaine intolérable (...). Au contraire, satisfaire ces droits dans

¹⁴⁰ K. Haakonssen, "Natural Rights or Political Prudence? Francis Hutcheson on Toleration" art. cit.

chaque cas particulier tend au bien public, soit directement, soit en favorisant l'avantage innocent d'une partie¹⁴¹. »

Le sens moral, conclut Buckle, ne peut qu'approuver tous les moyens raisonnables qui garantiront les droits parfaits, y compris les moyens de renforcement de l'obligation à leur égard, car ces droits sont nécessaires à la réalisation du bien général¹⁴². L'usage de la force peut donc être justifié s'il s'agit d'un moyen jugé raisonnable en vue du respect des droits parfaits. Les droits parfaits ne se contentent pas de tendre vers la réalisation du bien général : en vérité, les droits parfaits sont la condition nécessaire du bien général. Aucune recherche de ce bien ne peut être entreprise avant de garantir que les droits parfaits soient respectés. Hutcheson donne les exemples suivants de droits parfaits, qui valent dans le cadre de l'état de nature comme dans celui de la société civile :

« Les droits parfaits sont, par exemple, le droit à la vie et aux fruits de notre travail, le droit d'exiger des personnes qui sont en mesure de le faire, et pour des considérations valables, l'établissement de contrats, celui de diriger nos propres actions, soit pour le bien public, soit pour un bien privé innocent, avant que nous ne les ayons soumises en quelque façon à la direction des autres, et beaucoup d'autres de même nature¹⁴³. »

B. Droits imparfaits

Si Hutcheson considère qu'il existe des droits parfaits, c'est aussi parce qu'il reconnaît l'existence de droits imparfaits : des droits qui contribuent au bien général mais qui ne sont pas absolument nécessaires pour éviter la misère universelle. Hutcheson explique :

« [...] leur violation frustre seulement les hommes du bonheur qu'on attend de l'humanité, ou de la reconnaissance d'autrui, mais elle ne les prive d'aucun bien qu'ils avaient auparavant¹⁴⁴. »

¹⁴¹ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 256-257-258/ p. 242-243 : "The rights called perfect are of such necessity to the public good, that the universal violation of them would make humanity life intolerable (...): And on the contrary, to fulfill these rights in every instance, tends to the public good, either directly, or by promoting the innocent advantage of a part."

¹⁴² S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁴³ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 257/ p. 243 : "Instances of perfect rights are those to our lives; to the fruits of our labors; to demand performance of contracts upon valuable considerations, from men capable of performing them; to direct our own actions either for public, or innocent private good, before we have submitted them to the direction of others in any measure: and many others of like nature."

¹⁴⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 258/ p. 243 : "[...] the violation of them only disappoints men of the happiness expected from the humanity or gratitude of others ; but does not deprive men of any good which they had before."

Un exemple de droit imparfait que donne Hutcheson, en société civile, est celui que le pauvre a envers la charité de celui qui a de l'argent ou encore le droit que chaque bienfaiteur a de recevoir de la gratitude en retour. La violation des droits imparfaits dégrade simplement les relations entre les hommes, notamment lorsqu'un individu aura à choisir entre l'intérêt des autres et le sien immédiat. Le non-respect des droits imparfaits peut faire pencher la balance du côté du motif de l'intérêt personnel plutôt que de celui de la bienveillance. Cependant, la violation des droits imparfaits ne peut pas causer le même mal que celle des droits parfaits : la violation des droits imparfaits peut affaiblir le motif de bienveillance alors que la violation des droits parfaits montre un niveau de perversion morale extrême :

« Celui, donc, qui viole les droits imparfaits, prouve seulement que son amour-propre l'emporte sur le désir du bien positif d'autrui, mais celui qui viole des droits parfaits trahit un désir si égoïste de faire avancer son propre bien positif, qu'il l'emporte sur tout le pouvoir de la compassion envers le malheur d'autrui¹⁴⁵. »

Obliger au respect des droits imparfaits provoquerait, selon Hutcheson, plus de mal que de bien. On ne peut pas utiliser de moyens coercitifs pour le respect de ces droits. Avoir de la gratitude envers un bienfaiteur ne peut pas être le résultat d'une contrainte. C'est quelque chose qui doit venir naturellement. La violation des droits imparfaits revient à une omission de bien général alors que la violation des droits parfaits revient à la production positive de mal envers une communauté donc à la réduction voire à l'annihilation de bien général, que ce soit à l'état de nature comme à l'état civil. La violation des droits imparfaits est une occasion manquée de produire plus de bien positivement, là où la violation des droits parfaits est le recul ou la perte du bien général. Une violation systématique des droits parfaits, pour cette raison, rend impossible la recherche du bien général.

C. Droits externes

Enfin, Hutcheson distingue les droits externes, qu'il définit ainsi :

« [...] il en est une autre qu'on appelle externe, et qui intervient lorsque faire, posséder ou exiger quelque chose est réellement préjudiciable au bien public dans quelque cas particulier, en tant que contraire au droit imparfait d'autrui, mais que dénier universellement aux hommes cette faculté de

¹⁴⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 259/ p. 244 : "He then who violates imperfect rights, shews that his self-love overcomes only the desire of positive good to others ; but he who violates perfect rights, betrays such a selfish desire of advancing his own positive good, as overcomes all the power of compassion toward the misery of others."

faire, de posséder, d'exiger cette chose, ou d'utiliser la force pour la poursuivre, causerait plus de dommages que tous les maux que l'on peut craindre de l'usage de cette faculté¹⁴⁶. »

Voici les exemples de droits externes qui sont donnés, en société civile :

« [...] celui d'un riche avare à exiger d'un marchand pauvre, mais très industriel, qu'il lui restitue son prêt à tout moment, celui de réclamer l'exécution d'une convention, lors même qu'elle est trop lourde pour l'une des parties ; le droit d'un riche héritier à refuser le paiement des dettes qu'il a contractées pendant sa minorité, sans qu'il y ait fraude de la part du prêteur ; le droit de tirer avantage d'une loi positive contraire à ce qu'était l'équité avant celle-ci, comme quand un acte enregistré prévaut sur celui qui ne l'est pas, quoiqu'il lui soit antérieur, et qu'on sache qu'il l'était avant le second contrat¹⁴⁷. »

Buckle évoque les droits externes comme des droits parfaits « dégénérés » en ce qu'ils ont perdu leur connexion avec le bien général, même si on peut user de la force pour les faire respecter. Il s'appuie sur le *Système* de Hutcheson qui qualifie ces droits de *shadow of right*¹⁴⁸. En vérité, le droit externe conserve formellement le titre de droit mais son lien avec la promotion du bien général s'est quelque peu perdu. Les droits externes correspondent aux cas particuliers néfastes de règles générales qui, elles, sont nécessaires au bien général.

Lorsqu'une règle générale est nécessaire, alors elle doit être respectée. Les cas d'exception ne sont des motifs à la désobéissance que s'ils provoquent un déséquilibre tel que le mal général en résulte davantage que le bien. Tant qu'un tel déséquilibre n'est pas atteint, la règle générale prévaut. Et de fait, dans le cas des droits externes, ce déséquilibre ne se produit pas. Le conflit qui oppose les droits externes aux droits imparfaits ne suffit pas à remettre en cause la règle générale. Au contraire, les droits externes doivent même être obligatoirement respectés car leur non respect entrainerait un plus grand mal général. Précisons que le devoir de respect des droits externes ne repose pas directement sur les affections du sens moral. Le sens moral, en effet, va avoir tendance à nous sensibiliser contre les droits externes plutôt

¹⁴⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 259/ p. 244 : “[...] there is a third called external; as when the doing, possessing, or demanding of any thing is really detrimental to the public in any particular instance, as being contrary to the imperfect right of another: but yet the universal denying men this faculty of doing, possessing, or demanding that thing, or of using force in pursuance of it, would do more mischief than all the evils to be feared from the use of this faculty.”

¹⁴⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 260/ p. 244-245 : “[...] that of a wealthy miser to recall his loan from the most industrious poor tradesman at any time; that of demanding the performance of a covenant too burdensome on one side; the right of a wealthy heir to refuse payment of any debts which were contracted by him under age, without fraud in the lender; the right of taking advantage of a positive law, contrary to what was equity antecedent to that law; as when a registered deed takes place of one not registered, although prior to it, and known to be so before the second contract.”

¹⁴⁸ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, *op. cit.*, p. 218. F. Hutcheson, *Système*, V, 2, 3, p. 259.

qu'en leur faveur. De plus, le sens moral est en lui-même une faculté passive qui ne peut à elle seule fonder un motif d'action. La bienveillance, quant à elle, ne conduit pas naturellement au respect des droits externes car ces droits s'opposent aux droits parfaits des individus. Le devoir de respecter les droits externes s'appuiera donc davantage sur la volonté d'agir en faveur du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il s'agit d'une réflexion sur le meilleur moyen d'atteindre cette fin, fin qui est désirée par tous les individus membres d'une communauté. Le devoir de respect de ces droits n'est pas naturellement fondé sur la morale mais il est conçu comme moyen nécessaire à la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre de personnes, une fin naturellement voulue par nos affections bienveillantes.

De même, les institutions, dans la société civile, devront veiller au respect de ces droits, si nécessaire par la force. On comprend bien que les droits parfaits et imparfaits s'exercent dans l'état de liberté comme dans l'état civil car ils trouvent leur fondation dans le sens moral et dans la loi naturelle, aussi bien que dans la loi positive. Toutefois, le cas du droit externe est plus problématique. Buckle qualifie cela de « faiblesse » dans la théorie de Hutcheson, parce que, suivant les critiques de Kames et de Hume, Hutcheson montre ici, selon lui, la nécessité d'élaborer une nouvelle fondation du sens du devoir en relation au respect des droits externes : une fondation artificielle qui ne peut pas s'appuyer sur le sens moral et la bienveillance¹⁴⁹. Hutcheson écrit, en effet :

« [...] il ne peut y avoir un droit à la force de deux côtés opposés, ni une guerre qui soit juste des deux côtés en même temps¹⁵⁰ ».

Le droit à la force est du côté du respect des droits externes car même si les droits externes s'opposent aux droits imparfaits, la violation des droits imparfaits ne justifie pas le recours à la force. Cependant, le problème repose sur l'idée qu'il n'y a pas de « guerre qui soit juste des deux côtés en même temps ». En effet, le respect des droits imparfaits est juste et l'obligation de respecter les droits externes laisse supposer que les droits externes soient justes également. Quand deux droits s'opposent, de quel côté se trouve la justice ?

En vérité, Hutcheson inclut les droits externes comme des effets à prendre en compte dans le calcul des moyens mis en œuvre pour une fin commune : une fin qui est fondamentalement morale et qui a donc l'appui et le soutien du sens moral comme de la bienveillance. Que le sens du devoir de respect des droits externes doive être fondé sur

¹⁴⁹ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 220.

¹⁵⁰ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 261/ p. 245 : “[...] there can never be a right to force on both sides, or a war on both sides just at the same time.”

quelque artifice est inexact : il est fondé sur le calcul des meilleurs moyens en vue de la réalisation du bien général, donc il est fondé sur le désir de ce bien. Le respect de ce droit n'atteste pas de l'existence d'un sens du devoir artificiel mais montre simplement que la réalisation d'un projet moral nécessite la mise en place de moyens et la prise en compte de leurs effets. Ce n'est pas alors le sens du devoir qui est artificiel puisque les individus, s'ils prennent la peine d'y penser, feront le lien avec le bien général alors même que les droits externes s'opposent aux droits parfaits. Ce qui est, éventuellement artificiel, c'est le meilleur moyen mis en place pour le respect de l'application d'un tel droit. Tout ce que montrent les droits externes, c'est qu'ils n'ont pas de lien direct avec le sens moral et la bienveillance. Cependant, ils sont directement liés à la réalisation de la fin du bien général : et cette fin est morale donc déjà présente dès l'état de liberté. Il est, certes, de la responsabilité des individus d'une communauté, quelle qu'elle soit, de s'assurer que tout soit mis en œuvre pour que cela fonctionne. Le respect des droits externes repose donc, avant tout, sur la responsabilité morale des citoyens et sur leur capacité à faire en sorte qu'un but fixé en commun soit atteint.

Par ailleurs, en analysant la distinction que Hutcheson produit à partir de son droit externe sur un droit actuel, M. Strasser observe comment s'articule le fait d'avoir un droit et le fait de ne pas l'exercer dans la philosophie juridique et morale de notre auteur¹⁵¹. Cela nous donne une idée de la manière dont un droit externe peut être respecté, même dans le cadre d'un état de liberté. Le droit actuel est un droit que l'on peut exercer en conformité avec notre approbation morale. C'est un droit qu'il est bon d'exercer. Considérons maintenant le droit externe : un droit externe est un droit qui n'est pas directement moralement approuvé par le sens moral. Cependant, il est plus nuisible d'interférer avec ce droit que de le protéger.

Dans la pratique, Strasser remarque que le droit actuel comme le droit externe doivent être respectés par les autres et garantis par la loi, quelle qu'elle soit. Toutefois, le droit actuel est un droit moralement approuvable alors que le droit externe ne l'est pas en lui-même. Ainsi, Strasser met en évidence que pour Hutcheson, il est possible de se placer dans la position de l'individu qui a un droit de faire quelque chose alors qu'il ne doit pas le faire pour autant. C'est dans cette articulation entre responsabilité morale individuelle et droit que repose un des exemples fondamentaux du poids de la décision de l'individu. Bien que la loi soit conçue en vue de faire respecter le droit et que le droit soit relatif à un principe

¹⁵¹ M. Strasser, "Hutcheson on External Rights". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 49, 2 (1986), p. 263-269.

moralement bon, un droit externe montre la limite entre la sphère juridique et la sphère morale. C'est dans cette limite que la liberté individuelle prend une réelle importance.

Il est d'autant plus nécessaire de noter que les autres agissent moralement mal s'ils interfèrent avec mon droit externe : autrement dit, les autres ont le devoir moral de me laisser faire alors que je ne devrais pas exercer mon droit externe, d'un point de vue moral. Toute interférence a, en effet, des conséquences : les autres ont conscience du plus grand mal que causerait leur interférence. Ils choisissent le moindre mal en me laissant exercer ce droit. Cependant, mon sens moral désapprouve mon action et en cela, je ne peux qu'être conscient du caractère immoral de mon action et en ressentir du déplaisir, en même temps que je la condamne. Cela montre que je peux moi-même décider de ne pas user de mon droit externe, bien que mon droit d'en faire usage ne soit pas remis en question par les autres et soit même protégé par la loi, qu'elle soit naturelle ou positive.

IV. Influences des théoriciens du droit naturel

Tâchons de nous arrêter un instant sur la lecture des œuvres des auteurs du droit naturel par Hutcheson. Nous comprendrons mieux, ainsi, quelles influences marquantes déterminent la manière dont Hutcheson définit l'état de liberté, la loi de nature et le droit. Nous proposons de rendre rapidement compte, ici, de quelques éléments clés de trois auteurs que Hutcheson lit, commente et dont il reçoit l'influence pour sa théorie de l'état de nature et de la loi naturelle : Grotius, Pufendorf et Carmichael.

On sait que le siècle qui précède celui de Hutcheson traite des problèmes moraux pratiquement toujours en rapport avec le droit naturel et les lois de nature. On retrouve cette question chez Hobbes, chez Locke mais aussi, par exemple, chez Cumberland¹⁵². Au XVIII^e siècle, les sentiments et les instincts font leur apparition chez de nombreux moralistes, pas seulement chez notre auteur. Tillotson et Barrow sont reconnus, au XVII^e siècle, comme des prédécesseurs des philosophes du sens moral. Dans le programme de philosophie morale des universités écossaises comme Glasgow, parmi les figures imposées, on rencontre, de fait, Hugo Grotius (1582-1645) et Samuel Pufendorf (1632-1694). Lors de ses cours du dimanche

¹⁵² Il est important de souligner, ici, que les modèles sur lesquels Hutcheson pose les fondements de la philosophie morale, parmi les philosophes modernes, sont au nombre de deux : Cumberland et Shaftesbury. Lorsqu'il évoque d'autres noms de philosophes modernes en la matière, c'est de manière secondaire, en vue d'approfondir certains points. Il explique dans la *Courte introduction*, IV, préface, p. iii-iv : "[...] and that scarce any question of the law of nature and nations is not to be found in Grotius, Puffendorf, especially with Barbeyrac's copious notes, Harrington, Locke, or Bynkershoek, to mention no more. Nay in Barbeyrac one finds the principal authors who have published large dissertations on particular heads. Such as want more full discussions of any such points, must have recourse to these authors."

soir, Hutcheson utilise l'œuvre de Grotius *De veritate religionis Christianae* (1617). Il commente les œuvres de Pufendorf, comme *De Officio hominis et civis* (1673), à partir des remarques de Gershom Carmichael, son ancien professeur. Dans son *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*, puis dans sa *Short Introduction to Moral Philosophy*, Hutcheson rend hommage à Carmichael, en montrant que ses notes sur Pufendorf sont encore plus précieuses que le texte commenté lui-même¹⁵³.

J. B. Schneewind affirme que Carmichael introduit en Écosse la théorie du droit naturel moderne. Il la modifie, cependant : il s'accorde avec Pufendorf pour montrer que la morale et la religion révélée ne jouent pas de rôle dans la théorie du droit naturel mais il insiste sur l'importance du rôle que doit tenir la religion naturelle, à la différence de Pufendorf. Il lie ainsi le désir naturel de bonheur personnel à la capacité de plaire à la Divinité¹⁵⁴.

Les défenseurs du droit naturel considèrent l'homme comme naturellement rationnel et sociable. Ils considèrent que l'individu a la capacité en lui de découvrir la loi naturelle. L'influence stoïcienne est sous-jacente. L'homme a une responsabilité, notamment politique, parce qu'il a la capacité de se gouverner lui-même et de toujours privilégier l'autorité de la droite raison, en cas de conflit avec une autorité civile, par exemple. Il est important de souligner, par ailleurs, que des auteurs comme Grotius, Pufendorf et Cumberland sont utilisés par des juristes de l'époque comme Sir George Mackenzie et James Dalrymple, premier Vicomte Stair, pour structurer le système juridique écossais à partir des principes de la loi naturelle¹⁵⁵. Or, c'est de cette manière que Hutcheson conçoit également le rôle de la philosophie : une discipline capable de proposer des résultats pratiques et concrets, toujours en interaction avec les recherches menées dans les autres disciplines scientifiques, juridiques ou littéraires.

¹⁵³ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, préface, p. i : “[...]and to name no other moderns, from Puffendorf’s smaller work, de officio hominis et civis, which that worthy and ingenuous man the late Professor Gerschom Carmichael of Glasgow, by far the best commentator on that book, has so supplied and corrected that the notes are of much more value than the text.”

¹⁵⁴ J-B. Schneewind, *L'invention de l'autonomie Une histoire de la philosophie morale moderne*, op. cit., p. 375.

¹⁵⁵ R-L. Emerson, “Science and moral philosophy” in M-A. Stewart, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, op. cit., p. 11-36.

A. *Grotius*

Le livre de Grotius *De Jure Belli ac Pacis libri tres*, soit *Le Droit de la guerre et de la paix*, fut terminé et prêt à imprimer en 1625¹⁵⁶. Le souci de cet écrit est davantage de penser l'état de nature que de penser les lois de la guerre, même si l'angle des relations internationales est privilégié et que la question de la légitimation de la guerre y est fondamentale. Cet ouvrage reprend et structure nombre de notions que l'auteur avait développé dans ses travaux précédents. En cela, il est un bon moyen de développer quelques pistes exploratrices de la philosophie d'un des fondateurs modernes du jusnaturalisme.

Si on reprend la distinction de Grotius, expliquée par S. Goyard-Fabre, entre l'ordre des valeurs, celui de l'éthique et celui du légal positif, on se rendra compte que Hutcheson s'applique à résoudre la difficulté de la réalisation pratique de l'ordre éthique, en pensant l'ordre légal positif comme un moyen mis en place pour y répondre. Cependant, Hutcheson voit une continuité entre l'ordre éthique et l'ordre légal positif, continuité issue de la conformité de leurs objectifs respectifs : les deux visent les mêmes effets sur la communauté. Au point de réaliser que le droit positif n'est qu'un effet de la loi naturelle, en ce qu'elle est l'ensemble, encore une fois, des règles de conduite ou des maximes qui tendent le plus efficacement à promouvoir le plus grand bonheur et la plus grande perfection chez l'homme, dans la mesure où la constitution de la nature humaine permet de les découvrir, toujours à partir des observations et des conclusions sur son fonctionnement. Quant à l'ordre des valeurs, il dépend du sens moral, chez Hutcheson, et le sens moral joue lui-même un rôle important dans l'articulation entre l'ordre éthique et l'ordre légal positif car c'est lui qui permet d'évaluer que les effets de l'action éthique comme de l'action positive et légale correspondent à la réalisation effective du plus grand bonheur et de la plus grande perfection chez l'homme.

Grotius montre que l'homme « possède en lui-même un penchant dominant vers la vie sociale »¹⁵⁷, un aspect que Hutcheson va renforcer et appuyer dans sa philosophie.

Dans sa définition du droit comme ce qui est juste, ou plutôt ce qui n'est pas injuste, Grotius s'appuie sur la répugnance naturelle des individus raisonnables pour déterminer ce que c'est qu'agir contrairement à la nature, c'est-à-dire injustement¹⁵⁸. Il n'existe pas de sens moral, toutefois, chez Grotius. Comme nous l'avons précédemment remarqué, Grotius propose au moins trois définitions du mot *droit*. En effet, si le droit est rapporté à une

¹⁵⁶ H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. fr. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999.

¹⁵⁷ H. Grotius, *ibid.*, p. 10.

¹⁵⁸ H. Grotius, *ibid.*, p. 34.

personne, cette fois, il se définit comme une « qualité morale attachée à l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose. » Le droit comme qualité morale peut être soit *parfait* et c'est alors une faculté, soit *imparfait* et on le qualifie d'aptitude. Le droit parfait est ce que Grotius nomme le *droit proprement* ou *strictement dit*. Ce droit comprend la liberté, comme puissance sur soi-même et la puissance qu'on a sur les autres¹⁵⁹. Hutcheson hérite de cette conception, même s'il y ajoute les éléments de la conception de Pufendorf et de la lecture de Carmichael. La faculté de droit dit parfait ou droit strictement dit est de deux sortes, pour Grotius : l'une tournée vers « l'utilité des particuliers » et l'autre tournée vers « l'intérêt général ». Quant au droit imparfait, dit aptitude, il est l'objet de la *justice attributive*, ce qu'Aristote nomme *justice distributive*. Le droit imparfait se comprend comme mérite, dignité ou ce qui est convenable¹⁶⁰. Quant au troisième sens du mot *droit*, il s'agit du synonyme de *loi*, « pris dans le sens le plus étendu, et qui veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête. » Ce droit doit s'accompagner alors de l'obligation¹⁶¹. *Ce qui est honnête* comme *ce qui est juste* exigent l'accompagnement de l'obligation car *ce qui est honnête* a un sens plus étendu : cela comprend les devoirs envers les autres vertus¹⁶². On sait déjà comment Hutcheson reprend les mêmes distinctions tout en leur apportant un contenu différent, surtout en conséquence de la présence du sens moral comme fondement de la loi naturelle et par extension, du droit positif, alors qu'un tel aspect n'apparaît pas chez Grotius.

Hutcheson maintient surtout l'esprit de la philosophie de Grotius, à travers les points suivants : Grotius lie, premièrement, l'origine du droit civil au droit naturel qu'il attribue à Dieu. Il écrit :

« Mais la mère du droit civil est l'obligation que l'on s'est imposée par son propre consentement, et comme cette obligation tire sa force du droit naturel, la nature peut être considérée comme la bisaïeule aussi de ce droit civil. ¹⁶³»

Hutcheson considère également que la loi naturelle et le droit civil sont liés et que Dieu est l'auteur de la loi naturelle en ce qu'il nous a tous dotés d'un sens moral. Grotius définit, ensuite, le droit naturel comme :

« [...] une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou

¹⁵⁹ H. Grotius, *ibid.*, p. 35-36.

¹⁶⁰ H. Grotius, *ibid.*, p. 36.

¹⁶¹ H. Grotius, *ibid.*, p. 37.

¹⁶² H. Grotius, *ibid.*, p. 38.

¹⁶³ H. Grotius, *ibid.*, p. 14.

qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne.¹⁶⁴»

Chez Hutcheson, la loi naturelle est cette règle et elle provient du sens moral plutôt que de la raison, même si la raison joue également un rôle dans son élaboration puisqu'elle détermine les meilleurs moyens de l'action.

Le droit naturel, enfin, est immuable : même Dieu ne peut le changer. Hutcheson reste fidèle à Grotius sur cette idée.

Grotius considère que le droit naturel doit être distingué du *droit volontaire*. Le droit volontaire s'accompagne d'une obligation liée non pas au caractère naturellement licite ou illicite d'une chose en elle-même mais d'une obligation liée à la volonté d'interdiction ou de commandement. Pour Hutcheson, la volonté d'interdiction ou de commandement d'une chose est liée à un objectif moral et le caractère licite ou illicite est naturellement transmis par le sens moral. Cependant, il est vrai qu'une séparation existe entre le sens moral, d'une part, et le commandement qui suppose l'action, d'autre part. De ce point de vue, la même distinction peut être pensée, du point de vue de l'effectivité. Grotius explique, en effet, que le droit naturel porte ou non l'obligation selon la nature même de la chose et est, en cela, une manifestation de la volonté de Dieu mais une manifestation que Dieu ne commande pas directement et explicitement. Chez Grotius, le droit volontaire se divise en droit divin ou droit humain, selon qu'il soit issu de la volonté divine ou humaine. Dans le droit humain, on distingue trois formes de droit : le *droit civil*, un droit moins étendu que le droit civil, un droit plus étendu. Le droit civil est celui qui émane de la puissance de l'État. Le droit moins étendu est subordonné au droit civil mais ne vient pas du droit civil : par exemple, le droit du père sur l'enfant, du maître sur l'esclave. Le droit plus étendu est le *droit des gens*, « [...] celui qui a reçu sa force obligatoire de la volonté de toutes les nations, ou d'un grand nombre¹⁶⁵. »

Cette distinction entre droit naturel et droit volontaire, chez Grotius, n'est pas toujours très bien marquée, ce qui rend sa compréhension délicate : c'est ce qu'atteste l'exemple du droit de propriété. Grotius montre que le droit de propriété a été introduit par la volonté humaine. Cependant, c'est le droit naturel qui l'englobe puisque c'est par le droit naturel que je sais que c'est un crime de s'emparer de la propriété d'autrui. Le droit naturel est donc lié au droit volontaire car il peut inclure certains droits qui n'étaient pas originellement compris

¹⁶⁴ H. Grotius, *ibid.*, p. 38.

¹⁶⁵ H. Grotius, *ibid.*, p. 43.

dans ce droit. Cependant, il est immuable dans le sens où rien ne peut lui être retiré, même par Dieu¹⁶⁶. Grotius précise, pour autant, que la chose sur laquelle le droit naturel a statué peut changer, ce qui explique l'apparence du changement dans ce type de droit.

Quoi qu'il en soit, Grotius est important pour Hutcheson en ce qu'il est un des représentants les plus fondamentaux de l'école moderne de la loi naturelle, un auteur dont la lecture est inévitable. La préservation de la loi naturelle, sous la loi de la raison, est ce qui guide fondamentalement chaque être humain, comme pour Hutcheson, sous la loi du sens moral. Pour Grotius, la raison est, en effet, la clé de l'harmonisation et de la compatibilité entre le principe de la préservation et le principe de la sociabilité naturelle alors que pour Hutcheson, c'est, avant tout, le sens moral et la bienveillance et ces deux principes sont naturels à l'homme. L'usage de la force, chez Grotius, n'est pas exclu, jusqu'à un extrême de guerre d'un individu contre un autre, en vue de forcer le respect de nos droits individuels. Chez Hutcheson également, sauf que la sociabilité naturelle est encore plus forte et diminue les risques de conflit. Dans les deux cas, la loi de nature, qui réunit tous les principes naturels, impose le respect des droits de chacun. Hutcheson suit Grotius sur l'idée d'une possible obligation naturelle d'obéir en relation à la nature humaine et ce, indépendamment de la croyance en Dieu. Cependant, nous avons déjà vu que, chez Hutcheson, cela passe toujours par la perception du sens moral et l'effet qui en résulte : ce sont eux qui permettent d'agir en conformité avec la loi de nature. Cela donne des résultats différents sur la manière de concevoir une sociabilité naturelle pour les deux auteurs, même si le principe de base leur est commun.

B. Pufendorf

Samuel Pufendorf, dans son ouvrage de 1673 *De Officio hominis et civis*, c'est-à-dire, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, reconnaît au droit naturel trois grands principes :

« [...] la religion, qui comprend tous les devoirs de l'homme envers Dieu ; l'amour de soi-même, qui renferme tout ce que l'on est tenu de faire directement par rapport à soi-même ; et la sociabilité, d'où résulte tout ce qu'on doit au prochain¹⁶⁷ ».

De ces principes peuvent être tirés les devoirs de l'homme, d'où l'exigence morale qui y est liée. Or, il faut faire en sorte de donner aux maximes du droit naturel la force de la loi

¹⁶⁶ H. Grotius, *ibid.*, p. 39.

¹⁶⁷ S. Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, trad. fr. J. Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1715, troisième édition, I, III, § 13, p. 72.

civile. K. Haakonssen explique que les valeurs morales, chez Pufendorf, ne peuvent pas être comprises comme des propriétés naturelles des choses. Elles dépendent de la norme avec laquelle les choses sont mises en relation. Or, une norme est une prescription pour l'action. Les individus dotés de volonté et d'intellect agissent bien ou mal selon qu'ils se conforment ou non à la prescription¹⁶⁸. Si les valeurs dépendent de la norme, alors il faut ensuite déterminer quelles sont les normes qui déterminent la valeur des choses. La loi naturelle est le point de départ de la norme. J. Moore montre que Hutcheson rejette, dans la philosophie morale de Pufendorf, une des grandes conséquences qui découle de la théorie de la loi naturelle de Pufendorf : celle de faire passer la Divinité pour une sorte de tyran menaçant. Un tyran qui contraint les individus à obéir à ses lois¹⁶⁹. Il faut préciser, par ailleurs, que le discours inaugural de Hutcheson sur la sociabilité naturelle, lorsqu'il entre en fonction comme professeur de philosophie morale à l'université de Glasgow, apparaît comme une critique de Pufendorf, notamment à partir de l'examen qu'il fait du terme « naturel »¹⁷⁰. J. Moore souligne, sur ce point, que Hutcheson refuse la distinction opérée par Hobbes et Pufendorf entre l'état naturel et l'état civil mais également la distinction opérée entre l'état naturel de l'individu et un état plus développé « de force, d'industrie et de sagacité¹⁷¹ ». K. Haakonssen exprime, quant à lui, le paradoxe hutchesonien qui consiste à rejeter l'idée selon laquelle la moralité est dépendante de la loi, quelle qu'elle soit, et qui consiste, en même temps, à adopter un système naturel de jurisprudence qui est dérivé du propre système de Pufendorf¹⁷². C'est de ce paradoxe que J. Moore déduit les deux systèmes, incompatibles selon lui, de la philosophie de Hutcheson. Haakonssen, de son côté, insiste sur la cohérence globale de la théorie morale de Hutcheson alors qu'il concilie la jurisprudence naturelle avec les éléments du réalisme moral.

Si Pufendorf insiste, en effet, sur la relation entre l'individu et la loi, dans l'héritage de Locke qui place la moralité dans la catégorie des idées complexes de relations, Hutcheson, lui, rejette l'idée d'un relativisme moral, même s'il reconnaît que la vertu est une idée de l'esprit et qu'il s'appuie, par ailleurs, sur la loi naturelle pour penser le droit. Or, les théories de Locke et de Pufendorf peuvent être interprétées en faveur d'un tel relativisme. Locke écrit, par exemple, lorsqu'il considère la troisième catégorie de loi relative à nos actions, celle de l'opinion ou de la réputation :

¹⁶⁸ K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism", art. cit.

¹⁶⁹ J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", art. cit.

¹⁷⁰ F. Hutcheson, *Lecture inaugurale (De naturali hominum socialitate oratio inauguralis)* (1730).

¹⁷¹ J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", art. cit.

¹⁷² K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism", art. cit.

« Ainsi la mesure de ce que l'on appelle partout vertu et vice, c'est cette approbation ou cette désapprobation, cette louange ou ce blâme, qui par consentement tacite et secret s'installent en diverses sociétés, tribus et associations humaines à travers le monde : des actions y acquièrent ainsi crédit ou disgrâce, selon le jugement, les normes ou les habitudes du lieu¹⁷³. »

Hutcheson considère au contraire que l'approbation et la désapprobation morale s'effectuent avant l'interaction sociale et le raisonnement, avant l'effet de ce que Locke nomme « le jugement, les normes ou les habitudes du lieu ». Chez Hutcheson, la sensibilité morale est toujours liée à l'amour de la bienveillance. Cette bienveillance peut être réelle ou apparente, car ce sont les perceptions de signes dans un caractère ou dans le résultat d'une action que nous interprétons comme de la bienveillance. Cependant, la relation que l'esprit entretient avec l'idée de la bienveillance est toujours la même.

Hutcheson critique, par exemple, le raisonnement qu'il attribue à Pufendorf et qu'il résume ainsi :

« Tout le bonheur de l'humanité dépend de la société, qui ne peut être préservée sans des dispositions sociables chez les hommes les uns envers les autres, et une observation stricte de toute règle qui convient à la promotion de son bien [celui de la société]. Rien n'est considéré comme plus efficace pour cette fin que la croyance en une divinité, témoin et juge des actions humaines, et par conséquent, comme nous prétendons promouvoir notre intérêt civil, nous devrions croire en une divinité, et la vénérer avec amour et respect¹⁷⁴. »

Le problème, pour Hutcheson, c'est que la croyance en une divinité, l'amour et le respect qui en découlent, ne peuvent pas naître de la vue de l'intérêt personnel. Encore moins d'un intérêt personnel axé sur la crainte d'une divinité témoin et juge des actions humaines et que l'on vénère par peur de la punition. Vouloir le bien de la société parce que Dieu veut son bien et qu'il faut obéir à Dieu, voilà une façon de considérer les fondements de la vertu sur des considérations d'intérêt mais l'intérêt ne produit pas les mêmes effets que la vertu.

Reste pourtant le constat d'un vocabulaire juridique similaire pour Pufendorf et Hutcheson. En effet, Hutcheson reprend les distinctions entre droit parfait, droit imparfait et droit externe, présentes également chez Pufendorf. De plus, Hutcheson reconnaît dans sa

¹⁷³ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. fr. J-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, p. 550.

¹⁷⁴ F. Hutcheson, *Réflexions*, p. 98 : "All our wordly happiness depends upon society, which cannot be preserved without sociable dispositions in men toward each other, and a strict observation of any rules adapted to promote the good of society. Nothing is looked upon as more effectual for this end, than the belief of a Deity, the witness and judge of human actions; and therefore, as we expect to promote our civil interest, we should believe in a Deity, and worship him with love and reverence."

Lecture inaugurale sur la sociabilité naturelle de l'homme que Pufendorf contribue à développer l'idée d'une sociabilité naturelle de l'homme, même s'il s'agit d'une naturalité en un second sens, puisque Pufendorf montre qu'il est utile à tous de choisir un mode de vie où les hommes s'entraident et ne se blessent pas. Et ce, même si Hutcheson fait de la doctrine de Pufendorf un héritage de l'épicurisme, partagé avec Hobbes, selon lequel l'amour-propre est la seule motivation véritable de nos actions¹⁷⁵. Notre auteur écrit, ainsi :

« En effet, Pufendorf s'élève à un niveau supérieur, en maintenant qu'il est aisé pour l'homme de connaître Dieu et le devoir qu'il exige pour nous d'accomplir. Quant à la constitution de cette nature qui est nôtre, êtres qui recherchons le bonheur, elle nous donne des signes clairs de ce devoir puisque ce bonheur ne peut être acquis sans vie sociale¹⁷⁶. »

C. Carmichael

Toutefois, la lecture de Pufendorf par Hutcheson est influencée par les commentaires de Carmichael sur *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*. Or, si Hutcheson fait de Pufendorf un des défenseurs de l'amour-propre et de l'intérêt personnel, Carmichael, lui, enseigne à ne jamais subordonner la sociabilité à l'amour-propre¹⁷⁷. Hutcheson prend note de ce que Carmichael écrit :

« Car nous ne disons pas que chaque homme devrait vivre en société uniquement parce qu'il ne peut pas être autrement en sécurité. Nous disons cela parce que la vie sociale est nécessaire à la sécurité et à la protection du mal pour la race humaine dans son ensemble, et toute violation de la vie sociale tend à faire du mal, par conséquent, chaque homme doit faire sa part, autant qu'il le peut, à encourager et renforcer la vie sociale¹⁷⁸. »

L'argument de Pufendorf sur le devoir envers Dieu et la menace de punition en cas de non respect, n'est pas totalement dénaturé. Toutefois, Carmichael passe du point de vue de l'intérêt personnel à celui de l'intérêt de l'humanité entière. La récompense ou la punition divine dans une autre vie ne sont pas le seul motif qui pousse l'individu à agir pour la préservation de la race humaine, ici : Dieu a fait la nature humaine de telle sorte qu'elle soit

¹⁷⁵ F. Hutcheson, *Lecture inaugurale*, p. 134.

¹⁷⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, p. 135 : "Indeed, Pufendorf rises to a higher level, maintaining that it is easy for man to know God and the duty that he requires from us; and the constitution of this nature of ours, beings who seek happiness, provides clear signs of this duty since this happiness cannot be gained without social life."

¹⁷⁷ G. Carmichael, *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment, The writings of Gershom Carmichael, op. cit.*, p. 49.

¹⁷⁸ G. Carmichael, *ibid.*, p. 49-50 : "For we do not say that each man ought to live sociably only because he cannot otherwise be secure. We say that because social life is necessary to the safety and preservation from harm as a human race as a whole, and every violation of it tends to its harm, therefore each man ought to do his part, so far as he can, to encourage and strengthen it." (Ma traduction)

capable d'apprécier les bénéfices d'une telle action dans l'observation de la vie de tous les jours comme les souffrances qui résultent de l'asociabilité¹⁷⁹. Carmichael fait de la vénération de Dieu la première loi de nature à laquelle nous avons accès et il renverse ainsi la perspective de Pufendorf et son point de départ par la sociabilité. La vénération envers Dieu chez Carmichael se manifeste d'abord par le désir du bonheur qui nous anime. Cela implique d'aimer Dieu comme de respecter et d'aimer ce que Dieu a créé, autrement dit, soi-même comme les autres. La deuxième loi suppose de prendre soin de soi-même alors que la troisième loi incite à prendre soin des autres¹⁸⁰. Le respect des droits naturels de chacun est essentiel pour la réalisation des lois de nature. L'amour envers Dieu est capable d'amener les hommes au même plan et de leur faire prendre conscience que les soins envers soi et envers les autres sont de la même importance. Hutcheson va plus loin en faisant passer au premier plan le plus grand nombre, au risque de sacrifier le soin que l'on doit envers soi-même mais il maintient la logique selon laquelle l'homme peut autant être disposé par nature à s'aimer lui-même qu'à aimer les autres, ce qui ne fait pas de l'amour-propre le seul motif de l'action humaine.

Conclusion

D. Carey explique que Hutcheson a su, d'une certaine manière, réconcilier une théorie du sens moral avec une théorie de la loi naturelle. Pour Hutcheson, les théories classiques de la loi naturelle sont trop réductrices et étroites parce qu'elles font uniquement dépendre la loi d'une force extérieure alors que la loi est partie intégrante de la structure interne de la nature humaine¹⁸¹. En cela, il n'y a pas de réelle contradiction entre sa théorie de la loi naturelle et sa conception du droit à partir du sens moral mais il y a une fusion entre la considération d'un système dans lequel l'être humain est inscrit et la force qui émane de l'individu : un individu fait pour l'action, doté de facultés créatrices et responsable de lui-même comme des autres.

On voit également pourquoi Hutcheson ne peut pas suivre Pufendorf dans sa considération de la loi comme force extérieure à laquelle on obéit par prudence et selon une conception de la nature humaine encore essentiellement basée sur l'intérêt personnel¹⁸². Pour Hutcheson, la loi naturelle n'est pas directement le produit de la raison ou de la volonté divine : elle est celui du sens moral donc de l'individu lui-même. Cela ne signifie pas, pour

¹⁷⁹ G. Carmichael, *ibid.*, p. 50.

¹⁸⁰ G. Carmichael, *ibid.*, p. 46-53.

¹⁸¹ D. Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, op. cit., p. 154.

¹⁸² D. Carey, *ibid.*, p. 156.

autant, que cette loi soit relative car, comme il en a été question, lors de l'examen du fonctionnement du sens moral, la perception morale et le jugement moral reposent sur des qualités et des relations objectives, c'est-à-dire universellement reconnues. Il y a une part d'utopie dans la vision de l'état de nature de Hutcheson. C'est, cependant, l'occasion de montrer ce que pourrait être une société humaine capable de s'autoréguler, une société humaine dont les membres seraient capables d'agir en vue d'un même but commun, indépendamment du contexte et de la situation personnelle de chacun. Et en vérité, le sens moral est l'instrument qui permet à chaque personne de voir quelles seraient les conditions d'une vie harmonieuse sans les institutions politiques. Chacun a la clé de cette condition en lui. Or, le sens moral est une capacité humaine très riche. Il ne permet pas uniquement de sentir ce qui est bon et ce qui est juste, ce qui est mauvais et ce qui est injuste. Il est capable de sentir quels seraient les obligations et les devoirs naturels en relation aux premières distinctions.

DEUXIÈME PARTIE - LE CONTRAT

INTRODUCTION GÉNÉRALE DE LA DEUXIÈME PARTIE

Mais pourquoi quitter un tel état de liberté ? Notre deuxième partie propose de s'interroger sur les raisons qui poussent les individus à sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état civil, dont la fondation s'appuie sur un contrat. Un tel changement ne peut qu'étonner : Hutcheson a décrit l'état de nature comme un état de liberté dans lequel la sociabilité naturelle, fondée sur le sens moral et la bienveillance, et soutenue par la loi de nature, permet un état de paix et d'harmonie dans lequel un ordre social est établi sans la nécessité de recourir à des institutions politiques. Que se passe-t-il ? Peut-on parler de rupture alors que tout laisse à supposer qu'il y ait, au contraire, une continuité entre la loi de nature et le droit positif ? Comment, en effet, pourrait-on abandonner les principes émanant de notre sens interne de la moralité ?

G. Burdeau montre que se placer dans le cadre d'un État revient à poser l'hypothèse d'un cadre où un pouvoir est institutionnalisé. Chez Hutcheson, cela correspond au cadre d'une société civile avec la création d'un pouvoir politique. L'institutionnalisation suppose une acceptation collective « de la finalité du pouvoir qui en est le bénéficiaire. » La nature de l'acceptation, « enthousiaste ou résignée, expresse ou tacite » n'est pas ce qui importe : l'institutionnalisation promeut une certaine idée du droit à accomplir et cette idée doit être supportée par la collectivité de manière suffisante. Suffisante ? Elle doit suffire à ce que les gouvernants ne fassent pas dépendre leur puissance de la seule force matérielle. Le problème de la force est qu'elle annule la possibilité de penser l'État. Or, Burdeau montre que là où un État ne peut pas être pensé, il n'existe pas¹⁸³. Comment, alors, penser l'État ? La première condition est de considérer les détenteurs d'un pouvoir politique comme des agents qui disposent d'une puissance afin de mettre en œuvre le ou les projet(s) pour le(s)quel(s) ils ont été choisis. Quel(s) projet(s) ? Hutcheson estime que la création de la société civile est liée à la complexification des relations entre les individus et il s'agit donc d'une réponse qui est donnée pour pouvoir régler les difficultés engendrées par ce changement. Le projet est donc de rétablir et de sécuriser un équilibre social qui existait déjà à l'état de nature et qui reposait principalement sur la sociabilité naturelle des individus : une sociabilité qui existe toujours mais qui a été fragilisée. Toute la difficulté de l'équilibre recherché repose sur l'articulation entre les droits des individus et le bien commun qui s'étend au plus grand nombre possible. Il

¹⁸³ G. Burdeau, *Traité de science politique*, t. 4 : « Le statut du pouvoir dans l'État », Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1983, p. 456.

ne s'agit, pourtant, pas seulement de cela : le projet politique a également une part active fondamentale puisqu'il doit permettre la poursuite ou la recherche du bonheur, la finalité la meilleure pour la communauté et celle à laquelle les institutions doivent contribuer.

CHAPITRE 1 - CONSIDÉRATIONS SUR LE CONTRAT, LE GOUVERNEMENT ET LA LOI CIVILE

*À partir de la Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,
des Considérations sur le patronage, de la Courte introduction à la
philosophie morale et du Système de philosophie morale*

« Si toute l'humanité était parfaitement sage et bonne, discernant tous les moyens propres de promouvoir le bonheur général de sa race, et encline à y concourir, rien de plus ne serait nécessaire ; aucune autre obligation ou lien que ceux de sa propre vertu et sagesse. La nécessité d'un pouvoir civil doit, par conséquent, venir de l'imperfection ou de la dépravation des hommes ou les deux¹⁸⁴. »

¹⁸⁴ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 4, p. 212 : “If all mankind were perfectly wise and good, discerning all the proper means of promoting the general happiness of their race, and inclined to concur in them, nothing further would be wanting ; no other obligations or bonds than those of their own virtue and wisdom. The necessity of civil power therefore must arise either from the imperfection or depravation of men or both.”

Introduction

L'état de nature décrit par Hutcheson, laisse, à la base, la possibilité de penser deux types d'expérience. Il développe, d'une part, la condition humaine pré-politique, avant l'état, avant la société civile et ainsi, les conditions de possibilité et de formation du gouvernement. C'est une manière de penser pourquoi et comment l'homme est devenu un agent politique. D'autre part, et peut-être de manière plus indirecte, l'état de nature de Hutcheson montre comment le monde et la communauté pourraient, éventuellement, un jour, retourner à un tel état. Si l'homme était capable de devenir assez vertueux, autrement dit, bienveillant, de manière à ne plus se laisser dominer par ses intérêts personnels lorsqu'il s'agit de prendre une décision qui concerne l'ensemble de l'espace public, alors la société des hommes pourrait ne plus avoir besoin de gouvernement ni de lois positives. Ce deuxième type d'expérience permet de penser le ou les objectifs des institutions politiques. Un homme bienveillant est capable de vivre en communauté en respectant la simple loi de nature, guidé par son sens moral, sa bienveillance et sa raison. Le jour où tous les hommes seront devenus vertueux, alors ce sera le retour de l'état de nature, car le gouvernement est un moyen de compenser l'instabilité et l'inconstance humaine dans sa recherche du bien public et dans ses efforts de préservation de l'harmonie sociale. Or, si l'homme est vertueux, cela signifie qu'il a atteint le stade de la constance et de la stabilité dans la bienveillance, c'est-à-dire dans l'action en vue du bien d'autrui et cette condition est la condition du retour à la liberté naturelle. Qu'un tel cas soit possible, Hutcheson ne le dit pas. Il montre simplement que plus l'homme est vertueux et moins il a besoin d'artifices pour une vie harmonieuse en communauté. Par contre, plus l'homme se laisse aller et agit en vue de son intérêt personnel et plus un nombre important d'artifices devient nécessaire.

Le présent chapitre propose d'expliquer en détails les motivations qui poussent les individus à quitter l'état de liberté pour fonder une société civile. Il s'intéresse à la formation du gouvernement et aux limites de l'état de liberté. Il explique la conception hutchesonienne du contrat et comment sont pensées les différentes formes de gouvernement civil. Il s'intéresse à la loi civile puis au gouvernement de l'Église comme illustration de l'importance de la finalité politique et de son extension aux autres domaines de la vie en communauté.

I. La formation du gouvernement

A. *Loi et liberté*

Il existe une théorie du contrat dans la philosophie politique de Hutcheson. Cette théorie est développée, malgré le constat d'une sociabilité naturelle chez l'individu. Pour Hutcheson, il faut considérer la question de la liberté de l'individu. La loi de nature renforce un droit donné à chaque individu. Quel genre de droit ? Un droit naturel d'agir conformément au bien général. Cependant, ce droit doit être pensé dans le cadre de la loi de nature. Selon le même modèle, la loi civile appuiera un droit d'agir pour le bien général, sauf que le cadre ne sera plus seulement celui de la loi de nature mais également celui de la loi civile.¹⁸⁵ Ce que Hutcheson écrit au sujet de la loi et de la liberté est résumé ainsi :

« Les lois sont si loin d'exclure la liberté, qu'elles sont en vérité sa défense naturelle la plus sûre. »¹⁸⁶

Comme chez Locke, la loi et la liberté ne s'opposent pas mais sont complémentaires. Les lois servent à empêcher un individu de bafouer le droit d'un autre individu. C'est pour garantir et protéger les droits de chaque individu que les lois sont nécessaires. Comment profiter de sa liberté naturelle si elle est sans cesse menacée par un autre individu qui n'a pratiquement aucune limite ? Sur ce point, ce qui valait à l'état naturel vaudra également en société :

« Et s'il n'y avait pas de lois civiles protégeant des offenses, et de la force injuste du plus fort, il n'y aurait aucune garantie des droits en société ; comme tout doit dépendre de la volonté de ceux qui auraient une force supérieure. »¹⁸⁷

Avant d'exercer sa liberté et de respecter celle des autres, il faut pouvoir sortir de l'état de nécessité dans lequel nous entraîne la satisfaction des besoins vitaux. Chez Hobbes, le droit naturel est bien celui d'un mouvement de l'individu à faire tout ce qu'il peut faire, ce qui est en son pouvoir, en vue de sa propre conservation : un mouvement d'extension où il faut toujours plus de pouvoir pour garantir son pouvoir, autrement dit sa puissance. La Fable du Loup et de l'Agneau de La Fontaine donne un exemple célèbre d'un tel mouvement. Le loup exerce son droit naturel sur toute chose et même si c'est un être rationnel, aucune loi de nature

¹⁸⁵ F. Hutcheson, *Système*, VI, 2, 7, p. 281.

¹⁸⁶ *Ibid.* : "Laws are so far from excluding liberty, that they are its natural and surest defence."

¹⁸⁷ *Ibid.* : "And were there no civil laws protecting against injuries, and unjust force of the stronger, there would be no security of any right in society ; as all must depend upon the will of those who had superior force."

ne peut véritablement limiter ce droit, cette liberté, ce pouvoir sur toute chose. En effet, le loup n'est pas menacé, il n'a donc pas besoin des lois de nature pour l'aider à trouver les meilleurs moyens de sa conservation vis-à-vis des autres : il est le plus fort. Il agit, pourtant, par nécessité : il doit manger et sa conservation en dépend. Le droit naturel est bien celui qui fait que les plus gros poissons mangent les petits. En même temps, jamais le loup ne parvient à faire reconnaître son droit naturel sur toute chose comme un droit sur l'agneau. L'agneau ne reconnaît pas ce droit car c'est un droit qui suppose l'acceptation de mourir, soit de perdre son droit inaliénable sur sa propre vie. Ce n'est que l'usage de la force qui est illustré ici : un usage qui découle des rapports des individus à l'état de nature : un état de guerre hobbesien de chacun contre chacun. La domination n'est pas l'autorité, la force n'est pas le droit.

Ainsi, Hutcheson part de l'égalité naturelle entre les individus : cette égalité fait qu'il n'y a pas, par nature, un loup et un agneau. Même si des inégalités naturelles dues à des différences de puissance existent entre les individus, le sens moral est une faculté qui donne à chaque individu un même droit au respect et une égalité sur le plan de la dignité humaine. En morale, chaque individu est égal et chaque individu peut prétendre au respect des mêmes droits. Cette égalité ne se limite pas aux seuls hommes mais inclut également les femmes car le sens moral est bien une faculté présente chez tous les êtres humains. Or, Hutcheson pense de la manière suivante : si la nature fonctionne comme un tout, ou un « système », selon les enseignements de Shaftesbury, l'individu peut y trouver sa place et cette place n'est pas en opposition avec les autres mais en association avec autrui en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Si l'individu veut lui aussi faire partie d'un système, il va devoir faire les efforts et les adaptations nécessaires pour pouvoir y participer.

Pour Hutcheson, il faut chercher du côté de ce qui unit les êtres humains : ce qui les lie les uns aux autres. C'est dans ce qui les rapproche qu'il faut rechercher l'intérêt commun, le bien de tous, le plus grand bien pour le plus de monde. Le sens moral, le sens de la beauté et la bienveillance sont ces liens. Ils font que l'individu s'intéresse au monde qui l'entoure et que l'individu est sensible à ce qui arrive autour de lui. La beauté est partout dans le monde et c'est parce qu'elle est partout que l'individu a l'impression qu'il existe un ordre dans la nature : une harmonie dont il participe. Cependant, il doit se conduire de la manière appropriée pour que cet ordre ou cette harmonie le concerne lui aussi. Il n'y a pas de guerre ou d'opposition dans cette voie. Une fois l'intérêt commun rencontré entre les partis, il est possible de parvenir à un accord. Sans un minimum de confiance entre les partis de l'association, aucun accord n'est possible. Pour que la confiance s'instaure, il faut que chacun

puisse reconnaître le même système de droit. Un droit naturel qui ne vaut que pour le loup n'est pas un droit. Les ressorts secrets de l'amour propre, de l'intérêt changent les agneaux en loups parce qu'un individu qui ne sait pas donner de limites à ses propres inclinations est potentiellement dangereux pour les autres. En même temps, le sens moral et le sens de la beauté changent les loups en agneaux car les sens internes sont le ciment qui lie les individus entre eux et qui les rend sociables. Nous avons donc un état de liberté harmonieux et paisible tant que chaque individu s'intègre dans le système du droit naturel et que les facultés naturelles individuelles permettent le respect et l'application de la loi de nature.

B. Extension de la loi en fonction de la variété des phénomènes

Or, les lois de nature tendent à s'appliquer à des phénomènes de plus en plus variés, comme en atteste la variété des droits évoqués dans la *Courte Introduction à la philosophie morale* de Hutcheson. D. Gobetti remarque que ces droits sont résumés, selon trois catégories : les droits privés relatifs aux individus à l'état de liberté, les droits économiques relatifs à la société domestique et les droits politiques qui relèvent de l'institution d'un gouvernement¹⁸⁸. En effet, les livres II et III respectent cette division et en cela, ils restent fidèles aux théoriciens du droit naturel qui les précèdent et chez qui, les mêmes catégories se trouvent aisément. Le livre II de la *Courte introduction à la philosophie morale* s'intitule "Éléments de la loi de nature" et expose les lois naturelles ainsi que les droits des individus dans l'état de liberté. Le livre III est nommé "Les principes de l'économie et de la politique". Les trois premiers chapitres du livre III exposent les relations domestiques du mariage, des parents et des enfants, du maître et du serviteur. À partir du chapitre 4, il est question de l'institution du gouvernement civil et de la formation du droit positif. Cependant, Hutcheson opère également une nouvelle classification des droits à partir du livre II, au chapitre 4. Il écrit, en effet :

« Les droits des hommes selon qu'ils concernent immédiatement et principalement le bénéfice de quelque individu, ou qu'ils concernent celui de quelque société ou groupe de personnes, ou encore l'humanité en général comme une grande communauté, sont divisés en droits privés, publics, ou communs à tous¹⁸⁹. »

¹⁸⁸ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 133.

¹⁸⁹ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, II, 4, p. 141 : "The rights of men according as they immediately and principally regard either the benefit of some individual, or that of some society or body of people, or of mankind in general as a great community, are divided into private, public, and common to all."

Les droits privés, publics ou communs à tous ne correspondent pas exactement à la même division que celle des droits individuels privés, économiques et politiques. En effet, la division des droits privés, publics ou communs s'exerce dès l'état de liberté et se poursuit dans la classification économique comme politique. Le passage de l'état de liberté à l'état civil ne modifie pas la classification des droits en privés, publics ou communs à tous car cette classification s'établit dès la loi de nature à travers la sensibilité morale. Le passage à l'état civil a pour objectif de contribuer au développement de l'élargissement de la bienveillance au souci des droits communs à tous. C'est la maximisation du bien qui est en jeu, proportionnellement au nombre de personnes qui augmente.

Cependant, la distinction entre droits privés, publics et communs à tous montre que cette maximisation existe déjà à l'état de liberté puisque le sens moral est capable de nous intéresser à des systèmes plus élargis et il n'est pas nécessaire d'attendre l'institution du gouvernement civil pour que la maximisation du bien soit un objectif moral. L'institution du gouvernement civil est un moyen institué pour obtenir le meilleur résultat : le plus grand bien pour le plus grand nombre. Résultat qui est déjà un objectif moral présent à l'état de liberté mais qui, faute de moyens, est un objectif qui se trouve limité dans sa réalisation. Le sens moral et la bienveillance permettent, dès l'état de liberté, d'avoir un souci du bien d'autrui, souci qui peut être élargi et maximisé parce que les individus savent que les droits parfaits ou imparfaits sont évalués en fonction de l'impact qu'ils ont sur la communauté et sur le bien commun. La conscience des droits présents à l'état de liberté, pour chaque individu, suppose la conscience de l'appartenance à une communauté et la conscience des règles ou lois de nature qui doivent être respectées. Or, ces règles poussent l'individu à poursuivre le bien de communautés plus ou moins larges en même temps qu'il poursuit son bien individuel : que ce soit à l'échelle d'une famille, d'une tribu ou de groupes de plus en plus larges.

C. Du droit des hommes à constituer un gouvernement civil

Hutcheson écrit, dans la *Recherche* :

« Les grands avantages que procurent à l'humanité des arbitres impartiaux, ayant le pouvoir de trancher les controverses que la partialité de l'amour-propre fait naître ordinairement entre les voisins, tout comme des dirigeants prudents, qui non seulement instruisent la multitude des meilleurs moyens de promouvoir le bien public, et de se défendre des injures mutuelles ou étrangères, mais qui sont aussi armés d'une force suffisante pour faire observer leurs décrets et leurs ordres à l'intérieur du pays, et rendre leur société redoutable à l'étranger, ces avantages, dis-je, montrent suffisamment le droit des

hommes à constituer un gouvernement civil et à mettre leurs droits aliénables à la disposition de leurs gouverneurs, dans les limites que la prudence leur conseille. Et c'est dans la mesure, seulement, où le peuple a soumis ses droits, que leurs gouverneurs ont, au moins, un droit externe d'en disposer, selon leur prudence, pour parvenir aux fins de leur institution, sans les outrepasser¹⁹⁰. »

La première chose à noter, c'est que Hutcheson parle « d'avantages » que procurent des dirigeants et de « droit des hommes » au lieu de parler de nécessité des dirigeants et d'obligation des hommes de constituer un gouvernement. Avoir des dirigeants est un moyen avantageux ou un outil adapté, dans le but de rechercher les « meilleurs moyens de promouvoir le bien public » et de « se défendre », « armés d'une force suffisante pour faire observer leurs décrets et leurs ordres » et rendre leur société redoutable à l'étranger. Si un gouvernement est institué, c'est parce que des individus en décident ainsi et remettent leurs droits aliénables entre les mains des dirigeants. Ils conservent, cependant, leurs droits inaliénables, qu'ils ne peuvent transmettre, comme la liberté d'opinion, par exemple.

Or, ce transfert de droit n'est assuré que dans la mesure des « limites que la prudence » conseille. Avoir des dirigeants est donc un choix libre et réfléchi des individus et il ne semble pas que ce soit un choix précipité pour répondre à l'urgence d'une situation. Il semble, au contraire, que la décision ait été pesée et que les hommes aient fait appel à la prudence pour penser les limites du transfert des droits aliénables, ainsi que les raisons d'un tel transfert, comme autant de moyens les plus appropriés en vue des fins visées. Le droit, au moins externe du gouvernement, de disposer des droits aliénables des personnes découle du droit des personnes de constituer un gouvernement civil en mettant à la disposition des gouverneurs leurs droits aliénables. S'il n'y avait pas ce droit de disposition volontaire, de la part des hommes, il n'y aurait pas de droit externe de gouverner. Le droit externe peut s'opposer au droit parfait d'un individu car le droit externe est un droit qui a l'obligation d'être respecté, notamment par l'usage de la force. Cependant, le droit externe suppose que son non-respect soit plus nocif pour le bien public que son application. Il faut donc s'y contraindre. En même temps, le respect des droits des individus, notamment parfaits, est l'un des objectifs des

¹⁹⁰ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 265/ p. 248 : “The great advantages which accrue to mankind from unprejudic'd arbitrators, empower'd to decide the controversys which ordinarily arise, through the partiality of self-love, among neighbours; as also from prudent directors, who should not only instruct the multitude in the best methods of promoting the publick good, and of defending themselves against mutual or foreign injurys, but also be arm'd with Force sufficient to make their decrees or orders effectual at home, and the society formidable abroad: these advantages, I say, sufficiently shew the right men have to constitute civil government; and to subject their alienable rights to the disposal of their governours, under such limitations as their prudence suggests. And as far as the people have subjected their rights, so far their governours have an external right, at least, to dispose of them, according to their prudence, for attaining the ends of their institution; and no further.”

fondements d'un gouvernement et des lois civiles. Il tient donc à la prudence des gouverneurs de faire usage du droit qui est le leur de manière à remplir la mission pour laquelle ils sont institués.

Qui décide donc d'instaurer un gouvernement ? Les individus. Est-ce sous la contrainte ou par nécessité ? En vérité, les individus décident du meilleur moyen en vue de la fin morale et politique à laquelle ils aspirent. Le gouvernement est donc un avantage, un moyen particulièrement efficace d'y parvenir plus facilement. Les avantages qui résultent de l'avantage générique d'avoir un gouvernement sont énoncés ici : défense, paix et choix des meilleurs moyens en vue de promouvoir le bien public. Essayons de comprendre pour quelle(s) raison(s) l'institution d'un gouvernement et d'une société civile avec des lois positives sont véritablement avantageux. Cela signifie-t-il, par exemple, que l'état de nature, c'est-à-dire l'état de liberté de Hutcheson, devienne, tôt ou tard, un état de guerre dont le gouvernement est un moyen de fuir ?

Pas exactement. La sociabilité naturelle de l'homme implique un état de paix, avant même le fondement de la société civile. Les hommes peuvent vivre ensemble à l'état de nature. Le mariage ou union entre les sexes, le désir d'avoir des enfants, le respect de la liberté naturelle des autres êtres humains sont une partie de cette sociabilité naturelle instinctive. Pourtant, l'union politique est encore inexistante. De même, les hommes ne sont pas soumis à des lois civiles. Hutcheson précise que les hommes n'ont pas immédiatement le désir de respecter des lois ou de se plier aux obligations de l'union politique. Tout ceci est hors des implications d'une sociabilité naturelle¹⁹¹. Hutcheson montre bien que l'union politique et les lois civiles sont créées en vue d'objectifs précis : ils sont « les moyens nécessaires de la sécurité et de la prospérité pour eux et pour les autres¹⁹² ». Or, l'homme les désire comme moyens, parce qu'il désire les fins : ces fins sont intégrées dans la loi de nature.

Il arrive donc un moment où les hommes désirent une société civile avec des institutions politiques et des lois. Pour quelle(s) raison(s) ? Tant que le bien général,

¹⁹¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 4, p. 212.

¹⁹² F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 4, p. 213. Hutcheson écrit : « Men must have first observed some dangers or miseries attending a state of anarchy to be much greater, than any inconveniences to be feared from submitting their affairs along with others to the direction of certain governors or councils concerned in the safety of all : and then they would begin to desire a political constitution for their own safety and advantage, as well as for the general good. » La traduction est la suivante : « Il faut donc que les hommes aient reconnu que les dangers et les maux attachés à l'anarchie sont bien plus grands que les inconvénients auxquels ils s'exposent lorsque, comme les autres, ils soumettent leurs affaires à la direction de certains gouvernants ou conseils qui veillent à la sûreté commune. Et ils durent donc préférer vivre sous une constitution politique pour leur sûreté et leur intérêt propres, et pour le bien général. »

l'avantage et la sécurité de chacun peuvent être maintenus à l'aide de la seule sociabilité naturelle de chacun, il n'y a pas de nécessité de changer pour autre chose. Imaginons maintenant que les êtres humains soient de plus en plus nombreux, que les ressources ne soient pas aussi illimitées qu'elles le paraissent. Le danger de l'état d'anarchie, dit Hutcheson, c'est la faiblesse des hommes, même lorsqu'ils ne veulent pas être injustes.¹⁹³ Cependant, il y a aussi ces hommes dont les dispositions sont corrompues et injustes ; il y en a toujours : non pas qu'ils soient dépourvus de sens moral ou de sociabilité naturelle, mais ils font passer leurs intérêts privés en premier, au détriment du reste et du bien général, parce que, certainement, des associations d'idées sont venues affaiblir l'impact du sens moral sur leur pensée et l'impact de la bienveillance sur leurs actions.

Le point original est d'insister sur les hommes bons, les hommes justes, et de montrer que même avec eux, il ne faut pas sous-estimer l'influence cachée de l'intérêt personnel : eux les premiers, surtout, ne doivent pas le sous-estimer et doivent bien se connaître pour ne pas tomber dans le piège. Pourtant, certains obstacles font que l'être humain se laisse vite entraîner du côté de son propre intérêt, au point de laisser les principes moraux de côté. C'est le cas du pouvoir. Le pouvoir, entre autre chose, peut rendre ambitieux et injuste parce qu'il encourage tous les excès, dont l'excès d'envie de satisfaire son intérêt personnel. Le sens moral donne à tout le monde une sensibilité qui concerne ce qui est bon et juste. Tout le monde est naturellement indigné face à l'injustice. La seule chose qui puisse nous faire voir l'injustice de façon différente, c'est le gain ou l'intérêt que l'injustice en question peut nous apporter. Si le gain est assez important pour procurer plus de plaisir que la douleur provoquée par l'indignation face à l'injustice, alors l'être humain peut agir contre ses propres principes moraux. Hutcheson écrit :

« Je peux, pour mon propre plaisir ou gain ou en suivant quelque passion, aller contre mon sens de la justice ; mais j'abhorrerai cette injustice pour les autres qui n'y gagnent rien. Un autre peut pour ce gain, de la même façon, agir contre les règles de justice, mais moi et tous les autres l'abhorrerons pour cela¹⁹⁴. »

Les hommes, ensemble, ne feront jamais de lois injustes, parce que la loi injuste indignera toujours la majorité alors qu'elle ne satisfera que la minorité qui en tirera quelque

¹⁹³ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 4, p. 213.

¹⁹⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 4, p. 215 : "I may, for my own pleasure or gain or at the instigation of some passion, counteract my sense of justice ; but I shall be abhorred for this injustice by others who gain nothing by it. Another may for his gain in like manner counteract the rules of justice, but I and all the rest shall abhor him for it."

bénéfice. Ainsi l'union des hommes est le meilleur moyen de garantir le triomphe de la justice. Là où un seul homme peut faiblir, l'union de tous ne le peut pas. C'est là que la politique entre en jeu. En effet, il s'agit de penser le moyen de diviser les actions, selon qu'elles concernent l'individu seul et sa famille, ou selon qu'elles concernent le reste de la communauté. Si une décision individuelle concerne le reste des individus au sens large, alors les autres ont un droit de regard et un droit de contrôle et d'approbation. Personne ne devrait avoir assez de pouvoir pour imposer ses choix aux autres si les autres sont des êtres humains adultes, sains d'esprit. En effet, aucun sens moral n'est meilleur qu'un autre et de fait, aucune opinion sur le bien n'est plus juste ou plus vraie que celle qui sera approuvée par tous les sens moraux de tous les hommes réunis en communauté. Il s'agit, dès à présent, d'évaluer les conséquences des actions de chacun et de déterminer en quoi telle ou telle interaction est dangereuse ou est bonne pour le groupe. Un individu est capable de traduire sa perception morale de la justice et du bien en une vision politique : vouloir le plus grand bien pour le plus grand nombre. Or, cette vision, une fois entrée dans la sphère de la politique, c'est-à-dire, une fois qu'elle implique tous les êtres humains, doit être pensée en vue de l'action et c'est là que la raison intervient : la raison pense les moyens adéquats en vue de la fin. En d'autres termes, c'est l'approbation morale qui conduit à penser l'action politique et donc, ses moyens les plus appropriés.

On notera ici que Hutcheson n'opère pas de rapprochement ni de réelle comparaison entre le pouvoir paternel et le pouvoir politique, ce qui était, entre autre, la thèse défendue par Robert Filmer¹⁹⁵ : à savoir que l'origine du pouvoir politique découle du pouvoir paternel. Hutcheson explique, par exemple, au sujet du mariage :

« Les sentiments et les affections tendres qui entraînent les parties dans cette relation de mariage, la désigne comme un état d'association à part égale ou d'amitié, et non comme une relation dans laquelle une partie s'arrogerait le droit de gouverner les affaires domestiques, et où l'autre promettrait de se soumettre¹⁹⁶. »

Le mariage est considéré comme une association égale et non comme une relation de domination d'une partie sur l'autre ou bien comme une relation de pouvoir d'une partie sur l'autre. Aucun droit de gouverner n'est attribué au mari ou à la femme. Ainsi, même si l'on

¹⁹⁵ R. Filmer, *Patriarcha, or The Natural Powers of Kings*, London, 1680.

¹⁹⁶ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 1, p. 163 : "The tender sentiments and affections which engage the parties into this relation of marriage, plainly declare it to be a state of equal partnership or friendship, and not such a one wherein the one party stipulates to himself a right of governing in all domestic affairs, and the other promises subjection."

reconnaissait un droit de gouverner les enfants, ce que Hutcheson ne fait pas, on reconnaîtrait que la femme autant que le mari peuvent prétendre à ce droit. Il n'y a pas de pouvoir du père sur la mère ce qui suffit à invalider, en premier lieu, le pouvoir paternel comme source du pouvoir politique, à moins de reconnaître également un pouvoir maternel, contrecarrant le pouvoir du père. Hutcheson conclut :

« La vérité est que la nature ne donne aucun fondement d'une juridiction ou d'un droit de commander dans cette société, et que, avant certaines lois positives et coutumes, on ne peut présumer que les parties aient voulu en stipuler¹⁹⁷. »

Par ailleurs, l'objectif de l'institution politique chez Hutcheson ne peut pas être lié à une association familiale car le souci du bien commun et celui de la protection des droits individuels sont éloignés du type d'amour qui fonde la relation entre des époux ou encore des parents à leurs enfants. Bien que toutes les associations dépendent de la volonté des individus qui s'associent, c'est la fin pour laquelle l'association est créée qui détermine la fonction et le fonctionnement de l'association. Il s'agit ainsi de deux types volontaires d'association pour des objectifs différents. Lorsque Hutcheson évoque les droits naturels qui sont préservés lors de l'institution de la société civile, il prend soin de distinguer les relations domestiques des relations civiles :

« Les domestiques sont les trois suivantes: celles des personnes mariées, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs. Les relations civiles ou politiques sont soit la relation générale des citoyens ou des sujets avec l'État et ses souverains, soit les relations plus spéciales entre les hommes dans certains emplois politiques¹⁹⁸. »

Hutcheson décrit ainsi l'association domestique du mariage, association existant à l'état de nature mais renforcée par un contrat à l'état civil, comme l'association de futurs :

« [...] parents unis par un amour et une estime réciproques, vivant dans une association tendre et durable afin de se soutenir dans ce devoir qui incombe à notre espèce et qui consiste à produire, instruire et éduquer la génération nouvelle¹⁹⁹. »

¹⁹⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 1, p. 164 : “The truth is, nature shows no foundation for any proper jurisdiction or right of commanding in this relation; and, previous to some positive laws and customs, there is no presumption that the parties would stipulate about any.”

¹⁹⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 1, p. 149 : “The domestic are these three, of married persons, of parents and children, of masters and servants. The civil or political relations are either the general one of all citizens or subjects toward the state, and its governors; or the more special relations of men in certain political offices.”

¹⁹⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 1, p. 152-153 : “[...] parents first united in mutual love and esteem, in an affectionate and lasting partnership, to assist each other in this most important duty toward our kind, of producing, rearing, and educating the rising generation.”

Autrement dit, le mariage repose sur un amour et une estime réciproques, c'est une relation exclusive qui concerne deux individus en vue de la production et de l'éducation d'une progéniture.

Quant à la relation des parents avec les enfants, elle est comprise par la même affirmation selon un rapport de nécessité et de dépendance de l'enfant jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge adulte et pas au-delà : il s'agit de préserver et d'éduquer les enfants. Or, l'association civile n'a pas le même objectif : la préservation et la protection des droits individuels est une responsabilité commune à tous et la maximisation du bonheur pour le plus grand nombre de personnes est un projet positif différent.

Lorsque Hutcheson développe sa pensée politique, il se soucie de deux choses : la première, développer une théorie politique qui soit compatible avec la situation politique en contexte, afin de mieux comprendre le fonctionnement et l'origine de tel ou tel principe, de telle ou telle décision. Ensuite, il pose également un modèle, un objectif, de façon à penser la vie politique et les considérations de l'espace public, toujours en mouvement. Chaque décision est à penser en vue du « tout » et en vue de la direction voulue pour conduire ce « tout ». Hutcheson fait une analyse et propose aussi un mode d'action politique, un projet. Un projet qui s'inscrit comme l'acte fondateur de tout système politique légitime. Un projet qu'il propose de suivre en rappelant simplement quel est l'objectif général de toute action politique. Or, il montre que ce projet part des individus eux-mêmes et de leur capacité à s'adapter et à utiliser ce que la nature donne : le sens moral, la bienveillance et la raison afin de traduire politiquement ce qui est donné moralement comme bon et juste. Au final, peu importe l'origine du sens moral ou son fonctionnement : ce qui importe, c'est que l'homme ait une telle sensibilité et qu'il soit capable de le prouver en ayant construit ou pensé un système politique légitime.

La manière dont Hutcheson développe la genèse d'un état politique laisse à penser que l'individu a eu besoin d'un gouvernement pour penser comment protéger le groupe, en même temps que de penser comment se protéger lui-même. Et ce, parce que l'état de nature n'a jamais été un véritable état de guerre. C'est un état qui a laissé le temps aux individus de penser calmement comment ils aimeraient voir évoluer leur situation, en fonction de leurs relations avec les autres. Or, ils ont compris que le groupe élargi, l'union des individus en un projet commun, était plus sage et plus raisonnable. Le groupe ne privilégie aucun intérêt individuel. Celui qui est dangereux est celui qui se coupe des autres et s'insensibilise vis-à-vis

des autres. C'est celui qui développe une tendance à ne voir le monde qu'à partir de ses intérêts. Si le sens moral peut être vu comme une fenêtre sur le monde, un point de contact, il demande aussi une véritable distance et une véritable prise de conscience sur soi-même : sur ce que l'homme veut et sur ce qu'il peut faire pour l'obtenir. Lorsqu'une autre détermination que la bienveillance prend le dessus et nuit à la communauté, alors il faut que le groupe soit capable de réagir et de se protéger. Hutcheson établit que la fin du plus grand bien pour le plus grand nombre est la fin que chaque individu désire le plus au plus profond de lui. Cependant, l'être humain est fait de telle manière qu'il peut momentanément s'égarer. Une décision individuelle ne doit pas affecter négativement les autres. Ce n'est pas la raison mais c'est bien le sens moral qui approuve et désire un tel objectif. Le problème est qu'il lui manque la motivation d'agir car la motivation morale n'est pas la seule motivation d'agir de l'être humain. Par contre, elle peut devenir la source principale de l'action politique.

II. Influence de Locke sur les limites de l'état de nature

A. Locke et l'arbitre impartial

Hutcheson suit ce que John Locke, dans son *Second Traité du gouvernement*, explique quant aux motivations qui peuvent pousser les individus à sortir de l'état de nature, pour entrer en société.

Premièrement, Locke met en évidence que l'état de nature ne bénéficie pas de :

« [...] loi établie, stable et reconnue, reçue et avouée par le consentement commun pour la norme du droit et du tort, et pour la mesure commune permettant de trancher tous les différends surgissant entre eux²⁰⁰. »

Selon que l'on soit concerné par le différend ou non, on aura tôt fait d'interpréter les lois de nature en notre faveur, au lieu de les appliquer avec l'impartialité et la distance nécessaires. Ce n'est pas que les lois de nature soient plus difficiles à comprendre ou à connaître que les lois civiles. Au contraire, les lois de nature sont accessibles à chaque être humain « raisonnant ». Le problème, c'est qu'en cas de conflit entre deux individus, le fait de savoir qui est dans son tort et qui a raison, conformément aux lois de nature, ne va pas régler le problème de l'application de la peine. Un individu qui est agressé à l'état de nature a le droit de se défendre, chez Locke. Or, le droit de se défendre va jusqu'au droit de tuer. Il est certain, pourtant, que celui que l'on veut tuer, même si on est dans son droit, ne va pas se

²⁰⁰ J. Locke, *Le second traité du gouvernement*, J-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994.

laisser faire et usera de tout son pouvoir pour nous en empêcher. Ainsi, le conflit entre deux individus est susceptible de durer longtemps et de ne pas être résolu facilement. Être juge de soi-même ou autrement dit, être juge et parti est l'une des faiblesses de l'individu à l'état de nature car c'est de là que peut partir l'état de guerre. En cas de conflit, il ne s'agit pas seulement de connaître la loi mais de la faire appliquer. Or, les autres individus ne se sentent pas forcément concernés par un conflit auquel ils n'ont pas pris part dès le début ou un conflit qui ne menace pas directement leur survie. Il faut, ainsi, un troisième homme, celui qui ne prend pas part au conflit mais qui arbitre, qui juge et fait appliquer la peine. Pouvoir faire appel à un juge extérieur en cas de conflit est un des grands avantages de la société civile et c'est de cette manière qu'on évite une cause de guerre entre les individus.

Hutcheson suit Locke dans ce raisonnement même s'il considère que les individus peuvent se mêler d'un conflit et tenter de le résoudre, au nom de l'intérêt pour autrui via la bienveillance. Il envisage, comme Locke, le passage de l'état de nature à la société civile par la nécessité de faire appel à un arbitre pour juger les conflits car même si le sens moral permet de savoir qui agit justement et qui agit injustement, l'intérêt personnel peut interférer dans le respect et l'application de la loi naturelle. Voici comment il fait le récit d'une possible naissance des institutions politiques et des lois civiles :

« Des controverses furent survenues, l'inconvénient de les trancher par la violence leur fut apparu aussitôt. Ils eurent vu rapidement le danger d'avoir des opinions divergentes sur l'amélioration de leur condition ou de leur défense commune quand tous s'accordent sur la fin générale. Le plus estimé eut été bientôt choisi comme *arbitre* de ces querelles, et *directeur* de l'ensemble du corps social pour les questions d'intérêt général; et comme la prudence le leur eut dicté, ils eussent établi des lois et des institutions politiques. Les autres, goûtant la douceur de l'ordre, de la sécurité et des lois auraient eu du respect envers la société, ses souverains et sa constitution. Les esprits supérieurs eussent senti naître dans leurs cœurs du patriotisme et l'amour de leur pays; et tous, dans une certaine mesure, par les liens de voisinage, l'entremise des affaires et le bénéfice de la sécurité pour eux-mêmes et pour leurs biens, en furent venus à aimer la communauté et à se dévouer pour ses intérêts²⁰¹. »

²⁰¹ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 2, p. 34-35 : "Controversies would arise; the mischief of deciding them by violence would soon appear. They would soon see the danger of divided counsels, either about improving their condition, or common defense; though all agreed in the general end. The most esteemed would soon be chosen arbitrators of their controversies, and directors of the whole body in matters concerning their common interest; and, as their prudence suggested, laws and political institutions would be established. The rest, finding the sweets of good order, safety, and laws, would have a veneration for the society, and its governors, and constitution. The finest spirits would feel patriotism and the love of a country in their breasts: and all, in some measure, by bonds of acquaintance, and intercourse of business, and the enjoyments of protection of themselves and their fortunes, would acquire a love to the community and zeal for its interests."

Cependant, ce récit est à prendre avec précaution. Il s'agit, en effet, de montrer, dans le paragraphe d'où il est extrait, que les hommes sont naturellement sociables et sont en même temps faits pour la société civile : *Man social, and fit for civil society*²⁰². Il montre donc le lien et non la rupture qui s'opère entre le passage de la société naturelle à la société civile. Choisir un arbitre, un directeur, établir des lois et des institutions civiles sont autant de moyens efficaces et appréciés de stabiliser un ordre social victime de déséquilibre. On est, toutefois, loin de l'état de guerre décrit par Hobbes. Chez Hutcheson, on parle encore en termes « d'inconvénient » et de « danger ». Il s'agit d'un meilleur confort plutôt que de la résolution d'une crise grave : ce qui évite la guerre, c'est la considération d'une fin commune à tous, un principe directeur qui montre que la communauté, même à l'état de liberté, sait dans quelle direction elle doit aller. Elle choisit donc les meilleurs moyens capables d'assurer la réalisation d'un tel but.

Ce que montre Hutcheson, dans cet extrait, c'est que l'homme est, naturellement, autant fait pour la société civile que pour la société naturelle et que c'est seulement l'objectif du plus grand bien pour le plus grand nombre qui le fait véritablement changer d'état. L'individu est déjà naturellement sociable. Dans ce contexte, les querelles et les conflits qui entraînent le choix d'un arbitre ou d'un juge sont presque secondaires. De nombreux récits peuvent être faits et de nombreuses hypothèses également. Ce qui compte, c'est de considérer que les meilleurs moyens sont mis en œuvre pour réaliser un projet fondamentalement éthique. Hutcheson adopte la théorie de Locke mais sans donner la même importance aux considérations juridiques et sans considérer que cela se soit véritablement produit de la sorte ou que cela doive se produire ainsi, si l'on veut établir un fondement légitime pour la société. Le seul fondement légitime dépend de ce que le sens moral approuve.

Hutcheson considère, d'ailleurs, que le fondement de la société civile ne peut être que légitime en ce qu'il découle de la sociabilité naturelle de l'homme. Ce qui peut ne pas être légitime, c'est la constitution de telle loi ou de telle institution politique. Cependant, il prend soin de distinguer la société de la constitution politique et juridique. De fait, c'est l'impulsion naturelle des hommes pour la société qui est la véritable origine du fondement de la société civile : et cette impulsion repose sur le sens moral, même si elle ne suffit pas à elle seule pour un tel fondement politique et juridique. C'est ce qui le différencie grandement de Locke, chez qui une telle impulsion, par le sens moral, n'est pas envisagée. Pour Hutcheson, il faut

²⁰² F. Hutcheson, *ibid.*, V, 1, 2, p. 34 : « *Que l'homme est un être né pour la société civile* ».

considérer que même s'il n'en avait pas été ainsi et même si des juges n'avaient pas été institués, les hommes auraient quand même probablement fini par créer une société civile, simplement parce qu'une telle création correspond à leur impulsion naturelle de sociabilité et se trouve être le meilleur moyen de parvenir à la réalisation de la fin éthique. La bienveillance est vouée à s'étendre à un système de plus en plus large. Il n'est donc jamais contre nature pour Hutcheson de créer des institutions et des lois ou de contracter avec les autres individus, à partir du moment où l'élargissement du système le requiert en vue de la fin de la communauté. La société civile est naturellement ce qui correspond à l'individu en ce qu'elle est considérée comme un moyen pour permettre l'élargissement du système dans lequel doit s'appliquer le principe du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il n'est donc pas étonnant de la voir s'établir à un moment donné de l'histoire de l'humanité, comme la suite de ce qui existe déjà à l'état de liberté et pour améliorer la vie des individus ou suppléer à quelque manque.

B. Problème de l'exécutif

Locke montre que la loi établie, dite positive, ne va pas définir le juste et l'injuste car cette définition repose déjà dans les lois de nature et elle est accessible par la raison. La loi établie va protéger ou garantir la vie, la liberté et les biens des individus en interdisant ce qui peut nuire à autrui. La liberté du droit de nature dont jouissent les individus à l'état de nature est une liberté incertaine, toujours menacée par la liberté des autres. Il manque donc un juge impartial et reconnu par tous, dans l'état de nature. Surtout, il manque un juge avec une autorité suffisante pour pouvoir imposer sa décision aux autres. Comment acquiert-on une telle autorité ? Il manque, dans l'état de nature, le pouvoir capable d'appuyer la décision du juge impartial et capable de la faire appliquer²⁰³. Ce point est important car il est bel et bien présent chez Hutcheson, également. C'était l'enseignement de Hobbes et de ce point de vue, Locke et Hutcheson lui restent fidèles. Même si l'homme n'est pas dans une guerre de chacun contre chacun comme chez l'auteur du *Léviathan*, il est menacé par le non-respect de la loi de nature et cette menace pèse sur sa liberté comme sur ses actes : or, comment respecte-t-on une loi lorsque des sanctions ne sont pas toujours applicables ? Chez Locke, les hommes sont, d'une part, poussés par l'intérêt personnel, ce qui leur fait négliger ou mal interpréter les lois de nature, d'autre part, ils sont souvent ignorants : ils n'usent pas de leur raison pour accéder aux lois de nature. Comme nous l'avons dit, les lois de nature, bien que claires et intelligibles par la raison, nécessitent toutefois d'être étudiées par cette même raison, avant de se

²⁰³ J. Locke, *Le second traité du gouvernement*, op. cit., p. 91.

prononcer. Or, une décision à la hâte, est préjudiciable pour tous. De manière générale, c'est la conservation de la propriété au sens large qui est toujours menacée dans l'état de nature, d'où l'intérêt d'y remédier par quelque moyen. Même si Locke sépare l'état de nature et l'état de guerre, il montre quand même que les faiblesses qui causent l'état de guerre entre les individus sont déjà présentes dans l'état de nature : que ce soit l'appropriation par le travail, la possession de la terre et le risque de pénurie, l'apparition de l'argent qui permet d'accumuler les richesses ou les individus juges de leur propre cause, tout est déjà présent et le basculement semble aussi progressif qu'inévitable.

Qu'en pense Hutcheson ? Agir de manière vertueuse, être bienveillant, n'est pas toujours ce que la personne choisit. Ou, de manière peut-être plus exacte, les hommes agissent parfois de manière bienveillante, et parfois non, quand d'autres motifs entrent en ligne de compte : par exemple, l'intérêt personnel. L'intérêt personnel n'est pas toujours un motif d'action plus fort que le sentiment de bienveillance. Tout dépend du contexte et des enjeux, tout dépend de la capacité naturelle de l'homme à réguler ces deux déterminations à l'action. Or, ce qui est certain, c'est que l'inconstance humaine peut être un frein aux plus beaux projets et à l'amélioration des conditions matérielles : pour que les hommes travaillent ensemble, il faut une certaine régularité, une certaine stabilité. Cette stabilité est possible à l'état de nature : du moins, jusqu'à un certain point. Locke a fait, également, de son état de nature un état plutôt paisible. Il faut préciser, cependant, que l'état de nature de Hutcheson est encore plus égalitaire et plus paisible que l'état de nature de Locke. Les oppositions se font, en effet, plus rares.

Malgré cela, quand un groupe tend à s'élargir, la manière de s'entendre et de dialoguer devient plus complexe et la paix peut être perturbée. Ce que Hutcheson, à la suite de Locke, met en évidence, c'est que plus la communauté de personnes s'étend, plus une organisation adéquate va être nécessaire, afin qu'une décision individuelle soit prise en compte dans la mesure où elle est compatible avec le bien du reste des individus. Ce n'est pas que chaque individu ne puisse pas prendre une décision en se souciant du bien des autres. En vérité, c'est ce qui se produit très souvent. Cependant, plus la communauté est grande et plus il est difficile, pour un individu, de réussir à penser et à inclure les autres individus : non pas que la bienveillance ne puisse pas s'étendre à toute l'humanité ni que le sens moral ne puisse pas être sensible à la vertu où qu'elle soit. Il en va plutôt des moyens à disposition pour la réalisation du bien. Plus la communauté est grande et plus il devient difficile d'agir ou de faire que son action bienveillante ait un impact à grande échelle. Du moins, cela l'est, si aucune

mesure n'est pensée pour y remédier. Comme les individus sont naturellement sociables, chez Hutcheson, ils se soucient de ce genre de questions et construisent leur projet commun. Or, il faut des moyens, pour pouvoir s'y tenir. Il faut des moyens d'empêcher qu'une décision individuelle ne nuise à l'ensemble de la communauté. Il faut un moyen capable de réguler et de contrôler les implications de nos choix individuels pour le groupe, pour la communauté d'individus, afin que l'objectif formé, celui du plus grand bien, soit réalisé avec les meilleures conditions. L'individu ne perd pas sa capacité d'agir en vue du bien public : il s'assure que cette capacité soit optimisée à l'aide, par exemple, d'un gouvernement politique.

Or, il faut considérer également que le sens moral, bien que naturel et indépendant de la raison, puisse être cultivé et amélioré. Hutcheson explique :

« De même que nous améliorons et corrigeons un goût moindre pour l'harmonie en habituant l'oreille à de meilleures compositions, un goût moindre pour la beauté en présentant des œuvres supérieures qui concèdent un plaisir plus élevé, de même nous améliorons notre *goût moral* en présentant à notre esprit de plus grands systèmes et les affections plus étendues qui s'y rapportent. Par là, on soumet des objets plus relevés à la faculté morale et elle parvient à les apprécier, lors même que ces affections empêchent l'effet d'affections plus limitées qui considérées en elles-mêmes seraient très aimables. Il n'est nul besoin ici d'en référer à une plus haute faculté de perception ou à la raison²⁰⁴. »

L'institution d'une société civile permet à l'individu d'entrer dans la considération d'un plus grand système, système qui va élargir les perceptions de son sens moral et lui donner une vue moins étroite, en le confrontant à un plus grand nombre de personnes. La sensibilité morale ne va plus s'exercer uniquement sur un petit nombre ou sur un cercle restreint mais va pouvoir s'étendre au système le plus élargi qui soit, comme elle est naturellement conçue pour cela. Plus l'individu est confronté au monde et plus il est susceptible d'améliorer sa sensibilité morale en lui procurant de nouveaux objets sur lesquels s'exercer. C'est une sensibilité plus large qui se développe avec le développement de la communauté civile. Or, le développement du sens moral s'accompagne d'un plaisir plus élevé et d'un désir de l'excellence morale susceptible d'être encore plus fort. Ce ne peut être qu'un atout qui va renforcer la sociabilité naturelle de l'être humain et contribuer au maintien de l'harmonie et de la paix dans le système.

²⁰⁴ F. Hutcheson, *Système*, VI, 1, 4, p. 60 : "As we improve and correct a low taste for harmony by enuring the ear to finer compositions; a low taste for beauty, by presenting the finer works, which yield an higher pleasure; so we improve our moral taste by presenting larger systems to our mind, and more extensive affections toward them; and thus finer objects are exhibited to the moral faculty, which it will approve, even when these affections oppose the effect of some narrower affections, which considered by themselves would be truly lovely. No need here of reference to as higher power of perception, or to reason."

III. Le contrat

A. *Un consentement*

Il n'y a qu'une seule manière naturelle de donner un pouvoir « suprême » c'est-à-dire l'autorité légitime à un homme ou à une institution. Cette manière repose sur la volonté des individus pris comme un ensemble de citoyens. Chez Hutcheson, on sait que la sociabilité des individus est naturelle. Aucune institution politique n'instaure des liens sociaux entre les individus. Le lien social ne repose donc jamais sur le contrat : le contrat n'est possible que parce qu'il existe déjà un lien social. De fait, des formes d'association contractuelles peuvent exister entre les individus à l'état de liberté, avant la formation des institutions. Ce qui va faire « des citoyens » c'est la fin commune en vue de laquelle l'association se crée : c'est la fin qu'il faut mettre en avant. Hutcheson ne va pas évoquer un véritable contrat parce que le contrat suppose un engagement sur la durée, quelque chose qui ne peut être rompu sans dommages : chaque contractant doit remplir sa part. En droit, le contrat ne disparaît qu'à la mort d'un des deux contractants ou lorsque les deux partis ont respecté leur engagement. S. Goyard-Fabre écrit que le contrat est « un acte juridique défini par le droit et depuis toujours comme l'accord des volontés des parties (ou des partenaires) en matière de vente, de mariage, d'édition, d'emprunt... ». Un tel accord est au minimum bilatéral. Elle décrit le contrat comme une offre de l'une des parties à laquelle l'autre partie doit donner son consentement. Or, elle évoque la « volonté *simultanée commune* des deux parties²⁰⁵ ». Enfin, une troisième partie doit entrer en jeu afin de garantir l'effectivité pratique du contrat : c'est le troisième terme, par exemple la contrainte légale d'un État.

Le pacte ou la convention de Hobbes, est une modalité de ce contrat, à savoir : un contrat où les deux partis s'engagent en différé. Plus précisément, un contrat dans lequel les deux partis s'engagent à effectuer leur part respective sur la durée. Chez Hobbes, l'état d'institution se caractérise par la convention passée entre les individus et cette convention se divise en deux mouvements simultanés : le renoncement au droit naturel de chacun et l'autorisation qui constitue le transfert du droit naturel de chacun à un représentant. Sans autorisation, le renoncement est impossible. Or, la convention ou le pacte de Hobbes est un engagement qui vaut pour la vie entière des contractants : sur le plan du droit positif, on ne peut plus se retirer du pacte sans devenir injuste et être coupable. C'est pour cela, d'ailleurs, que Hobbes envisage la résistance de l'individu sur le plan du fait et non sur celui du droit

²⁰⁵ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, op. cit., p. 30.

positif. Non seulement l'individu du pacte est engagé chez Hobbes mais cet engagement se poursuit de génération en génération²⁰⁶. Hutcheson va donc suivre Locke et sa théorie du consentement. L'avantage du consentement est qu'il n'engage l'individu qu'en considération de la fin de l'engagement. C'est la notion de confiance ou *trust* qui est en jeu. Tant que la fin est respectée, la confiance se maintient et l'engagement se poursuit. Or, chaque individu s'engage pour lui-même et ne peut engager sa descendance à le suivre : c'est un choix qui se renouvelle de génération en génération.

B. Le consentement dédoublé

Hutcheson opère un dédoublement dans la notion de *trust* héritée de Locke. Chez Hutcheson, la notion de *trust* comprend, d'une part, le consentement, c'est-à-dire que les individus consentent et accordent leur confiance à un gouvernement pour que ce dernier agisse en vue du bien public, à partir de la puissance ou force naturelle des droits aliénés de tout un peuple. D'autre part, Hutcheson ajoute :

« [...] dans tous les États, on présuppose l'entente tacite que le pouvoir transféré sera employé conformément à ce que les dirigeants jugent le meilleur pour le bien public²⁰⁷. »

Il s'agit donc ici d'une confiance ou d'une entente tacite qui double le *trust* initial du contrat. En effet, il suppose une attente de la part du peuple : celle que les dirigeants agissent en vue du bien public. Or, trahir la confiance placée par le peuple dans les dirigeants, en n'agissant pas, comme convenu, en vue du bien public, est un motif de rupture de l'entente, de l'accord, autrement dit du contrat. Hutcheson parle de « viol de l'entente essentielle » : *the essential trust*. Le peuple croit en le gouvernement comme le meilleur moyen en vue de parvenir à la fin du bien public. Le peuple croit également les dirigeants aptes à agir en vue du bien commun. Si le gouvernement montre explicitement qu'il n'agit plus en vue de cette fin, alors la confiance du peuple peut être retirée. Or, cette confiance n'est pas obligatoirement perdue en relation au gouvernement lui-même : elle peut être perdue pour les dirigeants du gouvernement. Les individus sont toujours libres de penser conformément à ce qu'ils estiment être un moyen efficace ou non d'agir en vue du bien public. Accorder sa confiance envers les dirigeants implique que les individus soient toujours libres de changer d'avis en fonction des résultats des actions des gouvernants.

²⁰⁶ T. Hobbes, *Le Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 128 *sq.*

²⁰⁷ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 25 (Altérations de la deuxième édition)/ p. 253 : “[...] in all states this tacit trust is presupposed, “that the power transferred, shall be employed according to the best judgment of the rulers, for the public good.””

De même, croire en un gouvernement comme meilleur moyen ne précise pas quelle forme de gouvernement est la meilleure. Les individus sont libres de choisir la forme la mieux adaptée pour l'action politique la meilleure. Déposer la confiance du peuple dans les dirigeants permet de renforcer la sécurité du dispositif institutionnel en ce que la plupart des fautes graves commises par les dirigeants n'entraîneront qu'une perte partielle de la confiance et de l'entente placées dans le dispositif : la perte du *trust* en les dirigeants eux-mêmes. De fait, les répercussions sur l'ensemble du système institutionnel peuvent être modérées. Un principe d'action déterminant comme la bienveillance et une faculté d'évaluation morale telle que le sens moral entraînent inexorablement un risque pour une institution telle que le gouvernement. En effet, le sens moral et la bienveillance donnent à la fois les critères et les motivations de l'action juste. C'est un pouvoir donné au jugement et à l'action individuelle sur tout le reste : l'ensemble de la communauté et l'ensemble des institutions.

En même temps que le *trust* est accordé aux gouvernants, Hutcheson montre à quel point son système repose sur un *trust* accordé aux individus. L'équilibre et la stabilité du système dépendent de la capacité de chaque individu à articuler son jugement et ses affections personnelles avec le respect de l'objectif politique et des institutions mises en place en vue de l'accomplissement de ce but. Le jugement moral individuel prend une nouvelle dimension en politique car c'est parce qu'un individu ne peut jamais savoir si un autre individu agit par bienveillance et non par intérêt personnel que l'individu doit renforcer l'importance qu'il donne à son jugement via le sens moral²⁰⁸. En effet, le seul véritable jugement dont l'individu puisse connaître le motif avec certitude, c'est le sien propre. De là, si l'individu s'implique dans le projet d'une communauté politique, c'est aussi en renforçant son action en vue du bien commun. Et de fait, l'individu se responsabilise en s'assurant que l'action d'autrui n'a pas de conséquences néfastes pour le bien commun et en s'engageant à agir au cas où la communauté politique serait menacée. Le sens moral de l'individu devient la référence et le critère du jugement de l'action politique. On comprend mieux comment le gouvernement civil est le moyen qui doit compenser le décalage entre notre capacité à agir selon un motif de bienveillance et notre incapacité à être certain qu'un autre agisse véritablement selon un motif de bienveillance.

²⁰⁸ Sur la faillabilité du jugement moral chez Hutcheson, voir K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism", art. cit.

IV. Les différentes formes de gouvernement

En comparant les théories politiques d'Adam Smith à celles de Francis Hutcheson, D. Winch affirme que Hutcheson, dans le *Système de philosophie morale*, est influencé par les vues de Harrington sur les questions du pouvoir et de la propriété. Il explique que Hutcheson donne un traitement historique des meilleures formes de gouvernement, traitement basé sur la théorie du gouvernement mixte classique de la Renaissance. La manière de procéder de Hutcheson semble ainsi expliquer sa position sur le caractère instable des trois types classiques de gouvernement, bien qu'il introduise une possibilité de stabilité pour la démocratie par une loi agraire pour réguler la propriété. Cependant, Hutcheson donne sa préférence à une forme stable et mixte à partir des trois (monarchie, aristocratie, démocratie)²⁰⁹. L'influence du cercle de Robert Vicomte Molesworth sur Hutcheson explique en partie l'influence que Harrington a pu avoir sur notre auteur : J. Moore explique que c'est la conception harringtonienne de la prudence que l'on rencontre chez Molesworth qui oriente les raisonnements de Hutcheson sur le gouvernement ecclésiastique et le gouvernement civil²¹⁰.

Hutcheson montre que les gouverneurs possèdent quatre grands pouvoirs destinés à être exercés en société civile : premièrement, orienter les actions des individus par les lois pour le bien commun. En cela, ils peuvent récompenser ou punir les actions qui entravent l'objectif du bien commun, autrement dit, limiter les droits des individus lorsque ces droits vont à l'encontre de la réalisation de la fin politique : la maximisation du bien. Deuxièmement, déterminer la manière et la proportion du prélèvement des impôts pour pourvoir aux dépenses publiques. Ces deux premiers pouvoirs constituent le législatif. Troisièmement, le pouvoir de juridiction civile et criminelle, exercé par les cours de justice, et qui veille à l'application et au respect des lois. Ils sont chargés de punir les criminels ou les officiers qui n'appliquent pas les lois. En cela, le troisième pouvoir est appelé pouvoir exécutif. Enfin, le quatrième pouvoir gère les relations avec l'étranger : celui de faire la guerre pour défendre l'État et de développer un service militaire pour que les membres de la communauté politique soient aptes à combattre, d'une part, celui de faire des traités internationaux d'autre part. Ce dernier pouvoir est nommé le pouvoir fédératif²¹¹. Hutcheson

²⁰⁹ D. Winch, *Adam Smith's politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, chap. 3 "Hutcheson and Smith: Real Whig versus Skeptical Whig", p. 55.

²¹⁰ J. Moore, "Presbyterianism and the Right of Private Judgment" in R. Savage, (éd.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 141-168.

²¹¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 5, p. 235-236.

respecte la division des pouvoirs posée par Locke dans son *Second Traité du gouvernement*²¹².

Les formes de gouvernement analysées sont la monarchie, l'aristocratie et la démocratie²¹³. Hutcheson montre qu'il est meilleur d'avoir une monarchie limitée plutôt qu'une monarchie absolue, qu'une aristocratie élective est bien meilleure qu'une aristocratie héréditaire. La démocratie, quant à elle, est une forme de gouvernement dont la loyauté est assurée, malgré le fait que certains problèmes semblent inévitablement liés à son exercice : instabilité, séditions et manque de sagesse dans les décisions populaires sont une menace pour le bien commun. Ainsi, Hutcheson recommande une forme complexe de gouvernement plutôt qu'une forme simple. Il s'appuie, en effet, sur Aristote et sur Harrington pour commenter les innombrables formes complexes de gouvernement et déterminer laquelle serait la meilleure :

« Il existe une variété infinie de formes complexes et mixtes selon que les parties du pouvoir suprême reviennent à des corps monarchiques, aristocratiques ou démocratiques des diverses espèces mentionnées plus haut. Un grand nombre de ces variétés sont étudiées dans les livres quatre, cinq et six d'Aristote, et chez Harrington, ainsi que les causes naturelles et les circonstances de leur changement et de leur ruine²¹⁴. »

Hutcheson ne souhaitant pas reprendre les analyses d'Aristote et de Harrington sur ce sujet, se contente de remarques générales sur la manière d'associer ces différentes formes de gouvernement. Il s'appuie, de même, sur l'analyse d'Aristote et de Harrington quant à l'analyse des lois constitutionnelles qui conviennent à chaque forme de gouvernement²¹⁵. Hutcheson recommande un mode de gouvernement mixte, au final, qui comporte une assemblée populaire de députés élus de manière légale et proportionnelle et ce, pour une durée déterminée, un petit sénat qui propose, délibère, légifère et nomme ou contrôle les magistrats, sur le modèle d'*Océana*, et dont les sénateurs exercent leur charge également pour une durée limitée, un conseil de censeurs²¹⁶. Le système de rotation annuelle est le système privilégié,

²¹² J. Locke, *Le second traité du gouvernement*, op. cit., p. 105.

²¹³ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 5, p. 252-258.

²¹⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 6, p. 259 : « Of the complex or mixed forms there is an endless variety, according as the several parts of supreme power may be differently lodged in the monarchic, aristocratic, or democratic bodies of the several species above mentioned. Many of these varieties are considered in the fourth, fifth and sixth books of Aristotle and in Harrington, with the natural causes and occasions of changes and of ruin. »

²¹⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 6, p. 266.

²¹⁶ J. Harrington, *Océana*, trad. fr. Claude Lefort et Didier Chauvaux, Paris, Belin, 1995, notamment p. 257 : « Il s'ensuit de tout ce qui a été dit qu' « une république égale est un gouvernement établi sur une balance égale dans la propriété, et divisé en trois ordres ; le Sénat débattant et proposant, le peuple décidant, et le magistrat exécutant ; et tous ces différents ordres selon une rotation égale produite par les suffrages du peuple donnés au moyen de la ballote » ».

selon Hutcheson, car il permet un renouvellement de tous les conseils par un tiers ou un quart des membres, sans que les nouveaux se trouvent en majorité, ce qui poserait un problème de connaissance des affaires en cours de l'État. Enfin, les magistratures doivent toutes être limitées à un an ou à quelques années au maximum²¹⁷. Hutcheson montre sa préférence pour une forme de gouvernement proche du modèle britannique. L'élément régalien, comme le note C. Robbins, celui qui travaille avec l'assemblée et le sénat sans dépendre financièrement d'eux, mais sujet malgré tout à la loi, peut être aussi bien un monarque héréditaire qu'un petit conseil élu pour un temps déterminé par le sénat mais sans la considération d'une monarchie élective ou d'une présidence²¹⁸. Cela semble être davantage l'effet d'une indifférence quant à la nature de l'élément monarchique en lui-même qu'un rejet pur et simple de ces deux dernières variantes. Hutcheson insiste surtout sur les assemblées pour penser la république comme fonctionnelle et équilibrée dans la répartition des pouvoirs. Il n'insiste pas tant sur la forme de gouvernement et ses modalités que sur la fin politique et l'efficacité des moyens à mettre en place pour y parvenir. La responsabilité des individus est grande mais les possibilités de choix restent assez larges, malgré tout, pour bien agir.

L'essentiel repose ainsi, comme chez Locke sur la capacité des différents organes du gouvernement de contrôler et d'équilibrer les pouvoirs, afin que l'intérêt d'un groupe ou d'un individu ne prenne pas le dessus sur l'intérêt de la communauté. L'idée est que la forme de gouvernement soit apte à veiller à un équilibre entre les différentes forces qui s'exercent au sein de la société civile, pour que la poursuite du projet politique commun soit effective. L'équilibre naturel produit par la sociabilité des individus ne doit pas être perdu au profit de l'exercice d'un pouvoir abusif. Le cœur de l'analyse ne repose pas tant sur une séparation effective des pouvoirs que sur une rotation des acteurs ou des détenteurs de chaque pouvoir. Le pouvoir fédératif peut être, en effet, exercé par le pouvoir exécutif ou par le pouvoir législatif, toutes les combinaisons étant, a priori, possibles. La division entre législatif et exécutif doit être davantage garantie, car elle demande un contrôle minutieux des différents conseils les uns sur les autres. La difficulté de l'exécution des lois de nature, à l'état de liberté, reposait en partie sur le fait que chaque individu se chargeait de cette exécution. En séparant le législatif de l'exécutif, on s'assure que les auteurs de la loi bénéficient d'un arbitre extérieur, et logiquement impartial, pour son exécution.

²¹⁷ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 6, p. 260-263.

²¹⁸ C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, op. cit., p. 192.

V. La loi civile

Quant au système de droit positif, il n'est pas nécessaire de multiplier les lois civiles pour s'assurer que la justice soit bien administrée. Hutcheson écrit :

« Il est clair que le droit et la propriété sont mieux préservés par un petit nombre de lois simples laissant les autres aux juges, pourvu que le plan soit tel qu'on soit sûr d'en avoir de bons et d'intègres²¹⁹. »

La jurisprudence peut donc prendre une place importante dans l'administration de la justice. Toute la difficulté repose sur les modalités d'attribution des charges de la magistrature. Des juges vertueux sont nécessaires pour le bon fonctionnement du système judiciaire : le sens moral et la bienveillance jouent un rôle considérable. La rupture entre la loi naturelle et le droit positif n'étant pas véritable, conformément à la pensée de Locke, il faut que le sens moral approuve les décisions juridiques positives afin de s'assurer de la conformité entre la loi naturelle et le système de droit. On notera bien que la loi civile et donc, l'apparition du juridique au sens positif, n'entraîne pas la disparition du rôle de la morale dans la communauté, bien au contraire. Si les domaines juridiques et moraux ont tendance à se confondre chez Hutcheson, on voit également que le juridique ne peut pas couvrir l'ensemble des attributions de la morale. En vérité, la morale sert de fondement au juridique comme elle sert de finalité au politique. Le juridique participe lui aussi de l'articulation entre le politique et la morale : les notions de juste et d'injuste viennent de la morale et le politique doit renforcer le juridique dans son application ou dans le respect des droits. Or, c'est selon ce principe que les juges appliquent la loi : ils suivent les lois positives et s'appuient sur leur sens moral pour juger de ce qui semble juste ou injuste.

Aucune institution ne peut fonctionner sans la prise de responsabilité de certains individus et ce n'est pas parce que la responsabilité est grande que le système ne fonctionne pas : les lois positives sont l'expression des lois naturelles, avec en plus la force contraignante qui facilite leur application et leur respect. Toutefois, il ne s'agit pas de prétendre que n'importe quel citoyen puisse exercer la charge de juge : être vertueux n'est pas à la portée de tous. La véritable vertu suppose un apprentissage, un apprentissage qui, dans le cas des juges, suppose l'étude des lois et de l'expérience qui en découle. Elle suppose un contrôle de soi qui permette à la bienveillance de dominer l'intérêt personnel. Le seul sens moral ne suffit pas

²¹⁹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 9, p. 322 : "It is plain that right and property are better preserved by a very few simple laws leaving much to the judges, provided there be a good plan for obtaining wise and disinterested judges."

pour être un bon juge, même s'il est la base naturelle du jugement sur ce qui est bon ou mauvais, juste ou injuste. Le juge doit connaître les lois pour les appliquer correctement et il doit prendre en compte les conséquences de ses jugements pour le système juridique et l'application du droit dans l'ensemble de la communauté. Cela suppose de délibérer sur les meilleurs moyens de respecter la fin du droit positif, à savoir, la protection des droits parfaits et des droits inaliénables des individus. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la troisième partie de notre travail.

Quant aux membres du gouvernement, ils ont aussi la responsabilité de délibérer sur les meilleurs moyens de réaliser la fin politique du plus grand bien pour le plus grand nombre. Cela suppose un calcul en vue de l'intérêt public.

« Le souverain est naturellement obligé de protéger les membres de la communauté de l'injustice, et de faire aboutir sans frais les réclamations fondées, puisque les sujets ont remis leurs droits naturels entre ses mains. Les juges et les jurés, auxquels nous confions nos vies, auront à juger si la partie qui a perdu sa cause a été abusée par des raisons qui eussent égaré un honnête homme de la même manière²²⁰. »

Le souverain a l'obligation, dans un État légitime, de fournir un défenseur au citoyen qui plaide une bonne cause : si cela suppose que le souverain doive payer un avocat pour les deux partis et que la partie dont la cause est jugée injuste rembourse finalement les frais, alors le système est cohérent. Il est du devoir du souverain de s'assurer que le système judiciaire fonctionne. De même qu'il est du devoir du judiciaire de s'assurer que les droits des individus soient respectés et qu'il est inscrit dans la loi que tout abus de pouvoir de la part d'une institution doit être empêché et puni. Le souverain, ici, représente le détenteur d'un pouvoir suprême. Conformément au système de Locke, il n'y a pas de détenteur unique des pouvoirs exécutifs, législatifs et fédératifs. Le souverain tel qu'il se rencontre chez Hobbes n'existe pas. Le détenteur du pouvoir suprême est le législatif et le gouvernement peut représenter le détenteur du pouvoir législatif ou le détenteur du pouvoir exécutif. Le pouvoir législatif appartient, en vérité, aux citoyens, puisque ce sont eux qui sont à l'origine du consentement et qui décident d'établir une constitution ou loi fondamentale. Ensuite, les citoyens nomment des intermédiaires qui sont chargés d'occuper les postes administratifs. Il est de la responsabilité de ceux qui exercent le pouvoir exécutif et de ceux qui exercent le pouvoir législatif de mettre

²²⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 323 : "Protection against injury, and the obtaining of every just claim without charge, seems naturally due from the governors of a community to its members; since they have resigned their natural rights into their hands. Judges and juries, to whom we trust our lives, could always determine whether the party who lost the cause had any such plea as might have deceived an honest man."

tout en œuvre pour que chaque citoyen soit en mesure d'exercer ses droits et ses devoirs, dans les meilleures conditions possibles.

Hutcheson établit quels sont les objectifs des lois civiles, selon quatre axes principaux :

« Les choses indifférentes à tous égards ne sont pas le véritable objet des lois civiles. Il serait absurde et injuste de prescrire aux hommes des lois là dessus. La tâche des lois civiles est, 1. de renforcer les lois naturelles par des peines séculières, et de prescrire la façon dont on doit poursuivre ceux qui les violent. 2. de désigner les meilleures procédures et caractéristiques des contrats, des testaments et du commerce, afin qu'on ait la preuve la plus parfaite possible de l'engagement et des intentions véritables des parties, et qu'on puisse prévenir les fraudes. 3. Elles doivent enseigner au peuple la meilleure manière d'user de leurs droits, tant pour le bien public que pour celui des particuliers, en les bornant aux méthodes les plus prudentes dans l'agriculture, les manufactures et le commerce. 4. Lorsqu'on a quelque bien en vue, et qu'on puisse l'atteindre par différents moyens, la loi civile doit recommander les meilleurs si ces restrictions ne sont pas assorties d'inconvénient majeur. Et si plusieurs moyens sont également bons, et qu'il est néanmoins avantageux que la société toute entière convienne de ceux qu'il faut employer, la loi civile doit les arrêter quand bien même ils ne seraient pas meilleurs que les autres. Et elle doit déterminer de même plus précisément ce que la loi naturelle ordonne en laissant toute latitude²²¹. »

Autrement dit, le rôle des lois civiles est 1. de résoudre le problème d'application des lois de nature en les rendant contraignantes et en établissant des punitions pour leur non-respect, 2. De garantir les contrats, testaments et échanges commerciaux, 3. D'éduquer les citoyens et 4. De définir les meilleurs moyens d'atteindre un bien visé sans que ces moyens ne nuisent à autrui.

Les actions qui n'interfèrent pas dans le bon déroulement des tentatives pour réaliser ces quatre objectifs sont libres et s'inscrivent dans la sphère de la vie privée individuelle, sphère dans laquelle l'État n'intervient pas ou peu, du moins, pas directement.

²²¹ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 327 : “Things in all respects indifferent are not the proper matter of civil laws. It is capricious and unjust to limit men by any laws about such matters. The business of civil laws is 1. To confirm the laws of nature by secular penalties, and proper ways of prosecution upon any violation of them. 2. To appoint the best forms and circumstances of all contracts, dispositions, and commerce, so that full proof may be had of the true deed and intention of the parties, and frauds be prevented. 3. They should direct a people in the best way of using their rights, both for the public and private good: limiting them to the most prudent methods of agriculture, manufactures, and commerce. 4. Where some good end is in view, and attainable by very different means, civil law should limit the best means, where such limitations will not occasion some other superior inconvenience. And where several sorts of means are equally fit, and yet it is advantageous that a whole society agree in some one set of them, the civil law should fix on this set of them, though it be no better than some others. And it must in like manner determine more precisely what the law of nature orders with greater latitude.”

Hutcheson défend qu'il soit recommandable que les lois civiles interviennent, pourtant, pour réguler et déterminer un certain nombre d'activités courantes de la vie sociale :

« Ainsi il est bon que les lois civiles fixent les moments où doivent se tenir les tribunaux et les assemblées à des fins civiles ou religieuses, qu'elles instituent des pratiques, proposent des prix et des primes, qu'elle règlent les proportions, le temps et la manière dont les sujets doivent contribuer par leurs biens et leurs services à l'intérêt public, qu'elles disent à quel moment les hommes ont atteint un âge suffisant pour conduire leurs affaires²²². »

Il importe d'insister, ici, sur le rôle éducatif de la loi civile puisqu'elle doit participer, elle aussi, en tant que moyen, à la réalisation de la maximisation du bien. Elle ne se contente pas de protéger, de garantir et de préserver. Comme le gouvernement, elle a un rôle actif dans l'objectif éthique et politique de la communauté. Or, le souci de l'éducation des citoyens en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre s'étend à d'autres institutions.

VI. Les Considérations sur le patronage ou sur un gouvernement de l'Église

Hutcheson établit que tout ce qui a un rapport avec la promotion du plus grand bien pour le plus grand nombre est matière à politique. En cela, la morale absorbe le politique, le juridique et pratiquement tous les domaines qui influent sur la vie des citoyens en communauté. Autrement dit, l'État peut, par exemple, se préoccuper de la religion même si Hutcheson défend une grande tolérance envers les différentes sectes présentes en Grande-Bretagne. Les associations religieuses ou autres font partie du système et l'État doit veiller à ce que le système aille dans la direction de la maximisation du bonheur, donc que les associations y contribuent également. Or, cette manière de penser n'est pas tout à fait étrangère à la situation que connaît Hutcheson sur le terrain.

L'Écosse et l'Irlande du début du XVIIIe siècle sont confrontées à d'importants débats chez les presbytériens au sujet de la Westminster Confession d'une part, au sujet du Patronage, d'autre part. Ces questions ne sont pas uniquement d'ordre religieux mais bien d'ordre politique, comme le défend Hutcheson. Il s'agit, en effet, de déterminer qui gouverne l'Église presbytérienne et comment. L'ascendance que le roi de Grande-Bretagne, le

²²² F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 327-328 : "Thus it is just and proper that civil laws fix the precise times for the meetings of courts or assemblies for purposes civil or religious; institute exercises, appoint prizes and premiums; fix the proportions, time, and manner in which subjects should contribute by their goods or services to the public interest; determine a precise time when men should be admitted to manage their affairs as being come to maturity."

parlement ou encore les nobles ont dans les affaires internes de l'Église : voici un sujet qui suscite de nombreuses inquiétudes. En Irlande du Nord, J. Moore explique que le débat, conduit notamment par le *General Synod of Ulster*, s'articule sur le fait de savoir si les candidats au ministère devraient souscrire à la Westminster Confession avant leur ordination ou s'ils pourraient exercer leur jugement privé en matière de religion. En Écosse, le débat de l'Église d'Écosse concerne l'élection même des ministres²²³ : qui devrait avoir le droit de nommer les ministres ? Est-ce, comme l'autorise l'Acte de 1712, les nobles patrons, héritiers et anciens ? Ou est-ce encore les membres de la congrégation dans leur ensemble qui devraient s'en charger ? Hutcheson participe à ces débats. Il écrit un pamphlet publié en 1735 mais qui ne lui sera attribué publiquement qu'en 1770 : *Considerations on Patronages Addressed to the Gentlemen of Scotland*. Ce pamphlet correspond à l'engagement politique de Hutcheson en faveur d'un acte de 1736 de l'assemblée générale de l'Église d'Écosse, qui vise à abolir le système de patronage tel qu'il est pratiqué en Écosse. Bien qu'il soit en faveur de l'abolition du présent système, Hutcheson ne souhaite pas non plus que les ministres soient élus par vote populaire : peu d'individus font usage de leur jugement privé de la bonne façon, en ce domaine. Il écrit :

« Mais comme la multitude est si indolente et occupée qu'à peine un homme sur cent se trouve exercer son droit de juger personnellement des choses dans toute son étendue, bien davantage adoptent l'opinion de ceux en faveur desquels ils sont prévenus, et qui se prétendent pourvus d'une sagesse supérieure. Il est donc de l'intérêt du magistrat et de son devoir envers l'État en général, de veiller à ce que les hommes bons et éclairés aient ce dont ils ont besoin, et qu'on les aide à prendre la direction de ceux qui se laisseraient guider par n'importe qui. Et par ce moyen, si le magistrat a une idée acceptable de la religion, il peut être sûr que la grande majorité suivra ceux qu'il a désignés pour les guider, et il limitera ainsi l'influence des fanatiques et des enthousiastes²²⁴. »

L'enjeu est davantage politique que religieux, pour Hutcheson, car il ne s'agit pas de discuter une doctrine mais bien de choisir qui gouverne l'Église : comme le souligne K. Haakonssen, il s'agit pour Hutcheson de défendre la place et l'influence des *gentry* dans leur Église, soit la place des gentilshommes écossais éduqués, issus de milieux intellectuels et

²²³ J. Moore, "Presbyterianism and the Right of Private Judgment", art. cit.

²²⁴ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 9, p. 311-312 : "But as it is certain from the indolence, and the necessary avocations of multitudes, that scarce one in an hundred will ever exercise this right of private judgment vigorously; the far greater number, by admiration of some favorite characters, will always follow such as make high pretentions to superior wisdom. It is therefore the interest of the magistrate and his duty to the state in general to take care that wise and good men be provided and supported to take the leading of such as will be led by some person or other. And by this means, if the magistrates scheme of religion be tolerable, he may always have a vast majority to follow these leaders he has appointed, and thus prevent the influence of dangerous enthusiasts or rogues."

juridiques, entre autre. Il veut un système où les ministres sont élus par un patron local de l'Église et des anciens du presbytère, avec l'approbation des propriétaires²²⁵. Il importe, en effet, de recevoir une certaine éducation pour être qualifié, pour ce genre de nominations. Non pas que le sens moral ne soit pas capable de se prononcer en la matière : il s'agit, en vérité, de se protéger ici des interférences sociales qui peuvent jouer sur notre sens moral ou sur l'évaluation des moyens et obscurcir ainsi notre jugement. Hutcheson nomme explicitement, ici, le danger de l'opinion : au lieu de penser par lui-même, l'individu peut être conduit à suivre les autres. Or, s'il agit aveuglement sans faire usage des facultés qu'il possède, alors il est certain que les meilleurs choix ne risquent pas de l'emporter.

L'éducation morale, chez Hutcheson, vise à se défaire des associations d'idées qui pervertissent le sens moral, pas à acquérir une faculté que nous avons depuis toujours. On ne développe pas un goût moral, on « retrouve » le goût naturel qui est le nôtre une fois qu'on se libère par l'éducation de tous les pièges et de toutes les confusions d'une vie d'homme. De même, le calcul des meilleurs moyens en vue de la fin peut être biaisé par les interactions externes et les fausses croyances : on peut, par exemple, croire que tel individu soit le plus qualifié pour une charge alors qu'il s'agit d'un imposteur. Une bonne éducation aide à se protéger d'un certain nombre de pièges tendus par l'opinion et les mauvaises associations d'idées. Si chaque individu a ainsi le droit à la liberté de conscience en matière de religion, chaque individu a également le devoir de reconnaître, au nom de la maximisation du bonheur qui est la règle, qu'il n'est pas le meilleur juge pour nommer les ministres de l'Église. C'est avec son consentement que le citoyen se retire des matières où il n'est pas assez compétent : il ne doit pas imposer aux autres un choix qui est le sien si ce choix n'est pas le meilleur possible pour la communauté²²⁶.

En même temps, on voit que les citoyens sont tous potentiellement compétents, car tous pourvus du sens moral. C'est l'usage qu'ils en font dans la pratique qui a creusé un écart entre ce qu'ils ont le droit de faire en théorie et ce qui est le mieux à faire dans la pratique. La légitimité dépend de la fin et la fin politique est la maximisation du bonheur. Dans un cas concret, comme celui de l'Écosse des années 1730 de Hutcheson, il faut accepter l'idée de faire passer les droits individuels de la liberté de conscience religieuse après le devoir de

²²⁵ K. Haakonssen, "Natural Rights or Political Prudence? Francis Hutcheson on Toleration", art. cit.

²²⁶ Il serait intéressant, pour une future recherche, de comparer cette réflexion hutchesonienne avec, par exemple, certains aspects du système électoral américain actuel comme l'existence des grands électeurs, représentants du peuple, qui votent pour élire le président des Etats-Unis. L'élection est ainsi faite au suffrage universel indirect, c'est-à-dire que l'ensemble de la population américaine ne vote pas directement pour le président mais est de fait, représentée.

réalisation de la fin : sans doute parce que la société telle qu'elle est, n'est pas une société idéale ; elle n'est pas encore la meilleure possible : un certain nombre d'ajustements deviennent nécessaires. Certaines failles du système entraînent le choix de moyens qui ne sont pas ceux que l'on devait préférer dans l'idéal mais qui deviennent nécessaires face au contexte, en réponse à une situation de crise : c'est par un acte prudentiel que la crise est résolue mais cela ne change pas la responsabilité que chacun exerce vis-à-vis de l'objectif qui est donné pour la communauté. Celui qui n'est pas éduqué est toutefois assez sensible moralement pour se juger le moins apte à répondre à l'exigence des compétences nécessaires pour la nomination des ministres : à savoir, en premier lieu, un sens moral sur lequel rien ne peut interférer. Et tous les individus seraient compétents moralement et politiquement pour nommer les ministres de l'Église si tous les individus exerçaient véritablement leur droit de juger personnellement. Autrement dit, Hutcheson ne retire pas un droit de juger personnellement en matière de religion, il montre, au contraire, que les individus dans leur ensemble ont tendance à renoncer d'eux-mêmes à ce droit et c'est parce qu'ils y renoncent et suivent l'opinion que la sélection devient nécessaire entre ceux qui sont aptes à juger et ceux qui ne le sont plus.

Par ailleurs, il importe de considérer le caractère politique des *Considérations sur le patronage* de Hutcheson, aussi à partir de la manière dont notre auteur interpelle les *gentlemen* écossais :

« Est-ce le véritable esprit écossais, d'aimer à supplier pour chaque chose, à grincer des dents face aux hommes de pouvoir plutôt que d'avoir un pouvoir naturel à soi²²⁷ », s'interroge-t-il.

Au contraire, il souligne à quel point il importe de bien choisir les ministres :

« N'est-il pas d'une certaine importance, pour des *gentlemen*, d'avoir un ministre capable de les divertir agréablement en public avec des discours rationnels et édifiants ? N'est-ce rien pour des *gentlemen*, en particulier pour ceux qui résident dans le pays, d'avoir un ministre avec lequel ils pourraient se lier d'amitié, un homme de lettres et de bon sens, qui a des dispositions d'esprit sociables et vertueuses, qui a eu l'avantage d'une éducation libérale, et qui connaît non seulement les livres, mais également les hommes et la bonne compagnie ? Un gentleman ne valoriserait-il pas aussi celui qui sait et enseigne les vrais principes de la religion et de la morale (...) et qui fait ce qu'il peut par sa vie et par sa doctrine pour former leurs tempéraments et leurs vies de la manière la plus efficace pour la promotion de leur propre bonheur, et pour être de bons membres de la société ? Quelqu'un qui est

²²⁷ F. Hutcheson, *Considérations*, VII, p. 461 : "Is it the true Scottish spirit, to love to be suppliants for every thing, to cringe to men in power rather than to have a natural power of their own"?

capable de donner de sages conseils, de concilier les écarts, de promouvoir la paix et l'amour, et qui a une juste influence pour faire avancer ces bonnes fins²²⁸ ? »

Or, Hutcheson commente qu'il existe des hommes avec ces qualités en Écosse et que, même s'il en manquait, ce serait une bonne raison pour en former par de bonnes mesures de développement de l'éducation. La question du patronage met en évidence le rôle fondamental que la religion peut jouer dans cette éducation et la manière dont les détenteurs d'un pouvoir religieux doivent être formés à leur tour, à travers de bons principes et une bonne éducation. Cependant, comme l'éducation n'est pas qu'une affaire de livres et que le contact humain est tout aussi important, il faut que ceux qui éduquent soient assez proches pour pouvoir comprendre ceux à qui ils enseignent. Un homme qui vient de l'extérieur et qui ne connaît pas la situation de l'Écosse, sur le terrain, ne peut en aucun cas remplir la fonction d'un bon éducateur ni ne peut se prononcer, de loin, sur celui qui aura les qualités nécessaires pour transmettre un enseignement. Hutcheson argumente donc sur l'importance de l'éducation mais il souhaite aussi que l'Écosse s'affirme dans ce domaine et oblige l'Angleterre à reconnaître son droit d'exister, à part entière, avec ses particularités : or, il ne s'agit pas d'une existence via l'autonomie politique mais d'une possibilité d'agir sur le terrain, pour résoudre les difficultés, comme le suppose une union politique où deux nations sont traitées comme partenaires égaux.

La question de l'éducation nécessite que l'enseignement comme celui qui enseigne soient adaptés au milieu et à la population locale. Or, Hutcheson considère que c'est par le développement et l'amélioration de l'éducation que passe désormais l'affirmation d'une nation écossaise. L'Angleterre dominera politiquement l'Union tant que l'Écosse n'affirmera pas, non par la violence mais par l'éducation et la culture, son identité propre et sa capacité à tenir la place qui est la sienne au parlement. Il faut former les *gentlemen* écossais et il faut leur donner les moyens de former à leur tour la population, de façon à ce que les Écossais soient en condition de rechercher le bonheur pour eux-mêmes et d'être aussi de bons membres de la

²²⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 462 : "Is it not of some importance to gentlemen, to have a minister capable of entertaining them agreeably in public with rational and edifying discourses? Is it nothing to gentlemen, particularly to such as reside in the country, to have a minister they could make a friend of, a man of letters and good sense, one of social virtuous dispositions of mind, who has had the advantage of a liberal education, and not only knows books, but men and good company? Would not a gentleman also value one who understands and teaches the true principles of religion and morality to his children, his family, his tenants, and all is neighborhood, and who does what he can by his life and doctrine to form their tempers and lives in the most effectual manner, for promoting their own happiness, and being good members of society; one who is capable of giving wise advices, reconciling variances, promoting peace and love, and has a just influence for advancing these good ends?"

société qui est la leur, plutôt que de se perdre dans les tensions et les conflits internes pouvant aller jusqu'à menacer, de nouveau, la couronne et avec elle, la paix et la stabilité²²⁹.

VII. L'importance de la finalité politique

James Moore estime, à juste titre, que la *Courte Introduction de philosophie morale* et le *Système de Philosophie morale* développent une théorie similaire du gouvernement civil, à une exception : ce ne sont pas toujours les mêmes points sur lesquels Hutcheson insiste particulièrement. Par exemple, le *Système de philosophie morale* semble moins soucieux du respect du consentement du peuple en comparaison avec le respect du plus grand bien pour le plus grand nombre²³⁰. Il faut préciser qu'une opposition entre le consentement du peuple et la maximisation du bien doit être un fait rare, car le peuple veut la fin du plus grand bien pour le plus grand nombre. Or, puisqu'il veut la fin, il veut aussi les moyens. Cela suppose qu'il approuve naturellement le moyen adapté pour réaliser un tel objectif. Cependant, dans un cas où le moyen le plus adapté n'aurait pas le consentement du peuple, alors la mise en place du moyen devrait prévaloir sur la volonté des citoyens. Il faut considérer qu'un tel développement soit possible dans le *Système* parce que ce cas particulier relève manifestement d'une erreur dans le calcul des meilleurs moyens d'atteindre la fin politique : erreur commise par l'ensemble des citoyens. Bien qu'il soit peu probable qu'un nombre important d'individus commettent ensemble une telle erreur, le législateur est autorisé à mettre en place les moyens nécessaires, si besoin par la force, pour faire respecter le plan de gouvernement et faire respecter la loi, en de pareils cas. Il ne s'agit pas, dans l'absolu, d'un véritable non respect du consentement du peuple puisque le consentement du peuple repose sur la volonté de réaliser l'objectif politique. Il ne s'agit que d'un désaccord sur les moyens à employer pour la réalisation d'une telle fin. Hutcheson écrit :

« Il doit apparaître par l'idée suprême de justice ou de droit, combien le consentement est la méthode naturelle pour former les corps politiques ou conférer le pouvoir civil. Si cependant, un législateur prudent, armé d'un pouvoir suffisant, vient à établir un plan de gouvernement réellement favorable au bien général, mais qu'un peuple stupidement de parti-pris se refuse sur le moment à admettre alors qu'on a toutes les raisons de conclure qu'après une rapide mise à l'épreuve, il y consentirait de bon cœur; il l'établit en toute justice quoique d'une façon extraordinaire, puisque sa

²²⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 449-470.

²³⁰ J. Moore, "Hutcheson's Theodicy: the Argument and the Contexts of A System of Moral Philosophy", art. cit.

conduite est d'un plus grand bienfait pour l'humanité que de laisser le peuple faire son malheur par ses préjugés stupides autant que funestes²³¹. »

Il faut être prudent dans l'interprétation d'un tel paragraphe : il ne peut s'agir que d'une erreur momentanée et d'un désaccord passager. Hutcheson écrit *at present*, « sur le moment ». Cela suppose que le peuple, « après une rapide mise à l'épreuve », devrait y consentir. Il ne s'agit que d'un cas de consentement différé et non un cas où le consentement est définitivement exclu. Un cas « extraordinaire » qui relève d'un dysfonctionnement entre la théorie et la mise en pratique. Un tel cas ne peut pas servir de règle et de justification à des régimes tels que la monarchie héréditaire car si le peuple peut commettre des erreurs à court terme, il ne peut pas se tromper à long terme : soit une réflexion plus prolongée lui rendra compte de ses erreurs, soit le constat des effets bénéfiques sur le terrain lui montrera qu'il avait tort.

Il faut reconnaître, toutefois, que la finalité politique est mise en avant, dans le *Système*, au point que le rôle du gouvernement civil semble plus étendu que dans la *Courte Introduction à la philosophie morale*. Ce rôle peut, en effet, s'étendre jusqu'à l'intervention active des lois civiles sur certains domaines touchant à la vie privée des individus. James Moore compare deux passages au sujet de la liberté de penser en matière de religion et en matière de vertu pour montrer la différence de traitement entre les deux œuvres de notre auteur, afin d'expliquer que le *Système* donne à la fin politique un plus grand poids qu'au respect de certains droits individuels²³². Hutcheson explique, en effet, dans la *Courte Introduction*, que la constitution du gouvernement civil repose sur l'usage du pouvoir, par le souverain ou le magistrat suprême, pour la préservation des droits séculiers des hommes :

« [...] ainsi, ils ne peuvent exercer aucune sorte de pouvoir coercitif sur les moyens de former les esprits des hommes à la religion ou à la vertu intérieure²³³. »

Mais dans le *Système de philosophie morale*, il écrit :

²³¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 5, p. 231 : “From the supreme notion of justice or right it must appear that however consent is the natural method of forming bodies politic or of conveying civil power; yet if any prudent legislator, armed with sufficient power, can settle a plan of polity, truly effectual for the general good, among a stupid prejudiced people, at present unwilling to receive it; when yet there is all rational ground of concluding, that upon a short trial they will heartily consent to it; he acts with perfect justice, though in an extraordinary manner; since this conduct must in the whole tend to greater good than leaving a people to be made miserable by their own stupid and pernicious prejudices.”

²³² J. Moore, “Hutcheson’s Theodicy: the Argument and the Contexts of A System of Moral Philosophy”, art. cit.

²³³ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 8, p. 318 : “[...] then they cannot exert any sort of coercive power about the means of forming men minds to religion or inward virtue.”

« Comme la fin des lois doit être le bien général et le bonheur du peuple, lesquels dépendent principalement de sa vertu; c'est la tâche des législateurs que de promouvoir, par toutes les méthodes licites et efficaces, les vrais principes de vertu qui conduiront les hommes à la piété envers Dieu et à des dispositions équitables, pacifiques et bienfaisantes envers leurs semblables, afin qu'ils soient toujours prêts à rendre service et demeurent fidèles à la charge qu'on leur confie selon leur condition²³⁴. »

Les deux œuvres de Hutcheson, loin d'être incompatibles, insistent sur des points différents. La *Courte introduction* souligne le rôle du gouvernement sur la protection des droits alors que le *Système* insiste sur la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il va de soi, cependant, dans les deux textes, que la réalisation de la fin politique dépend, en général, de la protection des droits comme la protection des droits dépend, en général, de la réalisation de la maximisation du bien dans la communauté. Ainsi, la question de la religion et de la vertu apparaît dans les deux œuvres, au moment de la réflexion sur le rôle du gouvernement civil mais elle ne prend pas la même importance. Le *Système de philosophie morale* suppose que « toutes les méthodes licites et efficaces » puissent être employées par les gouverneurs afin de promouvoir « le bien général et le bonheur du peuple ». Or, il s'agit d'une extension du pouvoir politique sur « les moyens de former les esprits des hommes à la religion ou à la vertu intérieure ». Extension qui est limitée dans la *Courte introduction* par l'interdiction des moyens coercitifs sur la formation des esprits en ces matières. Le *Système* insiste sur le rôle des lois et du gouvernement pour promouvoir la vertu et la piété alors que la *Courte Introduction* insiste sur la défense des droits séculiers.

Pourtant, la majorité des cas fait de la défense des droits séculiers et de la promotion de la vertu et de la piété des objectifs concordants. Ce qui est suggéré dans le *Système*, c'est que là où les deux ne peuvent être assurés, la promotion de la vertu et de la piété prévaut. Au contraire, dans la *Courte Introduction*, la protection des droits séculiers prévaut, ce qui explique pourquoi des moyens coercitifs ne peuvent être employés sur les esprits en matière de piété et de vertu. Là où les gouverneurs ne peuvent intervenir, c'est aux citoyens d'assurer la mise en œuvre des moyens nécessaires pour la promotion de la piété et de la vertu. Ce transfert de compétences des citoyens aux gouverneurs n'est pas tant un changement dans les objectifs que dans les moyens. Le propos de la *Courte Introduction* n'est pas de nier que la

²³⁴ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 9, p. 310 : “As the end of all laws should be the general good and happiness of a people, which chiefly depends on their virtue: it must be the business of legislators to promote, by all just and effectual methods, true principles of virtue, such as shall lead men to piety to God, and all just, peaceable, and kind dispositions towards their fellows; that they may be inclined to every good office, and faithful in every trust committed to them in their several stations.”

piété et la vertu soient des éléments indispensables pour le bien général et que le bien général soit la fin politique par excellence. Même si le plus grand bien pour le plus grand nombre est la fin politique, le gouvernement n'est pas à lui seul responsable de cette fin : son objectif est la protection des droits séculiers car c'est ainsi qu'il contribue au projet politique global. Ce que le gouvernement ne fait pas, le peuple doit s'en charger, avec les moyens dont il peut disposer. Dans le *Système*, on voit que le gouvernement devient un moyen à part entière de réaliser la fin politique du plus grand bien pour le plus grand nombre. C'est un moyen qui n'a pas véritablement besoin du consentement immédiat du peuple puisque sa légitimité repose sur sa fin : fin qui est partagée par l'ensemble des citoyens. Il importe peu, alors, de poser les mêmes limitations de pouvoir que dans la *Courte Introduction* puisque seule la véritable fin politique sert de critère d'évaluation à toute action politique, que ce soit à l'échelle des gouverneurs ou des gouvernés. La différence repose sur la considération, dans le *Système*, d'un véritable « système » où il est question d'harmonie parce que les fins convergent en un seul et même objectif : la maximisation du bien. Dans ce seul et même objectif est compris tout ce que doit faire le gouverneur et le gouverné. La protection des droits est une manifestation de ce but ultime, c'est une étape vers ce que Hutcheson projette comme l'essence commune du droit, de la morale et de la politique. On verra que cette manière de présenter sa théorie n'est pas sans lien avec la reconnaissance de plus en plus marquée de la faiblesse humaine, tirillée par des désirs conflictuels et des inclinations exerçant des tensions puissantes au sein de l'action politique. N'oublions pas que le *Système de philosophie morale* est l'ouvrage qui met le plus clairement en évidence le constat selon lequel :

« Les États portent en eux les germes de leur mort et de leur destruction²³⁵ ».

Il est nécessaire d'employer tous les moyens nécessaires et les ressources à disposition pour retarder la mort et la destruction du système politique. Si les gouverneurs et les détenteurs d'un pouvoir civil ou religieux peuvent agir en ce sens, alors ils agissent justement. L'équilibre politique repose sur le maintien de l'action en vue de la maximisation du bien. C'est la seule manière de maintenir un édifice vivant tel que l'État. Il faut un objectif capable d'accorder les hommes dans l'action et par l'action. Aucune attitude passive n'est permise face à la menace du déséquilibre moral.

²³⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 2, p. 377-378 : “States themselves have within them the seeds of death and destruction”.

Conclusion

Dans son introduction à la première édition sur *Les grandes questions de la philosophie du droit*, S. Goyard-Fabre écrit « [i]l n'y a de droit que dans la société ». Elle explique que le droit est le reflet de la société, de son organisation et de ses structures. Cependant, elle précise que si les phénomènes juridiques sont sociaux, il existe aussi des phénomènes sociaux qui ne sont pas juridiques, comme les mœurs, par exemple²³⁶. Par ailleurs, il existe différents types de sociétés : au sein même de l'État, qui forme une société, on peut distinguer une multitude de sociétés privées dont certaines ont un but lucratif et d'autres non. S. Goyard-Fabre montre qu'il n'y a pas un droit mais plusieurs droits et qu'il est possible, pour les différencier, d'établir une hiérarchie où le droit civil, c'est-à-dire étatique, prévaut²³⁷. Dans sa seconde préface, elle ajoute que le droit positif, même s'il est omniprésent dans notre vie quotidienne, se prononce non pas sur ce qui est mais sur ce qui doit être. Elle montre que, pour le droit, « son idéalité est dans sa réalité²³⁸. »

Hutcheson voit le prolongement de la loi naturelle dans le droit positif. Le droit positif est un moyen de promouvoir et de réaliser la maximisation du bien tout en protégeant la sociabilité naturelle, la paix et l'harmonie entre les individus. La hiérarchie place l'approbation ou la désapprobation du sens moral comme le critère de validité du droit, quel qu'il soit. Le sens moral indique ce qui doit être. C'est donc de la morale que dépend la légitimité du système juridique et du système politique. De même, les institutions civiles ou religieuses sont susceptibles d'exercer directement ou indirectement un objectif politique, à partir du moment où elles sont jugées selon leur capacité à contribuer au plus grand bien pour le plus grand nombre. Certes, toutes les sociétés ou associations d'individus ne correspondent pas forcément à la réalisation de ce but éthique. Elles ne doivent pas y nuire quand elles ne peuvent pas y contribuer et elles doivent y contribuer dès qu'elles le peuvent. Plus le citoyen fait usage de son sens moral, renforce puis étend sa bienveillance, et plus il peut jouer son rôle d'acteur politique au sein de la communauté, c'est-à-dire, contribuer au maintien de l'équilibre et tenter de participer à la réalisation de la finalité politique.

Cependant, il doit prendre garde à la coutume, l'opinion et toutes les associations d'idées susceptibles de le rendre inapte à exercer un jugement bien fondé. La continuité entre l'état de liberté et la société civile passe par la sociabilité naturelle et la maximisation du bien,

²³⁶ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, op. cit., p. 7.

²³⁷ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *ibid.*, p. 8-9.

²³⁸ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *ibid.*, p. 21.

soit par le renforcement des moyens à disposition de la communauté. Le droit positif renforce la loi naturelle pour le respect des droits individuels et les institutions politiques garantissent l'application des lois comme le maintien de l'équilibre entre les différents pouvoirs. Quant à la loi naturelle, le droit positif et les institutions religieuses et politiques, ils doivent servir et contribuer, au mieux, à la finalité du plus grand bien pour le plus grand nombre, soit aider et développer l'intérêt politique.

CHAPITRE 2 - CONSIDÉRATIONS SUR LA POURSUITE DU BONHEUR

*À partir de la Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,
de l'Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec
illustrations sur le sens moral et du Système de philosophie morale*

« Le bonheur public est en effet, quant à l'apparence extérieure, un objet très incertain et il n'est pas souvent en notre pouvoir d'y remédier, en changeant le cours des événements²³⁹. »

²³⁹ F. Hutcheson, *Essai*, II, p. 157 : “The publick happiness is indeed, as to external appearance, a very uncertain object; nor is it often in our power to remedy it, by changing the course of events.”

Introduction

Pour Hutcheson, l'intérêt politique est représenté par ce que l'on peut qualifier, génériquement, de recherche ou de poursuite du bonheur. Cela signifie que l'association politique semble consister en la maximisation du bonheur collectif mais également en la réalisation du bonheur individuel, sans préciser toutefois si les deux sont exactement la même chose : « le plus grand bien pour le plus grand nombre ». Si la recherche du bonheur comme fin politique est un thème qui accompagne la réflexion sur l'intérêt, il faut savoir que l'intérêt, ici, ne peut pas signifier l'« avantage économique » comme ce fut le cas au cours du XIXe siècle, conformément à ce que nous enseigne A. Hirschman, sur le sujet²⁴⁰. Pour Hutcheson, l'intérêt doit être compris, conformément au sens classique des XVIIe et XVIIIe siècles comme un avantage plus « large » de ce vers quoi chacun aspire en tant qu'individu moral, pour soi-même mais aussi en tant que citoyen, pour la communauté. Dans ce second cas, il s'agit de penser un avantage politique pour un corps commun qui est celui des citoyens en tant qu'ils tendent vers un même projet, une même réalisation. Il ne s'agit pas d'un pur aspect économique : ce n'est pas uniquement la question des biens matériels qui compte. Cet aspect du bien-être, à travers les biens matériels, ne suffit pas à la création d'un véritable projet politique parce qu'une telle configuration est incapable d'inclure et de faire concorder l'ensemble des aspirations humaines en une seule et même voix. Par ailleurs, ce constat n'implique pas l'élimination de tout calcul dans le choix des moyens pour la réalisation de la fin. L'intérêt comme fin politique, la « raison d'état » sont des concepts qui dépassent de loin les désirs déréglés de chaque individu pour prendre en considération LE désir réglé, la passion qui est susceptible de donner un sens et un équilibre à toute démarche collective, toute action qui s'appuie sur le plus grand nombre, pour le plus grand nombre.

A. Hirschman explique qu'en Angleterre, du fait des révolutions qui se sont succédées au cours du XVIIe siècle, la notion d'intérêt a connu une mutation qui la fait basculer de la considération de la politique extérieure à ce qui se passe à l'intérieur du pays. Les préoccupations des divers groupes sociaux ont été considérées dans l'élargissement de la notion d'intérêt. Les affrontements entre les groupes internes au pays semblent passer devant la considération de l'intérêt du pays en contraste avec celui d'un autre pays. Il explique, alors, qu'au moment de la restauration des Stuart, le débat de la tolérance religieuse prend en compte l'intérêt du pays en relation aux « intérêts respectifs des presbytériens, des

²⁴⁰ A.-O. Hirschman, *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. trad. fr. P. Andler, Paris, PUF, 1980, p. 34.

catholiques, des quakers et autres²⁴¹. » La prise en compte de ces intérêts divergents implique une mise à distance et une ouverture politique qui ne concernent pas uniquement l'aspect économique mais bien la considération des aspirations de chacun dans ce qu'elles ont de potentiellement constructrices et unificatrices. Or, nous considérons que c'est exactement ce que Hutcheson tente de proposer dans sa théorie politique.

Il est vrai, pourtant, que l'aspect économique de la notion d'intérêt peut sembler le plus évident car l'économie est porteuse d'une certaine attente et d'un espoir, quant à la possible amélioration des conditions de vie, au moins d'un point de vue matériel, et ce sur la population dans son ensemble : Hutcheson le reconnaît volontiers. De fait, au XVIII^e siècle, le développement du commerce et des modes de production est l'œuvre de nombreux bouleversements qui affectent l'ensemble des individus. C'est donc par ce biais qu'il est possible de voir une partie du changement se produire. Malgré cela, c'est plutôt à partir d'une réflexion sur la nature des désirs que Hutcheson nous enseigne ce qu'est « la poursuite du bonheur ». Il y a une grande différence entre accroître le bien-être matériel et être heureux : ce n'est pas une question d'incompatibilité mais de juste mesure. Or, la première recherche peut-être porteuse d'un déséquilibre vis-à-vis de la seconde, si l'on n'y prend pas garde. La consommation de biens joue entre la satisfaction d'un désir et son accroissement, sans cesse plus douloureux, en relation à la sensation de manque. Il suffit donc de considérer, dès le départ, que l'amélioration du sort de la population ne peut pas reposer entièrement dans l'acquisition et dans la consommation de biens mais que Hutcheson intègre les nouvelles pratiques et les valeurs qui les accompagnent pour penser comment un projet politique peut être élaboré autour de la considération de ce qui est le mieux pour chacun et le mieux pour tous. Il faut intégrer le caractère proprement humain de tout projet politique. Or, nous parlons d'intérêt politique, ici.

K. Haakonssen insiste ainsi, chez Hutcheson, sur le lien entre morale et politique, en montrant que la société civile a pour objectif premier l'amélioration ou le développement moral de l'humanité²⁴². Le plus grand bien pour le plus grand nombre doit être également compris comme un objectif moral, approuvé par le sens moral. Cela signifie qu'il ne s'agit pas simplement de maximiser le bonheur mais de favoriser l'action de chaque citoyen selon un motif de bienveillance. L'importance que Hutcheson donne au jugement moral individuel s'accompagne de l'idée que chaque individu est responsable de cet enseignement. Un

²⁴¹ A-O. Hirschman, *ibid.*, p. 38.

²⁴² K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism", art. cit.

enseignement qui passe par l'éducation : dans les écoles, à l'université, par des écrits. C'est ainsi que Hutcheson considère que ce qu'il fait dans la vie a une portée politique. Néanmoins, l'enseignement théorique ne fait pas tout : c'est la pratique, l'exercice de la responsabilité politique des citoyens qui importe le plus.

Le présent chapitre s'intéresse à la conception hutchesonienne de la poursuite ou de la recherche du bonheur, à partir de sa fameuse formule de la maximisation du bien. Nous soulignons, pour commencer, les quelques fils conducteurs qui relient la question de la poursuite du bonheur, chez Hutcheson, à certaines réflexions sur ce même thème, afin de comparer et d'évaluer quelques enjeux fondamentaux autour de la question. Nous proposons ensuite de nous intéresser au calcul du bonheur chez Hutcheson puis à l'analyse de la détermination naturelle qui se cache derrière l'idée de la « poursuite », notamment à partir de l'analyse de la distinction entre bien naturel et bien moral. Enfin, nous montrerons comment Hutcheson développe une notion de bonheur public distincte de la notion de bonheur privé et comment cette première notion représente un enjeu politique majeur pour la philosophie politique du sens moral.

I. Le droit à la recherche ou à la poursuite du bonheur : quels enjeux ?

A. Qu'est-ce qu'un droit à la recherche ou à la poursuite du bonheur ?

Pour comprendre les raisons qui poussent Hutcheson à placer au cœur de sa théorie politique une réflexion sur la recherche ou poursuite du bonheur, nous considérons dans un premier temps, quelques réflexions relatives aux enjeux d'une telle formule et nous proposons de penser rapidement les différentes questions qu'elle soulève lorsqu'il s'agit de l'intégrer à un débat juridique ou à un débat politique. Prenons, dans un premier temps, la recherche et la poursuite comme deux termes équivalents.

Rappelons, conformément à la distinction utilisée par S. Goyard-Fabre, dans *Les grandes questions de la philosophie du droit*, que les droits subjectifs que l'on attache à l'individu ou à la personne sont des droits qui, pour être reconnus, doivent être intégrés dans le droit objectif, afin d'avoir la garantie de l'État²⁴³. C'est selon cette logique que Hutcheson articule sa réflexion sur les motivations du passage d'un état de liberté à un état civil. Un

²⁴³ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, op. cit., p. 24.

exemple récent peut nous permettre de mieux penser cette idée. L'année 2011, au Brésil, a vu surgir un débat, après la proposition d'un projet d'ajout de matériel constitutionnel en 2010. Parti du Congrès même, la question posée et discutée était de savoir si l'on pouvait considérer le bonheur comme un droit. Et si la réponse était positive, alors le débat se poursuivait sur la question de son insertion dans un document de loi officiel : la Constitution. Devait-on reconnaître le droit au bonheur dans les textes de loi ? Ou encore, devait-on prendre en compte le bonheur comme un objectif qui figurerait dans la Constitution Fédérale même ? Si le bonheur est un droit subjectif et qu'il est lié à l'individu, alors sa reconnaissance et son intégration dans le droit objectif font qu'il peut être garanti et reconnu par tous. Reste à savoir dans quelle mesure un tel droit subjectif peut être garanti et reconnu et comment on parvient à penser son application : on a, effectivement, à la fois le problème de la reconnaissance juridique du droit et le problème de sa réalisation pratique.

Le droit à la recherche du bonheur figure bien, par exemple, dans la Constitution américaine de 1787. Cependant, il y est fait mention de la *Pursuit of happiness*, c'est-à-dire de la recherche ou de la poursuite du bonheur. C'est donc un droit de rechercher ou de poursuivre le bonheur qui est mentionné. En France, il n'existe pas de droit équivalent. Peut-être pourrions-nous suggérer, à l'aide des termes d'« objectif à valeur constitutionnelle », une définition pour ce droit. Peut-être irait-on jusqu'à suggérer un « principe à valeur constitutionnelle²⁴⁴ », bien que la distinction entre les principes et objectifs soit toujours délicate et que la définition d'un droit tel que la recherche du bonheur soit encore plus délicate. La difficulté d'une telle réflexion se reflète également dans l'exemple fourni par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. L'inspiration de la Révolution américaine est présente. Pourtant, la suggestion d'un droit à la recherche du bonheur a été soigneusement laissée de côté et l'aspect de l'utilité commune a été mis en avant. Par exemple, l'article premier s'exprime en ces termes :

²⁴⁴ En France, la distinction à effectuer entre les « principes à valeur constitutionnelle » et les « objectifs à valeur constitutionnelle » est l'objet de nombreux débats. Si l'on peut identifier les principes à valeur constitutionnelle et les énumérer : continuité de l'État et du service public, 1979 (Cons. Cons., Décision n°79-105DC, 25 juillet 1979), protection de la dignité de la personne humaine, 1994, liberté contractuelle (moins un principe que l'objet d'une protection indirecte par le biais de la liberté de l'article 4 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen ; (Cons. Cons., Décision n°98-401DC, 10 juin 1998), liberté d'entreprendre, 1982 et respect de la vie privée, 1977. Il est déjà plus difficile de définir avec exactitude les objectifs à valeur constitutionnelle, devant leur caractère ambivalent. Les objectifs sont une création du Conseil Constitutionnel et apparaissent explicitement dans la décision n° 82-141 DC du 27 juillet 1982 : « les objectifs de valeur constitutionnelle que sont la sauvegarde de l'ordre public, le respect de la liberté d'autrui et la préservation du caractère pluraliste des courants d'expression socioculturels ». Comme l'indique leur nom, ce sont des « objectifs » au caractère normatif limité : ce sont des buts que la Constitution pose aux législateurs et ils régulent l'effectivité des droits fondamentaux de la Constitution.

« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune²⁴⁵. »

L'utilité commune, à la fin du XVIIIe siècle, semble pouvoir être pensée de manière objective, notamment par une évaluation mathématique et quantifiable de la plus grande utilité à la plus petite, selon le nombre de personnes concernées. Le bonheur, malgré de nombreuses tentatives d'objectivisation, peut sembler plus problématique, en raison de son caractère très ambivalent. Pourtant, c'est bien le terme de bonheur qui est choisi par Hutcheson dans ses écrits. De même, c'est le terme bonheur qui apparaît dans la constitution américaine et qui sera introduit dans la constitution brésilienne. Pour quelle(s) raison(s) ?

Revenons à notre exemple. Dans le “Projeto de Emenda Constitucional (PEC 19/10)” brésilien, déjà approuvé par la Commission de Constitution du Sénat brésilien et en attente d'incorporation, il s'agit d'un ajout visant à expliquer que les droits sociaux, évoqués dans l'article 6 de la Constitution, sont essentiels à la recherche du bonheur. La recherche du bonheur est entendue comme un objectif à garantir, à travers le maintien et le respect d'autres droits. Si cette lecture est juste, la recherche du bonheur est mentionnée en vue de justifier le maintien des autres droits sociaux en application. Elle est présentée comme la *ratio essendi* des droits : un droit qui représente, en vérité, la base des droits sociaux : un objectif à valeur constitutionnelle qui fonctionne non pas dans une application stricte de son contenu mais dans un cadre régulateur formulant un objectif de garantie et de justification des droits sociaux. La recherche du bonheur est alors une valeur fondatrice, constitutive du droit positif, même si elle est reconnue, dans ce cas précis, *a posteriori* par le droit brésilien²⁴⁶.

Si le but de cet ajout à la Constitution est de légitimer, d'une certaine manière, d'autres droits sociaux déjà existants, une question se pose : le droit à la recherche du bonheur ne peut-il être qu'une valeur ? Un objectif vers lequel il faut tendre et non un droit effectif dont on pourrait justement exiger l'application ? Comme il s'agit d'une recherche ou d'une poursuite, il faut mettre en œuvre tous les moyens possibles pour sa réalisation dans les

²⁴⁵ Source : <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html> (page consultée le 02/05/2014).

²⁴⁶ L'ajout à l'article 6 se présentera de la manière suivante :

« [...] sont droits sociaux, essentiels à la recherche du bonheur, l'éducation, la santé, l'alimentation, le travail, l'habitat, le loisir, la sécurité, la providence sociale, la protection à la maternité et à l'enfance, l'assistance aux sans-abri. » Art. 6º: “São direitos sociais, essenciais à busca da felicidade, a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.”

Source : <http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/leia-a-integra-da-pec-da-felicidade/> (page consultée le 02/05/2014).

meilleures conditions. En même temps, il est possible que les moyens à mettre en œuvre reposent uniquement dans le respect des autres droits sociaux mentionnés. S. Goyard-Fabre rappelle la difficulté relative à ces droits qualifiés ici de « sociaux » : tout droit subjectif, objectivement reconnu, suppose la distinction entre *le droit de* (par exemple, le droit de propriété) et *le droit à* (notamment le droit au travail)²⁴⁷. C'est une distinction qui rejoint la distinction précédente des objectifs ou des principes à valeur constitutionnelle. Le droit *du bonheur* et le droit *au bonheur* sont-ils deux choses différentes ? Serait-ce un peu comme si l'État pouvait distribuer et répartir le bonheur comme un bien matériel ? Ou favoriser les conditions d'accès au bonheur, comme s'il s'agissait, une fois de plus, d'un bien matériel ?

Pour de nombreuses personnes, le droit à la recherche ou à la poursuite du bonheur est un ensemble complexe. L'éducation, la santé, l'alimentation, le travail, l'habitat, le loisir, la sécurité, etc., tous ces droits sociaux font partie de la responsabilité de l'État. Autrement dit, l'État doit assurer cette partie de la recherche du bonheur des individus en assurant que le cadre de cette recherche soit garanti par le respect de ces droits. Il y a alors une partie que l'individu semble devoir réaliser seul : la recherche même, concrète, pratique, de ce bonheur. Qu'est-ce que cela signifie ? Le modèle américain donne souvent les illustrations d'un tel contenu, présentant un idéal autour des biens matériels et autour de l'accumulation des richesses. Encore une fois, comme ce fut le cas pour la notion d'intérêt, la dimension économique de la définition de la recherche du bonheur semble prendre le dessus et proposer un modèle de vie « idéal » basé sur une réussite économique²⁴⁸. Par quelle autre manière l'individu pourrait-il attendre un changement ?

Pour répondre à une telle question, il faut proposer une définition du bonheur qui diffère de celle de l'accumulation des biens matériels ou alors, montrer que la définition peut être élargie à d'autres considérations. D'où l'intérêt de se pencher sur les théories de la recherche du bonheur au XVIIIe siècle parce que, comme nous l'avons souligné en introduction, le bonheur même s'il est identifié à l'intérêt, ne prend pas la même signification à cette époque et à la nôtre.

Ce n'est, pourtant, pas si évident que cela. Emmanuel Kant, dans sa *Critique de la raison pratique* de la fin du XVIIIe siècle, constate que le bonheur correspond à une

²⁴⁷ S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, op. cit., p. 24.

²⁴⁸ Cette impression s'illustre notamment dans l'image véhiculée par certains films hollywoodiens, notamment le film américain « The Pursuit of Happiness », sorti en 2006, qui s'inspire des mémoires du même nom par Christopher Gardner.

représentation différente pour chaque individu et, qu'en tant que tel, il est potentiellement générateur de nombreux conflits²⁴⁹. Si François 1^{er} et Charles Quint désirent le même territoire et que la satisfaction du désir est une des représentations du bonheur qui a le plus de force dans nos civilisations, alors le bonheur mène droit à la guerre. Faut-il vraiment inscrire un droit à la recherche au bonheur dans nos constitutions si c'est pour tous nous perdre dans la guerre de tous contre tous, selon la logique Hobbesienne ? Le bonheur peut être l'une des plus grandes sources de conflit entre les hommes parce qu'il répond à ce que nous croyons être individuellement source de plaisir, pour nous seuls. Du point de vue de l'individu, il est possible de rencontrer diverses représentations du bonheur qui correspondront à une vision personnelle de notre épanouissement.

Ce bonheur de type « individuel » ou « personnel » n'est pas en soi fédérateur et il est déjà présent dans les écrits du XVIII^e siècle, y compris dans ceux de Hutcheson. C'est, de fait, un bonheur dont la recherche semble justifiée : il est naturel, pour un individu, de chercher à être heureux selon une quête personnelle, des représentations et des aspirations qui lui sont propres. Nous ajouterons donc qu'il n'est pas nécessaire d'attendre que cette recherche se transforme en droit pour qu'elle soit effective. Le bonheur, dans la sphère de la vie privée, personnelle, est le fait d'un individu qui a des droits, mais qui n'a pas besoin d'un droit à la recherche du bonheur. Ainsi, pour qu'un individu puisse rechercher les moyens qui le rendent heureux, il faut pouvoir lui garantir un certain nombre de droits fondamentaux capables d'assurer que sa vie ne soit pas menacée et qu'il ait la liberté suffisante pour entreprendre cette recherche. Un individu qui recherche son bonheur ne peut pas être un individu prisonnier de la sphère de la nécessité, celle des affections et des besoins. C'est un individu qui est déjà protégé et qui attend que l'on garantisse son espace d'action dans sa vie privée, pour la réalisation de désirs « inessentiels » car non nécessaires à la satisfaction première des besoins vitaux et en même temps, essentiels en ce qu'ils sont générateurs de bonheur. Si tel est le cas et que nous parlons bien de la recherche d'un bonheur de type individuel et privé, un bonheur dont les aspirations sont aussi variées que le nombre d'individus concernés, alors ce n'est pas la recherche du bonheur qu'il faut inscrire comme droit dans une constitution mais plutôt tous les autres droits qui sont conditions de possibilité

²⁴⁹ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, part. I, Analytique, trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985, p. 636 : « En effet, ce en quoi chacun doit placer son bonheur dépend du sentiment particulier de plaisir et de peine que chacun éprouve ; bien plus, dans un seul et même sujet, ce choix dépend de la diversité des besoins suivant les variations de ce sentiment ».

de cette recherche et c'est, en vérité, ce qui est déjà le cas de nombreuses constitutions existantes.

Pourquoi, encore de nos jours, ajouter le droit à la recherche du bonheur dans un texte de loi, alors que tout semble suggérer que la recherche du bonheur ne soit pas un droit mais une activité personnelle que l'individu réalise donc à titre individuel, dès qu'il n'est plus dans la sphère des besoins et dès qu'il en a les moyens ? La loi ne peut pas garantir le bonheur de chaque individu dans sa vie privée, s'il s'agit de réaliser des désirs personnels et particuliers. Il semble que cela ne dépende pas de la loi mais de la personne même et de ce qui est en son pouvoir. Si le droit à la recherche du bonheur ne signifie que la garantie de toutes les conditions nécessaires pour donner à cet individu les moyens de rechercher son bonheur, c'est-à-dire de sortir de la sphère des besoins primaires pour se consacrer, par son temps libre, à d'autres activités, alors une question demeure : cela suffit-il ? Si la recherche du bonheur est un objectif à valeur constitutionnelle, on peut supposer que le droit s'engage à mettre en œuvre les moyens nécessaires pour la réalisation de cette recherche. Ce serait un peu à l'image du droit au travail. Un homme qui n'a pas de travail ne peut pas exiger d'un juge qu'il lui donne un travail. Il peut seulement exiger que, conformément à la loi, des moyens soient mis à sa disposition pour qu'il puisse effectuer la recherche d'un travail et en trouver un. Le droit à la recherche du bonheur est le droit à la mise en place des structures et moyens nécessaires, garantis par la loi, afin d'être capables de pouvoir effectuer cette recherche, dans de bonnes conditions, c'est-à-dire à travers la garantie des droits sociaux.

B. La piste de Hutcheson

Une autre voie est néanmoins possible et c'est ce que la lecture de Hutcheson nous enseigne : si nous pensons la société comme une communauté d'individus, tous en relation plus ou moins directe, les uns avec les autres, on peut s'interroger sur l'existence d'une notion commune du bonheur qui pourrait faire de la recherche non pas un enjeu individuel mais une démarche collective. Pour cela, il faut penser des individus, non pas comme des atomes séparés, chacun évoluant dans un espace privé qui serait le leur, mais comme des parties d'un tout, des acteurs d'un espace collectif commun qui pourrait être partagé. Un bonheur qui irait dans la même direction parce qu'il s'agirait d'un bonheur aux implications politiques profondes : un bonheur « général », avec une définition « objective ». Y-aurait-il une autre sorte de bonheur ? Pourrait-on parler d'un bonheur de la sphère collective, un bonheur public ? Que serait-il ? Selon quelles possibilités d'application ? Cette seconde piste nous est

suggérée par le fait même de la mention de la recherche du bonheur, dans une constitution. On pourrait alors comprendre cette expression comme une expression politique : il s'agit de mentionner comme un droit une pratique qui, selon sa définition, devrait dépasser les simples représentations individuelles pour trouver le point commun de tous les particuliers. Ce point commun n'est pas élaboré à partir de la vie privée individuelle mais au moment du fondement des institutions, du droit positif, au moment du contrat social des penseurs modernes. Or, l'originalité de la théorie hutchesonienne de la recherche du bonheur consiste à articuler la poursuite d'un bonheur privé individuel à la poursuite d'un bonheur public collectif sans toutefois considérer que les deux sortes de bonheur soient la même chose.

C. Obstacles au bonheur public

Pourquoi la recherche du bonheur doit-elle être un objectif du droit ? Pourquoi doit-elle être un objectif politique ? Et comment peut-elle être à la fois objectif du droit et objectif politique ? Enfin, bonheur individuel et bonheur collectif sont-ils compatibles et comment faire la distinction pour savoir quel bonheur est en question, selon les contextes ? Bien souvent, en effet, la recherche du bonheur privé individuel a pu conduire au retrait de l'individu des affaires publiques et au repli sur soi et sur la sphère plus étroite de la famille et des proches. La responsabilité et l'engagement politique impliquent un risque et surtout, le devoir de faire passer son intérêt personnel après l'intérêt du groupe, de la communauté politique. De ce point de vue, le bonheur individuel et l'exercice des droits politiques semblent presque incompatibles. S'il existe véritablement un bonheur propre à l'action politique, un bonheur de la sphère publique, comme l'affirmera Hannah Arendt au XXe siècle²⁵⁰, ce bonheur doit être capable de compenser l'éventuel risque de la perte du bonheur individuel. Une autre vision serait celle de supposer que l'action politique n'est pas un renoncement à son bonheur individuel mais une extension de son bonheur individuel jusqu'à prendre en considération le bonheur de tous les autres. Ce pourrait être l'idée de maximiser tous les bonheurs individuels, en montrant qu'ils ne sont pas incompatibles, ou considérer une toute nouvelle sorte de bonheur capable d'y inclure tous les individus. Cependant, cette dernière solution doit s'articuler avec l'idée que le bonheur privé n'est pas le bonheur public et qu'il ne suffit donc pas d'additionner les bonheurs privés pour produire du bonheur public.

La considération du bonheur public comme un tout est difficile à concevoir si l'on s'inscrit dans la tradition d'un Hobbes ou d'un Mandeville, c'est-à-dire, dans la tradition

²⁵⁰ H. Arendt, Conférence "Action and the Pursuit of Happiness", de 1960, source : *site The Library of Congress*: http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/05/051010/0001d.jpg (page consultée le 02/05/2014).

d'une philosophie défendant l'intérêt personnel comme seul motif de l'action humaine. Si la tradition de l'intérêt personnel voit juste, alors il n'y a qu'une vision possible du monde pour un individu : la vision qui part de soi-même et qui reste, plus ou moins, toujours sur soi. Avec Hobbes et Mandeville, même une extension de l'intérêt particulier afin d'englober l'intérêt collectif est délicate, parce que l'individu ne perd jamais de vue son intérêt propre et ne peut, au mieux, que se servir de l'intérêt commun comme moyen pour son intérêt propre. Lorsque l'individu raisonne, lorsqu'il pense, lorsqu'il calcule, il ne le fait, au final, que pour lui-même. Il faut néanmoins préciser que l'association entre Hobbes et Mandeville est le résultat d'une vision commune, vision dont les critiques des années 1720 s'appliquent à montrer qu'elle part de la même conception de la nature humaine : c'est une vision des deux auteurs que Hutcheson contribue à développer. C'est dans cette vision que s'inscrit la critique hutchesonienne contre Mandeville : une critique qui ne concerne pas que *Mandeville* mais bien *Mandeville et Hobbes* ensemble. Cette vision est mise en doute par un récent ouvrage qui accentue le changement entre le Mandeville de la *Fable des abeilles* originale et le Mandeville de la *Partie II*²⁵¹. Cependant, si l'on pense la tradition dans laquelle s'inscrit Hutcheson, l'accent est mis sur l'idée que l'homme est capable d'action désintéressée, en vue du bien pour autrui. Au lieu de toujours partir de son intérêt personnel pour l'étendre à l'intérêt d'une communauté, l'individu est considéré comme potentiellement capable de partir de l'intérêt commun pour, ensuite, arriver à son intérêt particulier, voire, de considérer uniquement l'intérêt commun. Ce qui est prioritaire, c'est l'intérêt de la communauté. Pour penser ainsi, il faut se rattacher à la vision d'un « tout » politique, héritée de la vision naturelle du « système », selon ce que nous enseigne la lecture de Shaftesbury et de Cumberland²⁵².

Lorsque l'on pense le thème de la recherche du bonheur et que l'on se plonge dans le contexte des XVIIe et XVIIIe siècles, on remarque la présence d'un tel enjeu. Dans un débat politique construit autour de la tradition républicaine classique et de la pensée libérale, mais aussi en morale, dans un débat entre défenseurs de l'intérêt personnel comme seul motif de l'action, défenseurs du rationalisme moral et défenseurs du sens moral. Par le passé, à un moment d'instabilité politique et religieuse, dans une tradition de pensée qui précède et accompagne les grandes révolutions, la « recherche du bonheur » sert de valeur fondamentale.

²⁵¹ M. Tolonen, *Mandeville and Hume Anatomists of Civil Society*, op. cit.

²⁵² R. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, op. cit., p. 17-18 : « [...] la félicité de chaque homme en particulier, dont la jouissance ou la privation, proposées dans la sanction, en font toute la matière, vient du meilleur état de tout le système : de même que la nourriture de tous les membres du corps animal, dépend de celle de toute la masse du sang répandue par tout le corps. »

Autrement dit, la recherche du bonheur peut être un certain refuge face à la perte d'influence de la religion et face à la fragilisation des fondements légitimes du pouvoir politique. Elle se manifeste en tant que valeur, en tant qu'objectif politique. Cependant, reste à déterminer quel contenu et quelle signification l'accompagnent. Pour Hutcheson, nous l'avons compris, il s'agit de penser la poursuite du bonheur public à partir d'une formule de maximisation du bien : « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Voyons ce que cela signifie exactement.

II. Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre : comment poursuivre le bonheur ?

Il faut souligner, dans un premier temps, l'influence de Locke sur la manière de penser la détermination humaine de la poursuite du bonheur chez Hutcheson et ce, malgré des conceptions de la morale totalement différentes pour les deux auteurs.

De fait, le thème de la poursuite du bonheur se rencontre déjà chez Locke. Locke avait soutenu que l'homme était fait de telle manière qu'il recherchait son propre bonheur et seule la crainte du châtement associé au non-respect de la loi pouvait s'imposer à lui pour limiter un tel mouvement. La morale ne pouvant être associée à des idées innées, on pouvait alors conclure qu'elle était construite et relative²⁵³. Il faudra noter, au passage, que la même ambiguïté persiste au sujet de quel bonheur nous nous référons ici : un bonheur privé ou public ? D'autant que Locke distingue lui aussi plusieurs sortes de poursuites du bonheur. Hutcheson remarque, quant à lui, que la détermination est un désir et le désir est une motivation à l'action. Il écrit, alors :

« S'il n'y avait aucune autre détermination ultime ou désir dans l'âme humaine que celui de chacun pour son propre bonheur, l'*amour de soi* serait alors notre unique principe directeur, clairement destiné par la Nature à gouverner, à réprimer toutes les autres affections et à les garder subordonnées à sa fin [...] ²⁵⁴ ».

Cependant, chez Hutcheson, il est affirmé qu'une seule détermination ultime à l'action n'est pas possible. Pour lui, il y en a, au moins, deux. Une détermination dirigée vers « son propre bonheur » et une dirigée vers le bonheur d'autrui. Comment, cependant, l'action bienveillante se matérialise-t-elle dans la sphère politique ?

²⁵³ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op. cit., p. 373-446.

²⁵⁴ F. Hutcheson, *Système*, V, 1, 3, p. 38 : "Were there no other ultimate determination or desire in the human soul than that of each one toward his own happiness ; then calm self-love would be the sole leading principle, plainly destined by Nature to govern and restrain all other affections, and keep them subservient to its end [...]".

Hutcheson écrit en 1725, dans sa *Recherche* :

« [...] l'action la meilleure est celle qui procure le plus grand bonheur au plus grand nombre ; et la pire celle qui, de façon analogue, occasionne le plus grand malheur²⁵⁵ ».

La tradition utilitariste fera de cette phrase l'un de ses symboles, notamment à partir de la pensée de Jeremy Bentham²⁵⁶. Un peu avant cela, cependant, ces quelques mots sont déjà absorbés par les cercles littéraires du XVIIIe siècle, un peu partout en Europe. On traduit l'expression en français à l'occasion de l'article « gouvernement » de Jaucourt pour l'*Encyclopédie*²⁵⁷. Si Hutcheson n'est peut-être pas le premier auteur de cette fameuse phrase, on suppose, pourtant, qu'il est le premier à l'avoir explicitement formulée. Pour notre philosophe, le bonheur le plus grand se définit ainsi :

« Nous sommes nécessairement amenés à conclure que le meilleur état pour les agents rationnels, et leur bonheur le plus grand et le plus précieux, consiste dans une bienveillance universelle et efficace²⁵⁸ ».

La bienveillance est le motif de l'action moral, c'est-à-dire de l'action désintéressée en vue du bien d'autrui. En même temps, Hutcheson se réfère aussi, très souvent, à un bonheur proprement intéressé, fruit de l'amour-propre. D'une part l'intérêt personnel, d'autre part la bienveillance. La bienveillance est source d'un certain type de bonheur, « le plus grand et le plus précieux », l'amour-propre est source d'un autre type de bonheur. Les deux sortes de bonheur sont des bonheurs parce qu'ils procurent du plaisir. La différence, c'est qu'une détermination amène à anticiper et à rechercher le plaisir en question et à agir en vue du plaisir individuel, alors que l'autre détermination, non. Le bonheur désintéressé est source de plaisir mais ce n'est pas en vue de ce plaisir que l'action est accomplie. L'action politique doit-elle être l'action bienveillante, désintéressée ? Si oui, comment y parvenir ?

²⁵⁵ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 3, p. 164/ p. 179 : “[...] that action is best, which accomplishes the greatest happiness for the greatest numbers ; and that, worst, which, in like manner, occasions misery.”

²⁵⁶ Voir par exemple, J. Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, trad. fr. J. P. Cléro, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Bruylant, 1996, préface, p. 87 : « [...] c'est avec aussi peu de méthode et de précision qu'on a, jusqu'à présent, tiré les conséquences de cet axiome fondamental : c'est le plus grand bonheur du plus grand nombre qui est la mesure du juste et de l'injuste. »

²⁵⁷ G. Wills, *Inventing America Jefferson's Declaration of Independence*, New-York, Vintage Books, 1979 : Wills s'intéresse à l'histoire de l'expression de Hutcheson, diffusée par les cercles littéraires français. Il explique, notamment, que la formule fut reprise en 1763 par Cesare Beccaria. Bentham lut la traduction anglaise de l'œuvre de Beccaria.

²⁵⁸ F. Hutcheson, *Recherche* I, II, 7, p. 276/ p. 259 : “The best state of rational agents, and their greatest and most worthy happiness, we are necessarily led to imagine must consist in universal efficacious benevolence”.

Lorsque Hutcheson évoque la notion de bonheur, notamment le plus grand bonheur, il estime que le bonheur est quantifiable. Il y a divers degrés de bonheur. Une « bienveillance universelle et efficace » suppose une action désintéressée vis-à-vis de son intérêt personnel. Cependant, le désir prend sa source dans la bienveillance. Pourquoi la bienveillance est-elle désirable ? Pour Hutcheson, la bienveillance comme motif d'action débouche sur la possibilité du plus grand bonheur quantifiable : le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Ce qui est, au départ, à l'échelle individuelle, un motif d'action morale, se transforme, à l'échelle collective, si c'est adopté par l'ensemble des citoyens d'une communauté politique, comme un principe d'action politique : cependant, la différence va reposer en ce que l'action morale a comme motif la bienveillance alors que l'action politique de la maximisation du bonheur n'a pas besoin de la motivation morale pour être poursuivie : le système politique fournit le moyen efficace de la réalisation et de l'application d'un projet qui est approuvé par le sens moral. Cela signifie qu'à défaut de tous pouvoir agir selon un motif de bienveillance, le projet politique de la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre peut toutefois être appliqué et respecté car il s'inscrit comme but politique et peut se matérialiser concrètement dans l'écriture des lois positives : soit comme principe ou objectif, soit à travers la mise en application de lois et de mesures conçues comme les meilleurs moyens en vue de cette fin. Cependant, pour concevoir le lien entre la politique, le droit et la morale à partir du projet de la maximisation du bonheur, il faut encore se mettre d'accord sur ce que signifie exactement le plus grand bonheur.

A. Qu'est-ce que le bonheur ?

Pour Hutcheson, le plus grand bonheur pourrait, effectivement, être défini comme la plus grande somme de plaisirs, plaisirs que nous recevons via la perception.

« Car en quoi la richesse ou le pouvoir sont-ils avantageux ? Comment nous rendent-ils heureux ou s'avèrent-ils bons pour nous, si ce n'est en procurant des satisfactions à nos sens ou à nos facultés de percevoir le plaisir²⁵⁹ ? »

Nous avons diverses facultés de recevoir du plaisir. Un plaisir correspond à chaque faculté différente. Le plaisir d'une faculté telle que le sens externe de la vue n'est pas de même nature que le plaisir d'un sens interne tel que le sens moral. Lorsque nous évoquons, ainsi, une somme de plaisirs, notamment, la plus grande somme de plaisirs, il faut pouvoir

²⁵⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, I, I, 8, p. 88/ p. 113 : "For how is Wealth or Power advantageous ? How do they make us happy, or prove good to us ? No otherwise than as they supply gratifications to our senses or facultys of perceiving pleasure."

identifier les plaisirs en question. Les plaisirs obtenus à travers les sens externes ne sont pas les plus grands plaisirs qui puissent être obtenus. Hutcheson est l'un des premiers à tenter d'introduire une méthode de calcul mathématique de la somme des plaisirs. Avant d'additionner des plaisirs, il faut pouvoir privilégier ceux qui sont susceptibles d'être les meilleurs, c'est-à-dire les plus intenses. Les plaisirs en relation au sens interne de la beauté et au sens interne moral sont des plaisirs plus grands. Bien que tous les plaisirs soient des plaisirs, ils ne proviennent pas de la même source. Ce qui peut être considéré comme une différence de degrés dans l'intensité du plaisir peut aussi être, d'une certaine manière, considéré comme une différence de nature. En effet, les plaisirs des sens internes sont, certes, plus puissants.

Cependant, les plaisirs des sens internes et les plaisirs des sens externes ont une origine différente, due à la sensibilité qui leur est propre. Les plaisirs des sens externes sont tournés vers l'individu. Dans le cas du sens moral, on a un plaisir associé au caractère vertueux d'une action ou d'une personne, il s'agit d'un plaisir qui ne peut être recherché mais qui, au final, surgit toujours naturellement, immédiatement et involontairement. C'est un plaisir qui donne à son tour un sentiment d'amour ou de bienveillance envers la personne vertueuse. Ce plaisir fonctionne comme un effet de miroir. La personne bienveillante reçoit du plaisir dans une action désintéressée et la personne qui observe reçoit du plaisir à travers son sens moral qui approuve. La bienveillance peut permettre aux personnes de recevoir du plaisir mutuellement et ce, à grande échelle. Un plaisir des sens externes est un plaisir de type individuel, dans la majorité des cas, seul l'individu est concerné. Maintenant, un plaisir lié à la bienveillance n'est pas limité à un nombre de personnes : il touche celui qui accomplit l'action vertueuse, celui qui bénéficie de l'action vertueuse et tous les observateurs.

Dans le cadre du sens moral, on sait que le plaisir ne peut venir que de la perception d'une action ou d'un caractère qui semble désintéressé. De même, dans le cadre d'une action dont le motif est la bienveillance, une action à caractère moral, un certain plaisir fait son apparition. Cependant, comme l'action véritablement bienveillante est désintéressée (d'un point de vue personnel), le plaisir ne peut être l'objet de l'action en question. Maintenant, la formule du plus grand bonheur pour le plus grand nombre semble se rattacher à l'évaluation d'un calcul rationnel. C'est un principe de direction de l'action mais pas le motif de l'action politique. La raison n'est jamais motivationnelle. Elle a, au mieux, le rôle d'intermédiaire en calculant le meilleur moyen pour atteindre la fin. Cependant, la notion de quantité est double dans la formule de Hutcheson. D'un côté, il y a le « plus grand nombre » ce qui suppose de

prendre en compte un groupe, une communauté d'individus. Dans une communauté politique, tel est l'enjeu : on tente d'inclure le plus grand nombre de personnes, la majeure partie des individus, la communauté des citoyens selon une proportion qui tende à l'équilibre avec la réalisation du plus grand bonheur. On essaye ainsi d'associer les deux termes de manière à ce que l'objectif de maximisation soit réalisable dans la pratique. Soit on considère que le plus grand bonheur se compose de la somme des bonheurs individuels de chacun, soit qu'il existe une forme de bonheur de la société auquel chaque individu prend part et ainsi, participe. La différence majeure se trouve dans le contexte, vis-à-vis de la construction d'un bonheur de la sphère publique : il s'agit de savoir si l'individu doit attendre de la communauté qu'elle lui distribue sa part du bonheur ou qu'elle la lui garantisse, ou bien, d'un autre point de vue, si l'individu doit agir, participer activement pour construire son bonheur avec les autres. Un citoyen peut attendre de sa future constitution qu'elle garantisse ses droits individuels comme moyens pour la recherche du bonheur. En même temps, c'est le citoyen qui devra poursuivre ce bonheur, il y a donc une part passive et active.

Chez Hutcheson, la combinaison du plus grand bonheur et du plus grand nombre implique le souci des autres : des autres membres de la communauté. Même si le bonheur est un bonheur de type individuel, privé, sa poursuite doit être favorisée pour le plus grand nombre et pour que cela soit possible, il faut que chacun s'assure de cette possibilité. Il ne s'agit pas seulement de penser son bonheur individuel et la poursuite d'un tel bonheur mais de penser aussi le bonheur individuel des autres et les conditions d'accès à leur bonheur.

Cumberland envisage déjà l'état du système le meilleur comme la fin politique à adopter et le système le meilleur comme celui qui contribue au bien commun, en partant du principe que le bonheur particulier et le bonheur de tous se rejoignent :

« D'où il est clair, que cet effet général, le meilleur de tous et non pas une de ses petites parties, telle qu'est le bonheur particulier de quelque homme que ce soit, est la fin principale que le législateur se propose et que doivent se proposer tous ceux qui veulent lui obéir véritablement²⁶⁰. »

Reste à savoir si l'effet le meilleur de tous peut se comprendre comme la somme la plus grande de tous les bonheurs particuliers des individus ou comme une réalisation qui transcende l'individualité de chacun. Chez Cumberland, le bien particulier et le bien commun se confondent, parce que tout le bien qui est fait aux autres revient à se faire également du

²⁶⁰ R. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, op. cit., p. 18.

bien à soi, en particulier parce que la Divinité y veille par un système de récompenses et de sanctions :

« De sorte que, négliger le soin du bien commun, c'est véritablement rejeter les causes de son propre bonheur et embrasser celles d'une misère ou d'une punition prochaine²⁶¹. »

Est-ce la même démarche chez Hutcheson ? Pas exactement. Tâchons de voir pourquoi. Si l'action politique est une action dans une communauté, dans un réseau de relations et d'interdépendances entre les citoyens, alors rien ne peut être pensé seulement à titre individuel mais tout doit être élaboré en relation de proportionnalité et d'adéquation entre les droits et les actions de chacun. Le plus grand bonheur, certes, mais pas sans le plus grand nombre. Agir pour la recherche de son bonheur individuel implique d'agir également pour le bonheur individuel des autres. Il n'y a pas de garantie des droits individuels sans l'appui des autres individus. La recherche du bonheur individuel comprend cette relation au bonheur individuel des autres. Mais que se passerait-il si le bonheur individuel et le bonheur commun ne prenaient pas la même direction ? Hutcheson envisage cette possibilité.

Si on pousse un peu plus loin cette réflexion, agir en vue de son bonheur et du bonheur des autres, de façon à maximiser le plus grand bonheur possible, c'est agir politiquement au sein de l'espace public. D. Gobetti note que l'espace public, chez Hutcheson, se définit comme la sphère de l'État dans laquelle on est chargé de maintenir et de garantir des relations sociales déjà existantes, conformément à l'héritage de la loi naturelle²⁶². L'État est un outil de pacification de l'appareil social par les garanties qu'il offre. En même temps, les individus agissent politiquement en l'instituant et en respectant son travail. La connexion qui existe naturellement entre les individus permet l'existence de cet espace public : ce n'est pas l'État qui en est l'origine. Cet espace public, cette société ou ce système est le produit d'une vertu politique : celle qui se matérialise dans la tentative d'agir en vue du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. L'élément moral qui est la bienveillance est à l'origine de l'action qui consiste à maximiser le plus grand bonheur du plus grand nombre, par l'intermédiaire d'une action politique désintéressée. Désintéressée ? C'est-à-dire en remplaçant l'intérêt personnel par l'intérêt de la communauté. En cela, et parce que nous possédons deux grandes déterminations distinctes à l'action, il ne peut s'agir de la même chose lorsque l'individu poursuit son propre bonheur et lorsqu'il poursuit le plus grand bonheur pour le plus grand

²⁶¹ R. Cumberland, *ibid.*, p. 21.

²⁶² D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson, op. cit.*, p. 110.

nombre. Agir pour le groupe, pour l'ensemble, pour le système, cela exige du citoyen non pas une position de repli mais une position d'implication et de participation active : le fait même de rechercher et de poursuivre. La garantie de ses droits implique que les autres y participent activement mais c'est parce que les autres sont capables de s'impliquer et de prendre des risques pour mes droits que je dois être capable, moi aussi, de prendre des risques pour défendre et garantir les droits des autres. Or, ces risques peuvent signifier que mon intérêt personnel, du moins celui que je perçois comme étant mon intérêt propre, puisse passer après l'intérêt du groupe.

Hutcheson ne renie pourtant pas l'héritage de Cumberland, lorsque celui-ci évoque la proposition fondamentale qui regroupe les lois générales de la nature, proposition qui se maintient dans l'appareil politique, à savoir :

« Le soin d'avancer, autant qu'il est en notre pouvoir, le bien commun de tout le système des agents raisonnables, sert à procurer, autant qu'il dépend de nous, le bien de chacune de ses parties, dans lequel est renfermée notre propre félicité, puisque chacun de nous est une de ces parties : d'où il s'ensuit, que les actions contraires à ce désir, produisent des effets opposés, et par conséquent entraînent notre misère, aussi bien que celle des autres²⁶³. »

Cumberland met en évidence le rapport de dépendance qui existe entre le bonheur individuel et « le bien commun de tout le système des agents raisonnables ». Hutcheson utilise souvent le terme de « système » et suit Cumberland, non seulement sur le principe que la loi de nature et le droit positif forment une continuité mais aussi sur l'idée que l'individu peut trouver le bonheur en se définissant comme partie de la communauté plutôt qu'en se détachant d'elle. Or, chez les deux auteurs la bienveillance joue un rôle clé car agir de manière bienveillante, c'est agir pour les autres et inconsciemment, pour soi même. Cependant, il n'existe pas chez Hutcheson une proposition fondamentale de la loi de nature telle qu'elle se rencontre ici. De plus, Hutcheson considère que le bonheur privé et le bien commun peuvent être liés mais l'individu ne peut pas agir politiquement à partir du motif d'intérêt personnel : simplement parce que ce qui apparaît comme notre intérêt personnel diverge souvent de ce qui est bon pour nous véritablement. Agir par intérêt personnel en politique conduit à l'échec alors qu'agir de façon bienveillante est le meilleur moyen d'accomplir l'objectif politique de la maximisation du bien. Or, agir moralement et agir par intérêt personnel sont deux choses vraiment différentes. Le bonheur privé de type individuel

²⁶³ R. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, op. cit., p. 11.

nécessite un certain nombre de garanties et le bonheur de type public, également. Par ailleurs, le principe d'action politique garantit que des individus qui agissent peu par bienveillance, agissent en politique, selon le principe de bienveillance. Autrement dit, il s'agit de concevoir que des acteurs qui ne soient pas bienveillants agissent conformément au motif de bienveillance dans la sphère publique : du moins, le plus possible.

Le plus grand plaisir individuel, s'il est le fait de la bienveillance et de la vie vertueuse, est un plaisir qui nous lie aux autres, nous ouvre sur le monde extérieur. C'est un plaisir qui n'est accessible qu'à cette condition. Nous sommes, alors, encore sur le plan de la morale, lorsque nous considérons l'action d'un individu. Cependant, cette action est déjà une interaction et a des conséquences sur le bonheur des autres personnes. Lorsque le point de vue s'étend et que l'action concerne le plus grand bonheur pour le plus grand nombre, alors nous sommes sur le plan politique : l'échelle a changé. Ce n'est plus seulement l'action d'un individu mais l'action d'un individu en société, ayant en vue la communauté politique pour laquelle il s'implique : soit, l'intérêt du plus grand nombre, à savoir son bonheur. Comment rend-t-on le plus heureux possible le plus grand nombre ?

B. Le bien moral et le bien naturel

Hutcheson écrit :

« [...] l'approbation se fonde sur la bienveillance, à cause de quelque tendance réelle ou apparente au bien public²⁶⁴. »

Pour mieux comprendre ce que cela implique, il faut se référer à la distinction de la *Recherche* entre bien naturel et bien moral. Le bien moral implique une approbation envers celui qui en est l'auteur. Le bien naturel, non. Voici comment Hutcheson définit le bien naturel :

« Le plaisir pris à nos perceptions sensibles en général nous fournit la première idée du bien naturel ou du bonheur ; et on appelle donc immédiatement bons tous les objets qui sont propres à provoquer ce plaisir. Les objets qui peuvent nous en procurer d'autres immédiatement agréables sont appelés avantageux, et nous recherchons les uns et les autres par intérêt ou par amour-propre²⁶⁵. »

²⁶⁴ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 4, p. 184/ p. 196 : “[...] the approbation is founded on benevolence, because of some real, or apparent tendency to the publick good.”

²⁶⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, introduction, p. 103/ p. 124 : “The pleasure in our sensible perceptions of any kind, gives us our first idea of natural good, or happiness ; and then all objects which are apt to excite this pleasure are call'd immediately good. Those objects which may procure others immediately pleasant, are all advantageous: and we pursue both kinds from a view of interest, or from self-love.”

Le plaisir est le véritable fondement d'un tel bonheur, non l'intérêt. Nous ne percevons pas l'intérêt avant le plaisir mais c'est parce que l'objet est susceptible de nous procurer du plaisir qu'il est de notre intérêt de le rechercher. Sur le plan politique, la recherche du bonheur peut-elle se confondre avec la recherche du bien naturel ? C'est ce que chacun doit être en mesure de déterminer. Cependant, Hutcheson évoque un second type de bonheur, basé sur le bien moral. Un bonheur qui ne s'appuie pas sur la recherche de l'intérêt individuel, encore moins sur l'idée d'en retirer quelques avantages personnels. Le bien moral n'a affaire qu'à des personnes et aux relations qu'elles développent entre elles : une approbation suivie d'un sentiment d'amour. Il ne s'agit pas d'un bien relatif à une belle maison ou à n'importe quel être inanimé. Il s'agit d'un bien qui implique des relations entre des êtres vivants, animés, sensibles et rationnels. Le bien naturel suscite, en général, un désir de possession : le désir d'acquérir l'objet capable de nous procurer du plaisir. Le bien moral n'est pas l'objet d'un désir de possession. La distinction entre bien moral et bien naturel peut être confuse, dans les actions qui nous affectent. Pourtant, cette distinction est reconnue par Hutcheson comme fondamentale et surtout, « universellement admise²⁶⁶ ».

Le bien moral est, en effet, la base fondamentale du bien politique et donc de l'action politique parce que l'action politique doit pouvoir compter sur l'approbation du sens moral. Pour quelle raison ? Hutcheson évoque la « [...] liaison secrète entre chaque personne et le genre humain » comme base du bien moral²⁶⁷. Cette « liaison secrète » fait de l'homme un être naturellement sociable. Cette liaison fait de l'homme un agent politique. Cette liaison implique que le sort des autres individus est lié au mien, même si les apparences semblent, parfois, contraires. L'indifférence envers autrui n'est pas l'état naturel de l'homme. L'indifférence se cultive, se développe à l'aide de mauvaises associations d'idées. Lorsque l'on nous persuade, par exemple, que le seul motif de l'action humaine est un motif d'amour-propre. Pour peu que les hommes commencent à y croire, l'indifférence au sort d'autrui se propage et tout devient affaire de calcul compensatoire, d'intérêt et de souci du bonheur individuel, dans la sphère privée. La sphère publique ne devient alors que la gardienne, la garante des conditions de possibilité des actions individuelles dans la sphère privée.

Si la sociabilité de l'homme est naturelle, la communauté politique est une construction. Cependant, c'est une construction qui se base sur des principes naturels et sur la maximisation du concept de bien moral, afin de l'étendre à l'ensemble de la communauté : le

²⁶⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, introduction, p. 71/ p. 123.

²⁶⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 1, p. 111/ p. 130 : “[...] this secret chain between each person and mankind”.

plus grand bien pour le plus grand nombre. Le bien moral est l'action dont le motif est la bienveillance, soit, le motif désintéressé. L'élaboration d'une communauté politique prend en compte l'intérêt du plus grand nombre, moins comme la somme des intérêts de chaque particulier que comme un intérêt commun à tous les individus et que les individus devraient rechercher ensemble. Si le bien naturel est un bien qui s'acquiert en relation avec les perceptions des sens externes, alors il est possible d'envisager une maximisation de ce bien pour un individu et également pour une communauté d'individus. Cependant, la fin politique ne peut pas correspondre au projet de maximiser les plaisirs sensoriels et individuels des membres de la communauté. Elle vise l'approbation et le renforcement des liens de sociabilité entre les individus via un sentiment d'amour et non de rivalité. La politique est un projet d'action commune et cette action commune ne peut pas être basée sur les plaisirs sensoriels de chacun mais sur un principe d'action qui gomme les déséquilibres entre les personnes, au lieu de les accentuer.

Ainsi, même si tous les individus agissaient de façon à maximiser leur bonheur individuel, même si chacun visait la réalisation de la maximisation du bien naturel pour chacun, on serait encore loin du projet politique de Hutcheson. L. Jaffro explique que le bien moral est en relation avec le bien naturel, chez Shaftesbury comme chez Hutcheson, parce que la vertu rend heureux²⁶⁸. On voit bien, toutefois, qu'affirmer cela ne signifie en aucun cas affirmer que parce que la vertu rend heureux, l'action en vue d'un bien naturel est une action morale. L'action morale a une particularité qui fait qu'elle ne peut pas se confondre avec une action motivée par l'intérêt personnel chez Hutcheson.

Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre est moins le fait d'une maxime morale que le fait d'un principe politique visant à guider l'action commune : c'est un principe qui produit du bien naturel mais cette production doit passer par l'intermédiaire de la morale car seule la vertu est susceptible de produire un plaisir de type supérieur. D'où l'intérêt d'inscrire une telle formule dans une constitution juridique : Par-delà le gouvernement et n'importe quelle institution civile, les citoyens posent un principe d'action commun à suivre en société, un principe qui doit orienter la législation et rappeler dans quel but la construction politique s'est effectuée. Non pas, seulement, pour que chaque citoyen vive sa vie privée, de manière paisible. Aussi et surtout pour que chaque citoyen construise le projet, l'action commune. Si le principe est inscrit dans un texte de loi, ce n'est pas tellement en tant que

²⁶⁸ L. Jaffro, « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? », art. cit.

droit, ni même en tant que fondement du droit, mais c'est pour rappeler que la société politique est une construction humaine qui a été fondée sur une valeur fondamentale et que cette valeur reste un objectif à atteindre, un objectif dont chacun doit avoir conscience dans son action au sein de l'espace public, un objectif qui concerne la rédaction de chaque loi et les décisions politiques de tout pouvoir légitime.

Si le principe de la maximisation du bonheur, chez Hutcheson, doit déboucher sur la production d'un bien naturel à l'échelle de la communauté, un bien public, il faut rappeler que le principe sert avant tout d'orientation politique et n'est pas réalisable à court terme. De fait, l'objectif sous-jacent est la préservation de la paix et de l'harmonie dans la communauté, en incitant les individus à agir moralement et en défendant la cause de la vertu. Pour que l'objectif du bien naturel de la communauté soit atteint, il faut en premier lieu que l'objectif de la moralisation des conduites individuelles soit atteint. C'est pour cette raison que le plus grand bien pour le plus grand nombre reste un principe moral et qu'il ne peut pas se confondre avec l'objectif simplifié de la réalisation du bien public comme bien naturel à l'échelle de la communauté. Tant que l'individu vise un bien naturel le concernant, il ne parvient pas à agir moralement. Or, s'il vise le bien naturel de la communauté, il risque de le manquer également, alors que le bien public est celui de l'avantage du tout et en cela, c'est aussi celui de la maximisation des plaisirs.

Toutefois, il est un équilibre qu'il faut prendre en compte. Pour qu'un individu puisse viser la maximisation du bonheur à l'échelle collective, il faut qu'il agisse de façon bienveillante donc qu'il veuille réaliser le bien de la communauté : un bien naturel. Cependant, il doit vouloir le bien moral pour réaliser le bien naturel. Et il doit encore penser les moyens de cette réalisation en incluant le calcul de la maximisation : les moyens les meilleurs en vue de cette fin. Pour que l'individu réussisse, il ne peut pas vouloir directement le bien naturel mais il doit vouloir le bien moral, à savoir, il doit vouloir être bienveillant et agir de façon bienveillante. Malgré cela, et en attendant d'y parvenir, il peut quand même obéir au pouvoir politique et orienter son action vers le bien naturel. De la même façon, obéir à la loi est, en général, un moyen efficace d'agir en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre.

Hutcheson n'oublie jamais les deux aspects majeurs de l'individu, l'amour-propre comme la bienveillance. L'homme a toujours le souci du bonheur privé. Il ne s'agit pas de substituer une chose à une autre. Il s'agit, cependant, de montrer, que la société politique est

une tentative d'action commune dont le motif ne peut pas être un intérêt individuel et ne peut pas non plus être la somme des intérêts individuels de chacun dans la mesure où il y aurait, probablement opposition et désaccords sur la marche à suivre. Cela ne signifie pas que le projet politique ne tente pas de garantir l'espace privé de l'individu pour la réalisation de son bonheur privé. Cela signifie que ce n'est pas, en premier lieu, ce pour quoi il a été pensé. Le projet politique de l'élaboration d'une société civile avec un gouvernement et un système judiciaire est élaboré sur le projet de la recherche du bonheur public, l'optimisation d'un système de relations, une construction où l'individu-citoyen pourrait rechercher son bonheur dans l'action politique même, en vue du tout, d'un système qui englobe le plus grand nombre. Une œuvre commune où le citoyen trouve du plaisir dans la participation à l'espace public. Il s'agit encore du bonheur d'un individu mais d'un individu-citoyen, dont l'action est tournée vers la communauté, vers les autres et ses relations aux autres. Au lieu de partir de lui-même, il part de la communauté, même si, au final, il est englobé dans le « tout ». L'individu peut donc choisir de rechercher son bonheur dans la sphère de la vie privée ou l'individu peut choisir de rechercher son bonheur dans la sphère de la vie publique, en participant politiquement en tant que citoyen et membre d'un projet commun.

Le « propre bonheur » de l'individu ne serait pas alors, ici, le bonheur privé répondant à son intérêt personnel et la réalisation de ses désirs particuliers. Il s'agirait d'une autre sorte de bonheur : un bonheur public qui se matérialise dans l'action individuelle au sein de la communauté et pour la communauté. Hutcheson parle bien « d'agent » car il ne conçoit pas l'individu comme un être passif. Tout comme l'individu est agent moral, l'individu est auteur du projet politique et auteur de l'action politique elle-même. C'est dans l'action que l'être humain se réalise. C'est dans la recherche ou la poursuite des objectifs politiques que l'individu existe pleinement.

C. Ambiguïtés sur les différentes conceptions du bien naturel

Pourtant, D. Carey relève certaines ambiguïtés de la démarche hutchesonienne, à partir de la distinction du bien naturel et du bien moral. En renvoyant à son ouvrage qui aborde la question de la diversité pour entrer dans les détails de ses analyses, nous ne reprenons pas ici son argumentation mais nous nous intéressons à l'une des remarques annexes qu'il fait sur la diversité du bien naturel²⁶⁹. Une des causes de la diversité se trouve dans les différentes notions du bonheur que les individus se font. Ces différentes notions du bonheur s'inscrivent

²⁶⁹ D. Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, op. cit., p. 176.

dans la rubrique du bien naturel et non du bien moral, puisque le bien moral ne peut pas être relatif mais dérive de la perception du sens moral. Or, le sens moral opère normalement avant les interactions sociales et les différentes conceptions que peut se faire l'individu. Pris sous un autre angle, D. Carey constate que si nous avons différentes notions du bonheur et que ces notions produisent de la diversité entre les individus, alors nous comprenons logiquement que le bien naturel est composé de nombreuses notions relatives aux individus, notions qui ne s'accordent pas forcément entre-elles.

C'est là que nous nous interrogeons, à notre tour, sur la difficulté que peut poser le bien naturel pour penser la poursuite du bonheur en termes de plus grand bien pour le plus grand nombre. Une fois que nous reconnaissons, en effet, le caractère relatif des différentes notions du bonheur comprises sous la désignation de bien naturel, il n'est pas possible de recréer le lien entre bien naturel et bien moral. Cela va poser problème notamment lorsqu'il s'agit de considérer un bien naturel public où il s'agit de prendre en considération plusieurs individus et où chaque individu va apporter avec lui sa propre notion du bonheur. Comment calcule-t-on alors le plus grand bien pour le plus grand nombre lorsque le point de référence, à savoir le bien naturel, est en vérité composé de différentes notions qui ne s'accordent pas forcément entre-elles ? Comment se met-on d'accord ?

En vérité, la diversité des notions du bonheur, probablement liée aux différentes interactions sociales qui mettent en avant un mode de vie ou une valeur plutôt qu'une autre, n'est pas tant une diversité de contenu qu'une diversité de façade. Ce que l'individu veut, c'est la maximisation du plaisir. Les différents plaisirs se distinguent dans leur degré de félicité mais ils sont tous des plaisirs. Les différentes notions du bonheur pourraient donc reposer davantage sur un désaccord vis-à-vis des meilleurs moyens d'obtenir la maximisation du plaisir qui est la fin, plutôt qu'un réel désaccord sur la fin elle-même. Le problème est le surinvestissement d'efforts qu'un individu peut produire envers un moyen qu'il croit le meilleur – croyance, valeur, mode de vie – alors que ce n'est pas le cas en relation à la fin vers laquelle chacun tend naturellement. C'est, cependant, le rôle du gouvernement et des institutions de s'assurer que de tels déséquilibres soient évités au maximum sur le plan politique.

III. La recherche ou la poursuite du bonheur ?

A. Recherche contre poursuite

On sait que James Madison, à Princeton, étudia les textes éthiques de Francis Hutcheson, à travers l'enseignement de Witherspoon. En Virginie, cette fois, on sait que Jefferson étudia la philosophie de Hutcheson dans le cours du professeur Small, au *William and Mary College*. En 1774, dans la *Declaration of Rights* de Virginie, Jefferson emploie l'expression « pursuing and obtaining happiness ». L'idée est très présente dans les écrits de l'époque, aussi il ne s'agit pas d'affirmer que Hutcheson fut celui qui inspira la fameuse formule aux deux Américains. Ce qui nous intéresse, ici, c'est de penser la raison de l'emploi du mot « pursuing ».

La poursuite est le fait de rechercher quelque chose, certes, mais pas n'importe comment : c'est le fait de le rechercher avec force, avec ardeur. La poursuite comprend aussi l'idée de suivre quelqu'un ou quelque chose, il y a donc une détermination de l'action en direction d'un but précis. La poursuite peut également être le fait de persévérer dans un mouvement ou une attitude qui est nôtre, continuer un processus. La recherche peut être le fait de tâtonnements et d'hésitations : on ne sait pas obligatoirement quelle direction suivre. La poursuite suppose déjà un élément de détermination plus fort : l'objet est en vue et le but est de ne pas le laisser échapper. Si l'individu poursuit, il persévère dans une activité qui est sienne et en ce sens, il est déjà engagé dans un processus. Qu'il puisse ou non stopper le processus est une question intéressante : on suppose, pourtant, que le fait de poursuivre engage le poursuivant à ne s'arrêter que lorsqu'il aura atteint son objectif.

Dans la poursuite du bonheur, on peut considérer le bonheur comme une détermination naturelle à l'action. On peut vouloir être bienveillant afin d'être heureux. Cependant, ce n'est pas en vue de son bonheur individuel et particulier que l'on peut agir de façon bienveillante. Le motif de détermination de l'action est désintéressé au point de vue personnel. Le motif de l'action politique est le plus grand bien pour le plus grand nombre, soit l'intérêt de la communauté et d'aucune personne particulière. Ainsi, si l'on parle de motif de l'action politique en termes de bonheur, on se réfère à un bonheur de nature différente : celui qui prend en considération la société et le projet politique commun. Or, en cas de faiblesse de la bienveillance, il faut être capable d'envisager un motif d'action déclencheur différent de l'objectif même, c'est en quelque sorte la méthode de Kant dans sa *Critique de la raison pratique* : on sépare la forme et la matière. L'action morale a un but, un objectif, c'est-à-dire

un contenu. Cependant, ce n'est pas le contenu mais c'est la forme de l'impératif catégorique qui est motif de l'action morale²⁷⁰. Le pur devoir, autrement dit. En politique, avec la poursuite du bonheur, c'est en quelque sorte un mécanisme similaire qui peut être mis en jeu.

La fin de l'action politique est conçue de telle manière que même si les choses venaient à se dégrader et que la détermination à la poursuite du bonheur privé de chaque citoyen prédominait, ce ne serait pas le motif de l'action politique même, car le motif peut englober la poursuite du bonheur privé mais reste une poursuite du bonheur public : le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Notre intérêt particulier est toujours remplacé par l'intérêt public, à partir du moment où le plus grand nombre est pris en compte. Or, les lois nous contraignent à appliquer un tel principe et à poursuivre le bonheur public, même si les individus n'agissent pas toujours selon un motif de bienveillance. Lorsque la fin politique est momentanément oubliée, les moyens de sa réalisation restent en place pour pouvoir y suppléer. Il est évident qu'il ne peut s'agir que de mesures de protection provisoires. Une société civile qui oublie ce pour quoi elle a été instituée est, tôt ou tard, condamnée à disparaître. Toutefois, les individus étant naturellement obligés d'avoir de la bienveillance, une telle extrémité ne conduit pas forcément à perdre espoir.

Encore une fois : la poursuite du bonheur est une détermination naturelle de l'homme et cette détermination ne vaut pas que pour la poursuite de l'intérêt personnel. Penser la poursuite du bonheur en termes de force et de détermination, au point de penser que l'homme vivrait ainsi, nous l'avons souligné, est un héritage de la pensée de Locke. G. Wills, dans *Inventing America*, souligne que chez Locke, on trouve plusieurs expressions relatives à la question, comme par exemple :

« De même, donc, que la plus haute perfection d'une nature raisonnable réside en la poursuite attentive et constante du bonheur authentique et ferme, de même le souci de soi, de ne pas prendre un bonheur imaginaire pour un bonheur réel, est le fondement nécessaire de notre liberté²⁷¹. »

²⁷⁰ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 741 : « La loi morale est l'unique principe déterminant de la volonté pure. Mais, comme cette loi est simplement formelle (c'est-à-dire comme elle n'exige, comme universellement législative, que la forme de la maxime), elle fait abstraction, en tant que principe de détermination, de toute matière, et par conséquent de tout objet du vouloir. » Donc, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de matière, d'objet du vouloir : cela signifie seulement que cette matière, bien que présente, ne soit pas, pour autant, le principe déterminant de la volonté pure.

²⁷¹ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op. cit., p. 417. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 266 : «As therefore the highest perfection of intellectual nature, lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness; so the care of our selves, that we mistake not imaginary for real happiness, is the necessary foundation of our liberty.»

Chez Locke, on distingue ainsi la poursuite du bonheur réel de la poursuite d'un bonheur imaginaire. Or, c'est dans la poursuite du bonheur réel « authentique et ferme » que se trouve le fondement de notre liberté. Cela suppose que l'individu choisisse à un moment donné de poursuivre le bonheur qui lui permettra d'être libre, non celui qui le rend esclave de ses désirs : nous avons ici une détermination de l'homme mais nous avons aussi la considération d'une possible liberté à la clé, selon le mode de vie que l'individu choisira d'adopter : d'un côté il sera libéré, de l'autre il sera esclave. Cette idée, déjà présente chez les philosophes grecs comme Aristote ou Épicure, est également forte chez Hutcheson puisque ce dernier distingue également la poursuite du bonheur de la poursuite d'un plaisir quelconque.

Locke utilise plusieurs fois le thème de la poursuite du bonheur dans son chapitre 21 consacré au « pouvoir », dans le livre II. Pour Locke, une telle référence appuie le caractère de détermination de la nature humaine car il montre à quel point la poursuite du bonheur est constante. Le bonheur produit un effet d'attraction sur l'être humain. Hutcheson confirme cette vision en traitant du bonheur privé et du bonheur public comme s'il s'agissait presque de deux instincts. On tend vers eux à moins que des obstacles extérieurs nous en empêchent ou freinent cette poursuite. C'est pour cette raison que la mention politique de la poursuite du bonheur peut avoir une grande utilité pour Hutcheson : elle peut permettre de réduire au maximum le nombre d'obstacles qui se mettent en travers de notre détermination naturelle à la recherche du bonheur, privé ou public. Et c'est important que le droit garantisse, surtout, notre détermination naturelle au bien public car sans les conditions appropriées à la vie participative du citoyen dans la communauté politique, alors une partie entière de ce qui caractérise l'humanité est perdue : notre détermination devient matériellement irréalisable. L'homme ne peut pas se réaliser entièrement s'il est « empêché » d'être agent politique et d'agir dans la sphère publique, en vue du bonheur public. L'oubli du bonheur public dans la poursuite du bonheur, c'est-à-dire l'oubli de la réalisation politique du citoyen entraîne le retrait de l'individu dans la sphère privée et le prive d'un genre de bonheur auquel il aurait dû naturellement aspirer. L'individu risque alors de se trouver dans une société politique qu'il ne comprend plus et dans laquelle il ne se reconnaît pas. Pour Hutcheson, il lui manque quelque chose : l'aspiration à la poursuite du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Il lui manque cette poursuite d'un projet commun qui l'unit à tous les autres.

Poursuivre le bonheur public ne garantit pourtant pas de l'atteindre un jour. En vérité, la poursuite et le fait de répondre à une détermination de notre nature sont déjà, en quelque sorte, une source de plaisir : en effet, une action qui n'est pas directement intéressée comme

une action de bienveillance, c'est-à-dire une action faite en vue de l'intérêt de la communauté, du bien public, des autres, est une action qui donne du plaisir. Et elle l'est encore plus du fait que notre sens moral approuve notre action et produit une satisfaction personnelle. Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre implique plusieurs étapes et épreuves, un lot de petites actions au quotidien qui finiront par déboucher sur de grands résultats. Le simple fait, cependant, d'y avoir participé, suffit à procurer du bonheur à ceux qui le poursuivent et qui sentent qu'ils s'en approchent de plus en plus. Hutcheson fait du bien public, dans son *Essai*, la véritable fin ou le véritable enjeu de la philosophie politique parce que c'est surtout la poursuite du bonheur politique de la sphère publique qui est à défendre et à préserver de l'oubli. D'autant plus lorsque l'on considère que la poursuite du bonheur public est une plus grande source de plaisir que la simple poursuite du bonheur privé.

Hutcheson, dans l'*Essai* explique :

« Si nous avons des passions égoïstes pour notre propre préservation, nous avons aussi des passions publiques, qui peuvent nous engager à servir vigoureusement et laborieusement une progéniture, des amis, des communautés, des pays²⁷². »

Lorsque Hutcheson considère ces passions publiques et privées, il les pense comme les manifestations naturelles de tendances ou de déterminations dont elles seraient le pur produit : rechercher le plaisir et fuir la douleur. Hutcheson décrit ces tendances comme des « poursuites » :

« Les sensations de joie ou de tristesse, sur le succès ou la déception de toute poursuite, soit publique soit privée, ont directement l'effet de récompenses ou de punitions, pour nous inciter à agir avec la plus grande vigueur, que ce soit pour notre propre avantage, ou pour celui des autres, pour l'avenir, et pour punir la négligence passée. Le moment de chaque événement est ainsi augmenté: autant les sensations de la douleur ajoutent à notre misère, autant celles de la joie ajoutent à notre bonheur²⁷³. »

²⁷² F. Hutcheson, *Essai*, II, p. 54 : “If we have selfish passions for our own preservation, we have also publick passions, which may engage us into vigorous and laborious services to offspring, friends, communities, countries.”

²⁷³ F. Hutcheson, *ibid.*, II, p. 54 : “The sensations of joy or sorrow, upon the success or disappointment of any pursuit, either publick or private, have directly the effect of rewards or punishments, to excite us to act with the utmost vigor, either for our own advantage, or that of others, for the future, and to punish past negligence. The moment of every event is thereby increased: as much as the sensations of sorrow add to our misery, so much those of joy add to our happiness.”

Une passion privée ou une passion publique poursuit dans les deux cas la réalisation d'un désir. Le succès d'une telle poursuite provoque de la joie et son échec de la peine. Une passion privée poursuit la réalisation d'un désir tourné vers soi et son avantage propre alors qu'une passion publique poursuit la réalisation d'un désir tourné vers autrui et son avantage. Dans tous les cas, l'accumulation de la sensation de plaisir provoque notre bonheur là où l'accumulation des peines est cause d'un état de souffrance. Il semble falloir toujours alimenter l'état de bonheur comme l'état de malheur pour qu'ils se poursuivent. En ce sens, la poursuite du bonheur doit aussi être comprise comme une nécessité permanente de renouveau, de la même manière qu'il faut alimenter un feu pour qu'il se maintienne. Cela signifie aussi que la poursuite du bonheur semble ne jamais pouvoir cesser : elle ne peut pas véritablement avoir de fin. Elle ne constitue qu'une accumulation de sensations et non un état véritablement stable et permanent.

Cependant, Hutcheson évoque également un équilibre dans la maîtrise des désirs. De fait, il est possible de maîtriser cette fuite en avant. En effet, puisque la poursuite du bonheur dépend de notre capacité à accumuler du plaisir et la poursuite du malheur de notre capacité à accumuler de la souffrance, il faut toujours s'assurer que l'accumulation de plaisir est plus grande que celle de malheur. Ainsi, le plaisir et la souffrance se compensent jusqu'à ce que l'excès ou le surplus de plaisir nourrisse l'état de bonheur, résultat de l'accumulation des sensations plaisantes. Autrement dit, il dépend de l'individu d'adopter un mode de vie qui lui assure une accumulation régulière de plaisirs afin de poursuivre son bonheur dans la sphère du privé tout en s'assurant de réaliser au mieux le projet politique du bonheur public. Pour parvenir à ce mode de vie, il faut travailler sur la maîtrise de nos désirs ou passions : il faut apprendre à désirer ce qui est susceptible de nous apporter de la réussite et non un échec. Le plaisir dépend, en effet, de la réussite de la poursuite d'une passion. Rappelons ici que le désir, pour Hutcheson est une affection ou une passion. Une affection est nécessaire car vitale et une passion est un désir qui peut être maîtrisé. En apprenant à ne désirer que ce qui peut être à notre portée, dans le cas des passions, on augmente nos chances de réussite et donc notre capital de plaisir. Au final, il faut travailler sur soi-même et sur l'équilibre qu'il est possible d'atteindre dans la poursuite de nos passions, de façon à ne conserver que ce qui est utile au maintien ou à la poursuite du bonheur. Il s'agit d'un juste équilibre à trouver. Sur le plan privé, on peut concevoir peut-être plus aisément comment une maîtrise de nos passions est possible et comment un tel travail sur soi peut se réaliser : il est vrai que les passions

privées n'impliquent que soi-même et notre rapport à notre propre avantage. Qu'en est-il, cependant, des passions publiques ?

On l'a vu, Hutcheson évoque deux déterminations génériques principales ou deux grands instincts humains : la poursuite du bonheur dans la sphère privée et celle dans la sphère publique. En vérité, il faudrait aussi évoquer les deux instincts complémentaires que sont la fuite de la douleur sur le plan privé et sur le plan public. Nous supposons, pourtant, que la poursuite du bonheur, si elle est bien faite, entraîne nécessairement l'avantage d'un état sur un autre et que le plaisir s'il excède la peine permet de l'annuler. Tout ceci dépend, en dernier lieu, d'un calcul à effectuer. Concernant la question du bonheur, Hutcheson s'applique à montrer que la poursuite d'un bonheur public et la poursuite d'un bonheur privé ne sont pas forcément incompatibles puisque le public peut inclure le privé, même si, encore une fois, les deux ne sont pas la même chose. Rappelons qu'il peut arriver que le bonheur privé et le bonheur public entrent en conflit, dans la mesure où ils sont issus de deux déterminations respectives : dans ce cas, il faut être capable de trancher en faveur du bonheur public si l'on veut agir vertueusement. Dans la plupart des cas, toutefois, le bonheur public peut comprendre la réalisation du bonheur personnel parce que l'individu ne sera jamais autant heureux que lorsqu'il agira en vue du bien commun. Si nous restons dans l'optique de l'accumulation des plaisirs, le bonheur le plus grand doit logiquement être le bonheur d'agir en vue du bien public car il accumule les plaisirs de plusieurs personnes au lieu d'une seule.

Cependant, Hutcheson ne juge pas pour autant que l'homme, même citoyen, doive abandonner la poursuite du bonheur privé au profit de la seule poursuite du bonheur public : et pour cause, il s'agit d'une détermination qui, si elle n'est pas contrariée, est naturelle à l'homme. L'idée n'est pas que l'homme renonce à une de ses déterminations, en admettant qu'il le puisse. En effet, ce n'est pas parce qu'il s'agit d'une détermination qu'elle est forcément nuisible ou mauvaise à l'homme. Ce qui est dangereux, nuisible ou mauvais, c'est l'excès, le manque d'équilibre, le fait d'ignorer la nature humaine et de l'encourager dans une direction au détriment d'une autre. Encourager l'homme à ne rechercher que son intérêt personnel, à ne s'occuper que de sa vie privée, en lui faisant croire que la vie politique ne le concerne pas, l'encourager à se détourner de la communauté, c'est là que se trouvent l'excès et le danger. Si l'action politique directe n'est pas permise, il y a d'autres moyens de s'engager et d'agir pour l'espace public, pour la société. Hutcheson s'est lui-même engagé à développer et améliorer l'accès à l'éducation : c'est aussi une forme d'action politique que de donner les moyens aux citoyens de s'instruire, de réfléchir et de rencontrer d'autres personnes

afin de développer de futures idées et les moyens de les mettre en œuvre. Chacun peut faire quelque chose en vue du bien public, chacun peut exister et agir pour la communauté, selon ses moyens.

Quant à l'excès inverse qui serait celui d'une trop grande implication dans la poursuite du bonheur public, au détriment de la sphère privée, il faut bien admettre que c'est un cas beaucoup plus rare. Cependant, un tel excès ne serait pas non plus désirable, car celui qui se détache des considérations immédiates de la vie de tous les jours, celui qui ignore une partie de lui-même et s'ignore donc, ainsi, lui-même, ne peut pas être un bon acteur de la vie publique. Ce n'est pas un bon connaisseur de la nature humaine et de ce dont chaque être humain a besoin pour s'épanouir : c'est un homme qui n'est plus à l'écoute de lui-même. Nier ce qu'il est ne peut que lui nuire. En effet, considérer que l'homme qui ne poursuit que le bonheur de la sphère publique est un homme qui satisfait en même temps sa détermination de bonheur privé peut être vrai. Cependant, cette satisfaction risque de ne pas être suffisante pour répondre aux deux déterminations. L'intérêt public peut être long à réaliser et l'intérêt privé exige de l'immédiateté, notamment vis-à-vis des besoins nécessaires à la survie. Même si la réalisation du bonheur public procure du plaisir et même un plaisir plus grand que celui du bonheur privé, l'homme est fait de telle manière qu'il aspire aux deux. Il aspire à exister dans les deux sphères et subordonner totalement le bonheur de la sphère privée au bonheur de la sphère publique risque de le rendre malheureux. Le plaisir procuré par la poursuite et la satisfaction du bonheur privé peut, bien souvent, donner des résultats plus rapidement et être plus accessible. C'est pour cette raison qu'il serait inhumain, pour l'homme, de s'en priver trop longtemps. En même temps, il est vrai que c'est aussi pour l'immédiateté et l'accessibilité que la poursuite du bonheur privée est très souvent préférée à l'autre type de poursuite. Encore une fois, c'est lorsque les deux déterminations entrent en conflit, c'est-à-dire lorsque l'une est un obstacle direct pour l'autre, qu'il faut choisir et Hutcheson considère que la vertu politique repose sur la capacité de donner priorité à la poursuite du bonheur public, dans ce cas particulier : quand la poursuite du bonheur privé nuit à la poursuite du bonheur public.

On voit, cependant, qu'un tel choix entraîne l'acceptation de l'idée même de sacrifice. Il faut être capable de se sacrifier si nécessaire. Reste que la plupart du temps, les deux déterminations peuvent être poursuivies en même temps, ou même quelquefois à tour de rôle, sans que cela ne pose un grand problème. La présence du gouvernement est aussi un moyen de veiller à ce que la poursuite du plus grand bien pour le plus grand nombre soit toujours

respectée, malgré les quelques écarts possibles des citoyens. Cependant, il ne faut pas relâcher la vigilance et négliger la responsabilité de chacun, sous prétexte que le gouvernement et les lois sont là pour protéger et respecter nos engagements à notre place²⁷⁴. Il faut comprendre que la vertu repose sur la capacité de considérer le plus grand nombre de personnes dans la détermination à poursuivre le bonheur. Inversement, plus une personne est vertueuse et plus elle est capable d'agir en vue du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Premièrement parce que la vertu est proportionnelle à l'intérêt que l'on porte au nombre de personnes, secondement parce que le plus grand bonheur repose sur la vertu en ce qu'elle constitue un plaisir de type supérieur : supérieur en intensité et en durée.

Ajoutons à cela que Hutcheson considère que l'esprit humain a la faculté de contrôler et d'ordonner la plupart de nos affections et de nos passions, de manière à donner une priorité à certaines sur certaines autres. Il n'est pas étonnant qu'un tel contrôle s'exerce jusqu'à privilégier une détermination à l'action sur l'autre, en cas de conflit. Il explique :

« [...] nous discernons, sans aucun doute, que cette conscience et sens de la vertu, qui a la raison humaine comme conseillère permanente, est destinée par nature à gouverner, et que les appétits corporels sont nés pour servir²⁷⁵. »

Or, qu'est-ce que cette conscience et ce sens de la vertu, si ce n'est le sens moral, soit l'approbation de l'action en vue du bien de l'humanité ? Si le sens moral est bien né pour gouverner, c'est parce qu'il nous montre, par son approbation, ce que nous désirons par dessus tout : que la bienveillance soit le moteur de l'action humaine. Son approbation est donc la plus importante qui soit. Au fond, nos représentations du monde comme celles que nous avons de nous-mêmes ne sont aimables qu'en tant qu'elles correspondent à ce que nous approuvons moralement.

B. Durée et intention

Hutcheson, dans *l'Essai*, compare les différentes sortes de plaisirs et de peines selon deux modalités qui sont la durée et l'intention. Le but de ce travail est d'établir que la plus grande somme d'avantages ou d'intérêts repose du côté des plaisirs de la vie publique²⁷⁶. Cela signifie que privilégier la poursuite des passions publiques et donc la poursuite du bonheur

²⁷⁴ Ni le gouvernement ni les lois ne sont infaillibles. Si le citoyen abandonne sa responsabilité, il doit être capable de la reprendre au moment où l'objectif politique est perdu : voir le chapitre 1 de la troisième partie.

²⁷⁵ F. Hutcheson, *Lecture inaugurale*, p. 142 : “[...] we discern without any doubt that this conscience and sense of virtue, which has human reason as its permanent counselor, is destined by nature to govern, and that the bodily appetites are born to serve.”

²⁷⁶ F. Hutcheson, *Essai*, II, p. 165.

public est un choix qui est susceptible d'entraîner davantage de réussite et moins d'échec que la poursuite du bonheur privé. De même, il est fort probable que les plaisirs de la vie publique soient des plaisirs plus avantageux en eux-mêmes de par leur nature et leur durée. Il est vrai qu'un plaisir est un plaisir mais un plaisir qui englobe un plus grand nombre de personnes est un plaisir plus grand et cette grandeur peut se manifester, par exemple, sur le plan de la durée. Hutcheson parle de « constance » ou de « durée » à plusieurs reprises au cours de la section V et estime que les peines engendrées par l'échec des passions publiques sont des peines qui durent très longtemps : sans doute plus longtemps que les peines privées²⁷⁷.

Il faut remarquer, ici, que Hutcheson distingue les passions calmes des passions violentes. Il considère, cependant, qu'une passion calme comme la bienveillance est tout à fait en mesure de contrebalancer une passion violente comme la colère. La force d'une passion repose avant tout sur sa capacité à produire du plaisir ou à éviter de la peine. N'importe quel individu est naturellement incliné à poursuivre la passion qu'il croit être pour lui source du plus de plaisir possible. Une bonne maîtrise de ses désirs et un bon calcul sur la manière de vivre qui correspond le mieux à notre avantage ou à l'avantage des autres s'inscrivent dans la réflexion à mener sur les passions. Cependant, une passion publique, même si on sait qu'elle est susceptible d'être plus avantageuse qu'une autre passion privée, n'est réalisable que si au moment même de l'action, l'individu agit en vue de l'avantage du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il faut distinguer la disposition de l'individu qui choisit de privilégier rationnellement un mode de vie tourné vers la poursuite du bonheur public et les actions qui caractérisent la poursuite même de ce bonheur privé.

Ainsi en est-il de la poursuite du bonheur chez Hutcheson, thème central de la politique du sens moral, mettant en avant la responsabilité politique individuelle comme collective et montrant à quel point un principe d'action tel que la maximisation du bonheur repose sur des tendances naturelles de l'être humain mais aussi sur la capacité de réalisation d'un projet à partir du calcul des meilleurs moyens : moyens dans lesquels on inclut les institutions politiques.

²⁷⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, II, p. 163.

Conclusion

L'entrée en jeu du citoyen

Aux XVII^e puis XVIII^e siècles, le thème de la poursuite ou recherche du bonheur est fréquent. Il a donné l'espérance en quelque chose : quelque chose qui puisse être reconnu par tous comme valable, par-delà le relativisme ambiant, quelque chose de solide là où les valeurs religieuses subissent le contrecoup des querelles et de la tendance générale au recul de leur influence sur les mœurs. Ce thème fut plusieurs fois la cause d'accusations d'hérésie car le bonheur de type terrestre fait soudainement concurrence à celui qui est promis dans l'au-delà. On voit comment l'articulation entre bien naturel et bien moral reste délicate. On constate aussi à quel point cette articulation se détache, chez Hutcheson, des considérations religieuses. Il s'agit, en vérité, de revendiquer une idée à laquelle les gens puissent croire et pour laquelle il vaille la peine de se battre, dès le moment présent. Pour Hutcheson, qui ne connaît ni la Révolution américaine ni la Révolution française, la poursuite du bonheur public ne peut s'exercer que partiellement, en relation à la liberté politique du citoyen en tant qu'agent. Une liberté limitée en pratique, surtout lorsque l'on considère les situations respectives de l'Irlande et de l'Écosse, les deux marges politiques dans lesquelles Hutcheson a vécu²⁷⁸. Pour Hutcheson, il s'agit de définir et d'élaborer théoriquement les conditions de possibilité de l'action politique de chaque membre de la société civile. Il s'agit de justifier, voire d'établir, les droits et les devoirs des citoyens, en attendant le jour où ce sera pleinement reconnu et mis en pratique sur le plan politique. Toutefois, il envisage des modes d'actions dans la sphère publique qui engagent le citoyen au quotidien : l'éducation, la culture, la défense des libertés religieuses sont autant de possibilités d'actions en vue de la poursuite du bonheur public.

Quantifier le bonheur, en faire une certaine science objective, capable de le mesurer, est un objectif difficile et ambitieux. C'est pourtant ce qui doit permettre, avant toute chose, de faire de ce bonheur une norme pour l'action politique. Hutcheson n'est pas à proprement parler un prérévolutionnaire car il ne milite pas en faveur d'un changement radical de gouvernement ou de politique mais il veille à ce que les conditions d'un tel changement

²⁷⁸ Il n'en fut pas toujours ainsi. Hutcheson avait, au moins, quelques exemples passés, en plus de ceux de l'âge classique, où la participation aux décisions politiques avait été plus forte, pour l'Écosse et l'Irlande, à travers l'exercice des parlements. Jusqu'en 1707, il y avait un parlement en Écosse représentant les trois états (prélats, propriétaires fonciers et commissaires des burghs) et que l'on considérait plus ouvert que le parlement anglais. Le pouvoir du parlement monocaméral était législatif, avec une influence plus ou moins forte, selon la bonne volonté du monarque en place. En Irlande, il y avait également un parlement dont une des chambres fonctionnait au suffrage direct, bien que le corps électoral demeurât limité, notamment avec l'exclusion des catholiques. Cependant, le parlement irlandais avait un pouvoir limité.

puissent être envisagées, au cas où les citoyens le jugeraient nécessaire : le principe d'action politique du plus grand bonheur pour le plus grand nombre doit orienter l'action de la sphère publique et il en est de la responsabilité de chacun. Chaque citoyen doit faire sien un tel principe. Hutcheson considère le citoyen au centre de l'enjeu politique, comme celui qui a de véritables cartes à jouer. En matière politique comme en matière morale, tout le monde peut être compétent, montre-t-il : à condition de prendre ses responsabilités et d'agir en conséquence. Les citoyens doivent le faire de manière consciente, en pensant à l'objectif qui doit être celui de la société civile et de l'action politique : une action qui ne poursuit pas le bonheur public n'est pas une action bonne pour la communauté politique. C'est pour cette raison qu'il faut exercer la prudence dans toutes ses actions. Ce qui pourrait faire obstacle à la poursuite du bonheur public est à éviter à tout prix. C'est le bonheur de tous qui est en question. C'est de l'intérêt de tous qu'il s'agit. Le citoyen ne peut prétendre à plus de liberté si cette liberté risque de nuire à l'objectif politique du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Par contre, il peut mettre en place les différents moyens qui lui permettront d'éliminer les obstacles à la poursuite d'un tel objectif.

Hutcheson, partisan d'un humanisme civique ?

Comment atteint-on le plus grand bien pour le plus grand nombre, soit la maximisation du bonheur ? On ne peut y parvenir que lorsque tous les individus seront heureux en réalisant le bonheur de la société. Autrement dit, tous les individus devront agir de façon bienveillante en vue du bien commun de toute l'humanité pour que le plus grand bien pour le plus grand nombre soit un jour atteint. Or, le jour où un tel objectif sera atteint, les individus seront pleinement heureux individuellement, c'est-à-dire qu'ils connaîtront le plus grand bonheur privé. Ils auront alors réalisé que le véritable bonheur de l'individu repose sur la réalisation du bonheur commun. Le bonheur individuel privé et le bonheur public sont, cependant, distincts : le bonheur privé peut découler de la réalisation du bonheur public mais le bonheur privé n'est pas le bonheur public car les individus existent avec leurs droits et leurs sensibilités, indépendamment du système dont ils participent. Il ne s'agit pas d'effacer complètement l'individu pour en faire un citoyen mais il s'agit d'harmoniser l'action de l'individu et celle du citoyen. Par ailleurs, le plus grand bien pour le plus grand nombre ne peut pas s'assimiler à un pré-utilitarisme en ce qu'une telle formule ne signifie pas une agrégation ou une somme de tous les plaisirs individuels ou biens privés. Ce n'est pas en additionnant les plaisirs privés que l'on parvient à la maximisation du bonheur. Il y a une relation de réciprocité entre le

bonheur privé et le bonheur public mais ce n'est qu'à partir du bonheur public que le véritable bonheur privé se découvre.

T. P. Miller analyse l'œuvre de Hutcheson comme celle d'une synthèse entre l'humanisme civique et les théories du droit naturel. Il souligne l'influence de l'éthique de Cicéron et celle de la politique de Harrington²⁷⁹. Or, Harrington est considéré par J. G. A. Pocock comme une figure importante de l'humanisme civique en Angleterre²⁸⁰. Hutcheson intègre, par ailleurs, la vision de Hobbes puis de Locke concernant l'individu et ses droits inaliénables. Cependant, la protection des droits inaliénables, chez Hutcheson, suppose l'engagement de l'individu au sein de la sphère publique, comme nous aurons l'occasion de l'examiner, dans la troisième partie du présent travail. Pocock soulève le problème de considérer une idéologie commerciale qui, à un moment donné de l'histoire, triomphe de l'idéologie du civisme patriotique et de la vertu, au point de faire disparaître cette dernière²⁸¹. Le cas de Hutcheson illustre bien une telle difficulté dans la mesure où ces deux idéologies sont peut-être encore compatibles dans ses écrits. Pocock indique qu'il faut pouvoir déterminer dans quelle mesure le concept de vertu, au sens strict de l'humanisme civique, s'articule à la théorie du sens moral²⁸².

Hutcheson considère l'engagement politique du citoyen et les vertus qu'il doit développer, d'une part, l'individu et ses droits naturels qui doivent être préservés, d'autre part. Il articule les deux conceptions. Pourtant, si un choix doit être fait entre la poursuite du bonheur public et la poursuite du bonheur privé, l'engagement du citoyen dans l'espace public exige que le choix se porte sur l'action qui favorise le plus grand bien pour le plus grand nombre²⁸³. Hutcheson défend que tous les individus soient naturellement sociables et possèdent un sens moral. De là, tous sont mis sur un pied d'égalité et tous sont considérés comme compétents sur le plan politique. La vertu, au sens civique, peut sans doute être mise en avant, à partir du moment où le sens moral reste la clé de la sociabilité et du système modernisé de jurisprudence de Hutcheson.

²⁷⁹ T. P. Miller, "John Witherspoon and Scottish Rhetoric and Moral Philosophy in America", art. cit.

²⁸⁰ Consulter, par exemple, l'article de J. G. A. Pocock, "Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought", in I. Hont, M. Ignatieff, (éd.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, op. cit., p. 235-252.

²⁸¹ J. G. A. Pocock, *ibid.*

²⁸² J. G. A. Pocock, *ibid.*

²⁸³ Voir plus précisément les chapitres 1 section A et B de notre troisième partie.

L'harmonie

Considérons, enfin, l'harmonie et le dessein divin dans l'univers. L'idée d'une harmonie et d'un dessein dans l'univers favorise la réconciliation entre l'intérêt privé et l'intérêt public, à condition que l'intérêt soit compris comme ce qui favorise la vertu et la maximisation de bien²⁸⁴. Or, la difficulté que semble poser l'incapacité de savoir avec certitude si un autre individu agit bien selon un motif de bienveillance est finalement secondaire, ici. Hutcheson montre que les deux grandes déterminations à l'action que sont l'intérêt personnel et la bienveillance peuvent, au final, se rejoindre dans la poursuite du plus grand bien pour le plus grand nombre, ce qui permet de dépasser les conflits d'individualités pour penser la communauté politique comme un ensemble cohérent. La poursuite du bonheur, si elle est bien effectuée, dépasse le problème moral initial de la faillibilité du jugement moral pour mettre en évidence les conséquences pratiques, à court comme à long terme, de l'objectif politique commun. Un objectif qui maintient et préserve une harmonie initiale. Un objectif qui développe cette harmonie jusqu'à la réalisation de ce à quoi chaque être humain aspire.

²⁸⁴ Sur la question du dessein et les arguments physico-théologiques chez Hutcheson, voir notamment mon article « Francis Hutcheson, de la beauté à la perspective du dessein » à paraître en 2014 dans la revue *Discurso*.

TROISIÈME PARTIE –
LES DROITS
INALIÉNABLES

INTRODUCTION GÉNÉRALE DE LA TROISIÈME PARTIE

Nous allons essayer de mieux comprendre, maintenant, le rôle joué par les droits inaliénables dans la réflexion politique de Hutcheson. Qu'est-ce que les droits inaliénables de l'individu ? Les « succès » politiques qu'ont été les révolutions en Angleterre, en Amérique et en France, aux XVIIe et XVIIIe siècles, pourraient laisser penser que les droits inaliénables de l'individu ont surgi de ces bouleversements politiques et non d'une réflexion profonde les ayant précédés. C'est faire l'impasse, pourtant, sur l'école du droit naturel puis sur ses héritiers au cours de ces deux siècles : héritiers parmi lesquels s'inscrit Francis Hutcheson. C'est, en effet, en débattant avec cette tradition que les idées de droits inaliénables des individus ont surgi dans les philosophies du contrat social.

Or, la philosophie de Hutcheson est également une philosophie du contrat. On ne peut naturaliser les notions politiques sans oublier ce que ces philosophies nous enseignent, en premier lieu : le caractère « construit » de nos représentations sociales et politiques. Même lorsque Hutcheson explique que la sociabilité humaine est naturellement issue du sens moral, il ne prétend pas que l'ensemble des relations sociales entre les individus, telles qu'elles s'exercent dans le contexte de la société du XVIIIe siècle, n'implique pas la prise en compte des conventions et des coutumes. Hutcheson montre que les relations sociales entre les individus n'attendent pas l'élaboration d'un contrat pour exister et être régulées. Il montre également que la fin politique est une fin morale qui existe déjà dans l'état de liberté mais qui nécessite certains moyens dont elle ne dispose pas avant la création d'un gouvernement et celle des autres institutions.

Cependant, même s'il n'y a pas de rupture entre l'état de liberté et l'état civil, entre la loi naturelle et le droit positif, il y a la nécessité de prendre en compte les changements qui s'opèrent sur les mœurs et les modes de vie au sein d'une communauté. Il ne s'agit pas de considérer un monde figé mais un monde en constante évolution. Il s'agit alors d'intégrer ces évolutions à nos réflexions. Les conventions et les coutumes jouent un rôle important car elles exigent de repenser en permanence les moyens qui sont mis en œuvre pour réaliser le meilleur objectif possible, selon l'échelle. L'histoire ne doit pas servir d'alibi pour masquer la responsabilité qui se cache, alors, derrière chaque décision et action politique, que ce soit pour un organisme gouvernemental ou pour n'importe quelle autre personne, morale ou physique. De même, ces décisions ne doivent pas être réservées uniquement à une petite partie d'élus,

même si on objectera que l'impact des actions de chacun dans la société n'est sans doute pas le même.

Avec Hobbes, il existe déjà un droit inaliénable : un droit qui repose sur la conservation de soi-même, autrement dit sur la conservation et la protection de sa propre vie. Aucun individu, aucun gouvernement ne peut aller contre ce droit sans se voir opposer la plus forte résistance dont l'individu menacé sera capable. C'est sur ce droit inaliénable ou fondamental de l'individu que repose la convention ou le pacte : c'est en effet la fin pour laquelle les institutions politiques ont d'abord été fondées. C'est de ce droit que découle la liberté de résister de chaque particulier. Chez Locke, le droit inaliénable s'est élargi : il ne s'agit plus d'un droit mais de plusieurs droits. Les droits inaliénables concernent la protection de la propriété au sens large, c'est-à-dire la protection de la vie, de la liberté et des possessions de l'individu. Ces droits inaliénables n'ont jamais cessé de s'étendre, de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en France, où s'ajoutaient des droits inaliénables politiques, aux droits fondamentaux actuels mentionnés dans la constitution de nombreux États, concernant le social, l'économique, le culturel, le politique, pour ne citer que ces exemples. L'ajout des droits sociaux et des droits collectifs aux droits inaliénables de 1789 fait qu'on parle aujourd'hui de la seconde voire de la troisième génération des droits, comme le souligne G. Burdeau. Il ajoute, d'ailleurs, que la difficulté de cette extension repose sur l'altération du « caractère impératif du droit²⁸⁵. » En effet, plus les droits sont nombreux et plus il est difficile d'établir une hiérarchie et de défendre leur caractère « inaliénable » ou « fondamental ».

Hutcheson et les droits inaliénables

Chez Hutcheson, les droits inaliénables jouent un rôle déterminant dans le cadre de sa philosophie politique. Ils sont des principes qui orientent la pratique politique et l'élaboration du droit positif. Le même objectif est visé : le plus grand bien pour le plus grand nombre. Or, toute fin politique, selon Hutcheson, nécessite la protection des droits de l'individu, surtout de ses droits inaliénables. Hutcheson élargit encore un peu la liste des droits inaliénables qui étaient présents chez Locke. En faisant cela, il élargit également le devoir de respect relatif à ces droits et exige donc des individus une plus grande responsabilité sur des domaines plus étendus, dans la sphère individuelle comme dans la sphère publique.

²⁸⁵ G. Burdeau, *Traité de science politique, op. cit.*, p. 459-460.

Qu'est-ce qu'un droit inaliénable, pour notre auteur ? Pourquoi est-ce important ? Suffit-il de l'inscrire dans une constitution, pour en garantir le respect et la protection ? Nous proposons de répondre à ces questions et d'examiner la place des droits inaliénables dans la réflexion politique menée par Hutcheson à l'aide des enjeux représentatifs des tensions qui s'exercent entre le droit et le fait, comme avec la question du luxe et de la consommation ostentatoire ou encore celle de l'esclavage et de la colonisation. Nous verrons que la considération du droit inaliénable comme la limite entre le devoir moral et l'action politique est déterminante pour comprendre comment le sens moral est un instrument de responsabilité qui investit notre façon de vivre et notre façon de penser : négliger un tel instrument provoque, alors, les conséquences les plus néfastes pour la communauté comme pour l'individu qui s'exclut lui-même de l'espace public. Considérer, par exemple, le luxe comme une pratique moralement condamnable ouvre la porte à sa condamnation politique et donc à la condamnation morale et politique de tout ce qui lui est, de près ou de loin, associé. Enfin, ne reconnaître aucun statut juridique à un être humain, c'est l'exposer à tous les abus de la domination du plus fort sur le plus faible : et aucun système de droit ne peut reconnaître un tel acte. Les droits inaliénables consistent alors à empêcher toute disqualification ou dénaturation de l'obligation morale et politique envers autrui comme envers soi-même : ils sont les limites naturelles à respecter dans tout système de droit légitime.

Nous choisissons de commencer cette partie avec un chapitre important, divisé en deux sections : celui qui concerne la théorie du droit de résistance, chez Hutcheson. Nous considérons, en effet, qu'il s'agit du cœur de la politique du sens moral. Toutes les considérations évoquées auparavant sur la morale, le droit et la politique convergent vers cette réflexion. Tous les aspects de la philosophie hutchesonienne y sont représentés. Et pour cause : disqualifier un droit de résistance légitime vis-à-vis du droit positif ou du discours politique, revient à disqualifier le dernier rempart de l'équilibre social face à la corruption et dénature la responsabilité politique au cœur même de la définition du citoyen. En cela, Hutcheson fait de la défense du droit de résistance légitime la manifestation la plus importante des conséquences de l'existence d'un sens moral sur l'action politique. Il convient donc de commencer par la considération d'une telle théorie.

CHAPITRE 1 - SECTION A - CONSIDÉRATIONS SUR L'OBÉISSANCE PASSIVE ET LE DROIT DE RÉSISTANCE : UN ENJEU POUR LA POLITIQUE DU SENS MORAL

« Une protestation populaire s'élève souvent contre ces doctrines du droit de résistance, comme s'il devait causer des séditions et des rebellions continuelles. On sait pourtant bien le contraire. Ces maux sont plus fréquemment occasionnés par les doctrines opposées qui donnent une licence sans bornes aux souverains vicieux, et qui leur font escompter la soumission consciencieuse du peuple contre ce que dictent la nature et le sens commun, et tandis qu'ils laissent libre cours à la tyrannie et à l'oppression²⁸⁶. »

²⁸⁶ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 7, p. 279 : “There is a popular outcry often raised against these tenets of the rights of resistance, as if they must cause continual seditions and rebellions: the contrary is abundantly known. Such mischiefs are more frequently occasioned by the opposite doctrines giving unbounded license to vicious rulers, and making them expect and trust to the conscientious submission of a people, contrary to nature and common sense; when they are giving loose reins to all tyranny and oppression.”

Introduction

De la protection des droits inaliénables à la protection des droits fondamentaux

A l'issue de la Seconde Guerre Mondiale, la notion de crime contre l'humanité est apparue. On la rencontre dans le statut du Tribunal militaire de Nuremberg. Pour cette raison, on ne peut que souligner l'ancrage d'une telle notion dans son contexte historique très particulier. Notion qui est, pourtant, entrée aujourd'hui dans la catégorie des concepts fondamentaux du Droit, conformément à l'article 7 du Statut de Rome de la cour pénale internationale. Un tel concept permet de penser en profondeur la question de la responsabilité ainsi que la question des droits fondamentaux de l'individu. Là encore, la notion de droit fondamental est récente et demande à être utilisée avec précaution. Ce qui est manifeste, c'est que l'idée de droit fondamental d'un individu s'accompagne presque toujours de l'idée d'une certaine justice sous-jacente. Derrière le crime contre l'humanité et la défense des droits fondamentaux d'un individu, il est possible d'associer, par exemple, l'idée de résistance « juste ». Certes, l'idée de résistance « juste » est tout aussi ambiguë que l'idée, par exemple, d'une guerre « juste ». Existe-t-il un cas de guerre « juste » ? Une obligation morale de faire une guerre ? De même, une obligation morale de résister à un pouvoir en place ? Et si oui, quand ? Selon quels critères ?

D'une certaine manière, on peut voir une forme de retour, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale : un retour inattendu. Un retour qui sonne comme la récupération d'une certaine tradition jusnaturaliste. Dans une période de domination des théories positivistes du droit, surtout après Kelsen, une telle affirmation peut paraître étrange et même dépassée. Pourtant, les droits fondamentaux, le crime contre l'humanité, la guerre *juste*, la résistance *juste* sont quelques exemples de notions qui impliquent la distinction très délicate à effectuer entre le judiciaire et le politique, mais également entre le droit et la morale. Il revient alors de faire la distinction entre les principes ou valeurs et les règles du droit positif. Si on s'accorde souvent pour faire de la morale une des sources du droit, on défend, certes, également qu'une fois le droit institué, il sort du cadre de la morale pour être, de fait, un droit. Là où les distinctions se font plus délicates, c'est lorsqu'il s'agit de traiter de l'articulation du droit et de la politique. Notamment parce que la politique est liée à des principes ou des valeurs : les valeurs que les citoyens souhaitent défendre pour la communauté. Il faut être capable de délimiter la frontière qui sépare le monde du politicien corrompu de celui qui commet un crime, ce qui implique de prendre conscience du rôle que chaque individu a à

jouer : le tyran, ou comme le nomme Hutcheson « le despote », peut ne pas être un criminel au sens juridique du droit positif. Pourtant, il est lié à d'autres engagements qu'il doit être tenu de respecter et qui, de fait, le condamnent s'il ne le fait pas. S'il est dit « injuste », ce sera alors dans un autre sens.

Dans tous les cas, si le droit positif a été fondé sur certaines valeurs, il n'est pas impossible de voir ressurgir la prétention de justifier le droit par les valeurs en question. C'est donc ce qui se produit avec la justice, ou plutôt, l'idée d'une certaine justice, car il ne s'agit pas d'un concept absolu, globalisant, mais d'une valeur présente chez un individu et capable d'unir chaque unité dans un mouvement commun. La conception que nous pouvons avoir de ce qui est « juste », quelle qu'elle soit, ne vient pas du droit positif mais le précède. Bien entendu, il ne s'agit pas de réhabiliter le droit naturel comme ensemble des lois divines dans le monde, mais de penser le fossé qui s'est creusé entre les règles et les valeurs de manière un peu moins marquée. De là peut surgir un espace de réflexion pour l'individu et un espace de liberté : la liberté de dire parfois non au pouvoir civil, politique ou militaire. Et la liberté de dire non à de nouvelles lois civiles qui contredisent les anciennes lois et qui ne sont plus élaborées dans le respect de la fin pour laquelle est institué un pouvoir législatif. Et ceci peut-être fait au nom de principes qui dépassent le simple droit positif et ne le justifient plus ; cela peut-être fait, d'une certaine manière, au nom de notre sens moral.

D'où le rapprochement à faire avec les préoccupations de Hutcheson sur l'articulation entre la morale et la politique, entre le droit et la morale, entre le droit et la politique. Or, nous choisissons de faire ce rapprochement à partir de la question du droit de résistance, question centrale de la philosophie politique de Hutcheson. Comme l'explique C. Robbins, l'originalité de Hutcheson, au XVIIIe siècle, repose surtout dans sa philosophie politique et le cœur de cette philosophie se trouve dans sa théorie du droit de résistance²⁸⁷. Il est possible, en effet, et c'est d'ailleurs ce que nous tentons de montrer à partir de ce chapitre, de comprendre l'ensemble de la philosophie de Hutcheson à partir de sa théorie du droit de résistance car il s'agit du point de convergence le plus fort entre sa théorie politique, sa conception du droit et son étude de la nature humaine. L'originalité que souligne C. Robbins se comprend d'autant mieux si l'on met en avant le contexte particulier de l'écriture des œuvres de Hutcheson. Nous choisissons ainsi de penser le droit de résistance en relation avec l'obéissance passive. C'est à

²⁸⁷ C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, *op. cit.*, p. 188 : "Most important was his wholehearted endorsement of the right of resistance."

partir de la confrontation entre différentes théories politiques que Hutcheson oriente le débat vers la question particulière de la légitimité du droit de résistance. À partir d'une opposition célèbre, celle de l'obéissance passive face au droit de résistance, il s'agit de voir comment Hutcheson propose des solutions concrètes et pratiques aux tensions politiques et sociales de son époque. Et, comment, naturellement, ces solutions peuvent encore s'appliquer à *notre* époque. Encore faut-il s'accorder sur ce que pourrait signifier *un droit de résistance légitime*.

Comment penser un droit de résistance légitime ?

De fait, à une époque où les notions de crime contre l'humanité et de droits fondamentaux n'existent pas encore, il existe déjà une notion de résistance *juste* au pouvoir politique, civil ou militaire en place. Une notion qui n'est pas tant éloignée des réflexions sur la responsabilité individuelle ou collective, sur l'obéissance et la résistance à l'autorité civile ou militaire. Cependant, la résistance, même envisagée en relation à une certaine justice, entraîne son lot de conséquences et une des questions à se poser est de savoir si de telles conséquences peuvent toujours être assumées, à l'échelle individuelle comme collective. La résistance a un impact fort dans les consciences collectives : celle de nombreuses images qui ont la force de mythes. Derrière ces images, on reconnaît la puissance qu'une telle réflexion peut avoir sur l'action politique. Si la philosophie ne peut se couper du monde qui l'entoure et bien que son objet vise des questions universelles, indépendamment d'un contexte particulier, les réponses qui sont apportées, elles, ne valent pas si elles ne peuvent servir à l'action et c'est justement ce qui pose problème ici : la possibilité du droit de résistance dans les faits. Soit, la question de son application et de sa réalisation.

Derrière la théorie, il y a un aspect normatif. Le but est de penser les actions passées afin d'établir une conduite pour les actions futures. C'est dans l'action que la validité d'une théorie politique se vérifie, explique Hutcheson. C'est une fois qu'elle est confrontée aux faits, à la réalité des situations de tous les jours qu'elle opère sa véritable fonction : celle de contribuer au plus grand bien pour le plus grand nombre. Ce qu'on attend d'une philosophie morale et politique, selon Hutcheson, c'est d'apporter un certain éclairage, c'est-à-dire des solutions. C'est une démarche engagée que de philosopher. Un philosophe est un citoyen qui doit contribuer à la formation des autres citoyens : nous sommes une communauté d'agents moraux et politiques. Cela demande de prendre conscience et de savoir gérer notre responsabilité. Cela implique que le droit tienne compte des faits mais également de son idéalité, en étant capable à la fois de protéger les membres de la communauté et de respecter

les grands principes qui animent la société, ceux vers lesquels nous devons tendre. Il faut se donner les moyens de poursuivre un modèle, un idéal, sans toutefois négliger la question de la réalisation concrète de ce modèle. Hutcheson intègre les enseignements de Machiavel, lorsque ce dernier explique :

« Je pense aussi que celui-là soit heureux qui sait bien s'accommoder de son temps, et malheureux celui qui ne procède pas en s'accordant avec lui²⁸⁸. »

Hutcheson reconnaît qu'il faut savoir s'accorder avec son temps. Il défend, malgré tout, l'idée qu'il ne faille pas se complaire dans une situation qui ne soit pas la meilleure possible. Se fixer un objectif, notamment politique, tel que « le plus grand bien pour le plus grand nombre » n'est pas exiger un résultat immédiat dans les faits. Le droit est le fondement d'une philosophie en mouvement, une philosophie qui ne reste pas sur un échec mais qui évolue et propose des solutions concrètes pour sortir de la crise : dans le cas de Hutcheson, il s'agit d'une « crise » morale liée à la perte des valeurs et des croyances traditionnelles. Reconnaître un temps de crise et le comprendre ne signifie pas, pour autant, ne pas chercher à y remédier dès qu'il y en a la possibilité. L'idée de droit sur un plan théorique peut donner quelque assurance. Cependant, elle n'est pas dans les faits un acte qui s'impose de manière évidente. Dans la réalité, elle se présente au milieu d'un conflit : un conflit qui implique bien souvent l'idée de droit. Elle est liée à la représentation d'un système d'ordre qui n'est pas respecté. Or, les conflits qui caractérisent la résistance peuvent être longs et violents.

Ce qui importe, c'est de comprendre qu'il ne s'agit pas simplement d'affirmer que les citoyens ont le droit de résister aux gouvernants. Encore moins, d'affirmer que certains citoyens peuvent résister et d'autres non. Le problème est ailleurs. Si Hutcheson pensait la question de la résistance, uniquement en relation à ce que les individus peuvent faire ou en relation à ce que la loi positive autorise de faire ou non, alors seule la réussite de l'entreprise permettrait de qualifier la réussite de « droit » et l'échec de « crime ». La nature du lien politique ne se résume pas aux rapports de force, ni au hasard. Les lois positives, quant à elles, peuvent être modifiées. Admettre qu'il existe une résistance légitime au-delà de la seule considération de sa réussite revient à considérer le rôle des acteurs politiques de manière différente. On donne soudainement du poids aux jugements des gouvernés.

²⁸⁸ N. Machiavel, *Le Prince*, trad. fr. D'Avenel, E. Barincou, Dreux du Radier, J. Gohory, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1952, p. 365-366.

La durée et la violence d'un conflit peuvent contribuer, pourtant, à perdre la légitimité d'une action que l'on croyait, pourtant, juste. La question de la résistance à l'autorité politique est un exemple pertinent du type de responsabilité auquel chacun peut, un jour, être confronté : en tant qu'individu et en tant que membre d'une communauté. Il s'agit de s'interroger sur des questions telles que « peut-on être jugés responsables d'un acte accompli sous les ordres de l'autorité hiérarchique ? » Ou encore « peut-on être puni pour avoir obéi à une autorité légitime en place ? » Ou encore « Puis-je résister ? » ou « dois-je résister ? » Supposons, en effet, que l'autorité hiérarchique soit un gouvernement civil ou militaire dans une communauté politique à laquelle nous appartenons. Une autorité dite légitime. La question de la possibilité d'une résistance se pose. Et de quelle manière ? Sous quels critères ? Peut-on véritablement évoquer un *droit légitime* de résister au pouvoir civil ou militaire en place ? Un droit...Ou un *devoir* ? Et si oui, dans quelle(s) limite(s) ce supposé « droit » ou « devoir » légitime devrait-il s'exercer ? Pour qui ? Il ne s'agit pas uniquement de déterminer les limites de l'autorité politique mais de définir le rôle politique d'un individu, puis d'un peuple en société. Derrière de tels enjeux et surtout, derrière la question de la responsabilité, se cachent les implications de tout ce qui a été précédemment évoqué comme les bases politiques de la philosophie de Hutcheson.

Si l'individu est naturellement sociable, naturellement obligé d'avoir de la bienveillance et surtout, doté d'un sens moral, il a en lui le potentiel d'un acteur politique. Là se jouent les prémisses d'une tension arrivée au plus haut point aux XVIIe et XVIIIe siècles : l'articulation entre la notion et la conception politique de sujet et sa relation avec la conception et la notion politique de citoyen. D. Gobetti montre que Hutcheson classe les membres du corps social comme citoyens ou comme sujets selon leur relation et leur implication directe ou indirecte avec les détenteurs du pouvoir politique²⁸⁹. En Grande-Bretagne, des événements se sont produits, des événements révolutionnaires, comme lors de l'année 1688. Ces événements ont confirmé l'évolution de la place de l'individu dans la société. Tant que le roi est la seule autorité légitime en place, l'autorité incontestable, source de l'action politique, d'un point de vue législatif, exécutif et juridique, l'individu n'est que « sujet » du roi. L'individu est en complète soumission envers un souverain et c'est ce rapport de domination qui s'exprime politiquement. Une domination que les partisans cherchent à justifier, voire à légitimer, afin que la seule force laisse place au droit. C'est alors qu'on

²⁸⁹ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson, op. cit.*, p. 131.

parlera d'un pouvoir et lorsque ce pouvoir sera majoritairement reconnu et accepté, on pourra même parler d'autorité, en considérant que l'autorité est celle qui se fait respecter et ce, même sans l'usage de la force. Pourtant, les faits montrent que de la simple domination à l'autorité, les frontières ne sont pas toujours clairement marquées. Si l'on convient qu'il n'y a pas de droit de résistance à l'autorité légitime, faut-il encore être certain de la légitimité de l'autorité en question. Qu'est-ce qui pourra la définir ? Son origine, son exercice, sa fin ? Qui est compétent pour le savoir ? Le philosophe, le politicien, le peuple ? Chacun ?

Pour Hutcheson, un individu commence à participer de la vie politique de sa communauté, lorsqu'il n'est plus seulement passif mais prend part à certaines décisions. Peu importe l'échelle et le contexte, alors une nouvelle dimension s'ouvre à lui, et avec elle : une possibilité d'expression et d'action. Il ne cesse pas obligatoirement d'être un sujet : sujet du roi, sujet d'un État. Cependant, s'il participe à l'espace public, même sur une localité réduite comme une assemblée municipale (cas répandu dans les colonies américaines au XVIIIe siècle), alors l'individu devient aussi un citoyen. Le terme est encore mal défini et ne prend pas encore toute son ampleur, mais l'enjeu est bel et bien présent. À partir du moment où cette articulation se dessine, la question de la responsabilité est toujours mise en avant. Reste à savoir jusqu'où elle peut s'étendre et, également, si elle est valable dans n'importe quel contexte. De ce point de vue, la pensée de Hutcheson, concernant la résistance, arrive exactement à un croisement. Un jeu de balancement entre les droits d'un individu dans son espace privé, d'une part, et une tradition de l'humanisme civique qui fait de l'individu un citoyen politiquement responsable et engagé dans un espace public, d'autre part. Or, le citoyen n'existe pas dans un espace public où ses droits inaliénables ne sont pas garantis au même titre que ceux des autres. Là repose le noyau de la question de la légitimité du droit de résistance chez Hutcheson. Mais avant de s'y intéresser en détails, nous proposons, dans cette section A, de nous arrêter sur la distinction entre désobéissance et résistance, puis de s'interroger sur la marge de manœuvre de l'obéissance avant de s'attacher à comprendre ce qui différencie le résistant du rebelle chez Locke et, enfin, de voir comment les théoriciens du droit naturel définissent l'enjeu du droit de résistance et son exercice.

I. Désobéir ou résister

A. Insurrection, désobéissance, manifestation, résistance : quelles différences ?

Une première difficulté apparaît : à l'aube du XXI^e siècle, nous sommes loin du contexte qui a poussé notre auteur à la réflexion sur la légitimité du droit de résistance et sur ce qu'est la désobéissance civile. On pourrait imaginer, alors, à quel point il est délicat de se lancer dans une réflexion sur ces concepts. Pourtant, des interrogations proches des siennes surgissent, régulièrement, dans d'autres contextes : aujourd'hui, les reportages, journaux écrits et audiovisuels se font souvent les échos de ces interrogations. Nous entendons alors parler de résistance au pouvoir politique, de la simple manifestation dans un régime démocratique à la véritable insurrection. Pourtant, nous savons qu'il ne s'agit pas de la même chose. De quoi parle-t-on alors ?

Dans un régime où toute forme de contestation semble intégrée au mécanisme politique même, c'est souvent dans l'opposition que se construit le débat démocratique. Pourtant, une opposition violente ne doit pas, en théorie, faire partie du jeu. Et de fait, cela se produit : ici comme ailleurs. Il existe des formes de contestation qui ne s'intègrent pas aussi bien que d'autres, dans le système politique. Et pour cause : certaines d'entre elles visent la mise à mort du système lui-même, ou du moins, la mise à mort d'une partie de ce système. Vouloir la mise à mort d'un système démocratique et vouloir la mise à mort d'une dictature, est-ce que ce sont deux choses à mettre sur le même plan ? Il semble évident, pour nous, régimes occidentaux, que la seule véritable légitimité se trouve, en général, du côté de nos démocraties. Ainsi, renverser un système politique pour en instaurer un « meilleur », c'est-à-dire un démocratique, semble légitime. Et la légitimité de l'insurrection semble dépendre en grande partie de sa réussite sur le plan politique.

Si ce n'est qu'après s'être produite qu'une action peut être justifiée, légitimée voire légalisée, pourquoi écrire sur le sujet ? Nous aurions affaire à une forme d'autorégulation de l'action politique, où il suffirait d'attendre pour voir. Pourtant, les écrits de Hutcheson insistent sur ce point : ce n'est pas suffisant parce qu'un citoyen ne peut pas seulement attendre et voir. Il en va de la responsabilité de chacun. La légalisation d'une action de ce genre ne peut se produire, au mieux, que pour un cas particulier dans des circonstances particulières : il ne peut en aucun cas s'agir de légitimer l'insurrection en général, en tout

temps et en tout lieu. L'enseignement de Hobbes sur ce point est clair : le souci est la préservation de la sécurité et de la paix, pour la communauté politique. Au contraire, lorsqu'il s'agit de penser l'action politique du point de vue de la légitimité, il faut opérer un certain nombre de distinctions, à partir de critères très précis. Si l'insurrection en général ne peut pas être légitimée, qu'en est-il de la résistance en général ? Commençons par faire un tri.

B. Qu'est-ce que la désobéissance civile ?

En philosophie politique, la définition que donne John Rawls de la désobéissance civile est bien connue :

« La désobéissance civile peut, tout d'abord, être définie comme un acte public, non-violent, décidé en conscience mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement²⁹⁰ ».

Une désobéissance « publique », sans violence, justifiée par la conscience, est-elle véritablement possible ? Qu'en est-il des sanctions pénales ? Doit-on être prêt à payer le prix de la désobéissance ? Penser la désobéissance dans une logique normative, compatible avec nos gouvernements démocratiques modernes est une chose. Le paradoxe se trouve davantage dans la confrontation entre un idéal de non-violence et la menace de guerre civile avancée par un penseur politique tel que Hobbes : l'idée est que la désobéissance civile dans les faits est source de violence. S'il ne s'agit pas de violence engendrée par les moyens mis en place par les acteurs de la résistance, il s'agit des moyens de répression mis en place pénalement par les gouvernements pour punir la désobéissance. Locke pense la question en mettant en avant l'impossibilité de ne pas répondre à la force par la force, à la violence par la violence. Existe-t-il une désobéissance faisant acte de « civilité » ? Une désobéissance intégrée au système politique de manière à ne pas en ébranler les structures constitutives ? Le paradoxe repose ainsi dans la manière de concevoir l'articulation entre l'opposition théorique entre le légitime et le légal d'une part, et l'opposition pratique entre le légitime et le légal, d'autre part. La question sous-jacente d'une telle pensée est celle de la différence entre désobéissance civile et résistance : cette différence repose-t-elle dans l'usage de la violence ? Autrement dit, dans l'usage de moyens plus ou moins forts d'opposition ? La désobéissance peut-elle se limiter à un simple refus ? Et la résistance ne prend-elle sens que dans l'action ?

²⁹⁰ J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1986, p. 405.

La définition de la résistance vis-à-vis de la désobéissance civile dépend de la manière dont le politique est représenté, selon son origine, sa fin, son contexte. Plus généralement, il s'agit de comprendre comment la réflexion sur la résistance et sur la désobéissance civile dépend de la manière dont s'est construite la notion d'espace public. C'est une question qui rejoint les différentes relations morales, juridiques et politiques entre les individus d'une même communauté. La considération morale est liée à la notion de légitimité issue des sentiments et des convictions de chaque particulier. Le sens moral est à la base de la conception de la légitimité chez Hutcheson. D'autre part, la question du légal rejoint la représentation construite de l'individu quant à sa compréhension du système de droit positif qui l'intègre à la communauté. Le politique, enfin, est le moyen mis en œuvre par la communauté pour protéger et maintenir l'articulation entre le légitime et le légal. Or, cette articulation ne doit être maintenue, en théorie, que sur la forme. Il faut concevoir, d'après Hutcheson, que le légal n'est que l'institutionnalisation et donc le renforcement de ce qui est légitime. La dimension cognitive et celle affective sont toutes les deux en jeu, ici. Le politique et le juridique ont leur source dans une dimension cognitive qui a été élaborée non pas contre la dimension affective de chaque individu mais pour l'optimisation des résultats engagés par la dimension affective de chacun. Autrement dit, vouloir le plus grand bien pour le plus grand nombre est un objectif politique qui fait appel à la dimension cognitive de l'individu. Pourtant, cet objectif n'est que la traduction et l'institutionnalisation à plus grande échelle de ce que la dimension affective de chacun, via le sens moral, exprimait naturellement, immédiatement et involontairement chez les individus.

La première considération relative à la responsabilité politique et juridique d'un particulier est celle de la responsabilité morale. Autrement dit, la résistance ou la désobéissance civile sont des actes politiques qui demandent à l'individu de ne pas être indifférent à ce qui l'entoure. Cet intérêt pour autre chose que lui-même, cet intérêt pour autrui vient de la capacité de l'individu à se projeter dans un espace qui dépasse celui de sa simple vie privée. Cela demande la capacité de se considérer comme acteur d'un espace public, c'est-à-dire comme citoyen. Or, le lien avec la moralité repose sur le constat premier de l'effet du sens moral sur l'être humain. Hutcheson montre que le sens moral est la faculté humaine par excellence du lien social : c'est ce qui rend l'individu capable de s'intéresser à autre chose que lui-même. C'est ce qui fait que l'homme est cet être qui s'intéresse aux autres. Agir dans l'espace public ne signifie pas forcément agir en vue de l'intérêt d'autrui. Cependant, agir dans l'espace public implique que l'action en question aura un impact sur

mes relations à autrui et ce, à plus ou moins grande échelle. Or, c'est le sens moral qui rend l'être humain sensible à cette considération. Nous ne prétendons pas, sous un autre angle, nier ou diminuer la dimension rationnelle de tout acte de résistance ou de toute désobéissance civile. Résister ou désobéir n'est pas forcément un acte irrationnel. Tout dépend, encore une fois, de la manière dont un individu articule la fin et les moyens de son action. Il faut savoir comment le motif de l'action prend en compte les facultés dont un particulier dispose.

D'une part, nous avons le résistant, d'autre part, le désobéissant. Dans la figure du désobéissant, nous considérons une certaine souplesse qui ne peut pas être attribuée complètement à la figure du résistant. Ce que nous voulons exprimer, ici, c'est le constat de la variation qui peut se produire entre les différentes situations auxquelles un individu doit faire face. Celui qui désobéit peut désobéir une fois et obéir toutes les autres fois. Il respecte certaines règles et en transgresse certaines autres. Il est puni pour quelque chose mais peut aussi bien être récompensé pour autre chose. Celui qui désobéit n'est pas forcément en marge de la société parce qu'il n'est pas obligatoirement exclu du système. Celui qui résiste, par contre, laisse entrevoir la possibilité d'une perspective plus radicale. Interrogeons-nous un instant sur nos représentations à ce sujet.

C. Qu'est-ce qu'un individu peut faire et qu'est-ce qu'il doit faire ?

Or, il semblera à ce point précis de nos développements, que la résistance ou la désobéissance civile ne sont conçues que sur le plan de l'individualité alors même que la notion d'espace public suggère déjà que la communauté politique implique l'interaction systématique entre les différents membres du groupe. Nous ajouterons, par ailleurs, qu'il existe en général plusieurs groupes, ce qui rend les relations et les interactions entre les individus encore plus complexes à saisir. Penser un individu socialement intégré dans une société civile c'est l'imaginer comme participant de plusieurs groupes, que ce soit volontairement ou non. Des groupes familiaux, religieux, amicaux, politiques, sociaux, etc. La résistance et la désobéissance civile peuvent soulever la question de savoir comment un individu seul peut influencer sur un ou plusieurs groupes de manière à les pousser à agir contre la loi ou contre le gouvernement. Cependant, si une telle question se pose, la logique inverse est aussi envisageable : à savoir, comment un ou plusieurs groupes peuvent-ils pousser un individu à agir contre la loi ou le gouvernement ?

Hutcheson pense le rapport entre l'action individuelle et l'action collective et leur influence mutuelle en considérant la capacité d'action. Cette manière de penser relève de l'héritage transmis par les théoriciens du droit naturel en tant que puissance ou pouvoir d'agir. Pour Hutcheson, le point de départ est bien l'individu mais un individu est matériellement limité et il doit donc envisager la fin en adéquation avec les moyens nécessaires pour l'atteindre. Or, les moyens impliquent bien souvent l'intégration des autres individus comme puissance d'action. Des individus qui ont la même fin agissent logiquement ensemble et tentent par tous les moyens de gagner à leur cause les autres individus. En ce cas, l'influence d'un groupe peut prendre plusieurs aspects et se manifester aussi bien sur la dimension cognitive qu'affective de l'individu. Il faut souligner que l'individu membre d'une communauté politique et devenant un véritable citoyen peut aussi s'identifier à la communauté ou au groupe dont il est membre. Cette dernière remarque sous-entend que la simple communauté des fins ou la fin « commune » n'est pas la seule raison qui pousse un individu à agir avec un autre ou plusieurs autres. Le sens moral est une faculté qui rend l'individu capable de s'identifier à un autre individu à travers le plaisir ou la peine ressentis. Le lien que peut créer le sens moral entre l'individu et les autres est si fort qu'il peut aller jusqu'à la transmission d'un sentiment. Le sens moral peut ainsi être l'une des sources de cette identification entre les individus d'un même groupe. C'est l'exemple d'une cause non rationnelle qui peut indirectement motiver une action commune. Or, le sens moral ne se limite pas toujours à un groupe mais peut créer un lien à l'échelle de l'humanité entière. Bien entendu, le sens moral n'étant qu'une de nos facultés, il n'est, pour autant, pas le seul à agir sur nos rapports au monde. Néanmoins, il joue quand même un rôle non négligeable dans notre manière de l'appréhender.

Tâchons maintenant de mieux envisager l'action d'un individu dans la communauté. Certaines situations, quelles soient ailleurs ou chez nous, en démocratie ou non, ne peuvent que refléter les doutes et le désarroi de la question de la résistance dans son application, dans la pratique : pourquoi résister, quand, pour qui et comment ? C'est toute la difficulté d'articuler une théorie avec les cas concrets qui se manifestent et qui dévoilent parfois une réalité au-delà de tout ce qui aurait pu être imaginé. Où est la frontière entre la désobéissance et l'insurrection ? S'agit-il de résistance ? Nous sommes contraints de penser l'origine et les fondements de nos systèmes politiques et notre place d'individu, puis de communauté dans un système, pour répondre à ces questions. Cela nous plonge dans les limites effectives du pouvoir politique. Et pas seulement : cette réflexion nous pousse également à penser la

résistance comme action politique qui nécessite un certain nombre de moyens concrets pour être couronnée de succès. L'action légitime est une action qui doit inclure ici le projet de sa réussite, sans compter que celui qui agit, agit toujours en vue d'atteindre son but.

Il faut alors considérer la marge d'action d'un individu, voire d'un groupe, lorsqu'un ordre d'agir est donné par l'autorité légitime en place. Peut-on supposer que la responsabilité collective puisse remplacer parfois la responsabilité individuelle ? On dira, alors, que l'individu est membre d'un groupe. On dira qu'il appartient à un système et qu'il ne peut décider ou agir seul sans mettre en péril le bon fonctionnement du tout, en admettant que le fonctionnement du tout soit encore quelque chose qu'il faille préserver. Pour poser les bases d'une responsabilité collective, doit-on, effectivement, partir de la responsabilité individuelle de chacun ? Le problème est que la responsabilité des acteurs n'est jamais la même : elle peut être évaluée pour chaque cas particulier. Le soldat en bas de l'échelle est-il aussi responsable que le dirigeant qui donne les ordres ? Il faut penser attentivement la question des moyens, la question de la capacité de chaque individu à résister. Certains ont plus de liberté de manœuvre que d'autres, certains risquent moins que d'autres, etc. Mais au final, même si la responsabilité individuelle peut-être évaluée en fonction de la situation particulière de chacun, n'est-elle pas toujours présente ? Du moins, à l'échelle de nos propres actions ?

On peut défendre qu'il n'y ait de résistance que collective²⁹¹. On reconnaîtra que, dans de nombreux cas, l'efficacité réelle de la résistance à l'autorité légitime se mesure au nombre de résistants qui s'associent et s'organisent ensemble. Pourtant, s'il n'y avait pas de décision individuelle à la base, au moins pour les tout premiers résistants du réseau, de s'opposer à l'autorité en place, ou plutôt de petites actions individuelles qui en engendrent de grandes, on ne pourrait pas parler de résistance collective. La résistance collective doit donner les moyens d'une résistance efficace. La résistance individuelle, sans l'appui immédiat d'autres individus, est d'un autre ordre, certes, mais n'en est pas moins fondamentale. Cependant, il faut immédiatement ajouter que chaque personne qui résiste s'expose au risque. Un risque plus ou

²⁹¹ Dans un contexte, certes différent, puisqu'il s'agit d'envisager la désobéissance civile en démocratie, John Rawls précise : « il va sans dire que la désobéissance civile ne peut être fondée seulement sur des intérêts de groupe ou sur ceux d'un individu. » Et il ajoute « En se livrant à la désobéissance civile, une minorité force la majorité à se demander si elle souhaite que ses actions soient ainsi interprétées ou si, se basant sur le sentiment commun de justice, elle souhaite reconnaître les revendications légitimes de la minorité. » (*Théorie de la justice, op. cit.*, p. 406). Pour désobéir civilement, il faut que les intérêts en jeu soient ceux de la communauté. Pour Hutcheson, le critère est bien également celui de l'intérêt de la communauté. Cependant, l'action d'une majorité étant constituée de l'action simultanée de nombreux particuliers, il n'est pas inopportun de s'interroger sur le droit même que l'individu ou la minorité, au nom de l'intérêt de la communauté, aurait de lancer le mouvement, mouvement destiné à être celui du plus grand nombre possible (une question relative à l'efficacité des moyens).

moins grand, selon la position qu'elle occupe. La question du risque politique, entraîne toujours la question omniprésente et terrifiante du choix entre « soi-même » et les autres. Entre un individu et la communauté. Entre l'intérêt personnel et l'intérêt collectif.

Toutes ces questions ne sont évidemment pas nouvelles. Hutcheson ne cesse pas de penser cette articulation entre l'individu et la communauté, entre l'intérêt personnel et l'intérêt public. Cette articulation est, dans sa philosophie, une articulation entre la morale et le politique, parce que toute question politique à l'échelle collective ne peut être entièrement séparée de la question morale à l'échelle individuelle. Il met en évidence le problème du choix et du risque qui l'accompagne : lorsqu'on a encore le choix, bien évidemment. Que toute situation exige tôt ou tard de faire un choix, ce n'est pas forcément vrai : il y a certaines attaques auxquelles on ne peut que répondre et d'autres contre lesquelles on ne peut pas grand chose. Malgré cela, il y a toujours une tension sous-jacente entre les droits et les devoirs d'un individu, entre les droits et les devoirs d'un citoyen. Pour Hutcheson, nier le lien qui existe entre la morale et le politique ne fait que compliquer la prise des responsabilités en ce domaine.

D. D'où vient le danger ?

Dans le contexte postrévolutionnaire de 1688, en Grande-Bretagne, ces questions prennent un sens nouveau, poussées à l'extrême par les fortes tensions politiques qui surviennent. Hutcheson ne considère pas, de manière générale, la figure du résistant comme dangereuse. Il a tendance à se méfier de celui contre lequel il a fallu résister. S'il faut penser la résistance, c'est davantage comme une réaction que comme le signe d'une attaque. Le résistant se défend, il « résiste » et cette action n'est pas celle d'une initiative mais plutôt celle du refus, du blocage, de la conservation et de la protection de quelque chose. Quelque chose ? Oui, mais quoi ? S'il faut voir d'où vient l'attaque avant de condamner ceux qui s'en défendent, il faut aussi comprendre ce que ces défenseurs veulent encore sauver. Hutcheson répond : les droits inaliénables des individus. La résistance vise ainsi à la protection et à la sauvegarde de ces droits : du moins, dans le cas d'une résistance légitime.

Mais peut-on juger un individu comme responsable des actions du groupe dont il est une partie ? L'obéissance à la hiérarchie qui sert de défense au criminel demande à être considérée en relation à la résistance et à la désobéissance civile. Désobéir civilement suppose en effet la possibilité de rester dans le système politique. Or, si la désobéissance implique de

subir la sanction pénale correspondante et que cette sanction est la peine de mort, ne fait-on pas automatiquement du désobéissant un exclu ? La question bascule alors sur le plan de la résistance, à savoir : doit-on résister ou le peut-on ?

Certains systèmes ne laissent pas véritablement le choix de la désobéissance civile. Ce constat est important car il constitue le fond du problème qui oppose George Berkeley à Francis Hutcheson. Hutcheson considère que la résistance est rarement un choix alors que la désobéissance suppose un tel choix. Tout dépend de la capacité du système à pouvoir intégrer ou non une forme de désobéissance à la loi ou au gouvernement. Autrement dit, Hutcheson montre que la résistance est une situation extrême : un cas d'exception grave. Elle ne peut pas être traitée sur le même plan que la simple désobéissance.

A partir du moment où la désobéissance civile est susceptible d'entraîner la mort, alors la sanction est inacceptable. L'individu ne peut pas consentir à ce que ses droits inaliénables soient menacés. Il doit automatiquement résister et cette résistance n'implique pas une désobéissance ponctuelle mais un état d'opposition permanent à la loi civile ou au gouvernement qui menace ses droits. Il y a ainsi une souplesse de la désobéissance qui n'existe pas dans la résistance : ce sentiment de « non-retour » est déterminant dans la prise de décision. Pour autant, la protection des droits inaliénables chez Hutcheson n'est pas une considération touchant un individu seul. Locke comme Hutcheson montrent que l'atteinte des droits inaliénables des individus est susceptible de concerner tous les individus, même ceux qui ne sont pas directement menacés. Si la résistance n'est pas un véritable choix mais s'impose parfois d'elle-même, elle concerne souvent non pas un individu seul mais l'humanité toute entière. En cela, la menace qui pèse sur les droits inaliénables de certains individus équivaut à une menace sur mes droits inaliénables. Du point de vue de la théorie du sens moral, l'atteinte aux droits inaliénables de certains individus équivaut à une atteinte sur mes propres droits inaliénables et relève donc de l'inacceptable, du « non-choix » : on ne peut *que* résister. Et pourtant, ce n'est pas toujours ainsi que cela se passe.

E. De la réussite de la résistance

Hutcheson pose, notamment, la question des moyens pratiques de l'action et dans ce cas, le devoir de résistance implique que l'action passe par un calcul : celui du plus grand bien pour le plus grand nombre et celui des meilleurs moyens pour la réussite de l'action. L'idée repose sur le passage de l'action morale à l'action politique. La résistance doit réussir : pour

cela, elle doit être préparée. Ce n'est pas que sa légitimité repose entièrement sur sa réussite mais il faut que la réussite fasse partie de l'équation pour que l'action soit légitimement mise en œuvre. Si le résistant est coupable moralement de ne pas résister, il est aussi coupable moralement de ne pas avoir suffisamment préparé sa résistance de façon à la rendre efficace.

Pour Hutcheson, la désobéissance peut de fait, être moralement coupable si cette désobéissance n'est pas efficace vis-à-vis de la fin morale pour laquelle elle a été engagée et c'est le cas, également pour la résistance, si cette résistance nuit au bien public. Résister, c'est mettre tous les moyens à sa disposition pour ne pas échouer : y compris la violence. S'il faut résister, il faut le faire « intelligemment », ce qui n'exclut pas de ruser, de mentir, de gagner du temps et de faire tout ce qui peut justifier qu'au final, la protection des droits inaliénables soit garantie à la plus grande échelle possible : celle de l'humanité. Résister est une contrainte, résister peut être un sacrifice mais c'est parfois le seul choix possible. La mort d'un individu n'entre pas en contradiction avec la préservation de la vie si cette mort garantit que d'autres vies seront sauvées : la vie du plus grand nombre est plus importante que la vie d'un seul. En même temps, l'objectif est de sauver le maximum de monde et de ne pas se sacrifier sans lutter. Chaque vie est importante et l'idée est de préserver, en premier lieu, toutes les vies ou le plus possible.

Or, le résistant n'agit pas seul. Chez Locke comme chez Hutcheson, il est important de mettre en évidence le caractère « intégré » du résistant. La résistance est un mode d'action politique qui surgit de l'intégration d'un particulier à l'espace public et donc à l'interaction avec les autres citoyens. Il agit parce qu'il est « concerné », non parce qu'il est exclu de la communauté. En cela, il ne doit pas être confondu avec le rebelle, c'est-à-dire le « hors-la-loi » au sens de « hors-communauté » : celui qui s'élève contre le contrat social ou contre la constitution fondamentale. Le choix des moyens de la résistance par le résistant peut impliquer la destruction de certaines structures sociales et gouvernementales mais pas de l'espace public comme celui de l'interaction entre les citoyens : il ne s'attaque pas à la communauté. En cela, le résistant évite les moyens de canalisation qui consisteraient à le réduire au silence. Il frappe « fort » là où on essaye de le faire taire et ses moyens d'action sont proportionnels à l'attaque. À la différence, désobéir consiste, a priori, à ne pas modifier les structures et les canaux dans lesquels l'individu est intégré : du moins, pas de manière brutale et violente. Cependant, une action de désobéissance suscite un conflit même si ce conflit se produit en interne et ne remet pas en question l'ensemble d'un système. Pour

Hutcheson, la réflexion politique est l'occasion de l'intégration des citoyens au débat politique. Il ne s'agit pas d'exclure mais d'inclure les particuliers dans l'élaboration d'une construction qui est la leur et qui est commune.

F. Résister : un droit légitime pour Hutcheson

Hutcheson s'applique, dans ses œuvres, à penser la résistance en tant que droit de l'individu. Cependant, nous comprenons qu'il pose également la question fondamentale des moyens de la résistance et celle de la responsabilité qui accompagne chaque acte de citoyenneté. Résister lorsque l'on n'a pas les moyens matériels pour le faire est-il moralement juste ? D'un autre côté, laisser un despote sans scrupules au pouvoir, sans rien tenter pour le neutraliser, n'est-ce pas encore plus injuste ? Il ne s'agit pas seulement de morale. Il s'agit aussi de penser la responsabilité dans l'exercice de ses droits et de ses devoirs politiques, en adéquation avec la réalité pratique : que doit-on faire, certes ; mais également, que peut-on faire ? De quoi est-on capable ?

Hutcheson montre bien que le fait de vouloir véritablement une certaine fin engage l'individu à chercher automatiquement les meilleurs moyens qu'il conçoit en vue de la réalisation de cette fin. La résistance est un moyen en vue du plus grand bien public. Celui qui agit en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre, la fin politique, met en place les meilleurs moyens qu'il considère pour cette fin. Le fait d'agir suppose de croire en la réussite de son action. Le droit de résistance ne peut être utilisé qu'en vue de défendre le plus grand bien pour le plus grand nombre et s'il n'est pas susceptible d'y arriver, selon l'examen rationnel de la délibération avant l'action, alors il faut renoncer à ce moyen. Si le droit de résistance est utilisé pour une autre fin, alors l'action est moralement condamnable. Il n'est pas concevable, dans la philosophie de Hutcheson, de s'engager à résister en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre si l'on sait que le moyen pour y parvenir sera voué à l'échec. Ne pas vouloir le plus grand bien pour le plus grand nombre est une faute d'ordre moral et c'est semble-t-il, l'objet d'un individu dont la santé mentale est ébranlée.

Il existe, cependant, une autre possibilité : celle d'un individu dont l'intérêt personnel lui semble entrer en contradiction avec cette fin. Dans ce cas, il doit choisir. Agir moralement suppose de faire le choix de la bienveillance, non celui de son intérêt propre. Ces réflexions sont mises en avant par Hutcheson, lorsqu'il débat avec les tenants de théories philosophiques radicalement opposées à la sienne, comme celles de Hobbes et de Berkeley. Quand la

résistance est devenue un fait, c'est la question des moyens qui s'impose, afin de sortir au plus vite d'une guerre civile, avec, si possible, la perspective d'une solution politique adéquate aux souhaits de l'ensemble de la communauté. La question de la légitimité de l'action, elle aussi, se pose. Néanmoins, il faut être capable d'établir le moment le plus opportun pour la poser.

Pour Hutcheson, c'est de préférence avant le début du conflit qu'il faut s'interroger sur la validité des motifs qui nous poussent à agir. Ce n'est qu'*a posteriori*, cependant, que la légitimité de l'action sera pleinement reconnue et établie comme un fait; car il est un élément essentiel qui permet de juger toute action : sa réussite ou son échec dans la promotion de la maximisation du bien. Le résultat pèse lourd car il peut mettre en évidence une grave erreur dans la conception des moyens. Une action dont les moyens ne sont pas adaptés est-elle encore légitime, même en admettant que la fin, elle, soit légitime ? Il faudra, de fait, distinguer la légitimité de la fin et la légitimité de l'action. Dans la légitimité de l'action, il y a également la question de la légitimité des moyens en vue de la fin. Les faits, les exemples historiques ne manquent pas pour compléter la réflexion et donner matière aux différents débats. Ils nous montrent, notamment, qu'il y a résistance ET résistance. Les risques et les enjeux ne sont pas les mêmes pour tout le monde. Le vocabulaire change avec le contexte, les protagonistes changent également, mais le problème demeure le même parce que toute responsabilité exige un risque politique et la question, selon le cas de résistance auquel on a affaire, est de savoir à qui nous pourrions faire prendre un tel risque : à soi-même, à quelques uns, à tous ? Cela se justifie-t-il politiquement ? Et humainement, à savoir, moralement ? Si la réponse à cette dernière question est positive, alors et seulement alors, il faut penser comment l'action peut être envisagée.

II. Obéir sans résister ?

Comprenons mieux qui est le citoyen de Hutcheson, quels sont ses moyens d'action politique et comment il peut arriver à la fameuse et très controversée action de résistance. Or, il est plus aisé de le faire en se tournant, premièrement, vers ce que Hobbes, d'une part, ce que Berkeley, d'autre part, pensent de la question. C'est en effet sous forme de réponse aux attaques que Locke et sa théorie de la résistance subissent, notamment avec Berkeley, que Hutcheson formule ses grands arguments sur la question. Et en matière de résistance, Hobbes et Berkeley sont les représentants de doctrines qui, chacune à leur manière, orientent le débat selon deux axes : d'une part, la compétence et la capacité de l'individu à agir en la matière,

d'autre part, l'enjeu du maintien de la paix et de la sécurité pour chacun comme pour la communauté.

A. Retour à l'état de nature avec Thomas Hobbes

Penser l'individu en société comme un acteur, c'est déjà entrer en contradiction avec le modèle de Thomas Hobbes, modèle associé à l'œuvre fameuse du *Léviathan*. En effet, un acteur est celui qui représente et en tant que représentant, dispose de la puissance souveraine. En monarchie, l'acteur est un roi, en aristocratie, l'acteur est une assemblée d'hommes limitée et en démocratie, l'acteur est l'assemblée de tous ceux qui y participent. Un simple individu dans une société civile est bien l'auteur mais pas l'acteur, à moins de participer de l'assemblée détenant la puissance souveraine. L'individu a, en effet, passé une convention avec les autres individus et a renoncé à son droit de tout sur toute chose. Chaque individu s'accorde sur le fait de renoncer à un tel droit. La fin de l'État et de l'institution d'une autorité souveraine est la paix et la défense de chaque individu en tant que membre d'une communauté. L'autorité souveraine n'a pas participé à la convention mais elle est désignée par la convention pour accomplir cette fin. Il n'y a pas de justice avant l'établissement d'une société civile avec une autorité souveraine : ce qui est juste, c'est d'obéir au souverain et ce qui est injuste, c'est de lui désobéir. Hobbes écrit dans le *Léviathan* :

« Mais les gens ne tiennent pas compte de ce que la condition de l'homme ne peut jamais être exempte de toute espèce d'incommodité ; et de ce que les plus grandes incommodités dont on peut imaginer infligé l'ensemble du peuple, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, sont à peine sensibles au regard des misères et des calamités affreuses qui accompagnent soit une guerre civile, soit l'état inorganisé d'une humanité sans maîtres, qui ignore la sujétion des lois et le pouvoir coercitif capable d'arrêter le bras qui s'apprêtait à la rapine ou à la vengeance²⁹². »

Le pire des maux pour un peuple serait celui d'une guerre civile. Rien ne peut être plus grave et causer plus de souffrance. Un gouvernement peut être mauvais, causer du tort et beaucoup de mal mais jamais il n'atteindra la gravité et les misères d'une guerre civile. Or, le fait de s'opposer à un gouvernement quelconque est un risque : un risque de retour de l'état de guerre de chacun contre chacun, un retour à la confusion qui règne lors d'un hypothétique état de nature. C'est l'état permanent de la menace de mort qui habite chaque individu. Celui de l'absence de paix et de sécurité. Ce que Hobbes montre, c'est que le prix à payer en cas de

²⁹² T. Hobbes, *Le Léviathan*, op. cit., p. 191.

rébellion n'en vaut que très rarement la peine : mieux vaut le pire des gouvernements que pas de gouvernement du tout. Imaginons que l'autorité souveraine soit privée de sa souveraineté et renversée. Chacun défendra son propre candidat pour la remplacer ou pire encore, chacun se croira assez qualifié pour se défendre soi-même et la guerre civile sera, de toute façon, inévitable. La question en jeu est donc celle de la sécurité de l'individu et de la tranquillité d'esprit qui l'accompagne. Un temps de guerre entraîne automatiquement une peur permanente.

Pourtant, Hobbes considère bien une possible résistance de l'individu. Cette résistance ne serait pas un droit mais un fait. Dans les faits, l'individu peut résister s'il en a les moyens, c'est-à-dire la puissance. Remarquons, alors, que la résistance n'est pas un droit positif mais revient à être un droit de nature, c'est-à-dire une liberté d'agir en fonction de sa propre puissance d'agir. C'est ce que Hobbes définit comme le droit de nature :

Une « [...] liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin²⁹³. »

Cependant, si l'on se réfère à la résistance comme à un droit de nature, on est alors entré de nouveau dans l'état de nature et l'individu qui exerce un tel droit s'est lui-même exclu de la société dont il était membre, en ne respectant pas les termes du contrat : un contrat qui le lie, pourtant, à vie. Un tel individu est en faute et agit injustement sur le plan du droit positif. Malgré cela, celui qui use de son droit de nature le fait en fonction de la loi de nature qui le contraint à préserver sa vie quoi qu'il en coûte. Il agit donc justement sur le plan de la loi naturelle. C'est ce qu'énonce clairement la seconde loi de nature de Hobbes :

« [...] le droit de se défendre par tous les moyens dont on dispose²⁹⁴. »

L'individu de Hobbes est un individu actif dans le sens où il a donné au souverain le pouvoir d'agir en son nom. De fait, les actions du souverain sont ses actions et sa passivité repose sur l'obligation d'obéir aux commandements du souverain. En même temps, l'individu dispose de toute une série de libertés, libertés intérieures qui s'exercent là où le souverain ne commande pas ou n'a pas d'intérêt à se prononcer. Enfin, et c'est le point le plus important en

²⁹³ T. Hobbes, *ibid.*, p. 128.

²⁹⁴ T. Hobbes, *ibid.*, p. 129.

relation à la question de la résistance, les limites du pouvoir politique reposent sur sa capacité à garantir la sécurité de l'individu. Le droit de conservation de sa propre vie est, en effet, un droit inaliénable : aucun gouvernement, aucune institution, aucun contrat ne peut dessaisir un individu d'un tel droit. Le droit peut être bafoué par la force mais rien ne peut contraindre l'individu à y renoncer volontairement.

Cet héritage de Hobbes se trouve chez Hutcheson comme une base fondamentale : pour Hutcheson, la protection d'un tel droit inaliénable est un objectif majeur. C'est en effet ce qui caractérise l'individu et ce qui détermine ses actions. À une exception : un individu peut considérer la conservation de la vie d'autrui comme aussi importante que la sienne propre et il peut considérer que la conservation du plus grand nombre est aussi importante, voire plus importante que sa vie propre. C'est un héritage de Hobbes qui se retrouve sous forme complexe chez Hutcheson. Dans la philosophie de ce dernier, on ne peut pas vraiment renoncer volontairement à conserver sa propre vie. On peut, en revanche, risquer sa vie pour sauver celle des autres, en visant moralement la sauvegarde des vies des autres individus. Lorsque l'individu veut le plus grand bien pour le plus grand nombre, il s'inclut dans le calcul, montre Hutcheson. Cela sous entend que lorsqu'il veut sauver les vies du plus grand nombre, il veut également sauver la sienne. Pour autant, il peut arriver que le plus grand bien pour le plus grand nombre implique le sacrifice d'une minorité. L'individu de Hutcheson peut choisir de sacrifier une minorité pour sauver une majorité d'individus. Le risque suppose qu'il puisse être de la minorité sacrifiée. En revanche, il ne peut pas vouloir moralement se sacrifier lui-même car il s'agit d'un mal sur le plan moral. Il peut vouloir, tout au plus, risquer sa vie en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre : c'est le risque politique qu'il accepte et en cela, il accepte l'idée que le plus grand nombre soit plus important que lui-même. Il ne peut pas renoncer à son droit inaliénable sur sa vie : il peut simplement perdre la vie en voulant sauver la sienne ou celle des autres. La considération du droit inaliénable sur sa propre vie est donc un enseignement de Hobbes qui est présent chez le philosophe du sens moral et qui permet d'expliquer et de comprendre un certain nombre de mécanismes de fonctionnement de la nature humaine, au même titre que le sens moral, le sens de la beauté, l'intérêt personnel ou la bienveillance. Nous y reviendrons dans la section B.

Un autre lecteur attentif de Hobbes doit, cependant, retenir notre attention avant d'étudier la théorie du droit de résistance chez Hutcheson. George Berkeley tire les conséquences de sa lecture de Hobbes sur le sujet, dans sa reformulation de la doctrine de

l'obéissance passive, en 1712. Cependant, son intérêt se porte davantage sur la sécurité et le maintien de la paix en société comme le meilleur moyen possible de conserver la vie des individus.

Pour Berkeley, Hobbes commet une grave erreur en laissant la possibilité de la résistance comme ultime moyen de protection du droit inaliénable. Hobbes inclut un certain nombre de libertés pour l'individu qui, selon Berkeley, sont incompatibles avec le maintien de la communauté politique. Berkeley constate, en effet, que Locke, théoricien du droit de résistance, s'inscrit pleinement dans l'héritage de Hobbes et applique une reformulation de la doctrine du droit inaliénable de l'auteur du *Léviathan*. Hobbes laisse la porte entrouverte à une telle interprétation parce que la justification de la résistance repose entièrement sur la protection du droit inaliénable. Le travail de réinterprétation qu'opère Locke consiste à étendre la résistance individuelle chez Hobbes à la résistance collective. Une transition qui passe par la reformulation d'un fait en droit.

Pour Berkeley, le problème d'une telle dérive, c'est que les individus, même s'ils ont les moyens matériels de résister, n'ont pas les compétences intellectuelles suffisantes pour agir politiquement dans l'intérêt du plus grand nombre. La menace d'un droit de résistance pèse donc directement sur le maintien de la paix et de la sécurité au sein de la communauté : un maintien qui est nécessaire à la préservation de la vie de tous. Pourtant, l'incompétence de l'individu en matière d'action politique ne repose pas sur une incompétence morale : Berkeley va juste considérer que l'individu peut agir justement à une certaine échelle mais qu'il est dépassé par les enjeux de l'échelle politique parce qu'il s'agit de penser et d'agir pour une communauté entière. L'individu a les moyens de se laisser guider par sa propre conscience au niveau de la sphère privée mais il n'a pas les moyens de se prononcer pour tous les membres de la communauté. C'est donc contre Hobbes et contre Locke à la fois que Berkeley élabore sa doctrine de l'obéissance passive. De quoi s'agit-il ?

B. Obéir à l'autorité : le choc de 1688

George Berkeley représente à lui seul l'ambiguïté du terme « civil » évoquée par M. Pedretti, à travers l'exigence des motivations nobles, à l'origine de l'acte de désobéissance et

l'exigence de non-violence dans la pratique²⁹⁵. Qu'est-ce que l'obéissance passive de Berkeley ?

Pour y répondre, il faut d'abord remonter aux origines de la réflexion sur le lien entre autorité et Dieu, à travers ce que dit saint Paul. *L'épître aux romains* de saint Paul, XIII, 1, exprime l'importance d'obéir aux autorités supérieures car toute autorité est instituée par Dieu. Quelles autorités ? L'autorité civile ou militaire ou encore politique ? En vérité, le fait même que toute autorité vienne de Dieu, selon les mots de saint Paul, répond aux interrogations : si toute autorité est instituée par Dieu, toute autorité doit alors être respectée, selon la Bible. Pas une seule, mais toutes.

Cependant, un tel point donne lieu à diverses interprétations, notamment sur la hiérarchie des autorités terrestres. En effet, la primauté de l'autorité céleste de Dieu ne fait aucun doute ; mais ensuite ? Si une autorité, de fait, instituée par Dieu, s'oppose à une autre autorité, également instituée par Dieu, laquelle doit gouverner ? Celle qui est matériellement la plus forte ? Celle qui semble moralement la plus juste ? Selon quels critères ? Questions difficiles à résoudre pour les théologiens. En effet, laisser à chacun le soin d'évaluer la primauté d'une autorité selon ses propres critères risque de conduire à l'anarchie. Pourtant, une hiérarchie doit pouvoir être envisagée sur le modèle héréditaire des descendants d'Adam et Ève. Le premier homme a-t-il autorité sur le second, et ainsi de suite ? Cela a pu fonctionner dans les premiers temps, mais ensuite ? La monarchie héréditaire a permis de simplifier grandement les doutes qui se posaient au sujet de l'autorité la plus légitime. À partir du moment où un roi avait été institué, peu importait, en vérité, comment la lignée des gouvernants suivait de sa descendance. Dans le respect de saint Paul, les théologiens avaient réussi la cohérence de défendre l'obéissance à l'autorité terrestre du roi et de la reine avec comme considération le fait que la primauté ne soit pas nécessaire là où l'autorité se retrouvait la seule, incontestable et incontestée.

Incontestable et incontestée ? Les contre-exemples ne manquent pas. Il en est un, notamment, qui bouleverse profondément les règles du jeu : la Glorieuse Révolution en 1688. Lorsque cette année-là, le souverain d'Angleterre est destitué et remplacé par un autre souverain, alors une situation considérée pendant longtemps comme situation de droit se

²⁹⁵ M. Pedretti, *La figure du désobéissant en politique – Études de pratiques de désobéissance civile en démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 35. Pedretti s'appuie lui-même sur M-J. Falcon y Tella « La désobéissance civile », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n°39, 1997, p. 42.

trouve brutalement changée en situation de fait. Or, dans cette situation de fait, il a fallu asseoir et justifier l'autorité souveraine d'un nouveau roi. Quelle légitimité donner à ce nouveau gouvernement ? Comment concilier saint Paul et une révolution ? Derrière le problème de légitimité du nouveau souverain repose, en effet, le spectre d'une possible révolte du peuple pour rétablir, de droit, leur ancien souverain. Comment faire oublier le droit divin héréditaire pour une autre forme de droit divin, conforme à la nouvelle situation ?

Maintenir les théories anciennes de non-résistance et obéissance passive suppose que les nouveaux souverains, Guillaume III et Marie II soient coupables d'un crime : ils ont violé l'autorité de droit divin pour s'imposer : ils sont des usurpateurs. C'est alors que surgissent les défenseurs du droit divin providentiel, comme, par exemple, avec Sherlock en 1691 et *The case of the allegiance due to sovereign powers*. Chez les défenseurs du droit providentiel, l'idée est de faire du droit divin un droit qui ne se manifeste pas uniquement sous une forme mais sous plusieurs : il peut être héréditaire ou bien, dans une situation particulière, également providentiel²⁹⁶. Guillaume et Marie sont ainsi souverain de droit divin car ils ont sauvé le pays du danger que représentait le souverain fraîchement destitué, Jacques II. La théorie du droit divin providentiel est une forme de justification adoptée par les *Tories* anglicans. Elle permet ainsi de laisser de côté la théorie du contrat, soutenue par de nombreux *Whigs*.

C. L'exemple célèbre de Thomas Becket

C'est toutefois faire erreur que de considérer que la notion de résistance apparaît avec les deux révolutions anglaises du XVII^e siècle et s'oppose ainsi à la tradition du Moyen-âge défendue par saint Paul et ses héritiers. Une démarche plus attentive montre, en effet, que le *jus resistendi* est mis en valeur à travers les considérations théologico-politiques de cette période. Si le roi doit se conduire à l'image de Dieu, alors le constat d'un décalage ou d'une différence entre la conduite de roi et la conduite telle qu'elle devrait être pour être fidèle à l'image divine est un motif potentiel de résistance. Ces considérations sont manifestes lorsqu'il s'agit de penser la figure politique de l'usurpateur. L'usurpateur est l'antithèse de l'image de Dieu, il est l'image du mal. Le lien théologico-politique suppose donc que le politique soit jugé selon des normes et ces normes sont posées par l'Église en tant qu'elle représente un repère légitime pour cela. Il ne nous est pas permis ici de développer la question de la résistance au Moyen-âge comme elle le mérite mais un simple exemple permet déjà

²⁹⁶ Se référer à la présentation détaillée de D. Deleule dans l'édition Vrin de l'œuvre de G. Berkeley, *De l'obéissance passive*, trad. fr. D. Deleule, Paris, Vrin, 2002.

d'illustrer une partie de notre réflexion sur la question. Jean de Salisbury a écrit une biographie, bien connue en Grande Bretagne, de Thomas Becket. Il y explique comment ce dernier a vécu en martyr. Il commente, notamment, la vie du saint en ces termes :

« [...] d'un côté pour la sûreté et l'honneur de son seigneur, le roi, de l'autre pour les besoins de l'Église et des évêques provinciaux, il était forcé de se battre quotidiennement aussi bien contre le roi lui-même que contre les ennemis de la couronne, et par de nombreux stratagèmes à éluder diverses mauvaises tromperies²⁹⁷. »

Son opposition au roi Henri II d'Angleterre est restée célèbre et Jean de Salisbury explique comment l'archevêque de Canterbury a résisté au roi à diverses reprises afin de défendre les intérêts de l'Église. Il dit, par exemple :

« Il a combattu jusqu'à la mort pour défendre la loi de son Dieu et pour réparer les abus des anciens tyrans²⁹⁸. »

Le prix à payer pour une telle résistance n'est pas faible : Thomas Becket a connu de nombreuses épreuves dont l'exil. Il a, au final, été assassiné par des partisans du roi. Ainsi s'exprime-t-il avant de mourir :

« En effet, je suis prêt à mourir pour mon Dieu et afin que triomphe la justice et la liberté pour l'Église²⁹⁹. »

Dans sa condition de martyr et de résistant, saint Thomas de Canterbury est présenté comme celui qui a accepté de mourir pour la cause qu'il défend. Il a intégré tous les risques politiques auxquels il était sujet. Les valeurs qu'il défend sont, à ses yeux, la norme de la légitimité de l'action politique. Bien que le monde céleste et le monde terrestre soient séparés, la protection de l'Église et de ses valeurs précède le respect de l'autorité du roi. Toute autorité vient de Dieu mais cette autorité est donnée pour que les valeurs chrétiennes soient respectées. Ainsi, un roi qui n'est pas à l'image de Dieu ou qui s'attaque à l'Église alors que cette dernière représente le règne de Dieu sur terre, perd son autorité : il se rend coupable de crimes

²⁹⁷ J. Salisbury, *Anselm and Becket Two Canterbury Saint's Lives*, trad. angl. R. E. Pepin, Toronto, PIMS, 2009, p. 77 : "[...] on one side for the safety and honor of his lord, the king, and on the other side for the needs of the Church and the provincial bishops, he was forced to struggle daily as much against the king himself as against the king's enemies, and by various stratagems to elude various wicked deceptions." (Ma traduction)

²⁹⁸ J. Salisbury, *ibid.*, p. 90 : "He fought even unto death to defend the law of his God and to cancel the abuses of ancient tyrants."

²⁹⁹ J. Salisbury, *ibid.*, p. 92 : "Indeed, I am prepared to die for my God and for the assertion of justice and liberty for the Church."

qui justifient la résistance. De ce point de vue, Thomas Becket montre l'image d'un chrétien qui s'est engagé dans la vie publique et qui s'implique dans les affaires du gouvernement. Cet engagement n'est pas un choix de vie véritable, c'est une obligation morale.

D. L'apport de John Milton

Or, à partir du XVI^e siècle, les guerres de religion et les persécutions entraînent la sécularisation de la pensée de la résistance et de la désobéissance civile. L'obéissance au pouvoir politique est la règle générale de conduite mais cette obéissance est sous condition. Que ce soit dans le cadre d'une tyrannie de titre (usurpateur) ou d'une tyrannie d'injustice, la figure du tyran est moins celle d'un démon que celle de l'ennemi public. En Angleterre, la première révolution de 1649 donne lieu à de nombreux écrits sur la question. John Milton contribue à donner à la résistance un motif uniquement politique. L'image de la république remplace peu à peu celle de Dieu. Or, Milton s'inscrit dans les lectures majeures qui influencent la pensée de R. Molesworth et, par extension, de Hutcheson. Milton, dans *The Tenure of Kings and Magistrates*, explique l'origine du pouvoir politique, détenu par le roi et les magistrats, de cette façon :

« Il est ainsi manifeste que le pouvoir des rois et des magistrats n'est rien d'autre que dérivé, transféré et confié par consentement du peuple pour le bien général de tous, et c'est en le peuple que le pouvoir reste cependant fondamentalement ; et il ne peut pas leur être pris si ce n'est par violation de leur droit naturel de naissance³⁰⁰ ».

Milton définit le tyran comme celui qui gouverne pour lui-même et ses factions, sans s'intéresser ni au respect de la loi ni au bien public. Prenant appui sur de nombreux exemples, notamment Buchanan ou John Knox, il montre comment le peuple peut déposer un tyran et le mettre à mort. Il différencie pour cela la rébellion, la résistance et l'obéissance. Obéir est la règle générale. Le contraire de l'obéissance, la rébellion, est moralement condamnable. Cependant, la résistance à un pouvoir politique qui agit contre la loi civile ou divine est un droit. C'est une réaction légitime car la résistance implique que la relation qui lie une autorité

³⁰⁰ J. Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates Proving that it is Lawfull, and hath been held so through all Ages, for any, who have the Power, to call to account a Tyrant or wicked King, and after due conviction, to depose, and put him to death; if the ordinary Magistrate have neglected, or deny'd to doe it. And that they, who of late, so much blame Depositing, are the Men that did it themselves*. London. Matthew Simmons, 1649, p. 10 : "It being thus manifest that the power of kings and magistrates is nothing else, but what is onely derivative, trasferred and committed to them in trust from the people to the common good of them all, in whom the power yet remains fundamentally, and cannot be tak'n from them, without a violation of thir natural birthright". (Ma traduction)

à son sujet ait déjà été brisée par le non-respect des devoirs de l'autorité. C'est l'autorité qui, en devenant tyrannique, rompt le serment qui la liait aux individus assujettis. Dans ce cas, le peuple ne rompt pas véritablement le serment d'obéissance car l'autorité elle-même n'existe plus : elle ne prenait sens qu'en considération des fins pour lesquelles elle était établie³⁰¹. Lorsque la relation est ainsi rompue et que le consentement à l'origine du pouvoir confié à l'autorité est annulé, Milton affirme que le roi n'est plus vu comme un roi mais comme un ennemi³⁰². Un ennemi de la justice. C'est ce qui est arrivé lors de la première révolution anglaise et c'est en soutien aux révolutionnaires que Milton argumente donc ici.

E. George Berkeley

George Berkeley se positionne sur la question en 1712. Il prononce trois sermons à la chapelle du Trinity College de Dublin. Ces sermons arrivent en réponse au débat relancé dans les années 1708-1710, à la suite de l'affaire Sacheverell³⁰³. Défendre l'obéissance passive à la manière de Berkeley est alors, dans le contexte qui est le sien, très délicat. En effet, l'obéissance passive est presque toujours rapprochée de la position des Jacobites, en faveur du rétablissement de la lignée des Stuart et, en faveur, parallèlement, du retour d'un roi catholique en lieu et place d'un souverain anglican. Pourtant, Berkeley affiche une position qui semble différente. Il s'en tient, en effet, au légalisme le plus strict. Autrement dit, il défend une position de respect de l'autorité en place, quelle qu'elle soit. Or, l'autorité en place n'est plus aux mains des Stuart. De fait, celui qui devra succéder, à la mort de la reine Anne, sera bien George électeur de Hanovre, car c'est ce qui a été prévu par l'ordre souverain en place. Cela signifie, selon la logique de Berkeley et de son obéissance passive, que le roi Jacques II n'aurait jamais dû être destitué en 1688, car il était l'autorité de fait et personne n'aurait dû s'y opposer. Cependant, cela s'est produit et l'idée est donc de ne pas reproduire les erreurs du passé en tentant de renverser à nouveau une autorité politique en place. Maintenant qu'une nouvelle lignée de souverain a été instituée, il faut en rester là et respecter l'ordre politique établi. Au final, Berkeley suit bien la position des anglicans légalistes du parti *Tory*.

³⁰¹ J. Milton, *ibid.*, p. 30-31.

³⁰² J. Milton, *ibid.*, p. 32.

³⁰³ Col, Norbert. Le procès Sacheverell (1710) : les débuts d'un whiggisme conservateur?. In *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*. N°42, 1996. pp. 45-59 http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xvii_0291-3798_1996_num_42_1_1321 (page consultée le 02/05/2014).

Berkeley a une position qui se veut d'équilibre entre les différents points de vue rencontrés chez les *Tories* et les *Whigs*. Une obéissance active inconditionnelle et irréfléchie n'est pas valable dans la théorie du philosophe car chacun doit agir selon sa propre conscience et doit donc avoir un droit de réserve envers le prince. En même temps, il n'est pas possible de résister ouvertement à un souverain car, le pouvoir du souverain est bien une autorité et en tant qu'autorité de fait, elle est d'origine divine, car aucune autorité ne pourrait exister sans le consentement de Dieu. Berkeley prend bien garde de défendre l'obéissance à l'autorité politique, sans toutefois pousser cette obéissance trop loin : le devoir de conscience qui permet à un homme de ne pas exécuter un ordre ou de ne pas agir lorsque l'autorité en question va contre ce qu'il lui semble être sa propre raison et ses propres convictions morales montre que toute obéissance a ses limites : ainsi, ceux qui défendent encore la cause du rétablissement des Stuart sont, quelque part, en dehors des réalités politiques mais aussi en dehors de ce que leur indique la raison. La doctrine de l'obéissance passive de Berkeley ne peut donc pas être utilisée pour restaurer le régime précédent et défendre que le régime en place soit celui d'un usurpateur. Il n'y a pas d'usurpateur « en place », il n'y a que le droit instauré de fait et ce droit n'en est pas moins divin. De par son légalisme, Berkeley se montre hanovrien, en soutien à la succession de George et pour le respect des souverains présents. Voyons, désormais plus en détails, comment Berkeley articule sa théorie de l'obéissance passive.

Berkeley n'entre pas en tant que théologien dans le débat sur l'obéissance passive et la résistance à l'autorité politique en place. C'est en tant que philosophe qu'il se lance sur le terrain des arguments rationnels en faveur de l'obéissance passive et de la non-résistance ouverte au souverain. Il distingue, pour cela, le loyalisme et la rébellion. Le loyalisme va consister en l'obéissance et le respect des lois civiles, selon deux modalités : ou bien la mise en exécution de ces lois ou bien, lorsque la conscience ou raison nous en empêche, la soumission au châtement prévu pour non respect de la loi. En d'autres termes, être loyal consiste à obéir au souverain et à ses lois et lorsque l'exécution d'une loi nous est impossible, conformément à notre conscience, s'abstenir et, dans ce cas, se plier à la punition prévue par la loi à cet effet. Au contraire, la rébellion est décrite comme :

« [...] le fait de recourir à la force et à la violence ouverte, que ce soit pour s'opposer à l'exécution des lois ou pour parer aux châtiments fixés par le pouvoir suprême³⁰⁴ ».

Or, l'objectif de Berkeley est de montrer que le loyalisme est « un devoir moral » et la rébellion « un vice, une infraction à la loi de nature³⁰⁵. » La loi de nature est, pour lui, ce que nous dicte notre propre raison : cela se réfère à l'autorité spirituelle de Dieu et à la capacité que celui-ci a donné à l'être humain afin d'être capable de différencier le bien du mal, le juste et l'injuste par cette faculté naturelle qu'est la raison. La raison défend le loyalisme envers le souverain en tant que devoir moral car cela suppose implicitement que le loyalisme soit conforme au respect de la loi de nature, terme générique qui contient, en vérité, plusieurs lois. Berkeley affirme :

« [...] il existe des règles morales déterminées, ou lois de nature, qui s'accompagnent d'une obligation éternelle et nécessaire, les opinions divergent cependant sur le chapitre des voies à emprunter pour la découverte de ces lois et la manière de les distinguer de ces autres lois qui dépendent de l'humeur et du jugement des hommes³⁰⁶. »

Les lois de nature sont des règles morales et elles sont découvertes par la voie de la raison. Leur caractère éternel et nécessaire vient du fait qu'elles sont des commandements de Dieu. Berkeley conclut :

« Il s'ensuit que nous devons, par-dessus tout, tenter de dépister la volonté divine et le dessein général de la Providence à l'égard du genre humain, ainsi que les voies qui tendent le plus directement à la réalisation de ce dessein ; tel est, semble-t-il, le vrai et bon chemin pour la découverte des lois de nature. Car, puisque les lois sont des règles qui dirigent nos actions vers la fin voulue par le législateur, nous devons d'abord, pour parvenir à la connaissance des lois de Dieu, rechercher quelle fin il propose à l'exercice des actions humaines. Or, puisque Dieu est un être d'une infinie bonté, il est clair que la fin qu'il propose, c'est le bien. Mais, comme Dieu jouit lui-même de toute la perfection possible, il s'ensuit qu'il ne s'agit pas de son bien propre, mais du bien de ses créatures³⁰⁷. »

Suivre les lois de nature revient à suivre la volonté de Dieu et donc à promouvoir le bien des hommes. Les lois de nature se caractérisent, ainsi, en quatre points. Les deux premiers points s'expriment de la façon suivante : elles sont universelles et prescrites par Dieu lui-même. Et les deux derniers sont résumés ainsi :

³⁰⁴ G. Berkeley, *De l'obéissance passive*, *op. cit.*, p. 54.

³⁰⁵ G. Berkeley, *ibid.*, p. 55.

³⁰⁶ G. Berkeley, *ibid.*, p. 55.

³⁰⁷ G. Berkeley, *ibid.*, p. 59-60.

« On dit qu'elles sont « imprimées dans l'esprit », « ou gravées sur les tables du cœur », parce qu'elles sont bien connues des hommes et qu'elles sont inspirées et dictées par la conscience. Enfin, on les désigne comme « règles éternelles de la raison », parce qu'elles résultent nécessairement de la nature des choses et qu'elles peuvent se démontrer par les déductions infaillibles de la raison³⁰⁸. »

Dans la logique de Berkeley, désobéir à une loi de la nature revient à désobéir à Dieu et à aller contre ce que dictent sa propre conscience et sa propre raison. Si le loyalisme envers l'autorité politique en place est un devoir moral, cela signifie qu'il correspond à la définition d'une loi de nature. Le raisonnement peut nous conduire à associer loyalisme et loi de nature parce que nous avons vu qu'une loi de nature était instituée par Dieu en vue du bien de tous les hommes :

« Ainsi donc, la moindre velléité de rébellion est, au sens le plus rigoureux et le plus propre du terme, un péché ; non seulement chez les Chrétiens, mais aussi chez ceux qui ont pour seul guide la lumière de la raison. Mieux ! Grâce à un examen complet et impartial, cette soumission apparaîtra, je pense, comme l'une des toutes premières et fondamentales lois de nature ; d'autant plus que c'est bien le gouvernement civil qui fixe et délimite les diverses relations entre les hommes et qui régleme la propriété, jetant par là les fondations et fournissant un champ d'action pour l'exercice de tous les autres devoirs³⁰⁹. »

Or, il est manifeste que le loyalisme comme obéissance et non-résistance ouverte au gouvernement civil va bien en direction du bien de tous les sujets car le gouvernement civil est à la base de la régulation et du contrôle des relations entre les hommes et c'est lui qui garantit la propriété. Autrement dit, sans gouvernement civil, le risque serait l'anarchie et c'est bien sur ces mots que Berkeley appuie son raisonnement :

« Mais toutes les fois qu'il s'agit de décider si une loi civile est à même de favoriser l'intérêt commun, si c'est la soumission ou la résistance qui se montrera la plus avantageuse quant à ses résultats ; ou encore, de décider à quel moment le bien général d'une nation peut exiger un changement de gouvernement, qu'il s'agisse d'un changement dans la forme du gouvernement ou d'un changement des responsables de l'administration : ce sont là des questions trop ardues et compliquées, qui exigent un degré trop élevé de talent, de loisir et d'éducation libérale, mais aussi de désintérêt et de

³⁰⁸ G. Berkeley, *ibid.*, p. 65.

³⁰⁹ G. Berkeley, *ibid.*, p. 71.

connaissance parfaite de la situation particulière du pays, pour que soit abandonné à chaque sujet le soin d'en décider³¹⁰. »

En vérité, un homme en tant que sujet dans une société civile n'est pas politiquement compétent. Cela signifie qu'il n'a pas les qualités nécessaires pour juger des moyens les meilleurs en vue du bien commun, c'est-à-dire du bien de tous les hommes de la communauté. Il faut des règles pour guider les individus, des règles « universelles, déterminées et précises³¹¹ » pour guider les actions morales de chacun et dans le domaine politique, il faut aller encore plus loin en posant une autorité capable de donner des ordres et de faire respecter les lois. Sinon, Berkeley parle « d'abandonner chaque sujet à la gouverne de son inconstante fantaisie personnelle³¹² », parce que la stabilité et l'efficacité ne peut venir de la division qui règnerait parmi la multitude. Il ajoute encore :

« [...] le ciment de la société, c'est la soumission à ses lois³¹³. »

Il laisse ainsi entendre que l'effondrement du gouvernement politique entrainerait avec lui l'effondrement de la société civile car sans gouvernement politique pour faire respecter les lois, elles ne seraient plus appliquées. Or, les lois, y compris civiles, ont pour objectif le bien commun et c'est donc dans la non-application des lois que se trouve l'essence du vice : c'est ce qui nuit à tous les hommes. L'absence d'autorité politique nuit à tous. Or, les hommes ne peuvent pas représenter chacun de leur côté une autorité politique. Il faut qu'elle soit reconnue par tous d'un commun accord et instituée en vue de faire respecter les lois, c'est-à-dire que l'autorité politique est dotée d'une responsabilité. Pour Berkeley, Dieu veille à ce qu'il en soit ainsi en donnant légitimité à l'autorité politique de fait, afin d'éviter, justement, le plus possible, toute tentative de rébellion. La raison nous conduit à ce raisonnement tout autant que la religion.

Cela ne signifie pas, pour autant, que l'homme en tant que sujet, dans une société civile, n'exerce pas, lui aussi, à son échelle, un certain type de responsabilité politique. La responsabilité consiste, en ce cas, à être conscient de ses propres limites et à ne pas engager les autres dans une action qui leur serait préjudiciable. La rébellion est un mal moral car elle va à l'encontre du bien de tous les hommes. Il n'y a pas d'union possible ou d'action de

³¹⁰ G. Berkeley, *ibid.*, p. 73-74.

³¹¹ G. Berkeley, *ibid.*, p. 85.

³¹² G. Berkeley, *ibid.*, p. 76.

³¹³ G. Berkeley, *ibid.*, p. 83.

groupe, c'est-à-dire du peuple uni en communauté, dans une action de résistance à l'autorité politique en place. Par contre, et c'est le point défendu par l'obéissance passive, chaque membre de la société civile, individuellement et selon sa propre conscience peut émettre une réserve à l'exécution d'un ordre ou l'application d'une loi : comment ? En s'abstenant. Cette forme de non-action n'est pas un simple repli mais une forme de désobéissance : elle n'est pas résistance ouverte et violente envers le souverain. C'est une désobéissance où le sujet s'abstient d'obéir ponctuellement et accepte la punition prévue à cet effet par la loi et de fait, continue, d'une autre manière à obéir : sa loyauté envers le système n'est pas remise en cause. L'obéissance passive ne signifie pas l'obéissance inconditionnelle à l'autorité : elle implique simplement de ne pas s'attaquer à l'ordre en place car il est l'ordre en place. C'est une possibilité de choix, dans le cadre d'action politique restreint qui est celui d'un individu-sujet : le choix de non-agir.

Berkeley a, en effet, bien retenu les dangers que Hobbes avait su pointer du doigt dans le fait de résister ouvertement à l'autorité politique souveraine. Berkeley contourne donc, avec l'obéissance passive, la difficulté laissée par Hobbes lorsque celui-ci liait la résistance à un retour immédiat à l'état de nature, par la rupture de la convention. Pour éviter d'être exclu de la communauté politique mais garder une certaine liberté de repli, l'obéissance passive semble être le compromis idéal. Cependant, ce recours à la conscience intérieure chez Berkeley ne peut pas être directement rapproché du sens moral de Hutcheson. La conscience chez Hutcheson est le produit de nos désirs et de notre jugement, elle suppose que l'individu soit capable de juger de la conformité d'une action avec la loi de nature. Or, la conscience chez Hutcheson est orientée vers l'action car c'est dans une analyse a posteriori de l'action que se révèle la véritable efficacité du jugement. Rappelons que la raison est mobilisée pour le calcul des meilleurs moyens en vue de la fin alors que la motivation repose entièrement sur des affects ou des sentiments. La conscience de Hutcheson n'est pas la conscience par la raison de Berkeley. Toutefois, le parallèle entre la passivité qui découle du jugement de conscience chez Berkeley et la perception du sens moral chez Hutcheson fait que les deux auteurs pourraient se trouver dans une position similaire vis-à-vis de la théorie de l'obéissance passive. Le désaccord, pourtant, est profond. Il va reposer essentiellement dans l'évaluation de la compétence politique de l'individu, à partir de ses capacités morales.

F. Mise en pratique et limites de l'obéissance passive de Berkeley

Une difficulté demeure dans le fait de considérer la marge de manœuvre d'un individu, sur le plan politique, uniquement de manière négative. Supposons, en effet, le cas de figure d'un enfant qui tomberait dans un fleuve et qui serait en train de se noyer. Imaginons alors un individu et son souverain comme témoins de la scène. Le souverain ordonne à l'individu de ne rien faire. L'individu doit obéissance à son souverain. Cependant, la conscience morale de l'individu lui indique clairement qu'il est mal de ne pas sauter à l'eau pour sauver la vie de l'enfant. Dans ce contexte particulier, ne pas agir est une faute morale. Pourtant, désobéir au souverain en agissant contre un ordre donné est également une faute morale. Comment l'individu tranche-t-il ? Une première remarque nous aide à répondre à cette question.

Premièrement, l'autorité d'un souverain, chez Berkeley, est une autorité d'ordre politique. Elle est donc légitime sur le plan politique : la question du plus grand bien pour la communauté en est l'enjeu principal. Il est possible que la vie de l'enfant à sauver soit liée à une question d'ordre politique et dans ce cas, la compétence du souverain est clairement établie, en la matière : c'est lui qui tranche dans ce domaine et l'individu ne doit pas agir contre l'autorité politique sur des questions d'ordre politique. Si la vie de l'enfant est une menace directe pour le plus grand bien de la communauté et que le souverain estime que l'enfant ne doit pas être sauvé pour cette raison, alors l'individu ne doit pas agir. Cependant, il faut que ce lien ait été clairement établi. Si l'individu ignore le caractère politique de la situation et qu'il croit avoir affaire à une situation de l'ordre de la sphère de la vie privée, il est en droit de considérer une décision morale propre en vue d'une action comme parfaitement légitime. L'individu sait que suivre sa conscience morale et sauver la vie de l'enfant est moralement juste. L'individu agit en obéissant, en premier lieu, à sa conscience morale parce que dans ce cas de figure, le commandement de la conscience morale prévaut sur le commandement du souverain : et ce, parce que le dilemme n'est pas, a priori, d'ordre politique. Toutefois, et c'est ici que l'enjeu politique se manifeste alors, l'individu, après avoir sauvé la vie de l'enfant, accepte la punition légale ordonnée par le souverain. La punition, chez Berkeley, suppose le maintien politique d'obligation d'obéir au souverain. Cette punition ne punit pas une faute morale, dans ce cas précis, mais consiste à démontrer la continuité de l'appartenance de l'individu au système par l'obéissance au souverain.

Autrement dit, l'individu ne désobéit jamais véritablement tant qu'il consent à être puni pour les actes qu'il opère contre le commandement du souverain. Le cas général est celui

de l'obéissance passive : à chaque fois que l'individu voit comme repli possible celui de l'obéissance passive, il choisit de ne pas agir, conformément à ce que lui dicte sa conscience morale. Dans les autres cas, ceux où la conscience morale indique à l'individu qu'une action est requise et que la non-action serait elle-même une faute d'ordre moral, alors l'individu peut choisir d'agir conformément à ce que lui dicte sa conscience. Dans les cas où le souverain ordonne quelque chose qui entre en contradiction avec ce qu'ordonne la conscience morale, alors la conscience morale prévaut et l'individu n'agit pas ou agit, selon la possibilité qui lui est offerte. Sur les questions d'ordre politique, la seule possibilité de repli est la non-action. Pour des questions qui semblent d'un autre ordre, l'individu a la possibilité d'agir, selon ce que sa conscience morale lui dicte. Dans tous les cas de figure, on reste dans l'application du système de l'obéissance passive tant que l'individu se soumet systématiquement à la punition que le souverain ordonne et tant que l'individu ne remet pas en cause, par ses actions, le principe de l'autorité souveraine sur le plan politique.

On pourrait, malgré tout, considérer l'option de l'obéissance passive comme une option dérisoire, même si elle implique dans de rares cas la possibilité d'une action au lieu d'une « non-action » ou d'un « repli ». Elle semble, en effet, être le vecteur d'un mode d'opposition relativement faible. Et pourtant, c'est peut-être déjà le germe d'un contre-pouvoir politique non négligeable. Comment ? Il suffit d'imaginer une obéissance passive à grande échelle. Si chaque homme est capable d'agir selon le respect de sa propre conscience et de s'abstenir d'exécuter un ordre lorsque ce dernier lui semble immoral, alors chaque homme, individuellement peut prendre la décision de « ne pas agir ». Et si chaque homme prend une telle décision, alors le pouvoir politique qui donne des ordres ou fait des lois injustes se trouve paralysé. Si chaque soldat s'abstient de faire la guerre, selon ce que lui dicte sa propre conscience, alors la guerre n'a pas lieu. Le loyalisme comprend, selon la règle générale et la plupart des cas de figure, deux possibilités : obéir ou s'abstenir. L'exemple du soldat est-il un bon exemple ? La formation militaire implique l'obéissance aveugle à la hiérarchie et ne permet pas une telle liberté de pensée ni d'action. Cela va contre les principes militaires : un soldat obéit et si on lui ordonne de faire la guerre, il la fait. Où est le contre-pouvoir ? Laissons l'exemple du soldat pour l'instant et admettons que cette difficulté soit surmontée, en règle générale : si la hiérarchie militaire est un cas particulier, car il semble que la conscience morale ne puisse y jouer un trop grand rôle, ce n'est pas le cas de la plupart des situations dans lesquelles un individu va se trouver. Dans la plupart des cas, il bénéficie d'un contre-pouvoir politique basé sur le nombre ou la possibilité de paralyser le système : que ce

soit à l'échelle de quelques individus situés à un poste-clé ou à l'échelle du plus grand nombre.

Il reste pourtant l'obligation morale d'accepter la punition, peu importe le nombre de personnes impliquées. Certes, le nombre implique la possibilité matérielle pour les individus de refuser la punition et dans ce cas, de résister. Pourtant, Berkeley a déjà montré qu'un tel acte n'est pas moral. L'obéissance à l'autorité a un caractère sacré que seule la punition permet de préserver, dans le cas de l'obéissance passive. Ainsi, même si l'individu a la possibilité matérielle, c'est-à-dire la puissance suffisante pour résister, il ne le fait pas et il accepte la punition car ce n'est qu'en agissant de la sorte qu'il se comporte de manière moralement juste. L'obéissance passive de Berkeley implique toujours de consentir à subir la punition prévue par la loi ou par l'autorité en place. Mais si cette punition est la mort ou la mort d'un proche ? Si cette punition est la torture ? Si la punition implique l'exclusion de la société civile et le retour à l'état de nature, comme chez Hobbes ? Le risque est-il toujours acceptable ? Berkeley montre que l'individu moralement juste est un individu moralement responsable. La responsabilité implique l'acceptation des risques, quels qu'ils soient. En cela, Berkeley et Hutcheson s'accordent sur l'importance de la responsabilité et de l'acceptation des risques, en conformité avec la conscience morale. Pour Berkeley comme pour Hutcheson, agir en conformité avec la morale, agir moralement, c'est accepter de prendre un risque si cela s'avère nécessaire. Ce risque vaut également dans la sphère du politique. Il faut, naturellement, mesurer ce risque, d'où l'importance de la notion de responsabilité. Cela ne va pas obligatoirement contre l'intérêt personnel car même la poursuite de l'intérêt personnel exige parfois de prendre des risques. Chez Berkeley comme chez Hutcheson, la responsabilité repose sur le fait, pour un individu, de savoir jouer son rôle en société. Par contre, le rôle en question n'est pas le même, selon chacun des deux auteurs.

Une difficulté repose sur le fait même de se fier à notre propre conscience. Ce que je pense aller contre le bien de tous les hommes peut, en réalité, et selon d'autres modalités qui me sont cachées, être finalement bon. Si l'homme n'est pas véritablement compétent en ce qui concerne le fait de juger des meilleurs moyens pour le bien de tous les hommes, et c'est d'ailleurs ce qui l'exclut de la décision politique véritable, comment peut-il être compétent pour juger du bien fondé d'un ordre ? Comment dire « non » au nom de la loi de nature et, en même temps, estimer ne pas savoir ce qui est bon pour tous ? Si l'individu est incompetent politiquement, n'est-ce pas, après tout, parce qu'il l'est moralement ? Etre incompetent pour

les autres, n'est-ce pas, d'une certaine manière, être incompetent pour soi ? C'est ce que suggère peut-être Berkeley lorsqu'il considère que le sujet peut s'abstenir mais qu'il ne peut pas résister à l'autorité en place. Si sa conscience morale peut le tromper, elle ne trompe que lui : les autres ne subissent pas les conséquences de son erreur.

C'est, par ailleurs, une question que l'on pourrait se poser pour les gouverneurs : si les sujets se trompent, les gouverneurs ne se trompent-ils pas aussi, parfois ? Et qui peut le leur dire ? Si le sujet se trompe, certes, le fait de ne pas exécuter un ordre ou une loi n'engage que lui et un autre sujet le remplacera dans cette exécution. Si les gouverneurs se trompent, Berkeley ne donne pas de vraie solution : prendre son mal en patience et souffrir les maux causés par une telle erreur. En effet, l'obéissance passive n'offre pas la garantie de ne pas souffrir des maux infligés par de mauvais gouverneurs, car il reste toujours à subir la punition qu'ils infligent. Elle ne garantit pas non plus que le fait de s'abstenir permettra à l'ordre mauvais de ne pas être exécuté, car les gouverneurs disposent de tout un peuple pour faire exécuter leurs ordres. Ainsi, l'individu qui s'est abstenu est en accord avec ce que lui dicte sa conscience mais en même temps, sa décision n'affecte en rien le reste de la société civile parce que d'autres sont là pour le remplacer. Le raisonnement pourrait alors fonctionner si nous n'avions pas évoqué plus haut un certain fait : si chacun décide de s'abstenir simultanément, conformément à sa propre raison, alors le souverain est mis en échec et les conséquences sur la société civile sont bien réelles puisqu'il s'agit d'une véritable paralysie de tous ses membres. Or, pour qu'une obéissance passive fonctionne à grande échelle, il faut que les consciences d'un certain nombre d'individus les motivent pour refuser d'agir. Il faut donc une harmonie des consciences morales. Pour Berkeley, la raison est un outil fiable dans le cadre de la morale car c'est avec la propre raison qu'il s'applique à démontrer la nécessité de l'obéissance passive. Or, ses raisonnements concernent des individus isolés : il ne s'agit pas de s'adresser à un peuple mais à des sujets. Une agrégation d'individus où le lien social semble reposer, comme chez Hobbes, dans l'obéissance à l'autorité politique. Il n'y a pas de peuple avant d'avoir un gouvernement auquel il faut obéir. C'est pour cette raison que chez Hobbes comme chez Berkeley, la désobéissance à grande échelle pose le problème de la mort du gouvernement : or, tuer le gouvernement revient à tuer le peuple. Le « ciment de la société » repose sur l'obéissance aux lois et la première loi est d'obéir au pouvoir politique, sous peine de voir s'écrouler l'édifice social.

Pourtant, il est manifeste que la véritable puissance de l'obéissance passive se manifeste par le nombre : c'est un moyen efficace de résister pour un peuple, à défaut de l'être pour un individu. Berkeley prend garde de toujours privilégier l'angle de l'individu en société plutôt que l'angle d'un corps politiquement uni sous le nom de « peuple ». Si les lois de nature viennent de Dieu, cela montre que ce qui est bon ou mauvais, juste ou injuste est bon ou mauvais, juste ou injuste pour tous : du moins, si la raison de tous les sujets fonctionne correctement dans l'interprétation de ces lois. Mais Dieu ne fait-il pas en sorte que ce soit le cas ? Si des lois de nature sont données, c'est parce que l'être humain est fait de telle sorte qu'il a la capacité de les comprendre et de les intégrer. Ainsi, les conditions d'application de l'obéissance passive doivent être à peu près les mêmes pour tous les hommes. En cas de décision politique mauvaise ou injuste du gouvernement politique, et dans le cas où ce serait continu ou répété, alors chaque sujet peut s'abstenir et provoquer, ainsi, une résistance pacifique et collective. La grève est un exemple de contre-pouvoir redoutable parce que même si elle ne renverse pas l'ordre établi, à première vue, elle l'asphyxie de l'intérieur. Et les sujets, lorsque leur action est collective et simultanée, ou lorsqu'ils occupent des postes stratégiques, ont ce pouvoir. Qui pliera le premier ? Celui qui, en n'agissant plus, a le pouvoir de bloquer un système ou celui qui donne les ordres mais ne peut plus les faire appliquer ? Le sujet, dans l'application de sa passivité même de sujet non-agissant est, d'une certaine manière, en train de se manifester comme agent politique.

Si l'obéissance passive consiste en une non-action individuelle sur le plan politique, elle prend toute sa dimension lorsqu'elle est considérée à l'échelle de la communauté entière. La souveraineté politique est une construction qui peut être très fragile car elle repose, en premier lieu, sur un accord et si chaque sujet accepte de payer le prix de son abstention, alors le souverain est soudainement impuissant car il se retrouve sans moyens d'action. C'est pour cela que Berkeley insiste fortement sur la défense du droit divin légitimant le souverain en place parce que sans la loi divine capable de garantir le droit de l'autorité politique en place, le reste pourrait ne pas être suffisant. Tous les avantages que sont tenus d'apporter la stabilité du gouvernement en place, relativement au bien de tous les hommes, pourraient ne pas être assez. Berkeley en est lui-même le témoin indirect : trop jeune pour réaliser ce qui se passait en 1688, il vécut pourtant dans l'ombre de la révolution et dans la crainte d'un nouveau changement de gouvernement. La non-action politique est une forme d'action politique qui peut être encore plus redoutable et plus efficace que la rébellion par la force et la violence. Or, comme Berkeley considère toute résistance ouverte au gouvernement comme dangereuse, il

faut supposer qu'il néglige, d'une certaine manière, la dangerosité de ce que serait la résistance interne et silencieuse des membres d'une communauté. Deux conditions sont nécessaires : que le choix de non-action dure et qu'il ne soit pas la décision d'un individu seul mais de plusieurs, agissant ensemble. Berkeley pense échapper aux problèmes engendrés par une forme de résistance passive née d'une action d'obéissance passive parce que le choix de l'obéissance passive est individuel. On voit bien, pourtant, que le caractère « atomique » de l'action individuelle n'exclut pourtant pas, de manière complète, des actions individuelles simultanées dans la même direction. Il suffira ensuite de penser à toutes les applications possibles dérivées des principes mêmes de l'obéissance passive de Berkeley et les résultats que cela peut engendrer : le fait de s'abstenir de payer un impôt, par exemple, comme le fait de ne plus se rendre au travail, ou encore le fait de ne plus consommer un certain produit.

Berkeley souligne toujours, pourtant, que l'obéissance passive ne peut être employée que dans un cas très sérieux de devoir de conscience, lorsque d'un point de vue rationnel et moral, l'action ne peut être envisagée sans contrarier notre propre conscience. En vérité, on peut considérer que Berkeley se retrouve face à la difficulté de vouloir concilier l'inconciliable : tenter d'associer une doctrine de l'obéissance à tout ce que le souverain commande et une doctrine *Whig* sur le devoir d'obéir au souverain comme devoir conditionnel. C'est l'analyse que fait, par exemple, Stephen Darwall³¹⁴. Au final, cette conciliation débouche sur un compromis, une obéissance passive qui est une non-résistance, mais qui, pourtant, donne à l'individu un choix possible, en toute conscience. Ce n'est donc pas un sujet-esclave que celui de Berkeley et l'obéissance passive n'est pas si passive que cela, notamment dans un cas d'exception tel que celui évoqué par l'enfant qui se noie. Si la responsabilité morale implique de ne pas agir politiquement, il existe toujours la possibilité du conflit entre la politique et la morale. Jusqu'à quel point un individu peut-il rester passif quand cela se produit, c'est toute la difficulté de la doctrine de Berkeley : celle de ne pas envisager que le mal moral soit tel qu'il n'y ait pas d'autre possibilité que celle de résister. Or, l'obéissance passive à grande échelle bascule dans la résistance si elle met en péril le système politique. Et une telle résistance peut venir de l'accord des consciences morales de tous les individus et de la décision conséquente qui est celle de ne pas agir.

Concilier l'inconciliable a néanmoins l'avantage de mettre en évidence la nécessité de considérer la politique comme un phénomène complexe et de mettre en garde contre la gravité

³¹⁴ S. Darwall, "Berkeley's moral and political philosophy", art. cit.

de toute action qui implique une décision en fonction du plus grand bien pour une communauté. Berkeley défend une doctrine qui oblige l'individu à considérer la communauté et ses autres membres. Il montre que les décisions d'un individu doivent être prises de façon à ne pas mettre en danger les autres en se prononçant sur des questions qui dépassent les compétences individuelles. En revanche, l'individu reste le seul responsable moral de ses actions et il ne peut pas agir contre sa conscience sans devenir injuste. Il décide pour lui-même de ce qu'il doit faire ou non et il laisse l'autorité politique décider de ce que la communauté doit faire, à une autre échelle. En tant que membre de la communauté, l'individu sait pourtant qu'il est concerné par les deux sphères : la morale comme la politique. Il est donc conscient du conflit potentiel qu'une telle situation peut entraîner et sa responsabilité repose sur sa capacité à gérer une telle tension et à la canaliser pour qu'elle ne soit pas dangereuse pour les autres. Une grande partie de son effort consiste à savoir rester à sa place.

En vérité, la publication de ses Sermons sur l'obéissance passive ne permit pas à Berkeley de se faire beaucoup d'amis du côté des *Whigs*. Berkeley gagna une visibilité politique qui ne servit pas sa carrière puisqu'il fut victime de discrimination politique. David E. Leary précise, dans son essai sur *La théorie sociale de Berkeley*, que la critique implicite de la théorie de Locke de l'obéissance limitée attira sur le philosophe la suspicion des *Whigs*, ce qui les fit agir, durant de nombreuses années, contre un éventuel progrès dans l'avancement de sa position cléricale³¹⁵. Pourtant, la doctrine de Berkeley s'inscrit dans une longue tradition qui trouve ses défenseurs un peu partout dans le monde et à toutes les époques. La condamnation dont Berkeley fut la victime au sujet de sa pensée politique masque, au XVIIIe siècle, la richesse de sa réflexion et les nombreux apports qu'il procure dans la relation entre obéissance et résistance. Il montre indirectement, en effet, que la résistance ne repose pas obligatoirement dans la désobéissance continue et dans l'opposition répétée et violente à l'autorité politique mais dans la responsabilité collective vis-à-vis d'une action ou d'une non-action qui a un impact sur la communauté.

Dans son *Second traité du gouvernement*, en commentaire de Barclay, Locke explique, quant à lui, qu'il ne voit pas comment on peut résister à une autorité sans violence et avec respect³¹⁶. Il pose alors la question pour y répondre par la négative : ce n'est pas envisageable. D'une certaine manière, pourtant, et contrairement aux intentions qui étaient les siennes, c'est

³¹⁵ D-E. Leary, "Berkeley's social theory", in L. Clark, (éd.), *Essays on Berkeley's moral and political thought*, New York, Garland Publishing, 1989, p. 639.

³¹⁶ J. Locke *Le second traité du gouvernement*, *op. cit.*, p. 169.

bien dans la tradition de pensée de Berkeley qu'une telle réponse peut être apportée. Au final, le pas qui conduit aux actions internes et secrètes de « sabotage » du système politique est franchi et la question du nombre est le point déterminant de l'efficacité des moyens de l'action. Quant au respect, il peut être alors maintenu, même si l'autorité politique est mise en échec. Mais peut-on considérer l'obéissance passive comme une réponse adéquate pour tous les cas de conscience morale liés à l'action politique ?

III. John Locke et la distinction entre résistance et rébellion

Certaines situations ne semblent pas toujours aller en ce sens. Là où il est possible d'éviter la violence, il faut l'éviter. L'obéissance passive à n'importe quel prix n'est pas recevable parce qu'il y a une limite à ne pas franchir : la question de cette limite est longuement évoquée par John Locke. C'est pour cette raison qu'il répond à la négative à la question précédemment posée. La question n'est pas, selon lui, de savoir ce qu'il est possible de supporter, en tant qu'individu ou en tant que membre du corps du peuple, car Locke sait que l'être humain peut supporter beaucoup. En vérité, il se demande plutôt jusqu'où nous devons supporter l'abus de pouvoir d'une autorité politique, avant d'agir. Or, Locke répond : lorsque l'abus de pouvoir contrarie la fin pour laquelle cette autorité a été instituée car alors, l'entreprise perd tout son sens.

Pour Locke, la résistance non-violente et avec respect n'est pas considérée comme véritable résistance car elle suppose que l'autorité en place ne riposte pas par la violence : soit qu'elle n'en ait plus les moyens, soit qu'elle ne le souhaite pas. Mais une autorité qui n'a plus les moyens de se maintenir au pouvoir par la force n'est plus une autorité et dans ce cas, la résistance n'a plus lieu d'être. La menace est déjà passée. Et une autorité qui ne souhaite pas faire usage de la violence pour se maintenir au pouvoir est une autorité avec laquelle il est encore possible de négocier et la menace de la violence de la part des résistants doit suffire à faire pencher les négociations en faveur de ces derniers. Dans les deux cas, il ne s'agit pas de résistance à proprement parler, pour Locke, car il y a la mise en évidence d'un contre-pouvoir suffisant pour régler la situation pacifiquement : soit que ce contre-pouvoir soit déjà présent, soit que le peuple intervienne en corps législatif pour le former. C'est donc une refonte du système politique en place, et ce, en interne. Autrement dit, il n'y a pas de démantèlement ou de destruction d'un ordre politique en place, il y a simplement une refonte ou une restructuration de façon à ce que l'ordre politique soit en adéquation avec l'évolution de la société. Locke pense la résistance en termes de « limites » : résister est la dernière limite ou le

dernier rempart possible face à la menace politique. Hutcheson partage cette vision. Il s'agit du cas le plus extrême à envisager en termes de protection des droits inaliénables des individus.

Ainsi, s'il est possible de choisir entre une résistance pacifique et une résistance par la violence, tous les auteurs du droit de résistance s'accorderont sur le choix du pacifisme : que ce soit Locke comme Hutcheson. La difficulté pour ces auteurs repose sur la conviction que certains régimes politiques ne laissent pas un tel choix. Mais condamner toute action violente envers l'autorité en place, comme le fait Berkeley, sera considéré par Hutcheson comme une faute morale : cette prise de position suppose, en effet, de devoir faire l'impasse sur certaines situations. Si le principe de l'obéissance passive peut valoir dans la plupart des cas, il peut aussi être le responsable du plus haut degré imaginable de crime moral dans de rares exceptions. Que faire lorsque la situation se radicalise ? S'il ne s'agit pas pour Hutcheson de justifier toute forme de résistance, il faut, au moins en théorie, envisager le cas d'une résistance violente en réponse à l'usage de la violence sur la communauté. Cette prise de conscience lui vient pour beaucoup de la lecture de Locke car c'est Locke qui met en avant la violation du respect des droits inaliénables comme la plus grande violence et le plus grand crime qu'il soit possible de commettre envers un individu et une communauté d'individus. C'est ce qui fonde la doctrine du droit de résistance chez les deux philosophes.

A. Le pouvoir politique : remède aux inconvénients de l'état de nature

Si John Locke apporte des éléments particulièrement essentiels pour la compréhension de la théorie du droit de résistance de Hutcheson, répétons-le, c'est parce que Hutcheson souhaite s'inscrire, sur de nombreux points, comme son héritier. Commençons par examiner la manière dont Locke définit le pouvoir politique, dans son *Second Traité du gouvernement* :

« J'entends donc par pouvoir politique un droit de faire des lois sanctionnées par la peine de mort, et donc par toutes les autres peines de moindre importance, pour réglementer et préserver la propriété ; c'est aussi le droit d'employer la force de la communauté pour l'exécution de ces lois et pour la défense de la République contre les atteintes de l'extérieur ; et tout cela en vue seulement du bien public³¹⁷. »

³¹⁷ J. Locke, *ibid.*, p. 4.

Locke reconnaît que le gouvernement civil est bien un remède aux inconvénients de l'état de nature, état où les hommes sont chacun juges et partis. Cependant, un monarque absolu n'est-il pas aussi un homme ? Ne rencontre-t-il pas ainsi les mêmes difficultés ? En effet, Locke souligne, au sujet de la monarchie absolue :

« [...] mais je désire savoir quelle est donc cette forme de gouvernement, et en quoi elle vaut mieux que l'état de nature, où un seul homme commandant à la multitude possède la liberté de juger dans sa propre cause, et peut faire à ses sujets tout ce qu'il lui plaît, sans que quiconque ait la moindre liberté de mettre en question ou de contrôler ceux qui exécutent ainsi son bon plaisir. Et quoiqu'il fasse, que ce soit sous l'influence de la raison, de l'erreur ou de la passion, il faudra s'y soumettre³¹⁸? »

Dans l'état de nature, au moins, lorsque quelqu'un juge mal, le reste des hommes peut intervenir et limiter les dégâts. Il n'y a aucune hiérarchie et les hommes sont juges en leur propre cause, explique Locke. Il n'y a pas d'autorité dans l'état de nature : les hommes vivent ensemble suivant les lois de la raison et ils n'ont aucun supérieur pour juger leurs différends, d'où certaines difficultés. Cependant, dans une monarchie absolue, il n'y a aucun équilibre des pouvoirs, donc aucun contrepoids. Que vaut-il mieux, au final ? Croire que n'importe quel gouvernement civil soit meilleur que l'état de nature ? C'est, néanmoins, négliger un critère important : le bien public. Et il n'est pas certain que les inconvénients rencontrés dans l'état de nature pour la réalisation du bien public soient totalement effacés dans un gouvernement civil en tant que monarchie absolue.

Il faut distinguer l'état de nature et l'état de guerre. Dans ce dernier cas, il y a la violence qui entre en jeu. L'absence d'une autorité capable de juger les différends entre les hommes peut faire basculer l'état de nature en état de guerre pour certains individus. Pour autant, ce n'est pas toujours le cas. Ce qui est certain, c'est qu'à un moment ou un autre, l'état de nature est menacé et peut basculer dans un état de guerre.

Locke explique que pour éviter ou fuir un état de guerre, les hommes quittent l'état de nature et forment des sociétés : c'est un moyen d'éviter les craintes et les dangers liés à la possible invasion d'autrui. L'idée est d'avoir une autorité terrestre à laquelle on peut se fier afin de régler les différends, en évitant de basculer dans un état de guerre entre les individus

³¹⁸ J. Locke, *ibid.*, p. 11.

concernés. L'homme, lorsqu'il quitte l'état de nature ne perd pas sa liberté : elle change simplement de forme. Lorsque Locke définit la liberté, il distingue la liberté de l'état de nature et la liberté en société civile.

« La liberté naturelle de l'homme, c'est d'être exempt de toute sujétion envers un pouvoir supérieur sur la terre, et de ne pas être soumis à l'autorité législative de l'homme, mais de n'avoir pour règle que la loi de nature. La liberté de l'homme dans la société, c'est de n'être soumis à aucun autre pouvoir législatif que celui qui a été établi dans la République par consentement ; de n'être assujéti à aucune domination, à aucune volonté, ni à aucune loi hormis celle qu'édicte le pouvoir législatif, conformément à la mission qui lui a été confiée³¹⁹. »

B. Le Trust

La notion de *trust* entre en jeu, ici. Le droit communiqué est un *trust*, une entente, un « consentement » que les individus accordent à une autorité politique, et à un pouvoir législatif qui établit les lois civiles. Il s'agit ainsi d'une liberté soumise à un gouvernement, dans le cadre d'une société civile. Le consentement de chaque individu a pour effet de former une communauté et l'accord contient également la forme du gouvernement qui pourra conduire ce nouveau corps. L'individu qui entre en société remet son pouvoir dans les mains du plus grand nombre. La majorité décide ensuite de la forme du gouvernement³²⁰. Dans l'état de nature, il n'y a aucune soumission à un pouvoir terrestre, uniquement une soumission à Dieu à travers le respect des lois de la nature. En société civile, on choisit de se soumettre à des juges terrestres, en vue du bien public. Cela implique donc une limitation volontaire de notre liberté naturelle. Cela correspond à ce que Locke explique en définissant la loi :

« Car, dans son acception véritable, la loi ne consiste pas tant à limiter un agent libre et intelligent qu'à le guider vers ses propres intérêts, et elle ne prescrit pas au-delà de ce qui conduit au bien général de ceux qui sont assujéti à cette loi. S'ils pouvaient être plus heureux sans elle, la loi s'évanouirait comme une chose inutile ; et ce qui nous empêche seulement de tomber dans les marais et les précipices mérite mal le nom de contrainte. »

A ceci, il ajoute :

³¹⁹ J. Locke, *ibid.*, p. 19.

³²⁰ J. Locke, *ibid.*, p. 70.

« [...] la finalité de la loi n'est pas d'abolir ou de restreindre, mais de préserver et d'élargir la liberté³²¹. »

Le rôle des lois dans un État est de garantir la liberté des individus. Le non-respect des lois est une menace à la liberté. La loi permet, en effet, de se protéger de la violence et de l'abus d'autrui.

« Mais c'est une liberté de disposer et d'ordonner comme on l'entend sa personne, ses actions, ses biens et l'ensemble de sa propriété, dans les limites de ce qui est permis par les lois auxquelles on est soumis ; et, dans ces limites, de ne pas être assujéti à la volonté arbitraire de quiconque, mais de suivre librement sa propre volonté³²². »

Les hommes en société ont renoncé au pouvoir exécutif que leur donnait les lois de la nature dans l'état de nature pour s'en remettre à un gouvernement et à des lois civiles mais ce « renoncement » n'est jamais gratuit puisqu'il exige le respect de la fin politique pour laquelle il a été effectué : le bien public. Les magistrats et les princes, lorsqu'ils font des lois, le font en vue du bien public. Aucune autre fin n'a de validité quant au consentement sur lequel repose l'origine et les fondements du gouvernement et des lois civiles. Le bien public repose sur l'idée de conserver ce qui appartient à chacun, il est donc lié à la notion de propriété³²³. Le meilleur moyen d'y parvenir est de soumettre non seulement les individus à des lois civiles que l'on puisse faire respecter mais également d'y soumettre le monarque, afin qu'il ne se considère pas au-dessus des lois. C'est toute la difficulté de l'équilibre qui doit être recherché. La première loi établie par le corps est d'établir un pouvoir législatif auquel le corps devra obéissance. Or le pouvoir législatif n'a d'autre but que le bien public³²⁴. Les lois de la nature ne cessent jamais d'être respectées, elles deviennent même appliquées de la meilleure manière possible par la création des lois civiles qui doivent leur être conformes. Et il s'agit bien, pour un gouvernement, de respecter la propriété de chacun et de la conserver, en suivant et en faisant appliquer les lois civiles : le gouvernement ne fait pas tout ce qu'il veut et la propriété privée reste inviolable³²⁵.

³²¹ J. Locke, *ibid.*, p. 41-42.

³²² J. Locke, *ibid.*, p. 42.

³²³ J. Locke, *ibid.*, p. 68.

³²⁴ J. Locke, *ibid.*, p. 97.

³²⁵ J. Locke, *ibid.*, p. 101.

C. Les limites du gouvernement

Locke établit, ainsi, une série de restrictions à l'égard du pouvoir du gouvernement :

« Premièrement, il doit gouverner d'après des lois stables et promulguées, qui ne doivent pas varier au gré des cas particuliers ; il doit n'avoir qu'une règle pour le riche et pour le pauvre (...) Deuxièmement, ces lois ne doivent avoir aucune autre fin, en dernière instance, que le bien du peuple. Troisièmement, il ne doit pas prélever d'impôts sur les propriétés du peuple sans le consentement de celui-ci, donné par lui-même ou par ses députés (...) Quatrièmement, le législatif ne doit ni ne peut transférer à personne d'autre le pouvoir de faire des lois, ni le placer ailleurs que là où le peuple l'a placé³²⁶. »

Idéalement, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont séparés. Le pouvoir législatif ne nécessite pas d'être toujours sur pied : la rédaction des lois est rapide. Il suffit de convenir des modalités de réunion et de séparation des tenants du pouvoir législatif, personnes désignées par le peuple pour accomplir cette tâche. Une fois les lois rédigées, les tenants du pouvoir législatif peuvent retourner à leur état de membre du corps politique au même titre que les autres sujets, soumis aux lois. Par contre, il est nécessaire de maintenir un pouvoir exécutif, lui aussi soumis aux lois, et capable de les faire appliquer de manière constante et durable³²⁷.

Toutefois, le peuple conserve, quant à lui, un pouvoir suprême. Locke explique :

« [...] cependant, comme le législatif n'est qu'un pouvoir confié pour la poursuite de certaines fins, il subsiste toujours dans le peuple un pouvoir suprême de destituer ou de changer le législatif lorsqu'il s'aperçoit que celui-ci agit en contradiction avec la mission qui lui a été confiée³²⁸. »

Cela signifie que le pouvoir confié à un gouvernement est limité par la fin pour laquelle ce pouvoir a été confié. Locke montre bien que le non respect de la fin politique entraîne la fin de la confiance placée envers les gouvernants. La fin de la confiance marque la fin de l'accord et donc le retour de l'autorité au peuple. Le peuple peut choisir ensuite de placer cette autorité où il juge être le meilleur, en vue de son avantage et de sa sécurité. La distinction à effectuer est donc de considérer que le peuple a toujours un pouvoir suprême même s'il n'exerce pas toujours ce pouvoir. Quand le peuple établit une forme de

³²⁶ J. Locke, *ibid.*, p. 104.

³²⁷ J. Locke, *ibid.*, p. 106.

³²⁸ J. Locke, *ibid.*, p. 108.

gouvernement et le temps que cette forme se maintienne, il ne l'exerce pas³²⁹. Le fait d'agir contre les lois instituées en société fait d'un personnage public à nouveau une personne privée. Or, le caractère d'obéissance attachée à sa fonction publique se perd lorsque la personne retourne dans la sphère privée. Lorsqu'une force est une force sans autorité, le meilleur remède à employer contre elle est également la force³³⁰. Or, tout gouvernant tient son autorité des lois et perd son autorité lorsqu'il ne respecte plus ces mêmes lois. Aucune créature raisonnable et libre ne se soumet volontairement, si ce n'est pour son propre avantage. Et l'avantage repose sur le respect et l'exécution des lois. Ainsi, un mauvais prince, méchant et faible « donne sujet au peuple de reprendre son droit ». En d'autres termes, le peuple peut reprendre sa liberté naturelle. Le bien du corps politique et la conservation de ses membres sont la fin et l'objet de tout pouvoir politique légitime³³¹. Même un prince est tenu de respecter les lois de Dieu et de la nature, insiste Locke. Cependant, Locke montre que les hommes doivent être assez nombreux pour intervenir : la résistance n'est pas l'action d'un seul individu :

« [...] en effet un individu ou un petit nombre d'hommes opprimés sont aussi incapables de troubler le gouvernement lorsque le corps du peuple ne s'estime pas concerné par leur sort, qu'un fou furieux ou un mécontent entêté le sont de renverser une république bien constituée³³² ».

D. Résistance et rébellion

Enfin, Locke distingue la dissolution de la société de la dissolution du gouvernement, montrant que la raison la plus probable de la dissolution d'une société soit l'invasion d'une force étrangère. Ici se trouve le fond du désaccord entre Hobbes et Locke. Désaccord qui se poursuit entre Locke et Berkeley. Pour Locke, la dissolution de la société entraîne la dissolution du gouvernement. Cependant, l'inverse est faux : la dissolution du gouvernement n'entraîne pas la dissolution de la société. En général, la responsabilité de la dissolution du gouvernement revient au prince³³³. Le peuple intervient rarement et attend très longtemps avant d'agir. Il faut de lourdes fautes commises et ce, à répétition, pour faire réagir le peuple. Locke conclut par une distinction entre rébellion et résistance, montrant que toute résistance n'est pas rébellion. Il faut, en effet, imputer les désordres à ceux qui les provoquent et non à ceux qui se défendent. Le peuple est rarement l'auteur d'une rébellion :

³²⁹ J. Locke, *ibid.*, p. 109.

³³⁰ J. Locke, *ibid.*, p. 112.

³³¹ J. Locke, *ibid.*, p. 125.

³³² J. Locke, *ibid.*, p. 151.

³³³ J. Locke, *ibid.*, p. 153 *sq.*

« [...] la rébellion n'est pas une opposition aux personnes mais à l'autorité, laquelle ne peut être fondée que sur la constitution et les lois du gouvernement. Par suite, quiconque enfreint celles-ci et tente de faire prévaloir cette violation par la force, celui-là est proprement et véritablement rebelle³³⁴. »

Les rebelles sont ceux qui enfreignent les « lois inviolables », par force. Ceux qui emploient la force sans droit se mettent en état de guerre. Ce qui est valable pour n'importe quel sujet est valable pour n'importe quel prince ou magistrat. Locke cite l'exemple d'une paix qui serait maintenue par des agneaux, au point de se faire dévorer par des loups³³⁵. La paix ne peut pas tout justifier. Le premier individu qui se permet d'employer la force sans droit donne aux autres le droit de lui résister justement. Or cette résistance n'a rien à voir avec une rébellion. Le peuple a le droit de se défendre. Le peuple juge ainsi quand le prince ou la puissance législative dépasse les limites de son pouvoir³³⁶.

IV. Théories du droit naturel et droit de résistance

A. *Hobbes, Locke, Berkeley*

Le principe de l'identification des actes d'un gouvernement et des actes des individus se rencontre chez Hobbes. Pour Hobbes, la fusion des actes gouvernementaux et individuels a été posée par la convention comme une délégation du pouvoir d'agir individuel au profit du souverain. Une fois une telle convention passée, on ne revient pas en arrière. Chez Berkeley, l'individu n'est pas responsable de l'action injuste d'un gouvernement à partir du moment où il n'y participe pas lui-même : c'est le choix de l'obéissance passive. Cette manière de penser contredit celle de Hutcheson, héritée de Locke, et dans laquelle le « laisser faire » revient à agir avec le gouvernement.

Locke s'est appliqué à dissocier l'individu et le gouvernement en montrant que le lien repose sur une confiance mais ne représente en rien un état permanent de représentation. Chez Hutcheson, on ajoute à ce lien la considération renforcée de la responsabilité individuelle liée au fait que le gouvernement soit un moyen, dont la forme et le mode d'action sont le choix des citoyens. Si le gouvernement est le moyen choisi par les citoyens en vue de l'objectif politique, les citoyens sont responsables des échecs de ce moyen. Locke et Hutcheson se rejoignent sur l'idée que le « laisser faire » face aux abus des gouverneurs implique la

³³⁴ J. Locke, *ibid.*, p. 162.

³³⁵ J. Locke, *ibid.*, p. 164.

³³⁶ J. Locke, *ibid.*, p. 174.

responsabilité des citoyens. Tous ces auteurs se rejoignent enfin dans la considération de l'importance d'un acte en politique. L'idée est que tout acte est plus important et plus efficace que le discours. Chez Hobbes et Berkeley, cette considération passe par la crainte d'un tel acte : rien n'est plus dangereux pour la sécurité qu'un acte politique individuel. La résistance dépend des circonstances et ceux qui s'engagent à résister doivent s'attendre à voir évoluer la situation, à tout moment, vers la violence. C'est aussi ce que défendent Locke et Hutcheson lorsqu'ils expliquent que le droit de résistance est un droit à faire usage de la violence. Hutcheson montre que le résistant doit être prêt à faire usage de la violence s'il estime qu'un tel moyen soit nécessaire. La résistance est donc toujours potentiellement violente même si elle peut être ponctuellement non-violente.

Hobbes défend que les actions du représentant soient les actions des représentés. En vérité, les représentés sont les auteurs mais non les acteurs : ils n'agissent pas d'eux-mêmes ; si jamais ils viennent à agir, c'est en tant que bras mécanique, en tant que moyen aux ordres de l'acteur. De fait, les représentés sont auteurs, mais ils sont des auteurs qui ont renoncé à l'action de par le transfert. Lorsqu'ils agissent, l'action est, en vérité, l'action de l'acteur qui est le pouvoir politique. Or, l'acteur agit en leur nom. Le fait d'agir au nom de quelqu'un pourrait supposer une certaine responsabilité politique quant à l'action de la personne représentée : cependant, il n'en est rien, dans un contexte absolutiste. C'est la difficulté d'être à la fois considéré comme corps-exécutant et comme auteur-représenté³³⁷.

Chez Berkeley comme chez Hutcheson, on rencontre une philosophie politique de la responsabilité. Chez Berkeley, il s'agit de la responsabilité assumée de l'obéissance au pouvoir politique en place, avec la possibilité de recourir à l'obéissance passive, dans le cadre de la légalité, en cas de désaccord moral profond avec l'ordre qui doit être exécuté. Pour Hutcheson, la responsabilité est celle du droit d'exercer la résistance au pouvoir politique, lorsque l'individu-citoyen juge la situation nécessaire. Dans les deux cas, il y a derrière la responsabilité une éthique et une défense de la conscience morale. Aucune autorité civile ou militaire ne peut enlever à l'individu sa propre volonté et ses propres convictions. Pourquoi ? Parce que l'individu est déjà un acteur politique par lui-même, un citoyen. Ses actions comptent comme des actions à part entière et il ne peut se cacher derrière une hiérarchie ou un pouvoir légitime pour échapper à la responsabilité. Cela résulte du fait que l'individu ait le choix : il a toujours un choix à faire en relation à sa propre conscience. Aucune loi et aucun

³³⁷ T. Hobbes, *Le Léviathan*, op. cit., p. 161 sq.

pouvoir légitime ne peut lui retirer la capacité naturelle qu'il a de choisir en connaissance de cause : le droit naturel est une référence irremplaçable. Bien entendu, un citoyen est tenu d'obéir aux lois positives et au pouvoir politique. Cependant, il ne l'est jamais sans conscience de ses actes et sans conscience des limites.

Locke hérite de la conception que Hobbes a de la loi : une liberté. Locke refuse, cependant, de renoncer à la loi naturelle car il pose une continuité entre loi naturelle et droit positif et c'est à partir de là que le contrat social repose chez Locke sur un simple consentement là où il s'agissait d'un pacte ou d'une convention. Le caractère juridiquement contraignant du consentement est moindre et toute autorité politique doit rendre des comptes. La notion de souveraineté qui est centrale chez Hobbes est remplacée progressivement par Locke par l'idée de pouvoir suprême, afin d'envisager une séparation des pouvoirs, surtout des pouvoirs exécutifs et législatifs. Alors que Hobbes considère que le danger repose sur l'individu même, Locke déplace le problème pour considérer que le danger repose sur l'abus du pouvoir. Chez Hobbes, le pouvoir politique protège l'individu des autres individus alors que chez Locke, ce sont les individus qui se protègent eux-mêmes des abus du pouvoir politique. Locke pratique une extension des droits inaliénables de Hobbes : la vie, la liberté et les biens³³⁸. Cette extension s'accompagne aussi de l'idée de solidarité possible entre les individus : pour Locke, un pouvoir qui a les moyens de menacer les droits inaliénables d'un individu a les moyens de menacer mes propres droits. C'est de cette façon que l'individu peut se sentir concerné par les injustices de cet ordre parce que, et c'était déjà le cas à l'état de nature, la préservation de la vie, de la liberté et des biens des autres individus est aussi la condition de préservation de ma vie, de ma liberté et de mes biens. La protection des droits inaliénables permet d'envisager l'action commune des individus.

Ainsi, la résistance est le dernier contre-pouvoir face au rebelle. Là où Hobbes envisage la résistance comme un fait en dehors du droit positif, Locke considère la résistance comme un droit car la protection des droits inaliénables s'inscrit dans la continuité des lois naturelles et du droit positif et dans l'établissement de l'équilibre des pouvoirs. Le droit de résistance est le droit au dernier recours, le recours violent lorsque toutes les autres tentatives ont échoué. Hobbes n'envisage pas la résistance comme une action collective et il pense la protection du droit inaliénable de l'individu comme l'affaire de l'individu seul. Locke pense la résistance comme un droit sur le plan collectif. Berkeley est conscient du glissement qui

³³⁸ J. Locke *Le second traité du gouvernement*, *op. cit.*, p. 21 *sq.*

s'est opéré entre Hobbes et Locke au sujet de la résistance et c'est pour cette raison qu'il maintient la discussion sur le plan de l'action individuelle. Pour Berkeley, l'action collective de résistance est vouée à l'échec parce que chacun finira par imposer son point de vue et personne ne saura s'accorder. Pour cette raison, chez Berkeley, aucune résistance sur le plan individuel comme collectif ne peut être tolérée parce que le meilleur moyen de protéger les droits des individus est encore de maintenir la paix. Hobbes comme Locke commettent finalement une grave erreur dans leurs théories de la résistance, selon le défenseur de l'obéissance passive³³⁹.

B. Pufendorf

Il importe, toutefois, de considérer également l'importance de Pufendorf dans le débat sur le droit de résistance auquel Hutcheson prend part. Pour les lecteurs de Pufendorf, dont notre philosophe du sens moral, il faut savoir distinguer, dans un premier temps, la loi positive et les ordres particuliers du souverain. Puis il faut distinguer dans un deuxième temps, dans l'ordre du souverain, l'action du souverain que ce dernier commande de faire en son nom et l'action qu'il fait nôtre. La base de cette distinction repose en grande partie sur la conscience de l'injustice. Si l'individu est conscient du caractère injuste d'un acte, même s'il s'agit d'un ordre du souverain, alors commettre cet acte revient à se l'approprier puisque l'individu choisit de passer outre l'interdiction de la loi naturelle ou révélée : le manquement au devoir fait de cet acte le nôtre.

Il explique, dans *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, en ce qui concerne les lois civiles :

« [...] les sujets doivent obéir et se conformer exactement à tous ces règlements des lois civiles, tant qu'ils ne renferment rien de manifestement contraire aux lois divines, soit naturelles, ou révélées ; et cela non seulement par la crainte des peines qui sont attachées à leur violation, mais encore par un principe de conscience, et en vertu même du droit naturel, dont une des lois ordonne d'obéir aux souverains légitimes³⁴⁰. »

³³⁹ G. Berkeley, *De l'obéissance passive*, op. cit., p. 93. Berkeley souligne comment la théorie du droit de résistance se fonde sur la loi de conservation de soi, en particulier chez Locke. Or, c'est bien Hobbes qui fait de ce principe un droit inaliénable.

³⁴⁰ S. Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, op. cit., p. 369.

L'obéissance aux lois repose chez Pufendorf sur la crainte de la punition et sur un devoir de conscience, ce dernier point étant repris par Berkeley. Cependant, Pufendorf pose deux limites à l'obéissance : la première repose sur le « tant qu'ils ne renferment rien de manifestement contraire » et la seconde dans « souverains légitimes ». Il faudra noter, entre parenthèses, que la première limite du « manifestement » fait écho à certains textes de lois modernes et en vigueur. Par exemple, on peut lire dans le Code Pénal brésilien de 1940, encore en application :

« Si l'acte est commis sous contrainte irrésistible ou dans l'obéissance stricte à l'ordre, pas manifestement illégal, de supérieur hiérarchique, est puni seulement l'auteur de la contrainte ou de l'ordre³⁴¹. »

Ici, la difficulté repose sur le « manifestement illégal ». Si l'ordre est manifestement illégal, et même si l'ordre en question vient d'un supérieur hiérarchique, alors l'exécutant est responsable et peut être puni. Par contre, si l'ordre en question n'est pas « manifestement illégal », alors l'exécutant n'est pas responsable devant la loi, mais seulement la hiérarchie. Cela suppose que l'exécutant doit respecter l'obligation de distinguer la légalité manifeste de l'illégalité manifeste.

Une question vient immédiatement à l'esprit : comment savoir les distinguer ? Le devoir de conscience se traduit par les devoirs de respect des principes du droit naturel. Lorsqu'il s'agit d'un ordre manifestement illégal, les textes de lois positives peuvent également servir de référent. Cependant, être non-juriste ne simplifie pas la compréhension et l'interprétation de la loi. C'est pour cela que les théoriciens du droit naturel ont tendance à souligner l'esprit de la loi positive en référence au droit naturel, le droit naturel étant accessible à tous les êtres rationnels, voire dans le cas de Hutcheson, peut-être même à tous les êtres sensibles. Une autre difficulté repose sur le fait que les lois positives peuvent varier dans un laps de temps très court et dans des situations très diverses, ou parfois simplement se perdre, sans être abrogées et se trouver en complète contradiction avec la pratique quotidienne. Ce que suppose un tel référent est relatif au système du droit positif. Sans doute, notamment, relatif aux lois fondamentales représentées par la constitution du pays. C'est alors que se pose la question de l'extension qu'on pourrait appliquer au mot « illégal ». D'où l'avantage, encore une fois, que proposent les théories du droit naturel.

³⁴¹ “Se o fato é cometido sob coação irresistível ou em estrita obediência a ordem, não manifestamente ilegal, de superior hierárquico, só é punível o autor da coação ou da ordem.” Article 22 du Code Pénal Brésilien. <http://edutec.net/Leis/Gerais/cpb.htm> (page consultée le 02/05/2014).

Conformément à l'enseignement de Grotius, le droit naturel est immuable, il est donc un référent stable de contrôle du droit positif et la question du « manifestement illégal » peut s'appuyer sur une comparaison avec les principes du droit naturel. Cependant, cette interprétation ne peut valoir dans un système de droit positif qui nie tout lien avec les théories du droit naturel. En cela, l'article de la loi brésilienne pose problème car il ne précise pas à partir de quel référent il est possible de juger du « manifestement » légal ou illégal. Si le référent repose sur le système même de droit positif, alors il doit s'agir de la constitution, texte de loi suprême. Pourtant, pour Hutcheson, une constitution renvoie à un certain nombre de valeurs qui sont celles sur lesquelles on fonde les lois positives. Ce qui est illégal, en ce sens, pourrait correspondre non pas seulement au respect des principes constitutionnels, à la lettre, mais également au respect de l'esprit dans lequel ils ont été écrits : le respect des valeurs fondatrices d'une communauté. C'est ce que Hutcheson voit comme le respect du droit naturel en tant que source du droit positif. Un référent qui dépasse simplement la trace écrite parce que tout ce qui a été écrit par l'homme peut être effacé ou modifié par l'homme.

Dans les exemples de corruption du pouvoir politique, de nouvelles lois viennent remplacer, annuler, ou faire oublier les anciennes. Il faut donc garantir le maintien de certaines lois fondamentales. Elles servent de référent fixe par le lien qu'elles maintiennent avec le droit naturel. Ce que Hutcheson défend, c'est que le citoyen n'a pas besoin de connaître les lois positives dans leurs détails, s'il connaît l'esprit dans lequel ces lois ont été faites et dans quel but, à l'origine. Son sens moral lui donne accès aux valeurs fondamentales sur lesquelles s'est construit le droit et même si le droit naturel ne peut pas être une référence directe pour le droit positif, il en est le point de repère pour l'individu, du point de vue moral. Au final, pour les personnes qui ne connaissent pas les lois positives, mais qui assument néanmoins des responsabilités politiques en ce qu'elles obéissent à la loi ou aux ordres d'un gouvernant, que reste-t-il pour juger du « manifestement illégal » ? Hutcheson dit :

« C'est un grand dessein des lois civiles que de renforcer par des sanctions politiques les quelques lois de nature³⁴². »

Les hommes ont naturellement accès aux lois de nature à partir de leur sens moral et de leurs raisonnements chez Hutcheson. Le sens moral et aussi ce que Hutcheson définit comme :

³⁴² F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 8, p. 325 : "It is one great design of civil laws to strengthen by political sanctions the several laws of nature".

« [...] un regard calme en direction de l'intérêt commun³⁴³ ».

Un regard qui implique aussi l'intervention de la raison afin de calculer quel est l'intérêt le plus grand pour le plus grand nombre. Ainsi, l'étude des textes juridiques et des lois civiles n'est pas nécessaire pour connaître l'essence du droit. A défaut de connaître ce qui est légal, on se doit de se référer à ce qui est « manifestement légal », et par opposition, « manifestement illégal ». Et ce dernier type de connaissance vient tout droit, pour Hutcheson, de notre sens moral : le manifeste est l'essence même, les valeurs morales et politiques pour lesquelles toute institution a été fondée, c'est la source de nos actions publiques et la base de notre poursuite du plus grand bien pour le plus grand nombre.

Suivons encore Pufendorf. Dans une autre perspective, non pas celle de la loi mais celle de l'ordre d'un souverain, nous pouvons avoir un ordre particulier qui n'implique alors que quelques individus. Pufendorf s'est prononcé sur la question, en écrivant le paragraphe suivant :

« [...] on ne doit pas moins respecter les ordres particuliers d'un souverain, que les lois qu'il prescrit généralement à tous ses sujets. Mais, à l'égard des ordres qui paraissent renfermer quelque injustice, il faut distinguer, si le souverain nous commande de faire en notre propre nom une action injuste qui soit réputée nôtre ; ou bien s'il nous ordonne de l'exécuter en son nom, et en qualité de simple instrument, comme une action qu'il répute sienne. Dans le dernier cas, on peut, lorsqu'on y est forcé par son souverain, faire innocemment une chose dont l'exécution est un péché pour le souverain même. »

On suppose alors qu'un individu puisse être instrumentalisé, dans certains cas, au point que l'action ne soit pas la sienne mais celle de son souverain, alors même que l'individu en est l'acteur. Barbeyrac critique cette affirmation dans une note :

« [...] cette distinction est vaine ; et [...] les plus grandes menaces du monde ne doivent jamais porter à faire, même par ordre et au nom d'un supérieur, la moindre chose qui paraisse manifestement injuste et criminelle³⁴⁴. »

La suite du paragraphe précise la pensée du traducteur et commentateur de Pufendorf :

³⁴³ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 8, p. 327 : Hutcheson définit comme la source majeure de la punition en relation à la non-application des lois civiles, « a calm regard to the common interest ».

³⁴⁴ S. Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, *op. cit.* p. 370.

« [...] il n'est jamais permis en conscience de faire, en son propre nom, par ordre du souverain, la moindre chose qui soit contraire à quelque loi divine, soit naturelle, ou révélée. »

La note ayant révélé la distinction entre mon « propre nom » et celui du souverain comme vaine, on conclut alors ici qu'aucune action ne peut être faite contre la loi naturelle ou révélée, en toute conscience. Il s'agit sinon d'une faute morale extrêmement grave. Ce que montre Barbeyrac, c'est qu'en cas de conflit entre la loi divine et le droit positif ou en cas de conflit entre la loi divine et les ordres d'un souverain politique, dans tous les cas, la loi divine doit l'emporter sur le reste car il s'agit alors d'un problème d'ordre moral et non plus d'ordre politique ou juridique. Pour Pufendorf, au contraire, le respect de la loi divine et de la loi naturelle semblent avant tout passer par l'obéissance aux ordres du souverain. Reste à savoir quel mode d'action est envisageable pour l'individu, point sur lequel Berkeley s'est prononcé avec sa théorie de l'obéissance passive. Dans le *De jure naturae et gentium*, autrement dit, *Du droit de la nature et des gens* (1672), Pufendorf affirme :

« Le bien du peuple est la souveraine loi : c'est aussi la maxime générale que les puissances doivent avoir incessamment devant les yeux, puisqu'on ne leur a conféré l'autorité souveraine, qu'afin qu'elles s'en servent pour procurer et maintenir le bien public, qui est le but naturel de l'établissement des sociétés civiles³⁴⁵. »

Cependant, Pufendorf ne reconnaît pas de véritable droit de résistance. Premièrement, il souligne la difficulté de juger correctement du moment où un souverain se transforme en tyran, car le peuple est en dehors des affaires de l'État et il n'y comprend pas grand chose³⁴⁶. Il reconnaît, au mieux, qu'un peuple ait le droit de se défendre mais uniquement lorsqu'il est traité en ennemi par son souverain, dans un cas des plus extrêmes. Il explique :

« [...] quand on dit, que le peuple, lors même qu'il s'est volontairement soumis à une autorité despotique, n'a pas pour cela entièrement perdu le droit de se remettre en liberté, ou de penser à sa propre conservation ; cela ne peut être admis qu'en ce sens, qu'il est permis au peuple de se défendre, lorsqu'il se trouve réduit à la dernière extrémité par les injustes violences de son prince : défense qui affranchit le peuple de la sujétion, si elle est suivie d'un bon succès ; puisque, du moment que le souverain agit en ennemi avec les sujets, il est censé les absoudre lui-même du serment de fidélité, en sorte qu'ils ne sont plus tenus de rentrer sous la domination, quand même il changerait de sentiments à leur égard. Hors ce cas-là, un peuple qui s'est rendu esclave, ou plutôt qui s'est soumis à une autorité

³⁴⁵ S. Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. fr. J. Barbeyrac, Basle, Chez Emanuel Thourneisen, 1771, t. I, VII, IX, §3, p. 419-420.

³⁴⁶ S. Pufendorf, *ibid.*, t. I, VII, VIII, §6, p. 406.

absolue, n'est pas plus en droit de prendre les armes pour recouvrer la liberté, qu'un simple particulier d'enlever à un autre une chose, dont il s'était dépouillé en sa faveur par une convention légitime³⁴⁷. »

Chez Grotius et chez Pufendorf, un peuple peut se rendre esclave, en renonçant à tous ses droits par une convention. La conséquence qu'en tire Grotius sur la question de la résistance est que l'obéissance est due à ceux qui sont en droit de commander. Si la convention passée est une convention qui pose un pouvoir souverain et absolu, alors le peuple ne peut pas désobéir et encore moins se révolter. Or Pufendorf va plus loin : même un usurpateur qui n'a pas le droit mais la force de son côté doit être obéi, à l'exception près du cas évoqué plus haut. Il défend :

« [...] la raison veut que celui qui est en possession de la souveraineté, quel qu'il soit, en jouisse paisiblement, pourvu qu'il règne en bon prince ; l'intérêt commun demandant que l'État soit gouverné par un usurpateur même, plutôt que d'être exposé à des troubles continuels par les fréquents changements de maître. Comme donc, en ce cas-là, les citoyens se soumettent tacitement à la domination de l'usurpateur, ils sont dans un véritable engagement de lui obéir³⁴⁸. »

Ce qui importe, encore une fois, c'est la paix et la sécurité au sein de la communauté, véritable bien public. L'absence de légitimité d'un pouvoir politique n'est pas une raison suffisante pour lui résister ou pour lui désobéir. En effet, Pufendorf montre que la légitimité issue du droit positif peut s'établir *a posteriori* par un consentement tacite. L'important est de respecter le porteur de la souveraineté, même si cette souveraineté repose uniquement sur la force. Ce, bien entendu, jusqu'au cas le plus extrême où le souverain traite son peuple en ennemi. Obéir au souverain dans la majorité des cas n'est pas contraire, pour Pufendorf, à l'objectif de toute société et de tout droit, objectif selon lequel on doit rechercher le bien du peuple. Le bien du peuple est d'éviter les troubles internes à la société, c'est pour cette raison que même un usurpateur doit pouvoir gouverner en paix, en comptant sur l'obéissance du peuple. Comme plus tard avec Berkeley, on s'inscrit ici dans la considération de la sacralité de l'autorité posée par saint Paul. L'autorité vient de Dieu et il faut la respecter parce que l'autorité contribue au bien du peuple, même lorsque les apparences semblent prouver le contraire. Contrairement à Hobbes qui fait reposer le respect au pouvoir politique sur un pacte de droit positif plutôt que sur la religion, Pufendorf fait aussi reposer l'autorité sur la loi divine selon deux axes : le respect de l'autorité comme le commande saint Paul et le respect

³⁴⁷ S. Pufendorf, *ibid.*, t. I, VII, VIII, §6, p. 406.

³⁴⁸ S. Pufendorf, *ibid.*, t. I, VII, VIII, §7, p. 409.

du bien public qui découle de la loi naturelle et qui implique de ne pas troubler l'ordre public. On voit que chez Pufendorf, le droit positif est ici secondaire car le consentement tacite du peuple permet de légaliser une situation légitimée par la loi divine. Berkeley, en insistant sur l'obéissance passive et la possibilité de refuser d'obéir pose une responsabilité du citoyen qui s'exerce même dans le cadre d'un système politique absolu et qui s'inscrit dans l'héritage de Pufendorf. Le repli de conscience est une liberté que le citoyen a et aucune convention de droit ne peut la lui retirer. Par contre, Berkeley n'envisage pas d'action pour répondre au souverain qui traite son peuple en ennemi, alors que Pufendorf soulève clairement le problème et met en avant un droit de se défendre : si ce droit ne peut être clairement envisagé comme un droit de résistance, il en est néanmoins, par le lien qu'il possède avec le principe de conservation de soi, une forme atténuée.

C. Carmichael

Voyons maintenant ce que Carmichael, influence non négligeable de la formation intellectuelle de Hutcheson, écrit sur le sujet. Il importe de considérer, ici, que Carmichael, lorsqu'il commente Pufendorf, renforce la loi naturelle du devoir envers soi-même en considérant un droit d'auto-défense. La particularité de ce droit naturel d'auto-défense repose sur un prolongement de la théorie de Locke en considérant que l'individu a un droit naturel de se défendre et de résister contre quelqu'un qui s'attaque injustement à sa personne ou à sa propriété. Ce droit est renforcé par la considération de la saisie de ce qui est à soi à l'état de nature. Nous pouvons prendre ce qui est à nous ou ce que les autres nous doivent, justement, lorsque nous avons affaire à un refus. Le droit d'auto-défense peut se comprendre aussi bien comme défense que comme poursuite de ce qui nous revient, c'est-à-dire comme un devoir envers soi³⁴⁹. Il va de soi que le droit d'auto-défense, en tant que poursuite, est interdit dans l'état civil mais il peut néanmoins être réhabilité en cas de conflit, c'est-à-dire dans un état de guerre. Or, toute la difficulté est de déterminer quand l'individu entre en état de guerre. Peut-on considérer que l'attaque d'un pouvoir politique et civil sur ma personne ou ma propriété puisse déclencher un tel état d'hostilité ? Malgré les limites étroites de l'état civil, quand nos droits naturels peuvent-ils ressurgir et nous pousser à l'action ? Carmichael est explicite : aucun homme ne peut avoir un droit illimité sur un autre homme, il existe donc bel et bien un

³⁴⁹ G. Carmichael, *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment, The writings of Gershom Carmichael, op. cit.*, p. 69-70.

droit de résistance³⁵⁰. Ce dernier point est parfaitement intégré dans la théorie de Hutcheson, comme nous le verrons un peu plus loin.

Carmichael ajoute que la condition de l'action est toujours d'avoir à l'esprit que :

« Dans ces cas, il faut considérer non seulement ce que l'on peut faire pour se défendre soi-même quand un dirigeant excède manifestement les limites du pouvoir qui lui est conféré, il faut aussi considérer son devoir envers sa terre natale et son obligation d'assurer la sûreté et la sécurité d'un grand nombre de citoyens innocents³⁵¹. »

Le droit de résistance chez Carmichael repose sur le devoir de se défendre mais de défendre aussi les autres. Cette défense, comme pour le droit d'auto-défense passe par la défense elle-même mais laisse également supposer que la poursuite de ce qui est dû, depuis le transfert de droits au gouvernement civil par le contrat, pourrait également être un motif de résistance. Il est attendu, en effet, que le gouvernement respecte la fin pour laquelle il a été institué³⁵², dans la droite ligne de ce qu'écrivit Locke et conformément à ce que Hutcheson va, lui aussi, mettre en avant.

D. Réalisation pratique du droit de résistance chez Hutcheson

Comment se positionne, finalement, Hutcheson ? La théorie du droit de résistance légitime, développée par Hutcheson, nous enseigne que ce droit existe et qu'il doit être reconnu. Cependant, une telle affirmation n'est pas suffisante : Hutcheson se soucie également de son exercice. Il ne suffit pas d'affirmer qu'un droit de résistance légitime existe, si c'est pour ensuite le limiter par une série de conditions qui le rendent irréalisable dans la pratique.

Ce que Hutcheson reproche à Hobbes, dans son traitement de la question de la résistance, c'est d'avoir pensé sa mise en œuvre de manière extrêmement problématique, voire presque irréalisable. Hobbes, en reconnaissant une légitimité à la résistance basée sur le droit inaliénable de conservation de soi, a aussi reconnu la quasi impossibilité pratique d'exercer ce droit avec succès : un individu seul face au Léviathan ne peut pratiquement rien. Le prix à payer est de retourner à l'état de nature et l'ennemi en face de soi est un ennemi

³⁵⁰ G. Carmichael, *ibid.*, p. 165.

³⁵¹ G. Carmichael, *ibid.*, p. 165 : "In these cases one must consider not only what one can do to defend oneself when a ruler manifestly exceeds the limits of the power conferred upon him, one must also consider one's duty to one's native land and one's obligation to ensure the safety and security of many innocent citizens."

³⁵² G. Carmichael, *ibid.*, p. 166-167.

beaucoup plus puissant. Quelles sont les chances d'un individu seul ? Pour Hutcheson, la première condition de la réalisation pratique de la résistance est de savoir qu'on n'agit pas obligatoirement seul. A partir de là, le problème des moyens de la résistance n'est pas insurmontable. L'idée de Hutcheson est de développer la considération de la solidarité entre les individus à partir du principe de la conservation de soi, comme chez Locke. Une solidarité renforcée par le lien du sens moral, lien qu'on ne retrouve pas, cette fois, chez Locke. Il est de l'intérêt de tous que les droits de tous soient garantis. L'individu seul ne peut pas survivre.

Le modèle de Berkeley peut suffire, pour Hutcheson, s'il s'agit de conserver sa vie et ses biens car c'est un modèle qui semble axé sur le maintien de la paix et de la sécurité, à tout prix. Cependant, qu'en est-il de la préservation de la liberté individuelle ? Ne peut-elle reposer essentiellement que dans un repli, dans la réserve du loyalisme ? Et que dire de la poursuite du bonheur public ?

Hutcheson tente de penser la résistance en fonction des expériences qui se sont déjà produites en Grande-Bretagne. Les deux révolutions anglaises ont entraîné des changements politiques sans que la société ne se soit dissoute. Il y a eu, selon lui, une refonte et une adaptation du politique en accord avec l'évolution de la société anglaise. Il faut donc considérer la réflexion politique comme une part essentielle : celle qui donne du mouvement au corps politique. Plus les individus prennent part à cette réflexion et plus ils sont susceptibles de participer de l'accélération de ce mouvement, jusqu'à ce que les fins politiques et les valeurs des sociétés modernes s'alignent et se complètent. Hutcheson propose un critère de calcul simple pour la réalisation pratique de la résistance : agir en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il n'y a pas d'autre limitation. La résistance est intégrée comme un moyen d'action visant à rétablir les conditions d'action les meilleures dans l'espace public pour la réalisation d'un projet politique. Hutcheson insiste donc sur le caractère souvent moins nuisible de l'action de résistance, en comparaison avec la passivité des citoyens.

En vérité, le problème de sa mise en œuvre repose entièrement sur la responsabilité du ou des citoyen(s) engagé(s). Le sens moral est le critère de détermination de ce qui est juste ou non, bon ou mauvais car c'est à travers lui que l'individu développe ces idées. Reste ensuite à penser en fonction des meilleurs moyens de réalisation de l'objectif politique : cette dernière partie dépend du contexte. Aucune spéculation théorique ne peut déterminer à l'avance les moyens de la réalisation pratique de la résistance. Une théorie du droit de

résistance sert à rappeler aux gouvernants qu'ils sont tenus de respecter leurs engagements, sous peine, sinon, de voir se réaliser la menace. Elle sert d'avertissement aux gouvernants. Enfin, une théorie du droit de résistance sert, de même, à rappeler aux citoyens leur responsabilité politique, leur montrant que la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre ne peut pas se faire sans eux, comme le montrent déjà les enseignements de Carmichael. La réflexion sur le droit de résistance révèle, pour Hutcheson, les limites et les dangers d'une attitude passive dans l'exercice de la citoyenneté. Tous les moyens institutionnels mis en place ne dispensent pas le citoyen de juger et de participer dans l'espace public. D. Gobetti écrit :

« En entretenant des aspects de conduite moraux, juridiques et politiques, Hutcheson élabore un modèle universel de participation politique fondé sur le respect volontaire des normes morales/juridiques³⁵³. »

Ce qu'elle entend par « modèle universel de participation politique » c'est le fait que tout individu soit potentiellement un agent politique à partir du moment où tout individu est capable d'agir en conformité avec l'approbation de son sens moral. Le sens moral est un indicateur naturel de *ce qu'il faudrait faire*. Nous sentons ce qui est bon ou mauvais moralement, c'est-à-dire ce qui est « approuvable » ou non, pour les autres comme pour nous-même. Nous sommes donc capables de traduire en des termes juridiques ce qui est juste ou injuste, ce que l'on a le droit de faire ou de ne pas faire, en fonction de ce que l'on sent être bon ou non.

Hutcheson vient d'une lignée de penseurs pour lesquels l'engagement politique passe, d'abord, par l'enseignement et la prise de conscience. Suivant le modèle de son grand-père et de son père, il allie l'engagement en faveur des idées *Whigs* avec le développement de l'enseignement de la philosophie morale et politique dans les écoles et à l'université. Sa théorie politique pour la légitimité du droit de résistance peut être considérée comme un véritable tournant et nous proposons maintenant, dans la section B de notre chapitre, d'expliquer en détails pour quelles raisons.

³⁵³ D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 107: "By intertwining moral, juridical, and political aspects of conduct, Hutcheson elaborates a model of universal political participation grounded in the voluntary compliance with moral/juridical norms." (Ma traduction)

**CHAPITRE 1 - SECTION B -
CONSIDÉRATIONS SUR
L'OBÉISSANCE PASSIVE ET LE DROIT
DE RÉSISTANCE : LE TOURNANT
HUTCHESONIEN**

*À partir de la Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,
de la Courte Introduction à la philosophie morale et du Système de
philosophie morale*

« [...] le droit de résistance du peuple est incontestable³⁵⁴. »

³⁵⁴ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 7, p. 304 : “[...] the people’s right of resistance is unquestionable.”

Introduction

Le père de Francis Hutcheson, John Hutcheson, ministre presbytérien, fut connu, en Irlande, pour son engagement politique en faveur de la succession du pouvoir royal protestant. Il milita pour un engagement armé, durant la période qui précéda 1715. Francis Hutcheson vient d'une famille *Whig* engagée. Il sera contemporain des deux rébellions jacobites de 1715 et 1745. En 1745, il réside dans la Glasgow qui fut occupée par les *Highlanders*, durant une dizaine de jours. Hutcheson est bien conscient des dangers d'une rébellion. Pourtant, rien ne peut le dissuader de défendre un droit de résistance à l'autorité politique, lorsque l'intérêt public est en danger. Hutcheson ne soutient aucune des rébellions jacobites dont il est le témoin. Il ne croit pas que l'intérêt de la Grande-Bretagne soit de restaurer la lignée des rois catholiques destitués. Pour lui, la défense d'un droit de résistance s'inscrit bien dans un projet politique conforme au parti *Whig*. La révolution de 1688 était justifiée par le droit de résistance du peuple. Il n'y a donc aucune raison de revenir en arrière et de considérer l'action violente contre l'ancien roi comme illégitime.

Hutcheson est de ceux qui considèrent que l'action violente est parfois une nécessité, notamment contre une autorité en place. Ce n'est pas parce que l'obéissance passive ne peut pas fonctionner : c'est plutôt qu'elle est insuffisante pour répondre à toutes les situations auxquelles un individu, puis à une autre échelle, un peuple, peuvent être confrontés, comme le montre également Locke. Hutcheson envisage un genre de situation extrême dans laquelle il ne serait pas possible de refuser de se battre, de ne pas lutter contre une autorité politique. Quel genre de situation en serait l'exemple ? Une situation telle que le risque politique de mort de soi-même ou d'autrui soit imminent, une situation où le risque de nombreux morts soit réel, une situation où le bien public soit menacé. En d'autres termes, Hutcheson considère une situation où l'espoir d'arriver à un accord, un dialogue ou une action juste, par la voie pacifique est définitivement compromis.

Hutcheson considère qu'il ne s'agit pas du cas des rébellions jacobites dont il est le témoin. Pour lui, ces rébellions sont le produit de la fidélité et de l'obéissance à un gouverneur : fidélité et obéissance toutes deux excessives. Elles ne sont pas le produit de l'action commune en faveur du plus grand bien pour le plus grand nombre : il faut donc apprendre à distinguer les cas où une résistance est nécessaire et ceux où elle ne l'est pas. Des doctrines, comme celle de l'obéissance passive, aveuglent les individus et font croire en un devoir qui n'est pas le véritable devoir d'un citoyen. Ce n'est pas parce que le peuple a un

droit de résistance, à l'échelle individuelle comme collective, qu'il va s'en servir pour de mauvaises raisons : car tout droit s'accompagne de devoirs et de responsabilités. Nous proposons dans la section B de ce chapitre d'analyser en détails la théorie de la légitimité et de l'exercice pratique du droit de résistance, à partir des textes de Hutcheson.

I. De l'obéissance passive

Lorsque Hutcheson juge du débat sur l'obéissance passive, il commente, dans la *Recherche* :

« Dans les derniers débats qui se sont élevés parmi nous quant à l'obéissance passive et au droit de résistance dans la défense des privilèges, le point discuté parmi les hommes de bon sens était de savoir si, lorsqu'il est porté atteinte aux privilèges, il est probable qu'une soumission universelle sera suivie de plus grands maux naturels qu'une insurrection temporaire ; et non pas si ce qui tend en général au bien naturel public est aussi moralement bon³⁵⁵. »

Le problème de l'obéissance passive est de faire croire qu'elle est moralement et universellement bonne alors qu'un tel principe ne prend pas en compte la situation et le contexte présents. Le lien entre ce qui est moralement bon et ce qui tend au bien naturel public est établi. Toutefois, toute réflexion politique doit concerner les conséquences d'une action en termes de plus grands maux ou de plus grands biens, soit considérer ce qu'il convient de faire pour la maximisation du bien, en adaptant les moyens à la fin visée. La question d'éviter les plus grands maux naturels pour l'ensemble de la société est une question pertinente dans le cadre de l'action politique parce que toute action politique s'inscrit dans un contexte et il faut pouvoir peser le pour et le contre avant d'agir. En effet, ce qui est moral ne peut aller à l'encontre du plus grand bien pour le plus grand nombre. Où est la moralité d'une action qui causerait les plus grands maux naturels pour les êtres humains en société ? Si Dieu existe et est bon, ce dont Hutcheson ne peut pas douter, il fera en sorte que le bien moral n'entre pas en contradiction avec le plus grand bien pour le plus grand nombre, en société, et il fera en sorte que ce bien moral ne soit pas la cause des plus grands maux naturels. Ce qui est moralement bon, en toute logique, doit tendre quelque peu au bien public. Si ce n'est pas le cas, c'est sans doute parce que ce n'est pas véritablement moral. Même en laissant

³⁵⁵ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 3, p. 154/ p. 171 : "In our late debates about passive obedience, and the right of resistance in defence of privileges, the point disputed among men of sense was, whether universal submission would probably be attended with greater natural evils, than temporary insurrections, when privileges are invaded; and not, whether what tended in the whole to the publick natural good, was also morally good."

l'argument divin de côté, il faut considérer que notre sens moral est fait de telle sorte qu'il ne nous laisse aucun doute. Agir pour le bien public est, sauf exception, agir moralement, parce que chez Hutcheson, la morale et la politique restent liées. Notre sentiment envers l'obéissance passive n'est pas un sentiment de bienveillance. Ce n'est pas ce que le sens moral nous indique comme vertueux. L'obéissance passive, si elle était morale, n'entrerait pas ainsi en contradiction avec le bien naturel. Ce seul fait doit nous faire douter de la pertinence d'un tel principe, au moins dans le champ de la moralité. Or, comme l'action morale est liée à l'action politique, son invalidité morale engage son invalidité en tant que principe politique.

II. L'équilibre entre les pouvoirs

Voyons désormais l'accord suivant :

« [...] dans tous les États, on présuppose l'entente tacite que le pouvoir transféré sera employé conformément à ce que les dirigeants jugent le meilleur pour le bien public. Si bien que chaque fois que les gouvernants professent ouvertement le dessein de ruiner l'État, ou d'agir de telle manière que cela le mènera nécessairement à cette ruine, l'entente essentielle supposée dans toutes les formes de gouvernement civil est violée, et le transfert est par là-même rendu nul et non avenue. »

L'entente ou *trust*, à la manière de Locke, est la base du contrat à l'origine du gouvernement et de la société civile. C'est l'État qui brise l'entente lorsqu'il n'agit plus en vue de la fin politique. La conséquence d'une telle action est d'annuler le transfert des droits aliénables, qui reviennent à chaque individu. Cependant, les individus restent liés entre eux par leur sociabilité naturelle et la volonté de promouvoir le plus grand bien pour le plus grand nombre. D'où le droit de résistance. Un tel enchaînement peut, cependant, être évité lorsque le gouvernement est divisé et donc, limité dans son institution : c'est le cas d'une situation où le gouvernement se compose d'un prince et d'un conseil. Ce peut être aussi deux conseils, deux princes. L'important est de comprendre comment le gouvernement peut être divisé et donc ainsi, limité. Hutcheson explique :

« Un prince, un conseil, ou les deux conjointement, peuvent être limités dans leur pouvoir de différentes façons : soit lorsque le consentement de l'un peut être nécessaire à la validité des actes de

l'autre, soit lorsque, dans la constitution même de ce pouvoir suprême, certaines affaires sont expressément exclues de la juridiction du prince, du conseil, ou des deux conjointement³⁵⁶ ».

Hutcheson donne l'exemple d'un conseil de plusieurs États ou encore d'une possibilité d'élection ou de réunion déterminées dans la constitution même de l'État. La forme du gouvernement, dans ce cas, ne peut être modifiée par les gouverneurs car il ne s'agit pas d'un gouvernement absolu. Or, même dans un gouvernement absolu, les droits inaliénables sont les limites d'un tel pouvoir. Tout cela montre les précautions à prendre, de manière à avoir un contre-pouvoir, au cas où certains gouverneurs abuseraient du leur. C'est la même logique qu'avec Locke et son équilibre des pouvoirs, à travers une division. C'est ce que le modèle anglais propose avec le système du *King in Parliament*. Certains pouvoirs peuvent modérer certains autres ou du moins, certains pouvoirs peuvent veiller à ce que certains autres ne franchissent pas leurs limites. Cependant, même dans le cas d'un gouvernement absolu, le fait de pouvoir changer la forme du gouvernement ne signifie pas un droit de le faire. Le gouvernement, quel qu'il soit, est tenu de respecter la constitution et les lois fondamentales de sa communauté. Un non-respect entraîne, s'il n'y a pas d'autre recours, un droit de résistance des individus.

III. Le droit de résistance est-il un droit inaliénable ?

Hutcheson construit, ainsi, sa théorie de la résistance à l'autorité politique à partir de sa distinction entre droits aliénables et droits inaliénables. Cette distinction, dans sa *Short Introduction to Moral Philosophy*, est résumée de la manière suivante : les droits aliénables sont aliénables parce que le transfert de ces droits peut être effectué, c'est en notre pouvoir de le faire. Cependant, il ne s'agit pas d'un transfert gratuit. Cela s'opère uniquement dans le cas « où quelque intérêt de la société peut souvent requérir qu'ils [les droits] doivent être transférés de quelqu'un à quelqu'un d'autre³⁵⁷. » Or, il y a, d'autre part, les droits inaliénables, qui ne peuvent être transférés et dont, dans tous les cas, même s'ils le pouvaient, le transfert à une autre personne ne se justifierait pas pour le bien de la société. Hutcheson donne comme exemple de droits inaliénables nos opinions religieuses ou encore nos affections internes de dévotion. Il souligne :

³⁵⁶ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 270-271/ p. 253-254 : "A prince, or council, or both jointly, may be variously limited; either when the consent of the one may be necessary to the validity of the acts of the other; or when in the very constitution of this supreme power, certain affairs are expressly exempted from the jurisdiction of the prince, or council, or of both jointly".

³⁵⁷ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, II, 2, p. 124 : "[...] where some interest of society may often require that they should be transferred from one to another."

« [...] aucun d'eux ne peut être l'objet de commerce, contrat, ou lois humaines. Aucun homme ne peut éviter de juger conformément à ce qui lui semble évident ; ni aucun intérêt de la société n'exige que quelqu'un agisse hypocritement contrairement à ses sentiments intérieurs ; ni n'exige de joindre un culte externe qu'il juge idiot ou impie, et sans les affections appropriées³⁵⁸. »

Dans la *Recherche*, on comprend mieux ce que Hutcheson entend par « droit de résistance », à travers les distinctions successives qu'il effectue à partir du mot « droit », distinctions déjà évoquées dans le chapitre sur la sociabilité de nature et la loi de nature³⁵⁹. Le droit est défini en relation au bien public, c'est-à-dire en relation au plus grand bien pour le plus grand nombre :

« Toutes les fois qu'il nous apparaît que la faculté de faire, d'exiger ou de posséder quelque chose, si elle est universellement autorisée sous certaines conditions, tend dans l'ensemble au bien général, nous disons que, sous ces conditions, on a le droit de faire, de posséder ou d'exiger cette chose. Et, selon que cette tendance au bien public soit plus ou moins grande, le droit est de même plus ou moins grand³⁶⁰. »

Le droit de résistance ne peut donc être un droit que dans la mesure où il tend au bien public, ce qu'implique la définition même du droit. Il va être, ensuite, déterminé comme plus ou moins grand, selon sa tendance plus ou moins grande au bien public. Hutcheson définit, à la suite, les droits parfaits et imparfaits. Il explique :

« Les droits qu'on appelle parfaits sont d'une telle nécessité pour le bien public, que leur violation universelle rendrait la vie humaine intolérable (...). Au contraire, satisfaire ces droits dans chaque cas particulier tend au bien public, soit directement, soit en favorisant l'avantage innocent d'une partie. »

Et

« Les droits imparfaits sont ceux qui, s'ils étaient universellement violés, ne rendraient pas nécessairement les hommes malheureux. Ces droits tendent à l'accroissement et au progrès du bien

³⁵⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, II, 2, p. 124 : “[...] neither of them can be matters of commerce, contract, or human laws. No man can avoid judging according to the evidence which appears to him; nor can any interest of society require one to proceed hypocritically contrary to his inward sentiments; or to join in any external worship which he judges foolish or impious, and without the suitable affections”.

³⁵⁹ Voir la première partie, chapitre 2 « Considérations sur la sociabilité de nature et la loi de nature » pour une analyse plus détaillée des distinctions entre droit parfait, droit imparfait et droit externe.

³⁶⁰ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 256/ p. 242 : “Whenever it appears to us, that a faculty of doing, demanding, or possessing any thing, universally allow'd in certain circumstances, would in the whole tend to the general good, we say that any person in such circumstances has a right to do, possess, or demand that thing. And according as this tendency to the publick good is greater or less, the right is greater or less.”

positif dans une société, mais ils ne sont pas absolument nécessaires pour empêcher un malheur universel. Leur violation frustre seulement les hommes du bonheur qu'on attend de l'humanité, ou de la reconnaissance d'autrui, mais elle ne les prive d'aucun bien qu'ils avaient auparavant. Il apparaît, par cette description, « qu'une poursuite violente de ces droits occasionnerait généralement un mal plus grand que leur violation³⁶¹ ». »

Reste à savoir si le droit de résistance peut être classé du côté des droits parfaits ou du côté de celui des droits imparfaits. Autre distinction à prendre en compte, celle des droits dits externes :

« [...] il en est une autre qu'on appelle externe, et qui intervient lorsque faire, posséder ou exiger quelque chose est réellement préjudiciable au bien public dans quelque cas particulier, en tant que contraire au droit imparfait d'autrui, mais que dénier universellement aux hommes cette faculté de faire, de posséder, d'exiger cette chose, ou d'utiliser la force pour la poursuivre, causerait plus de dommages que tous les maux que l'on peut craindre de l'usage de cette faculté³⁶². »

Le droit de résistance est-il un droit externe ? Enfin, le droit de résistance est-il un droit inaliénable ? Hutcheson définit ce qu'est un droit inaliénable dès sa *Recherche*. Cette notion est ainsi présente dans ses écrits dès son premier livre en 1725. Le problème de faire de la résistance un droit aliénable survient avec la définition que Hutcheson donne du gouvernement :

« [...] tout pouvoir ou toute autorité humaine doit consister en un droit, transféré à une personne ou à un conseil, de disposer des droits aliénables d'autrui ».

Si le gouvernement a un droit de disposer des droits aliénables d'autrui, le droit de résistance ne peut pas exister en tant que droit aliénable, car alors, le gouvernement aurait le droit de disposer du droit de résistance : et il n'est pas difficile d'imaginer ce qu'il en ferait.

³⁶¹ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 256-257-258/ p. 242-243 : “The rights call'd perfect are of such necessity to the publick good, that the universal violation of them would make humanity life intolerable (...): And on the contrary, to fulfil these rights in every instance, tends to the publick good, either directly, or by promoting the innocent advantage of a part.” Et “Imperfect rights are such as, when universally violated, would not necessarily make men miserable. These rights tend to the improvement and increase of positive good in any society, but are not absolutely necessary to prevent universal misery. The violation of them only disappoints men of the happiness expected from the humanity or gratitude of others; but does not deprive men of any good which they had before. From this description it appears, “that a violent prosecution of such rights would generally occasion greater evil than the violation of them.”

³⁶² F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 259/ p. 244 : “[...] there is a third call'd external; as when the doing, possessing, or demanding of any thing is really detrimental to the publick in any particular instance, as being contrary to the imperfect right of another: but yet the universal denying men this faculty of doing, possessing, or demanding that thing, or of using force in pursuance of it, would do more mischief than all the evils to be fear'd from the use of this faculty.”

S'il doit exister un droit de résistance, c'est forcément un droit dont le gouvernement ne peut pas disposer. Reste donc à supposer que le droit de résistance est un droit inaliénable. Or, Hutcheson ne met pas longtemps à répondre à nos interrogations précédentes. Il poursuit :

« Car, chaque fois qu'une atteinte est portée aux droits inaliénables, naît un droit parfait ou externe de résister. Il n'y a de restrictions morales pesant sur les sujets en pareil cas, que lorsqu'ils prévoient que, du fait de leur manque de force, leur résistance occasionnera probablement de plus grands maux pour le public que ceux qu'ils tentent de supprimer ; ou lorsqu'ils estiment que les gouvernants, en général très utiles au public, ont, inconsciemment ou sous l'effet d'une passion mal avisée, causé un préjudice trop minime pour contrebalancer les avantages de leur administration, ou les maux auxquels la résistance donnerait lieu, selon toute vraisemblance (...). Les droits inaliénables sont des limites essentielles dans tous les gouvernements³⁶³. »

Hutcheson n'affirme pas que le droit de résistance soit un droit inaliénable. Il dit que le non respect des droits inaliénables est la limite à ne pas franchir pour un gouvernement : car de cette transgression des droits fondamentaux naît un droit parfait ou externe de résister. Plusieurs doutes subsistent. Le premier est de se demander si le droit de résistance est un droit parfait et externe, ou de temps en temps, parfait, et de temps en temps, externe. En effet, l'emploi du « ou » entre parfait et externe laisse subsister un doute. On peut supposer, également, que le « ou » fait office d'équivalent, ce qui sous-entend que le droit de résistance est toujours parfait et toujours externe. La version originale anglaise ajoute une virgule « , or », ce qui n'éclaire pas vraiment la situation mais tend à accentuer la séparation entre les deux termes. On sait d'autre part que le droit parfait et le droit externe ont chacun une définition respective et pour cela, il est difficile de les considérer comme équivalents. De fait, si le droit de résistance est un droit parfait et un droit externe à la fois, c'est bien sous le signe d'un ajout, d'une addition : il est un droit parfait + un droit externe. Pourtant, l'emploi du « et » aurait été plus pertinent, dans ce cas : ce n'est pas ce que Hutcheson choisit d'écrire. Pour quelle raison ? Avant d'y répondre, précisons que ce n'est pas la seule difficulté relevée ici. Un autre doute est relatif au statut de droit inaliénable du droit de résistance. Ou le droit

³⁶³ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 24 (Altérations deuxième édition)/ p. 253 : “[...] all human power, or authority, must consist in a right transferr'd to any person or council, to dispose of the alienable rights of others”. Et “For wherever any invasion is made upon unalienable rights, there must arise either a perfect, or external right to resistance. The only restraints of a moral kind upon subjects in such cases, are, when they foresee that, thro their want of force, they shall probably by resistance occasion greater evils to the publick, than those they attempt to remove; or when they find that governours, in the main very useful to the publick, have unawares, or in some unadvised passion, done an injury too small to over-balance the advantages of their administration, or the evils which resistance would in all likelihood occasion (...). Unalienable rights are essential limitations in all governments.”

de résistance est inaliénable, ce qui explique pourquoi le gouvernement ne peut pas s'en saisir, ou le droit de résistance n'est pas inaliénable mais il n'existait tout simplement pas au moment du contrat, ce qui explique pourquoi le gouvernement n'a pas pu l'inclure dans les droits sur lesquels il aurait « un droit ».

En effet, la définition du gouvernement de Hutcheson est relative aux origines de l'institution de ce dernier et on peut supposer que lors de son institution, aucun droit de résistance ne s'était constitué, car le gouvernement à qui l'on donnait le pouvoir et l'autorité était forcément juste et bon : sinon, pourquoi faire un tel accord ? La constitution et les lois fondamentales, rédigées par un pouvoir législatif ont alors mis par écrit les droits aliénables dont le gouvernement pouvait disposer dans l'optique de poursuivre la fin politique par les meilleurs moyens. Rien ne devait faire mention d'un droit de résistance.

Par contre, les droits inaliénables imposaient, dès le début, des limites naturelles auxquelles le gouvernement ne pouvait faire autrement que de se conformer. Le droit de résistance est engendré par la transgression de ces limites. Cela sous entend que le droit de résistance n'est pas un droit permanent et inaliénable mais un droit qui surgit occasionnellement, dans une situation particulière et définie, relativement aux limites franchies par le gouvernement. Or, ce droit est un droit sur le gouvernement : il consiste, par exemple, à agir contre l'abus de pouvoir des gouverneurs. C'est un droit, en un sens, négatif : il naît de la transgression du droit naturel qui garantit le respect des droits inaliénables. Il naît également de la transgression du droit positif dans la mesure où l'esprit du droit positif repose sur le droit naturel et sur la protection des droits inaliénables. Il est inutile de préciser que Hutcheson préfère une constitution dans laquelle la défense des droits inaliénables est écrite en toute lettre. Cependant, même s'il n'en est pas fait mention, cela ne change rien à la situation : les limites du gouvernement, par un certain revers, montrent aussi les fondements du droit positif : rien ne peut jamais aller contre les droits inaliénables. C'est aussi ce que nos droits fondamentaux prétendent représenter aujourd'hui, dans la constitution de nombreux pays et dans la Déclaration universelle des Droits de l'homme de 1948.

Par ailleurs, le fait d'être un droit parfait pour le droit de résistance, implique sa nécessité pour le bien public et une vie intolérable pour tous ceux dont le droit serait violé. Sa violation implique un mal plus grand pour le public que son respect. L'application d'un droit parfait peut entraîner l'usage de la violence. D'où le lien avec le droit externe : le droit de résistance comme droit externe peut causer des maux, en tant qu'il peut ne pas respecter les

droits imparfaits de certaines personnes. Cependant, la non-application du droit externe de résistance causerait un plus grand mal public que le mal engendré par son application. C'est un droit qui tend au bien universel, même s'il peut causer du mal ponctuellement, et en moins grande quantité. Un droit externe peut s'opposer à un droit imparfait mais un droit parfait ne peut pas s'opposer à un droit imparfait. En effet, il n'y a pas d'opposition entre une chose nécessaire au bien public et une chose favorable au bien public. Le droit parfait de résister implique une nécessité qui va dans le sens du droit imparfait. Le droit externe peut s'opposer ponctuellement au droit imparfait, bien que son interdiction permanente s'y opposerait encore plus violemment et entraînerait à long terme un mal public beaucoup plus grand. Le droit externe suppose donc de passer outre le cas particulier, où il peut s'opposer au bien d'autrui, pour considérer le cas général où il cause le plus grand bien public par son respect.

Cependant, il faut rappeler que le droit externe est pour Hutcheson un *shadow of right*³⁶⁴. Le droit externe est un droit qui doit être respecté mais qui a perdu, en quelque sorte, l'avantage qu'il produisait en vue du bien général. En ce cas, la détermination du droit de résistance comme droit externe vient soit de la réhabilitation du droit externe comme droit pouvant contribuer au bien général soit il renforce l'opposition entre droit parfait et droit externe. Le droit de résistance est un droit parfait lorsqu'il contribue au bien général et il est un droit externe lorsqu'il n'y contribue pas. Le droit de résistance est un droit latent ou sous-jacent qui surgit lors de la transgression des droits inaliénables. Cela suppose que ce droit existe en puissance dans le droit naturel pour chaque individu membre de la communauté. C'est, cependant, un droit conditionné. Son respect et sa reconnaissance, de manière générale, supposent un plus grand bien public que son interdiction. Lorsque le droit de résistance est mis en œuvre de manière réfléchie, en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre, il est un droit parfait. Lorsque le droit de résistance est mis en œuvre de manière irréfléchie et qu'il ne produit pas plus de bien général que de mal, alors il est un droit externe et non parfait.

Dans tous les cas, droit parfait ou droit externe, il n'est pas possible de nier l'existence de ce droit. Et dans tous les cas, ce droit peut faire usage de la force pour être respecté et s'exercer. Buckle explique que la distinction entre droit parfait et droit externe pour le droit de résistance dépend de la variation des circonstances et des effets de ce droit. Les droits externes sont des droits qui ne devraient pas être exercés, rappelle-t-il, ce qui montre que le droit de résistance n'est pas toujours moralement justifié, s'il n'est pas utilisé

³⁶⁴ F. Hutcheson, *Système*, V, 2, 3, p. 259.

en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre³⁶⁵. On notera, au passage, que le sens moral chez Hutcheson donne une dimension particulière au droit de résistance, une dimension qui n'existe pas chez Locke : le sens moral est un critère de jugement de l'action politique qui tempère l'appel au droit de résistance dans certaines circonstances et l'encourage, dans certaines autres. Le droit de résistance peut être considéré comme inaliénable ou en dehors du pouvoir d'aliénation du gouvernement, selon que l'on considère son moment d'apparition dans le champ du droit et dans le champ politique. Seule la violation des droits inaliénables peut faire surgir ce droit. Et il s'agit bien d'un droit car lorsqu'il surgit, c'est bien en tant que faculté de faire ou d'exiger l'action en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre.

Cependant, le même extrait montre aussi les limites du droit de résistance en y imposant des « restrictions morales » : une force suffisante de la résistance, pour ne pas créer de plus grands maux, d'une part, et des maux trop minimes des gouverneurs, d'autre part. Dans les deux cas, les restrictions morales se rejoignent sur un seul critère : ne pas causer un plus grand mal public que le mal public auquel on essaye de remédier. Si c'est le cas, autant renoncer à son droit de résistance. En effet, ce droit n'existe que pour garantir la promotion du plus grand bien pour le plus grand nombre, dans la mesure où les droits inaliénables doivent être garantis et protégés pour cela. Le plus grand bien pour le plus grand nombre implique la protection et la garantie des droits inaliénables des individus. Cependant, chaque individu est responsable politiquement et ne peut pas engager une action qui va nuire au plus grand nombre. La garantie et la protection des droits inaliénables nécessitent des moyens. C'est une action qui demande la prise en compte de la protection des droits inaliénables de tous les membres de la communauté, même si la menace sur les droits inaliénables d'un individu peut suffire à menacer les droits inaliénables de la communauté entière. Dans tous les cas, l'action de résistance suppose une réflexion et un calcul approfondis sur les effets qu'une telle action va produire sur l'ensemble de la communauté.

IV. Intérêt commun et hiérarchisation des droits

Tentons de mieux analyser le rôle du droit de résistance. La vie sociale dépend, selon Hutcheson, de deux préceptes généraux, sans lesquels elle ne peut être valable. Le premier implique qu'aucun homme ne blesse jamais un autre homme. Le second exige que chacun lorsqu'il le peut, et selon ses propres moyens, contribue à l'« intérêt de la société ». Il y a

³⁶⁵ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 230.

plusieurs degrés de contribution, qu'il s'agisse de contribuer à l'intérêt de sa famille et de ses amis ou à l'intérêt du plus grand nombre. Plus le nombre de personnes impliquées est important et plus l'action contribue effectivement à l'intérêt de la société et donc au maintien d'une vie sociale de qualité. Or, Hutcheson rappelle que l'intérêt personnel est compris dans le calcul car dans l'intérêt du tout il y a l'intérêt de la partie, de façon que chaque individu soit concerné. De même, dans l'intérêt de la partie, il y a une contribution, si petite soit elle, à l'intérêt du tout : en admettant que celui qui profite ne soit pas aveuglé par son intérêt propre mais ait conscience de participer de quelque chose qui implique les autres, autant que lui-même.

L'intérêt de tous en société est la base de toute construction politique et c'est pour cette raison que Hutcheson définit la société civile comme :

« [...] une société d'hommes libres unis sous un gouvernement pour leur intérêt commun³⁶⁶. »

Non pas l'intérêt du gouvernement mais l'intérêt commun, de tous en tant que membres, parties de l'union. On voit que les hommes sont libres et ils le demeurent dans la mesure où l'union est de leur initiative. Hobbes et quelques uns de ses successeurs décrivent l'état de nature comme le pire des états possibles pour l'homme. Pour Hutcheson, il semble que ces philosophes n'aient traité qu'un seul aspect de la question, ce qui les conduit à une extrémité de jugement qui est regrettable. En vérité, l'état de nature sait aussi avoir des avantages pour contrebalancer les désavantages³⁶⁷, encore faut-il se donner la peine d'y réfléchir. L'état de société civile a aussi ses problèmes et il est faux d'affirmer qu'en toute circonstance, la vie en société civile vaut mieux que la vie à l'état de nature. Hutcheson s'accorde avec Locke sur ce point. Une véritable théorie de philosophie politique doit pouvoir également penser l'exception³⁶⁸. Hutcheson évoque, dans le même passage, un gouverneur

³⁶⁶ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 4, p. 283 : “[...] a society of free men united under one government for their common interest.”

³⁶⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 4, p. 284 : “[...] they paint a state of liberty and anarchy as the most frightful monster of all. Whereas ‘tis plain both states have both their advantages and disadvantages.”

³⁶⁸ Sur ce point, Hutcheson entre en désaccord avec Hume. Hume écrit, en effet : « De même, bien qu'un philosophe puisse à juste titre convenir, dans le fil d'une démonstration, qu'en cas d'urgente nécessité on suspende les règles de la justice, que penserait-on d'un prédicateur ou d'un casuiste qui ferait de la recherche de tels cas son principal objet d'étude, et en démontrerait le bien-fondé avec toute la force de l'argumentation et de l'éloquence ? Ne ferait-il pas mieux de s'employer à inculquer la doctrine générale, plutôt qu'à exposer les exceptions particulières, que nous sommes peut-être déjà trop enclins à suivre et à appliquer sans restriction ? » (« De l'obéissance passive », *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. fr. G. Robel, Paris, PUF, 2001, p. 388-389). Pour Hutcheson, c'est souvent dans la recherche et l'explication des exceptions particulières que l'on rencontre la justification (ou l'absence de justification) de la doctrine générale. Penser le général implique de penser le particulier ou, du moins, d'en tenir compte. Ainsi, dans la philosophie de

qui tue au gré de ses caprices et sans aucun motif juridiquement recevable. Que faire, dans ce cas ?

La personne qui détient le pouvoir politique le détient dans les limites fixées par la constitution ou ce que Hutcheson nomme également les lois fondamentales. Or, la fin du pouvoir politique et de la société civile est reconnue par l'ensemble des membres de la communauté comme étant :

« [...] la sécurité et le bonheur du corps entier ; tout pouvoir qui n'est pas naturellement dirigé vers cette fin est injuste³⁶⁹ ».

Et il revient au peuple d'abolir le pouvoir qui ne respecte plus cette fin et il s'agit même d'un acte juste, poursuit-il. Hutcheson défend qu'il est légitime et même « honorable » de changer les plans d'un gouvernement en s'y attaquant, lorsque la sécurité et la liberté du corps des membres ne sont plus garanties. Mieux vaut un changement politique à la poursuite des maux associés à un gouvernement qui ne respecte pas la fin pour laquelle il a été établi. Hutcheson défend que de plus grands maux puissent être attendus de la part du laisser-aller, dans cette situation, que de la part des « efforts violents » qui sont faits pour l'abolition d'un tel gouvernement³⁷⁰. Le fait de ne rien faire est parfois pire que le fait d'agir. Sur le plan politique, l'action du peuple pour la préservation de la fin politique est un droit qui prend tout son sens et sa justification lorsque cette fin est menacée. Un droit, tout d'abord naturel, garanti par les lois de nature :

« Les droits du peuple sont ainsi divins, aussi bien que ceux des princes³⁷¹ ».

On pourrait penser que Hutcheson, ici, ironise sur le droit divin des princes clamé haut et fort par certains partisans d'une monarchie absolue mais en vérité, il n'y a rien de plus sérieux : tout droit accordé par Dieu et par les lois naturelles est de nature divine. Hutcheson considère donc qu'il est possible d'aller sur le terrain même du débat concernant le caractère

Hutcheson, le droit de résistance occupe une place importante car en même temps qu'il rappelle quand et pourquoi nous devons résister, il rappelle quand et pourquoi nous devons obéir.

³⁶⁹ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 7, p. 302 : “[...] the safety and happiness of the whole body ; any power not naturally conducive to this end is unjust”.

³⁷⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 7, p. 303. Hutcheson explique : “[...] but when it is evident, that the publick liberty and safety is not tolerably secured, and that more mischiefs, and these of a more lasting kind, are like to arise from the continuance of any plan of civil power than are to be feared from the violent efforts for an alteration of it, then it becomes lawful, nay honourable, to make such efforts, and change the plan of government.”

³⁷¹ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 7, p. 303 : “The rights of the people are thus divine, as well as those of princes”.

sacré du droit monarchique. Et ce, afin de montrer que l'argument ne tient pas véritablement s'il est employé contre le droit de résistance de l'individu et du peuple. Dans son *Essai sur la tolérance*, Locke avait déjà formulé certains éléments d'une critique redoutable, en distinguant deux manières de comprendre la notion de *jure divino*³⁷². Il disait que la première signification supposait un « pouvoir exclusif, suprême et arbitraire de disposer de toute chose » pour une seule et même personne. Or, une telle signification, pour lui, entraînait en pleine contradiction avec le pays dans lequel il vivait, l'Angleterre, et les lois que les Anglais suivaient. La *Magna Carta*, du XIII^e siècle en était, notamment, la preuve. Une monarchie absolue du type de Louis XIV ne pouvait fonctionner, ici. Par ailleurs, une autre signification du *jure divino* était alors de considérer une « monarchie non pas absolue mais limitée ». Pour Locke, il n'y avait aucune preuve, nulle part, permettant d'affirmer que Dieu avait donné à un magistrat ou à un gouvernement le pouvoir de tout faire. En l'absence de preuve, en l'absence d'une « charte descendue du ciel » qui nous montrait un tel droit, Locke considérait qu'on était donc libre de croire ce que l'on voulait : autrement dit, croire que le magistrat ou le gouvernement avait reçu de Dieu le pouvoir « de faire ce qui conduit à la préservation et au bien-être de ses sujets dans cette vie ». Au final, le souhait formulé explicitement par la philosophie politique de Locke était de cesser d'employer l'argument du droit divin pour tenter de justifier l'injustifiable.

Hutcheson, lui, procède différemment, mais semble bien garder l'esprit de la critique de Locke. Le droit du peuple à la recherche du plus grand bien pour le plus grand nombre, projet politique, dépend du respect des droits naturels de chaque membre uni en corps politique à la sécurité et à la liberté publique. Les droits des princes ont été institués en vue de garantir justement les droits du peuple. Ainsi, si les droits des princes sont de nature divine, ils le sont dans la mesure où ils participent de la protection et de la garantie des droits du peuple. Droits du peuple, eux-mêmes de nature divine. Ils sont, en effet, issus des lois de nature faites par Dieu. De fait, Hutcheson montre qu'il est possible d'instaurer une hiérarchie en relation avec le caractère « sacré » même des droits. Il faut reconnaître que les droits privés et personnels d'un individu sont moins sacrés et donc moins importants que les droits du gouvernement. Pourquoi ? La raison est que les droits du gouvernement sont plus adaptés à la fin politique du plus grand bien pour le plus grand nombre que les droits privés d'un individu. Cependant, le rapport de force s'inverse lorsque l'individu n'est plus considéré seul mais est

³⁷² J. Locke, *Essai sur la tolérance*, dans *Lettre sur la tolérance et autres textes*, trad. fr. J. Le Clerc, Paris, Flammarion, 1992, p. 106.

considéré comme membre d'un corps politique, membre d'une union qui fait de lui un acteur politique agissant dans un système public, dans lequel il est une partie essentielle. Lorsqu'on considère les droits du peuple, alors on considère qu'ils sont plus sacrés et plus importants que les droits du gouvernement. Ainsi, nous arrivons au classement hiérarchique suivant : 1. Le peuple / 2. Le gouvernement / 3. L'individu seul et ses droits privés.

Nous prenons garde, cependant, de préciser qu'en ce qui concerne l'individu seul et ses droits privés, il ne s'agit pas d'établir que ses droits ne sont pas importants ou n'ont pas de caractère sacré. Il s'agit plutôt d'affirmer un degré d'importance et de sacralité qui en fait un élément moins fort en comparaison avec les deux autres. De même pour ce qui est de la comparaison entre le gouvernement et le peuple. L'élément qui a le plus haut degré de sacralité et d'importance est le peuple. Si l'on pense à l'échelle de l'individu, il faut relever la distinction entre droits privés et droits publics. Les droits publics d'un individu en tant que membre de l'association civile et politique ont plus de valeur que les droits d'un gouvernement. Un individu peut donc réclamer le respect de ses droits publics de manière juste et légitime du point de vue du droit naturel. Or, il le peut également du point de vue du droit positif car le non-respect des lois fondamentales et de la constitution est en jeu à partir du moment où un pouvoir politique ne respecte pas la fin en vue de laquelle cette constitution ou ces lois ont été créées. Il s'agit d'une violation du droit positif de la part d'un gouvernement. Ce type de violation entraîne la fin de l'accord, de l'entente, la fin de l'engagement entre un peuple et un gouvernement mais pas, cependant, la fin de l'entente entre les membres du corps de la société civile. Ce qui est en jeu est un changement : le changement des personnes responsables de l'abus de pouvoir, le changement d'un gouvernement pour un autre, d'un gouverneur pour un autre, selon les situations.

Par contre, il faut considérer que l'individu, lorsqu'il réclame la protection et la garantie de ses droits publics se place dans la sphère du public et donc en relation à l'ensemble du corps politique. Cela signifie qu'il doit penser et évaluer la situation non pas à partir de lui-même, mais à partir de l'ensemble de la société civile, du corps du peuple. Lorsqu'il prétend agir, il n'agit qu'en vue de la fin du plus grand bien pour le plus grand nombre, la fin commune à l'ensemble des membres de la société. Or, il peut difficilement agir en tant qu'individu seul, coupé des relations qui le lient au reste du corps. C'est toute la question des moyens à envisager en vue de l'action politique. Selon le contexte et les situations, un individu peut être amené à agir seul ou en groupe, jusqu'à la possibilité d'une

action englobant le corps entier du peuple. Dans tous les cas, il importe de considérer que la fin de l'action ne change pas, car c'est toujours en vue du bien public et des enjeux qui accompagnent cette considération que l'action doit être considérée. Cela vaut pour un individu seul comme pour un individu accompagné, lorsqu'il prétend être acteur politique et défenseur de ses droits publics, droits qu'il partage avec le reste du corps dont il est membre. Il existe un droit en rapport avec la défense et la protection de ses droits publics en tant que membre du corps du peuple. Ce droit de résistance est un droit du peuple et des citoyens en tant que parties :

« [...] le droit de résistance du peuple est incontestable³⁷³. »

Il est, ici, intéressant de noter que chez Hutcheson les deux notions d'individu et de citoyen sont présentes. Pourtant, les droits inaliénables peuvent exprimer un certain individualisme politique dans lequel le point de référence politique est l'individu. Tout part de l'individu et c'est l'individu qui donne à l'autorité politique sa légitimité parce que c'est par un acte de volonté individuelle que le pouvoir politique a été confié à un gouvernement. De même, c'est à partir de l'individu que la limite du pouvoir politique est évaluée, puisque c'est bien les droits inaliénables de l'individu qui sont les limites de tout gouvernement. On voit chez Hobbes que la limite du pouvoir politique repose sur une certaine forme de droit naturel inaliénable de l'individu à la sécurité et à la protection de sa vie. Chez Locke, le droit inaliénable individuel se manifeste par la propriété et limite le droit du gouvernement. De nos jours, les droits fondamentaux peuvent être compris comme des droits de l'individu se manifestant sous forme politique, sociale, économique ou culturelle. Pourtant, chez Hutcheson, l'individu n'est pas une entité autonome et fermée sur elle-même. L'individu est d'emblée un être social car il a un sens moral. Michel Terestchenko écrivait, au sujet du citoyen :

« Le citoyen n'est pas l'être social, considéré dans son individualité close : il n'existe que comme membre de la société, ou plutôt comme membre de l'État³⁷⁴. »

Pour Hutcheson, le sens moral empêche l'individu d'être totalement refermé sur lui-même. Naturellement sociable, il est naturellement un être politiquement capable. L'intérêt personnel peut le conduire à se replier sur lui-même et à ne considérer que ses propres droits

³⁷³ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 7, p. 304 : “[...] the people’s right of resistance is unquestionable.”

³⁷⁴ M. Terestchenko, *Philosophie politique I. Individu et société*, Paris, Hachette Livre, 2006, p. 13.

privés fondamentaux. En même temps, l'individu voit bien que l'intérêt commun, celui du plus grand bien pour le plus grand nombre, le concerne lui aussi. Les deux motivations qui guident l'action humaine, l'intérêt personnel et la bienveillance, c'est-à-dire l'action tournée vers autrui, ont la possibilité d'être prises en compte dans l'objet de la politique. Au lieu de satisfaire une seule tendance, la politique est un projet qui vise à satisfaire les deux tendances humaines. Un individu privilégie naturellement le projet qui vise à le satisfaire pleinement : un projet qui vise à la réalisation et à la réconciliation de l'être égoïste et de l'être sociable qui existent en chacun de nous. Lorsque l'individu accorde sa confiance à un gouvernement en vue de réaliser la fin politique du plus grand bien pour le plus grand nombre, il décide lui-même que cette fin est la fin qu'il doit poursuivre. De fait, s'il est cohérent avec lui-même, et l'on sait que pour Hutcheson, vouloir la fin c'est aussi vouloir les moyens en vue de cette fin, il ne se comporte pas en tant qu'individu mais en tant que citoyen. Citoyen, cela signifie que l'individu est un membre de la société, un membre de la communauté politique. Dans la sphère de la vie privée, il vit sa vie d'individu. Dans la sphère de la vie publique, il vit sa vie de citoyen et participe à la réalisation de la fin politique. Est-ce que les deux sphères sont clairement marquées et séparées ? Elles le sont, mais l'individu/ citoyen participe des deux. Une autorité politique lui permet justement de se consacrer à sa vie privée et de laisser les décisions politiques courantes aux organes compétents, légitimés par le consentement, c'est-à-dire le *trust* ou la confiance. Pourtant, l'individu-citoyen se sent concerné par les décisions politiques qui sont prises et a la responsabilité de veiller à ce que ces décisions soient respectées si elles servent la fin politique et à ce qu'elles soient contestées si elles s'opposent à cette fin. Pour Hutcheson, l'individu naturellement sociable devient un animal politique parce qu'il s'engage dans la vie politique de sa communauté. Or, cet engagement est conforme aux deux grandes déterminations à l'action de l'être humain.

Le respect des droits fondamentaux propres à l'individu n'est pas le seul motif : l'individu se soucie également du respect des droits fondamentaux des autres individus car son sens moral l'y intéresse naturellement. Or, lorsque la violation des droits fondamentaux de plusieurs individus entraîne un risque pour la fin du plus grand bien pour le plus grand nombre, le citoyen se sent concerné, même si ses droits fondamentaux à lui n'ont pas été directement menacés. En tant que membre de la communauté politique, en tant que membre naturel de la société, il se sent concerné par le sort des autres et par le sort global de cette communauté. Si, de fait, chez Hutcheson, la pensée politique prend bien comme point de départ l'individu, elle considère aussi que cet individu est bel et bien membre de la

communauté politique et est donc capable d'agir en tant que citoyen. Il a un double rôle et un choix à opérer en relation à l'engagement politique qu'il a pris. Il n'est pas que citoyen, il n'est pas qu'individu séparé des autres. C'est pour cette raison que Hutcheson insiste sur le droit de résistance. Un individu-citoyen doit connaître ses droits politiques, de façon à en faire usage convenablement le moment venu. Faire croire à un individu qu'il est étranger à ce qui arrive au reste de la société est un mensonge qui prive l'individu d'une partie de ce qu'il est : la partie qui fait du lien social un lien constitutif et naturel du « moi ».

Si l'on pense à la défense de l'obéissance passive de Berkeley, en ce point précis de notre explication, on se remémore à quel point Berkeley insiste sur le caractère individuel de sa doctrine. Il ne s'adresse qu'à des individus, en relation à eux-mêmes et à leur propre conscience. Jamais il ne met l'accent sur un éventuel lien social ou sur l'éventuelle appartenance de l'individu à une communauté politique en tant que membre, c'est-à-dire en tant qu'agent responsable et disposant de droits politiques. Toute la difficulté est de passer du statut d'agrégat d'individus à celui de corps dont chacun se sentirait membre. En rassemblant des individus autour d'une cause commune, c'est pourtant ce que tente de faire Hutcheson. Pour ce dernier, l'existence du sens moral chez chaque individu favorise l'union de la communauté politique et le souci que chacun a, concernant les affaires publiques. Par la même sensibilité morale, chaque individu est conduit à partager les mêmes sensations de plaisir et de peine en relation aux mêmes manifestations morales. De fait, l'humanité est unie par une même sensibilité capable de l'orienter. L'individu n'est pas totalement étranger au monde qui l'entoure car il participe d'un même projet et ce projet marque l'union entre les membres au sein de la communauté. Un individu chez Hutcheson peut exister en tant qu'individu. Cependant, il ne se réalise pleinement qu'en tant qu'acteur politique qui fait de lui un membre concerné par la communauté, dans la communauté : il ne se réalise pleinement qu'en tant que citoyen.

V. Le dernier rempart

Ainsi, le droit de résistance est un droit qui ne peut être remis en question. C'est un droit du peuple et de ses parties en tant qu'agents politiques au service du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il n'y a pas de transfert possible de ce droit car ce droit constitue justement la limite de tout transfert : le point où le pouvoir accordé à un gouverneur politique trouve sa limite. C'est la menace qui pèse sur n'importe quel dirigeant politique, s'il ne respecte pas son engagement. Le droit de résistance du peuple ne peut, à proprement parler,

s'inscrire dans le droit positif car c'est une situation « hors norme » qu'il est impossible d'encadrer dans une législation. Pourtant, le droit de résistance n'est pas non plus une situation de non-droit qui va à l'encontre des lois fondamentales ou de la constitution. Le droit de résistance est un rempart, une garantie offerte au peuple de maintenir la fin politique en vue, lorsque les moyens qui avaient été choisis ne répondent plus et tendent à inverser le mouvement de poursuite du plus grand bien. Ces moyens ne sont évidemment pas les lois fondamentales ou la constitution car elles ont été une fois fixées et reconnues par tous. Ces moyens ne sont pas non plus le gouvernement en tant que tel car un pouvoir politique est un avantage indéniable pour la fin politique, de manière générale. Ces moyens sont les personnes en charge d'exercer l'autorité au nom du pouvoir qu'elles représentent. Or, ces personnes ne sont pas infaillibles et ce sont elles qui peuvent perdre de vue la fin politique. Si elles ne remplissent pas leur mission, il est légitime de vouloir les remplacer par d'autres, plus efficaces.

Le droit de résistance est l'ultime bouclier en cas de mise en danger de la poursuite de la fin politique à travers la mise en danger de la liberté publique du peuple et de sa sécurité, soit à travers une menace sur les droits inaliénables des individus C'est un droit qui n'est pas écrit mais qui est implicite car il s'inscrit dans la même logique que celle pour laquelle la société, les lois et le gouvernement ont été mis en place. Le droit de résistance est la manifestation de la reprise du pouvoir par l'autorité légitime du peuple dans une situation d'exception. C'est un droit conforme aux lois de la nature, c'est un moyen établi pour répondre à la situation exceptionnelle, au même titre que le gouvernement est un moyen établi pour répondre à la situation normale. Qu'est-ce que le droit de résistance si ce n'est la dernière « sauvegarde » avant l'extinction de la machine politique ? Avant que le gouverneur qui n'abuse trop de son pouvoir mette en péril le système tout entier, un système basé sur un équilibre des forces ?

Une menace qui pèse, à la fois, sur le maintien d'une société civile, sur le maintien d'un gouvernement et sur le respect des lois fondamentales, porte un nom : le nom du despote. Elle se manifeste principalement par la corruption. Le despote est celui qui ronge de l'intérieur le système jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien. Il n'est pas alors légitime d'avoir peur du peuple lorsque la menace est, en vérité, à un autre niveau.

Hutcheson décrit le pouvoir despotique en ces termes :

« La caractéristique du pouvoir despotique, c'est : qu'il ne vise que le bien des gouvernants, sans aucune entente tacite concernant le bien des gouvernés. Le gouvernement despotique, en ce sens, est en complète contradiction avec la notion de gouvernement civil³⁷⁵. »

Or, aucun droit ne peut aller à l'encontre du plus grand bien public. C'est ce qu'implique l'idée même de droit défendue par Hutcheson. Si bien que le despote ne bénéficie d'aucun droit en sa faveur. De même, aucune limite ne peut être imposée à un droit si ce n'est dans l'optique du plus grand bien public. Le despote ne peut donc limiter aucun droit. Hutcheson affirme alors :

« [...] excepté lorsque les hommes, pour leur propre intérêt, ou par souci du bien public, ont mis leurs actions ou leurs biens, dans certaines limites, à la disposition d'autrui, aucun mortel ne peut avoir le droit, de par sa sagesse supérieure, sa bonté ou toute autre qualité, de donner des lois aux autres sans bénéficier de leur consentement exprès ou tacite, non plus que de disposer des fruits de leur travail, ou d'aucun autre droit quel qu'il soit³⁷⁶. »

On se demandera, alors, pourquoi le dernier rempart de protection du système politique revient au peuple. A ceci, Hutcheson répond par une autre question : comment le gouvernement pourrait-il à la fois être juge et être celui qui est jugé ? S'il faut condamner son action, cela doit être fait par un observateur impartial, non par l'acteur lui-même de l'acte qui est remis en question. S'il est possible d'en appeler à un arbitre impartial, dit Hutcheson, afin de pouvoir juger de l'action d'un gouvernement : cela doit être fait. Un arbitre impartial dans l'État ou dans une nation voisine et amie est une possibilité qu'il envisage³⁷⁷. Dans un gouvernement limité, il est également possible de s'appuyer sur un prince ou sur un conseil faisant office de contre-pouvoir, afin de modérer les prétentions de gouverneurs perfides. Hutcheson demande simplement d'évaluer le choix de l'arbitre avec le critère de la sécurité de l'État dont on est membre : ce choix revient à chaque individu membre de la société et qui soit capable d'évaluer la situation. Certains individus peuvent alors bénéficier d'une position stratégique plus facile qu'une autre pour agir. Du moment que leur action est conforme au plus grand bien public, cette solution peut être envisagée. Pourtant, Hutcheson pousse la

³⁷⁵ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 270-271/ p. 254 : "The characteristic of despotick power, is this, "that it is solely intended for the good of the governours, without any tacit trust or consulting the good of the governed. Despotick government, in this sense, is intirely inconsistent with the notion of civil government."

³⁷⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 270-271/ p. 255-256 : "[...] except when men, for their own interest, or out of publick love, have by consent subjected their actions, or their goods within certain limits to the disposal of others; no mortal can have a right from his superior wisdom, or goodness, or any other quality, to give laws to others without their consent express or tacit; or to dispose of the fruits of their labours, or of any other right whatsoever."

³⁷⁷ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 7, p. 304.

réflexion jusqu'au dernier rempart, voire, le seul et unique rempart, dans certains cas. En effet, si le gouvernement devient une menace, inutile d'ajouter une menace supplémentaire à la dite société civile. Si, pour cette raison, trouver un arbitre impartial s'avère impossible ou très compliqué, ce qui, nous le supposons à l'époque de Hutcheson aussi bien qu'à la nôtre, n'est pas chose rare, alors le peuple reste le meilleur juge possible. Ici, on parle bien du peuple et non d'un agrégat d'individus : ce qui semble être une action individuelle de confiance entre un seul être et un pouvoir politique est en vérité l'union des individus pour la même fin politique, fin à laquelle tous participent. De fait, on peut parler d'un peuple car le plus grand bien pour le plus grand nombre est une fin qui ne concerne pas les individus en tant qu'individus mais les individus en tant que membres de ce que l'on nomme « le plus grand nombre ». Cela signifie qu'un citoyen cesse de penser en tant qu'individu quand il fait de la politique. Il pense en tant que membre de la communauté dont les actions engagent la communauté. Le peuple a, de fait, l'avantage d'être celui qui est à l'origine de la passation de pouvoir au gouvernement à travers l'acte originel d'entente entre les membres du corps. Or, c'est bien pour la fin des intérêts du peuple même que de tels pouvoirs ont été remis entre les mains du gouvernement. Le peuple est donc le premier bénéficiaire et le premier intéressé en relation aux actions du gouvernement.

Certes, Hutcheson le souligne, le peuple peut faire des erreurs. Cependant, personne n'est à l'abri : le gouvernement, un arbitre impartial, n'importe quel être humain dans n'importe quelle circonstance peuvent se tromper. Est-ce une raison ? Il vaut mieux confier le soin de régler une question à la personne premièrement concernée. Si le peuple se trompe, il en subira les conséquences. Du moins, ce sera toujours mieux que de subir les conséquences d'une erreur qui n'est pas la sienne. Hutcheson rappelle que se tromper au sujet des droits publics n'est pas un argument valide pour le retrait de ces droits³⁷⁸. Aussi, l'expérience tend à montrer que les individus, lorsqu'ils sont les premiers concernés par les conséquences de leurs choix, ont moins tendance à se tromper. Du moins, ils exercent la plus grande prudence et le plus grand soin à l'examen de la question, ce qui réduit les chances d'erreur. Or, le peuple s'avère être prudent : parfois plus que nécessaire. En effet, l'impulsivité des individus est encore davantage canalisée du fait que chacun doit agir en tant que citoyen responsable pour lui-même comme pour les autres. C'est pour cette raison que Hutcheson ne craint pas que des

³⁷⁸ De la même façon, Tocqueville montrera plus tard qu'un mauvais usage de la liberté politique n'est pas une raison pour le retrait de cette liberté. C'est en pratiquant la liberté politique qu'on apprend à être libre et à en faire bon usage : « On ne saurait trop le dire : il n'est rien de plus fécond en merveilles que l'art d'être libre ; mais il n'y a rien de plus dur que l'apprentissage de la liberté. » (*De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981, t. 1, part. 2, chap. VI, p. 334-335).

séditions et des guerres civiles résultent de sa doctrine de la résistance³⁷⁹. Le peuple est toujours patient et il exprime naturellement de la vénération pour ses dirigeants. Pour Hutcheson, ce constat n'est pas vraiment positif :

« De tout temps il y a eu trop de patience dans le corps du peuple et une trop stupide vénération pour leurs princes ou dirigeants³⁸⁰ ».

Hutcheson s'accorde avec Locke pour dire que le peuple n'agit jamais de façon précipitée. Au contraire, il peut laisser dégénérer une situation sur de nombreuses années, avant de réagir. Ce qui est d'ailleurs parfois inquiétant, souligne Hutcheson, ce n'est pas que le peuple se révolte mais au contraire, qu'il ne se révolte pas. Le gouvernement ne doit pas manquer d'avertissements, car le peuple est bien souvent le dernier à se manifester sur le plan politique. Si la situation en arrive à un tel point, au point où le peuple fait usage de son droit de résistance, c'est bien que le gouvernement a franchi toutes les barrières et toutes les limites de ce qui est moralement acceptable, et ce, sur une longue période.

VI. Le fait et le droit en résistance

Ces réflexions permettent de comprendre un peu mieux le mouvement et la cohérence de la philosophie politique de Hutcheson. En effet, sa doctrine du droit de résistance est une occasion de montrer à quel point l'écart existant entre le fait et le droit peut être important et permet de revenir, une dernière fois, sur la considération d'un tel problème. Ce n'est pas une nouveauté, nombreux sont les philosophes qui traitent déjà de cette question : Hobbes, par exemple. Rappelons ce que disait Pierre Manent, dans l'avant-propos de son livre *Naissances de la politique moderne* :

« [...] ce que j'appelle la « moralisation de la nécessité », inaugurée par Machiavel et radicalisée par Hobbes³⁸¹ ».

Face à l'écart qui existe entre ce que Manent nomme l'indicatif et l'impératif, moraliser la nécessité peut ne plus s'avérer suffisant car il faut alors diviser l'indicatif entre ce qu'il est actuellement, le fait, et ce qu'il sera dans le futur, une fois le lien établi. Pourtant,

³⁷⁹ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 7, p. 305.

³⁸⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 7, p. 305 : "In all ages there has been too much patience in the body of the people, and too stupid a veneration for their princes or rulers".

³⁸¹ P. Manent, *Naissances de la politique moderne Machiavel – Hobbes – Rousseau*, Paris, Gallimard, 2007, p. 15.

l'idée est bien de rapprocher le fait du droit en fondant, d'une certaine manière, le droit sur le fait. Or, il faut sans cesse opérer des réajustements pour que la jonction ne casse pas. Lorsque Hutcheson fait de la philosophie, il lie volontairement sa philosophie morale à sa philosophie politique. Il considère, pourtant, que l'écart entre l'indicatif et l'impératif existe. Cependant, il refuse tout type de « bricolage » qui consisterait à effacer le droit en fonction du fait ou à plaquer le droit sur le fait. Pour Hutcheson, le droit prévaut et il faut rappeler aux hommes que le droit est le premier élément de la construction politique. Si le droit et le fait se sont éloignés et semblent parfois incompatibles, c'est parce que les individus oublient, dans leur vie quotidienne, dans les actions de tous les jours, qu'il est possible d'agir en fonction de ce qui doit être et que c'est même la véritable fin pour laquelle la société et le gouvernement ont été institués. Les individus pourraient être les maîtres de leur destinée car ils n'ont pas l'intérêt personnel comme seul et unique motif de l'action. L'homme peut agir en être égoïste ou en être altruiste. Hutcheson pense que la condition intermédiaire qui consiste à balancer entre le fait et le droit devient insupportable, s'il n'y a pas de tentative pour changer cela et pour reprendre les commandes des actions politiques. Il est possible de s'élever au dessus de la nécessité pour penser les modes d'action qui sont les plus efficaces en vue d'un résultat maximisé et optimisé.

On ne doit pas choisir la solution de facilité, qui est, pour Hutcheson, celle de Hobbes ou de Mandeville et qui consiste à rapprocher le fait et le droit en imposant le règne du fait et en se confortant dans une situation qui ne devrait pas impliquer de changement immédiat. Hutcheson considère simplement que l'idéalité doit être poursuivie car c'est bien en la poursuivant et en faisant des efforts qu'on peut s'en rapprocher, ne serait-ce qu'un peu. Ce n'est pas une prise de position facile car il s'agit de discuter des thèses fortement répandues dans la philosophie politique. A. O. Hirschman souligne le renouveau de la théorie de l'État qui, de Machiavel à Hobbes, de Spinoza à Vico, fait du principe des « hommes tels qu'ils sont » la base de toute réflexion politique qui se veut le reflet d'un monde réel en opposition au monde imaginaire³⁸². Il cite Machiavel, qui pose cette distinction au chapitre XV du *Prince* entre la « vérité effective de la chose » et « des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies ». On retrouve dans le *Traité de l'autorité politique* et dans l'*Ethique* de Spinoza les mêmes préoccupations sur la nécessité de distinguer la pensée normative de la pensée positive.

³⁸² A-O. Hirschman, *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, op. cit., p. 17.

Pour Hutcheson, la fin de l'institution d'un pouvoir politique montre la volonté d'évolution et d'efforts en direction de l'intérêt du corps, en vue de l'amélioration des conditions de vie de tous les membres. La fin de la politique est justement de tenter de faire rapprocher le fait du droit, un peu plus chaque jour. C'est ce que le peuple ne doit pas oublier. Or, ce n'est pas incompatible avec ce que l'individu « est » véritablement. Le jour où le gouvernement oublie, à son tour, quelle est sa mission, il faut que le peuple soit capable de le lui rappeler. Et le jour où les limites ont été franchies, c'est au peuple d'agir, notamment violemment, en faveur de ce rapprochement entre le fait et le droit : le peuple corrige la trajectoire entamée par le corps politique, sous les ordres d'un gouvernement corrompu.

Le problème, pour Hutcheson, ce n'est pas qu'il y ait de la corruption, des intérêts privés qui passent au devant d'intérêts publics ou toute sorte de faits qui entrent en contradiction avec le droit. Le problème c'est que, lorsque les droits inaliénables sont bafoués, mal agir ou laisser faire ne fait pas de véritable différence, du point de vue politique. C'est pour cette raison que l'obéissance passive comme règle à toute épreuve, chez Hutcheson, est une faute grave. Cela implique que le membre de l'union politique ait oublié la raison pour laquelle il est devenu membre de cette union. Il a oublié qui était le véritable et premier acteur politique en vue de la réalisation de la fin et il a donc oublié le rôle qu'il avait à jouer dans un tel projet. L'obéissance passive ne peut pas être un principe d'action valable dans toutes les occasions et pour toutes les circonstances. Elle se justifie dans certains cas et dans d'autres non. Les véritables critères pour en juger ne sont pas la sacralité des gouverneurs ou la conviction que leur savoir-faire politique et moral soit supérieur à celui du peuple. Les véritables critères sont le calcul du meilleur moyen en vue de la fin du plus grand bien pour le plus grand nombre et la protection des droits inaliénables. C'est ainsi que tout doit être considéré. C'est ainsi que la politique prend sens. Et ce n'est pas un prétexte valable que de dire que la fin en question ne pourra jamais être atteinte. Le but est de s'y efforcer coûte que coûte, car pour Hutcheson, le résultat sera ainsi toujours meilleur que celui obtenu par complaisance, passivité et faiblesse.

VII. Le citoyen éduqué

D'où l'importance de l'éducation, précise encore une fois Hutcheson, à l'occasion de sa réflexion sur le droit de résistance. Le philosophe exerce ainsi deux fonctions. Montrer que la bienveillance universelle tend toujours au bonheur des bienveillants et chercher les moyens qui favorisent le mieux la recherche du bien universel. Les institutions politiques ne sont, au

fond, que ce que les hommes en font, et non l'inverse, comme on tend parfois à nous le faire croire. Non pas que l'éducation puisse enseigner comment juger moralement ou politiquement. Elle ne peut que rappeler à l'acteur moral et politique ce qu'il est et pourquoi il en est ainsi :

« Qu'on supprime seulement les obstacles de l'amour-propre, et la nature elle-même nous inclinera à la bienveillance³⁸³. »

Chaque étudiant est le citoyen de demain et c'est donc celui qui jugera de la conformité entre le droit et le fait, c'est celui qui décidera d'agir ou de ne pas agir au nom du droit. Ce que l'éducation ne peut pas faire, cependant, c'est contribuer à pervertir et à obscurcir le jugement des hommes, en les confortant dans une voie qui n'est pas la leur : en leur faisant croire, par exemple, que la responsabilité politique ne les concerne pas et ne leur appartient pas. Elle doit donc combattre les doctrines telles que celles de l'intérêt personnel comme seul motif d'action ou celles de l'obéissance passive. Pour Hutcheson, on ne doit pas « laisser faire », sans protester. C'est pour cela que Hutcheson écrit ses œuvres, tout d'abord, comme des réponses argumentées, des réponses qui ne s'adressent pas seulement aux auteurs tels que Mandeville, mais aussi et surtout, à leurs lecteurs. Le problème n'est pas tant Mandeville lui-même que la série de lecteurs qui seront convaincus de sa philosophie et qui, ainsi, nuiront à terme au bon fonctionnement de notre société, et ce, peut-être contrairement à ce que Mandeville lui-même souhaite. Tout ce qui éloigne l'homme de sa nature morale et politique est dangereux et préjudiciable.

Par ailleurs, si le gouvernement remplit sa fonction et fait office de bon gouvernement, en respectant la fin pour laquelle il a été fondé, alors il peut de lui-même, rappeler au peuple la volonté de poursuivre la fin politique et encourager tous les moyens pour la mettre en œuvre. Il peut lui aussi contribuer à l'entreprise d'éducation du peuple en montrant la voie à suivre et en écartant les intérêts personnels de chacun pour faire dominer l'intérêt commun. Il peut lui-même aider les citoyens à s'armer efficacement contre les doctrines qui tendent à l'éloigner de la morale et de la politique. Cependant, il ne fera que rappeler ce que le peuple, au fond, sait déjà. Il doit tenter d'être le meilleur moyen en vue de la fin ; mais s'il est un moyen, c'est que ce n'est pas lui qui décide véritablement. Les lois fondamentales et la

³⁸³ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 252/ p. 237 : "Let the obstacles from self-love be only remov'd, and nature it self will incline us to benevolence."

constitution sont là, par ailleurs, pour protéger ce qui doit l'être et rappeler à chacun ce qui doit être fait.

Lorsque Hutcheson considère la question de la résistance, c'est qu'il admet une tendance plus probable d'égarement de la part d'un gouvernement que de la part du peuple. Le pouvoir accordé aux gouverneurs peut facilement faire tourner les têtes. Le peuple a l'avantage du nombre, ce qui fait que l'égarement de certains peut en général être corrigé de lui-même par le reste du groupe. Le poids du nombre entraîne une certaine sagesse car aucun intérêt particulier ne peut véritablement dominer. L'intérêt du tout inclut toutes les parties là où l'intérêt d'un membre ne concerne qu'un seul. D'autre part, le gouvernement a déjà, théoriquement, l'autorité politique nécessaire pour agir contre les égarements des membres qui composent le peuple. Il est donc naturel de penser, d'un autre côté, les moyens mis à la disposition du peuple pour revendiquer légitimement le respect de leurs droits, en cas d'abus majeur du gouvernement. Toutefois, il faut admettre que de manière générique, la résistance est un droit de réaction et d'opposition face à n'importe quelle menace qui pèse sur les droits inaliénables des individus de la communauté. Le droit de résistance peut se manifester contre n'importe quel pouvoir, organisme, individu ou groupe d'individus qui menacent les droits inaliénables, à partir du moment où les autres moyens de protection mis en œuvre ne fonctionnent plus.

Reste à savoir comment être certain que les individus feront toujours usage du droit de résistance en conformité avec le but pour lequel il est moralement et politiquement justifié : en premier lieu, le respect et la protection des droits inaliénables. Pour Hutcheson, en effet, le droit de résistance est à manier avec prudence et réflexion. Il existe de nombreux modes de contestations intermédiaires qui ne nécessitent pas forcément l'usage de la violence. Or, le véritable droit de résistance est, par définition, violent. Il ne doit être utilisé que pour répondre à la violence : une violence d'une force telle qu'elle corresponde à une menace sur les droits inaliénables. Lorsque ce n'est pas le cas, Hutcheson estime que les citoyens d'une communauté politique ont les moyens de s'engager politiquement par d'autres moyens, de manière à améliorer le système de l'intérieur, de façon pacifique. C'est, par exemple, ce que notre auteur se propose de faire en s'engageant dans le développement du système éducatif. Encore une fois, c'est le sens moral de l'individu qui évalue le comportement adéquat, c'est-à-dire vertueux. L'individu a un outil d'évaluation morale qui lui permet de sentir le degré de gravité d'une menace sur l'intérêt public. L'individu réfléchit ensuite aux meilleurs moyens à

employer dans la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre. Conformément aux réflexions de Locke sur le sujet, Hutcheson défend que le peuple a l'avantage du nombre et cet avantage le pousse à agir avec prudence. Hutcheson montre que non seulement chaque individu possède un sens moral donc un critère pertinent d'évaluation de la situation mais en plus, chaque individu a besoin de la force des autres individus pour agir efficacement. Or, le peuple ne se meut que si le nombre est convaincu du bien-fondé de l'action. L'usage de la violence lié au droit de résistance ne sera pas employé sans réflexion par le peuple et la précipitation des uns sera tempérée par l'hésitation des autres.

Cependant, dans une situation normale, où le gouvernement agit justement et conformément à la fin pour laquelle il a été institué, Hutcheson définit l'obligation des « sujets », car face à un gouvernement qui respecte ses obligations, le peuple respecte les siennes et n'a donc pas besoin d'agir ou d'intervenir :

« Voici les obligations des sujets envers leurs gouverneurs : premièrement, ils sont sacrément tenus d'obéir à l'ensemble de leurs justes lois et commandements ; et deuxièmement, si la chose commandée est une affaire attribuée au pouvoir du gouverneur ; il est généralement du devoir des sujets d'obéir, même lorsqu'ils jugent que les ordres sont imprudents. Cela vaut encore plus évidemment pour les opérations militaires. Car permettre à l'inférieur de juger de ses ordres, et d'obéir seulement quand il pense qu'ils sont prudents pour le bien de l'état, cela détruirait toute discipline militaire, et réduirait une armée en une foule tumultueuse³⁸⁴. »

Ce n'est pas, en effet, sur un champ de bataille que le soldat peut s'interroger sur le bien fondé de son action. Il risque, en effet, d'augmenter sérieusement le risque de se faire tuer et de faire tuer ses compagnons. La discipline militaire forme les soldats à obéir : nous l'avons déjà évoqué, une obéissance aveugle aux ordres de la hiérarchie peut, notamment, être exigée en tant de guerre. Pourtant Hutcheson ajoute :

« Mais si la chose commandée semble au sujet tellement pernicieuse dans son entier et ruineuse pour l'État, qu'il serait mieux de passer outre et de détruire l'autorité de tels commandants,

³⁸⁴ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 8, p. 330 : “THESE are the obligations of subjects toward their governors: first, they are sacredly bound to obey all their just laws and commands: and secondly, if the thing commanded be a matter committed to the power of the governor; 'tis generally the duty of subjects to obey, even when they judge that the orders are imprudent. This holds most obviously in military operations. For to allow the inferior to judge of his orders, and only to obey when he thinks them prudent for the good of the state, would destroy all military discipline, and reduce an army into a tumultuous mob.”

que d'exécuter de tels ordres destructeurs : le sujet peut refuser d'obéir. Mais en de telles matières ils devraient user de la plus grande prudence afin qu'ils ne jugent pas mal³⁸⁵. »

Et Hutcheson poursuit :

« Où l'on nous commande de faire un acte directement irrévérent et impie envers Dieu, ou contraire aux droits parfaits des autres ; ou là où la matière commandée n'est pas attribuée au pouvoir du commandant ; nous ne sommes sous aucune obligation d'obéissance³⁸⁶. »

Pour toutes nos décisions, cependant, obéir ou ne pas obéir, il faut considérer l'intérêt de notre communauté. Dans la majorité des cas, il sera plus avantageux d'obéir. Dans des situations d'exception, il faudra savoir dire non, refuser d'obéir, voire agir. Dans des situations encore plus extrêmes, il faudra s'opposer violemment au pouvoir en place. Et tout ceci ne dépend que d'une seule chose. Hutcheson conclut :

« Les devoirs communs de tous les sujets doivent apparaître aisément à partir de la nature et de l'origine du pouvoir civil et de l'union politique³⁸⁷. »

VIII. Le Système de philosophie morale : quand obéir et quand résister ?

Dans son *Système de philosophie morale*, Hutcheson évoque clairement les différentes situations dans lesquelles un citoyen peut se retrouver et quelle solution est la mieux adaptée, d'un point de vue normatif. Il part donc de l'obéissance active pour en arriver au droit de résistance. Il évoque ainsi quatre cas différents, avec leurs modalités, en fonction de la gravité de la situation du point de vue du mode d'évaluation qu'est le plus grand bien pour le plus grand nombre.

1. Dans le premier cas de figure, le meilleur, le gouvernant est estimé juste et sage : il sait rester dans l'exercice du pouvoir que la constitution lui reconnaît. Alors :

³⁸⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 8, p. 330-331 : "But if the thing commanded seems to the subject so entirely pernicious and ruining to the state, that it were better to break through and destroy the authority of such commanders, than to execute such destructive orders: the subject may refuse obedience. But in such matters they should use the utmost caution that they don't judge amiss."

³⁸⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 8, p. 331 : "Where we are commanded to do any act directly irreverent and impious toward God, or contrary to the perfect rights of others; or where the matter commanded was not committed to the power of the commander; we are under no obligation to obedience."

³⁸⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, IV, III, 8, p. 331 : "The common duties of all subjects must easily appear from the nature and origin of civil power and the political union."

« [...] un sujet est toujours tenu d'obéir en dépit des inconvénients personnels ou du danger qu'il court; sa conscience l'y oblige quoiqu'il puisse par des artifices échapper aux sanctions de la loi. Cela vaut particulièrement pour le paiement des taxes et le service militaire³⁸⁸. »

2. Dans le deuxième cas évoqué, le pouvoir du gouvernant est exercé dans les limites qui sont les siennes et ne menace pas les droits parfaits des individus « innocents » ni ne provoque de véritables préjudices. Cependant, son pouvoir est usé imprudemment et représente une charge ou un danger pour ceux qui l'exécutent ou qui vont en subir les conséquences. Dans ce cas, il faut argumenter de manière à convaincre le souverain de modifier ses ordres. Si ce dernier refuse, alors il faut obéir. Ici est évoqué la question de la discipline militaire car c'est dans ce cas de figure que s'inscrit, en général, le devoir du soldat envers sa hiérarchie :

« En temps de guerre, le commandant peut souvent se rendre coupable par les ordres imprudents qu'il donne, et ses inférieurs peuvent juger qu'ils ne sont pas seulement dangereux pour eux qui les exécutent, mais aussi à un faible degré préjudiciables à la cause publique. Cependant, comme dissiper la discipline militaire est un bien plus grand mal pour une nation que les pertes qu'elle supporte sans trop de peine lorsqu'elle exécute des ordres imprudents, et que toute discipline est perdue si les inférieurs prennent sur eux de désobéir aux ordres qu'ils jugent tels, il est souvent de leur devoir de les exécuter en dépit de leur jugement³⁸⁹. »

Le principe de l'action politique, c'est-à-dire de l'action publique reposant sur le calcul du plus grand bien pour le plus grand nombre, nous permet d'évaluer ce qui provoquera le plus de mal : obéir à la hiérarchie dans ce contexte ou y désobéir. Dissiper la discipline militaire représente généralement un très grand mal : un « plus grand » mal.

3. Dans le troisième cas, Hutcheson expose la situation de la manière suivante :

³⁸⁸ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 9, p. 342 : “[...] a subject is always bound to obey notwithstanding of any private inconveniencies or danger to himself; and that even in conscience, though he could artfully evade the penalties of the law. This holds particularly in paying of taxes and in military service.”

³⁸⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 342-343 : “In war the commander may often be very guilty in imprudent orders given, and inferiors may see that they are not only dangerous to themselves who execute them, but even prejudicial in a small degree to the public cause. But as dissolving all military discipline must be a much greater evil to a nation than the loss that can be readily sustained by executing the imprudent orders; and all discipline must be lost where the inferior assumes to himself to disobey orders he judges imprudent; it is often the duty of inferiors to execute them while they judge them imprudent.”

« Si les ordres sont jugés traîtres ou si pernicieux que leur exécution serait plus destructive que déroger dans ce cas aux règles de la discipline, un homme honnête prendra le risque de désobéir³⁹⁰. »

Le sens moral est la faculté naturelle qui nous permet de juger du caractère apparemment bon ou mauvais de l'ordre donné. Si notre raisonnement nous conduit à estimer un mal probablement plus grand comme résultante de l'exécution de l'ordre, en comparaison avec le mal engendré par le non-respect de la discipline, alors l'homme honnête désobéit malgré le risque : il en va de la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre. C'est sa responsabilité morale comme politique qui l'engage ici à agir. Cependant, Hutcheson met en garde au sujet des confusions qu'il faut absolument éviter. Premièrement, il faut toujours payer les taxes et les tributs si on en a les moyens et s'ils sont imposés par l'autorité compétente en charge de ce domaine. La répartition inégale de l'impôt ou le soupçon d'un mauvais usage de l'argent récolté n'est pas un motif suffisant à la désobéissance. Il y a d'autres moyens de désobéir que le refus de payer les impôts : un tel refus comporte plus de mal que le respect de la discipline, dans ce domaine particulier. Notons, au passage, que le cas de la non-consommation d'un bien que l'on estime surtaxé est un droit qui ne s'inscrit pas dans un acte de désobéissance civile. Deuxièmement, il ne faut pas désobéir quand la raison des commandements civils ou militaires nous échappe manifestement. C'est prendre un risque pour soi et pour les autres de manière inutile. En ce cas, il faut être prudent et essayer de comprendre : la confiance des individus envers les gouvernants et les institutions joue un très grand rôle car elle renforce l'obéissance des sujets. Si un ordre n'est pas compris mais que le sujet a confiance en son gouvernant, alors le problème de la désobéissance ne se pose pas.

Si, malgré toutes ces précautions, un individu est persuadé du caractère injuste d'un ordre, d'une guerre ou d'une loi, alors il ne doit pas obéir activement :

« Mais si un sujet est convaincu de l'injustice de la guerre, ou que la sentence qu'on lui ordonne d'exécuter procède d'une loi inique, il doit refuser l'obéissance active, et endurer patiemment et en conscience les souffrances auxquelles sa conduite l'expose³⁹¹. »

³⁹⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 343 : "If the orders are judged treacherous, or so pernicious that the execution of them would be more destructive than breaking through in this case the rules of discipline, a good man would disobey, and take his hazard."

³⁹¹ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 343 : "But if a subject is persuaded of the injustice of a war, or of a sentence he is commanded to execute in consequence of an iniquitous law, he should refuse active obedience, and bear patiently for a good conscience the sufferings he may be exposed to."

L'interprétation de ce passage est délicate car Hutcheson semble se référer, ici, à l'obéissance passive. Cependant, l'obéissance passive et la désobéissance ne sont pas tout à fait équivalentes. Le refus de l'obéissance active suppose de basculer dans l'obéissance passive. L'obéissance passive, selon la définition classique de Berkeley, consiste à ne pas agir, c'est-à-dire refuser d'exécuter un ordre et subir la punition prévue à cet effet par le gouvernant. C'est une forme de désobéissance qui reste, cependant, dans le cadre institutionnel de la loi, dans la mesure où l'individu se soumet à la sanction. Hutcheson évoque bien les souffrances à endurer patiemment et en conscience, en cas de refus de l'obéissance active. Il suppose donc que l'individu accepte la punition ou accepte l'idée d'être puni au cas où il se ferait prendre, ce qui est encore autre chose. De manière générale, il s'agit de l'acceptation d'un risque et ce risque semble englober une action plus large que celle de l'obéissance passive. Désobéir, c'est soit obéir passivement, soit agir de manière différente ou contraire à l'ordre reçu, en toute conscience. Comme la désobéissance civile, dans le cas numéro trois que nous évoquons, est une désobéissance ponctuelle et non un cas de résistance, l'individu ne s'oppose pas à l'ensemble ou à une partie du système mais à un ordre particulier. Il accepte donc l'idée d'être puni ou réprimandé pour cela, parce qu'il reste intégré au système. Cependant, s'il trouve un moyen d'échapper à la punition, le moment venu, et que cela ne compromet pas sa réintégration ni le bon fonctionnement du système en question, alors il peut en profiter. Ses actions sont à considérer sur le plan du bien public uniquement : il doit agir au mieux pour le bien public et il dispose des facultés nécessaires pour estimer et évaluer ses actions.

4. Le quatrième et dernier cas est celui de l'opposition proprement dite : le cas de l'usage du droit de résistance. Nous sommes dans le pire cas de figure car c'est le cas qui marque l'échec du système institutionnel à protéger et garantir les droits inaliénables des individus. C'est donc la situation la plus grave dans laquelle une communauté politique peut se trouver. Il est, alors, de la responsabilité des individus d'agir. Ce dernier cas se reconnaît à l'usage excessif que le gouvernant fait de son pouvoir, en s'en attribuant davantage qu'il ne devrait en avoir. Il dépasse les limites posées par la constitution et aucune autre institution ne parvient à rééquilibrer la situation. Excéder les limites de son pouvoir revient, pour Hutcheson, à un cas d'usurpation du pouvoir car le gouvernant empiète obligatoirement sur les droits des autres institutions et sur les droits des individus. Voici ce qu'il écrit :

« Mais quand un souverain excède les pouvoirs dont il a été investi par la constitution, s'en arrogeant qui ne lui ont pas été accordés, et sauf à se trouver dans une extrême nécessité, il est toujours juste et honorable de s'opposer à cette usurpation de pouvoir à la première apparence qu'on en a, quelque profession spécieuse de nobles desseins et bonnes intentions qu'on tente d'y apporter, car le précédent est dangereux et dans les pires cas, aura tôt fait de mener au renversement de la constitution et de tous les droits qu'elle a établis³⁹². »

Lorsqu'il s'agit d'un tel cas, la situation est irrémédiablement conduite à dégénérer car le déséquilibre provoqué est comme une maladie qui ronge le système de l'intérieur. Le premier signe de l'usurpation par abus de pouvoir est suffisant pour justifier une opposition de l'individu. Encore une fois, le sens moral est le premier instrument de cette évaluation car il est celui qui avertit que les droits parfaits sont bafoués et que les droits inaliénables sont menacés.

Hutcheson évoque une autre situation dans laquelle il est nécessaire de réagir pareillement car les effets désastreux sur la communauté sont similaires : si le gouvernant n'excède pas les limites des pouvoirs qui sont les siens mais qu'il bénéficie, de fait, de pouvoirs excessifs à cause d'un mauvais plan de gouvernement. Autrement dit, il est possible d'envisager une situation dans laquelle la constitution a remis trop de pouvoirs entre les mains d'un gouvernement et cela finit par nuire au bien public. Le gouvernant n'enfreint pas les limites de ses pouvoirs mais il a des pouvoirs qui ne servent pas sa fonction et qui le conduisent à des abus. Il faut alors résister de la même manière. Hutcheson dit :

« [...] les sujets dans ce cas sont en droit de refuser d'obéir, et par leur résistance conjointe de l'obliger à consentir aux limitations et restrictions indispensables à la sécurité commune. Un particulier qui n'a pas l'espoir d'un concours suffisant des autres, doit fuir l'oppression ou résister autant qu'il le peut. Il serait injuste que sans l'espoir de réussir, on l'impliquât ainsi que ses amis dans de grands maux pour rien, ou qu'on l'engageât à nuire à autrui³⁹³. »

³⁹² F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 343-344 : "But when a governor exceeds the powers vested in him by the constitution, assuming such as are not granted to him; unless it be in cases of singular necessity, it is always just and honorable to oppose such usurpation of power on its first appearance, whatever specious pretenses are made for it of good designs and intentions; as the precedent is dangerous, and will readily be followed in worse cases, to the subversion of the constitution, and all rights established by it."

³⁹³ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 344 : "[...] subjects may justly refuse obedience, and by a joint resistance oblige him to consent to such limitations and restrictions as are necessary for the common safety, a private man, when he has no hopes of a sufficient concurrence of others, must fly from oppression or resist it as he can. It would be wrong, without hopes of success, to involve himself and a few friends to no purpose in greater mischiefs, or to obey commands injurious to others."

Il faut résister ou fuir mais dans les deux cas, refuser d'obéir et s'opposer à un pouvoir capable de provoquer un déséquilibre dans les institutions politiques et au sein de la communauté, à partir du moment où l'individu estime que le bien public est menacé.

Hutcheson évoque un dernier cas justifié de l'usage du droit de résistance : un cas où le gouvernant se conduit justement envers le peuple mais s'attaque à un individu seul et innocent dont il vise la destruction. Dans cette situation, Hutcheson estime qu'aucun homme ne peut obéir et s'en prendre à un autre homme. Nous sommes alors dans un cas d'obéissance passive où l'individu refuse d'exécuter un ordre que son sens moral lui révèle injuste et mauvais. Il accepte l'idée qu'il risque d'en subir les conséquences mais il préfère prendre ce risque plutôt que d'agir à l'encontre de sa sensibilité morale. De plus, un gouvernant qui s'attaque aux droits inaliénables d'un individu s'attaque, en vérité, à la sécurité et à la garantie de protection de tous les droits inaliénables des individus. Premièrement, l'individu dont les droits inaliénables sont menacés a le droit de résister violemment contre son agresseur. Deuxièmement, la solidarité provoquée par le sens moral présent chez tous les individus est susceptible d'entraîner la condamnation morale du gouvernant par le peuple et cette condamnation peut susciter une remise en question du gouvernement : remise en question qui peut déboucher sur une opposition donc une résistance. Hutcheson se positionne alors du point de vue de l'individu persécuté par le gouvernant. Si le gouvernant est un bon gouverneur dans l'optique de la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre, au sein de la communauté et que cette persécution ne concerne que lui seul, alors Hutcheson conseille la fuite :

« [...] mais la sécurité de son pays veut qu'elle ne le prive pas d'un prince bon en général, ni ne l'expose aux maux qui pourraient suivre de sa mort. Ce peut être pour ce sujet un devoir que de fuir plutôt que d'user de violence, ou de devenir martyr dans l'intérêt de son pays quand il ne peut s'échapper par la fuite³⁹⁴. »

Un individu qui consent à devenir martyr plutôt que de résister par la violence, afin d'agir en vue de l'intérêt de son pays, c'est-à-dire en conformité avec ce qu'il faut faire en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre, est un individu doté du plus haut degré de bienveillance qu'il est possible d'avoir. C'est un individu vertueux, au vrai sens du terme. Sa vertu lui fait désirer la fin du bien public davantage que son propre bien. S'il peut protéger sa

³⁹⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 345 : “[...] it may be the duty of the subject to fly rather than use violence, or to be a martyr for his country’s interest, when he cannot escape by flight.”

vie tout en agissant en vue du bien public, alors il choisira de protéger sa vie : c'est le cas de la possibilité de prendre la fuite, par exemple. Si, cependant, la protection de sa vie se fait au détriment du bien public, de l'intérêt commun, alors il préfère renoncer à sa propre vie plutôt que de nuire à celle des autres. Nous sommes, répétons-le, dans une conception opposée à celle de Hobbes où l'auto-préservation ou conservation de soi-même est le droit inaliénable fondamental. Ici, la vertu d'un individu peut le conduire à préférer la préservation du plus grand nombre à la sienne. Cet individu agit de la sorte parce que le motif d'action qu'est la bienveillance prend le pas sur le motif d'action de l'intérêt personnel : or, une telle conduite est possible parce que l'individu peut agir selon deux déterminations naturelles à l'action. La bienveillance est la détermination morale de l'action et elle peut être ou devenir plus puissante que l'autre détermination de l'intérêt personnel, chez certains individus. Il va sans dire que de tels individus sont motivés par l'excellence de la vertu et une telle motivation demande toute la force qu'il est possible d'avoir pour accepter de perdre la vie. L'individu ne choisit pas volontairement de mourir mais il choisit volontairement d'agir en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre, même si cela implique qu'il doive mourir. Encore une fois, il ne peut pas céder directement aux autres un droit inaliénable sur sa propre vie mais il accepte de prendre un risque, jusqu'à se faire tuer si nécessaire pour le bien public, donc pour protéger les autres.

Cependant, on l'aura compris, la bienveillance qui motive à agir en vue du bien public est une détermination morale qui, selon le contexte, ne débouchera pas sur la même action. Si un individu peut mourir pour le bien public, il peut mourir en cédant ou en luttant, selon ce qui sera le mieux. La délibération sur les moyens d'atteindre la fin morale et politique implique un raisonnement sur les effets de l'action. Lorsque le sens moral de l'individu lui fait sentir que l'opposition violente au gouvernement est le meilleur moyen en vue du bien public et que cette opposition est matériellement suffisante pour réussir, alors l'individu a le droit de résister. C'est toujours la fin qui justifie les moyens et la fin politique doit être morale. Pour cette raison, Hutcheson conclut sur la résistance :

« Mais dire qu'en aucun cas les hommes n'ont le droit de résister, ou qu'il n'est pas de circonstance où ils puissent prendre sur eux de juger les commandements de leurs supérieurs, est monstrueux. Toutes les fins du gouvernement, la sûreté, les droits les plus fondamentaux du peuple seraient bien précaires, et même perdus sans espoir de retour dès que le pouvoir suprême tomberait en

de mauvaises mains. Ceux qui ne peuvent juger de la justice des ordres donnés, sont certainement aussi mauvais juges des titres au pouvoir suprême³⁹⁵. »

Cela ne signifie pas que le peuple soit obligatoirement compétent pour rédiger des lois ou juger des affaires quotidiennes de l'État. Hutcheson souligne :

« [...] on peut découvrir les devoirs généraux des magistrats et des sujets par la nature de la charge qui leur est confiée, et la fin du pouvoir civil. La prudence politique qui fait que les magistrats exercent les droits dont ils sont investis avec sagesse et conformément aux besoins des affaires publiques, est la partie la plus importante du savoir humain, et on ne l'acquiert qu'à l'aide de l'observation et de l'expérience des affaires politiques, qu'en prenant connaissance des intérêts et des constitutions des États voisins, et par la lecture de l'histoire civile et des traités politiques³⁹⁶. »

Ce sont les devoirs généraux des magistrats et des sujets ainsi que la fin du pouvoir civil qui sont naturellement et donc directement accessibles aux individus, à partir de l'exercice de leur faculté du sens moral. Pour ce qui est de la prudence politique même, les individus ont besoin des connaissances requises pour de tels actes : des connaissances qui nécessitent un apprentissage. Cependant, Hutcheson n'exclut absolument pas la possibilité de suivre un tel enseignement pour un peuple, ce qui n'exclut pas un système démocratique. Ensuite, l'absence d'une telle éducation chez les individus ne signifie pas qu'ils ne soient pas compétents et responsables sur le plan politique : ils sont conscients de la fin de chaque institution et donc de chaque pouvoir remis entre les mains des gouvernants. Ils sont également conscients de la fin politique générale. Ils sont donc compétents pour juger via leur sens moral de ce qui est bon ou non, juste ou injuste, de manière générale, en relation au bien public. Or, les droits inaliénables servent de limites et donc de critères pour déclencher l'état d'alerte lorsqu'ils sont menacés. Le sens moral indique à chacun que toute menace envers les droits inaliénables des individus entre en contradiction avec la poursuite du bien public.

³⁹⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 345 : “But to say that in no case men have a right of resistance, or that in no case they can assume to themselves to judge of the commands of their superiors, is monstrous. All ends of government, all safety, all important rights of a people would be precarious, and be lost without redress, as soon as supreme power came into wicked hands. They who cannot judge of the justice of commands given, can surely as little judge of titles to supreme powers.”

³⁹⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 346-347 : “[...] the general duties of magistrates and subjects are discoverable from the nature of the trust committed to them, and the end of all civil power. Political prudence to exercise the rights vested in magistrates wisely according to the several exigencies of public affairs, is a most important part of human knowledge, and must be acquired by much observation, and experience in political affairs, by knowledge of the interests and constitutions of neighboring states, by civil history, and political writings.”

IX. L'usurpateur

Le cas de l'usurpateur reste un point délicat de la théorie du droit de résistance car le terme même d'usurpateur suppose que ce dernier ne gouverne pas en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Si c'était le cas, il aurait l'appui du peuple et son pouvoir serait alors légitimité par l'efficacité de ses actions en vue de l'objectif politique de la communauté. Or, la légitimité donne accès à la légalité par simple accord ou convention. Toutefois, sans réaliser la fin politique, l'usurpateur peut gouverner sans menacer immédiatement les droits inaliénables des individus. Dans ce cas, l'usage du droit de résistance peut ne pas être justifié.

Pourtant, le rôle du pouvoir politique ne peut pas être défini uniquement par la négative, comme celui de respecter et de protéger les droits inaliénables uniquement. Il est vrai qu'il s'agit d'une base obligatoire et non négociable. La conception politique de Locke donne l'idée d'un gouvernement chargé de garantir les droits inaliénables des individus sans intervenir dans la sphère de leur vie privée. Cela repose sur le fait que le lien social s'appuie, dès l'état de nature, sur un lien économique qui prend sa source dans la propriété. Un gouvernement qui n'interfère pas dans les relations sociales entre les individus et qui se contente de réagir lorsque la loi n'est pas respectée n'est plus suffisant à partir du moment où, comme chez Hutcheson, on met surtout en avant l'objectif politique fondamental à atteindre. On a estimé, en effet, lors du consentement, que la création d'un gouvernement serait le meilleur moyen, non pas seulement négatif, mais aussi positif, d'atteindre une finalité politique. Le gouvernement doit donc agir positivement pour viser cette fin. Cela signifie concrètement qu'il ne doit pas attendre la transgression d'un droit et simplement punir. Il doit également anticiper et mettre en place toute une série de mesures qui visent à favoriser et garantir le développement des meilleures conditions en vue, certes, de protéger les individus et leurs droits, mais également en vue de les rendre les plus heureux possibles : le gouvernement doit veiller à mettre en place les mesures qui favorisent positivement la réalisation personnelle de chaque individu.

L'usurpateur représente donc le cas de figure d'une forme de gouvernement qui ne correspond pas au meilleur moyen en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Le peuple a le droit d'exiger le départ de l'usurpateur car le peuple décide de la forme de gouvernement la plus adaptée en vue de la fin politique. Si l'usurpateur résiste et riposte par la violence, alors il porte atteinte aux droits inaliénables des individus et ces derniers peuvent user de la force. Or, un usurpateur n'a, par définition, aucune légitimité. Il arrive au pouvoir

par hasard ou par force et ne se maintient que par tromperie ou par force. Lorsque la supercherie est découverte, il ne reste que la force et l'usage de la force contre le peuple justifie l'usage du droit de résistance du peuple.

La tromperie qui est celle de l'usurpateur ou la base des abus d'un gouvernement repose en grande partie sur le manque d'engagement et d'investissement politique de la part des citoyens. Que ce soit par habitude, par paresse, par dénaturation de la sensibilité morale ou par mauvaise association d'idée, dans tous les cas, des abus de pouvoir répétés ne peuvent se produire que parce qu'il s'opère un retrait du citoyen de l'espace public. Hutcheson montre que l'ignorance est le produit de tous ces facteurs. Ce n'est pas une ignorance naturelle de la politique mais une ignorance qui survient avec le désintérêt répété, relatif aux actions produites au sein de l'espace public. Les citoyens se laissent « endormir » mais ils sont responsables de ce qui leur arrive.

Au final, une situation qui justifie l'usage du droit de résistance est une situation qui a déjà trop dégénéré. La pensée politique de Hutcheson laisse supposer que tous les moyens soient mis en place pour qu'une situation de menace des droits inaliénables soit évitée. L'équilibre des pouvoirs et l'engagement des citoyens dans les affaires de l'État suffisent pour maintenir un système efficace. La tendance du peuple à attendre le dernier moment pour réagir est la cause de la résistance violente. On en arrive à un point où les abus de pouvoir répétés ont coupé les gouverneurs du reste du monde. Or, la seule menace du droit de résistance aurait dû suffire à maintenir les gouverneurs dans le droit chemin. Pourquoi cette menace n'est-elle pas prise au sérieux, du moins pas avant sa mise à exécution ? Cela met en évidence une certaine faiblesse de la tension qui s'exerce entre la responsabilité politique de chaque citoyen et l'intérêt personnel. Pourtant, Hutcheson n'oppose pas véritablement les deux : la réalisation personnelle de l'individu dans sa vie privée dépend aussi de sa capacité à agir comme citoyen dans la sphère publique : c'est le maintien et le respect de ses droits qui sont en jeu. Autrement dit, Hutcheson considère que le droit de résistance est juridiquement valable et parfaitement légitime même si, sur le plan philosophique, il regrette d'être contraint de penser sa mise en application. La résistance est, au fond, un retour à une situation initiale qui n'aurait jamais dû être perdue de vue. Elle est le rétablissement de ce qui doit être : or, ce qui doit être n'est pas coupé de la réalité car ce qui doit être, dans ce cas particulier, a déjà été : lors du *trust*, la situation était celle de l'équilibre et des meilleurs moyens politiques et juridiques en vue de la fin voulue par l'ensemble des individus. Il existe, certes, une faiblesse

structurelle de la vie politique qui consiste à agir tard. En même temps, cette seule faiblesse témoigne de la stabilité des institutions et des formes de gouvernement. Toutefois, la stabilité et une certaine passivité du peuple ne doivent pas faire oublier que tout dérapage vis-à-vis de la situation initiale de légitimité se paye tôt ou tard. La violence n'est ainsi jamais le seul moyen de rétablir la légitimité du système mais c'est le moyen ultime d'action du peuple lorsque sa passivité l'a conduit à se réveiller tardivement. La question est alors celle de l'efficacité de l'action à entreprendre pour la fin voulue.

Il faut préciser, par ailleurs, que le peuple est composé de multiples individus organisés en classes sociales dont les intérêts immédiats bien souvent sont divergents. Hutcheson souligne pourtant que la question des droits inaliénables est le point de convergence de toutes classes sociales confondues. Au-delà des distinctions sociales et économiques, les droits inaliénables font appel au facteur humain lié au sens moral des individus. Aucun critère social ou économique ne doit pouvoir masquer la gravité d'une atteinte aux droits inaliénables des individus. Aucun critère social ou économique ne peut justifier auprès du sens moral une telle atteinte. Seules des associations d'idées erronées peuvent conduire un individu à préférer l'intérêt d'une classe à la protection et au respect des droits inaliénables de chaque être humain. D'ailleurs, la perversion morale de l'individu qui agit contre les droits inaliénables des individus ne peut pas se justifier par la simple considération de l'intérêt personnel. Comme il en a déjà été question, l'intérêt personnel ne s'oppose pas, en général, au respect et à la protection des individus et de leurs droits. Le respect et la protection de soi-même dépendent du respect et de la protection donnés aux autres. Le sens moral est un lien de l'humanité qui permet de penser un projet politique commun. Au-delà de toutes les différences et de toutes les oppositions qui caractérisent les sociétés humaines, Hutcheson pense aussi le point de contact ou le point de rassemblement des hommes : c'est en cela qu'existe la notion de citoyen. Il faut que l'individu soit capable de dépasser, ne serait-ce qu'un instant, les facteurs de tensions avec les autres individus pour faire appel à sa responsabilité politique via son sens moral.

La sociabilité naturelle s'appuie sur la croyance que l'individu est capable de dépasser sa condition d'être clos et renfermé sur lui-même pour partager sa sensibilité avec et pour les autres. De même, l'individu doit être capable de dépasser les intérêts d'une classe sociale propre lorsque les droits inaliénables sont en jeu. Si un gouvernement corrompu peut donc profiter un certain temps de la confusion qui règne suite aux oppositions entre les différentes

classes sociales, il ne peut toutefois effacer toujours de l'esprit humain la sensibilité qui lie les individus les uns aux autres et qui, une fois, a permis l'élaboration d'un projet politique commun. Même si avoir un sens moral ne suffit pas à agir moralement et encore moins à agir politiquement en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre, il est néanmoins le signal d'alerte qui permet de détecter quand la situation devient une menace pour la communauté.

Rien ne peut obliger l'individu à se conduire en citoyen responsable, de même que rien ne peut le contraindre à agir vertueusement, s'il ne le veut pas. Pourtant, une réflexion sérieusement menée montre qu'agir comme citoyen responsable est le meilleur moyen de servir son intérêt propre comme l'intérêt de la communauté. Le sens moral nous fait naturellement aimer la vertu et une réflexion dans ce domaine nous montre que la vertu est aussi la meilleure manière d'agir dans une communauté. Protéger les droits inaliénables des individus revient à agir dans l'optique du plus grand bien pour le plus grand nombre. Protéger ses propres droits inaliénables est une nécessité vitale et naturelle pour un individu car il ne peut pas y renoncer sans perdre sa qualité d'homme : la perte des droits inaliénables est la mort de l'individu, si ce n'est sur le plan physique, à coup sûr sur le plan moral. Le sens moral rend sensible aux atteintes sur les droits inaliénables d'autrui : cela provoque une souffrance. La réflexion permet de conclure qu'une menace sur les droits d'autrui est comme une menace sur mes propres droits. Comme chez Locke, Hutcheson donne de l'importance à la notion de confiance dans la relation qui unit un individu au reste des individus et un individu au gouvernement. C'est sur la confiance que repose le pouvoir politique.

Ce que vise Hutcheson, au travers de sa philosophie politique, c'est au final une cohérence entre la sensibilité morale naturelle de chacun et les actes des citoyens. C'est dans cette cohérence qu'un équilibre doit être trouvé. S'opposer, en principe, à une atteinte aux droits inaliénables des individus ne peut pas être suffisant : l'exigence est celle de l'engagement en pratique. Si l'individu n'agit pas de lui-même de façon bienveillante, il faut que le projet politique l'incite à agir de façon responsable. Le sens moral, chez Hutcheson, semble avoir un impact plus fort lorsqu'il se manifeste par la négative : s'il ne nous indique pas directement ce que nous devons faire, il nous renseigne clairement sur ce que nous ne devons pas faire, dans la sphère morale. Cependant, ne pas faire quelque chose, dans la sphère politique, n'est pas suffisant en relation à la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre. Il faut donc agir et mettre les moyens en œuvre pour que l'action soit la plus efficace possible. Le sens moral joue un grand rôle en relation au droit de résistance, justement parce

que le droit de résistance s'inscrit dans une position défensive : on réagit face à ce qui ne devait pas être fait.

Conclusion

Mario Pedretti, lorsqu'il évoque le débat de philosophie politique du XVIII^e siècle, qu'il rapproche du symbole d'Antigone dans son refus d'obéir aux lois de la cité, pense à une oscillation permanente. Une oscillation entre l'affirmation d'une liberté individuelle qui suppose un droit de résistance et la peur de ce que ce droit pourrait entraîner pour la sécurité. Il constate donc le nombre de limites imposantes à son utilisation qui excluent définitivement la résistance de la sphère juridique³⁹⁷. La résistance n'existe que sur un plan théorique, plan qui s'applique à en poser toutes les limitations.

Pour Hutcheson, cependant, l'idée est bien d'intégrer la résistance à un processus juridique de protection des droits inaliénables, à la suite de Locke. L'idée de Hutcheson est d'inscrire et de reconnaître dans le droit positif un statut juridique pour les droits inaliénables et d'inscrire dans la constitution d'un État le caractère obligatoire et constitutif de leur protection. Et si cela ne peut être fait en inscrivant la protection de ces droits comme un devoir dans la constitution de l'État, il faut au moins que sur le plan philosophique, les individus soient conscients de cette responsabilité. En cela, le traité de philosophie n'a pas moins d'importance qu'un texte de loi. Le sens moral de chacun suppose que chacun « sache » même lorsque rien n'est écrit. La théorie vise donc à se réaliser sur le plan du juridique mais si cela ne se matérialise pas immédiatement dans les textes de lois, il faut quand même que les individus s'engagent à garantir la protection et le respect des droits inaliénables. Le droit de résistance de Hutcheson dépend du statut qui est accordé à ces droits. Or, Hutcheson considère que rien n'est plus important que cela. Le système de droit positif, issu de conventions entre les hommes, ne s'est pas érigé contre les principes de la loi naturelle mais au contraire, pour donner un statut et un appui à la réalisation de ces principes. Le sens moral de chaque individu est l'instrument de cette loi naturelle car c'est ce qui fait la liaison entre tous les individus et c'est ce qui fait prendre conscience de l'importance des droits inaliénables, avant tout raisonnement. Le sens moral aspire au respect et à la protection de ces droits, pour soi-même comme pour les autres. Or, le système de droit positif ne peut pas aller à l'encontre du sens moral. Le droit positif est une des inventions qui visent à réaliser le projet

³⁹⁷ M. Pedretti, *La figure du désobéissant en politique – Études de pratiques de désobéissance civile en démocratie*, op. cit., p. 35.

politique du plus grand bien pour le plus grand nombre. Le plus grand bien pour le plus grand nombre dépend, d'abord, du respect et de la protection des individus et de leurs droits inaliénables. Il faut donc rappeler l'existence d'un droit de résistance légitime ainsi que les conditions pratiques de son exercice, de manière à ce qu'un tel droit puisse s'appliquer lorsque nécessaire.

Le sens moral à la base du droit de résistance

Par ailleurs, lorsque Hutcheson définit le droit de résistance comme un droit externe ou externe et parfait, il le définit comme un droit qui surgit dans le système de droit positif au moment où le contexte révèle une menace sur les droits inaliénables des individus. Cependant, c'est le sens moral de l'individu qui est l'indicateur de ce moment. Les sens moraux des individus sont les révélateurs de l'échec de tous les moyens institutionnels positifs mis en place pour la protection des droits : ce sont eux qui indiquent l'ampleur de la menace et l'ampleur du désastre. Lorsque le système juridique et politique d'un État apparaît incapable d'assurer la protection et le respect des droits inaliénables : seuls les sens moraux des individus sont susceptibles de signaler que la limite a été franchie. Or, le droit de résistance naît positivement de l'échec de tous les autres moyens juridiques et politiques mis en place par une communauté. Que le droit de résistance soit écrit ou non dans un texte positif de loi ne change pas, pour Hutcheson, le caractère légitime de ce droit. Hutcheson montre que la seule mention des droits inaliénables dans la constitution d'un État équivaut à la mention d'un droit de résistance. Le droit de résistance est lié au statut des droits inaliénables. Si la constitution d'un État pose le respect et la protection des droits inaliénables comme un des principes fondamentaux du système de droit positif, alors le droit de résistance s'inscrit automatiquement comme l'ultime moyen de garantir ce principe. La légalité du droit de résistance est liée à sa légitimité et sa légitimité est garantie par l'exercice des sens moraux individuels. Le système de droit positif ne peut que compléter le dispositif.

Thomas d'Aquin réinterprété

Enfin, Hutcheson défend que le droit positif ne puisse pas contredire la loi naturelle, via le sens moral, sans perdre sa légitimité. Il désacralise le droit positif en pointant du doigt son caractère instrumental et fonctionnel. Seul l'objectif politique du plus grand bien pour le plus grand nombre a un caractère sacré. La légitimité du moyen repose sur sa capacité à atteindre efficacement la fin légitime. Le sens moral est l'outil naturel qui relie l'individu à la

loi naturelle. Le sens moral est donc capable à lui seul d'évaluer le caractère légitime ou non d'un moyen, autrement dit, le caractère légitime ou non du politique et du juridique. C'est un contre-pouvoir et une responsabilité immense qui sont données aux individus. Or, ce contre-pouvoir est donné parce que Hutcheson estime les individus capables de s'en acquitter.

Contrairement aux enseignements de saint Augustin, puis de Luther et Calvin, l'homme d'après le péché originel est capable, chez Hutcheson, de contenir en lui-même la source de la loi naturelle puisque l'homme est doté d'un sens moral. Il a donc le moyen naturel de se « racheter » sans passer par l'obéissance à un pouvoir temporel. Le pouvoir temporel est un outil qui favorise et facilite la vie en communauté et la réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre. C'est, sans doute, le meilleur moyen mais ce n'est pas le seul. De plus, un tel moyen peut prendre plusieurs formes. Cela signifie que, fidèle sur ce point à l'enseignement de Thomas d'Aquin³⁹⁸, Hutcheson va avoir tendance à considérer que si le meilleur moyen en vue de la réalisation de la fin politique est bien l'établissement d'un pouvoir temporel, c'est-à-dire d'un gouvernement, en revanche, la forme qu'un tel pouvoir doit prendre est laissée au choix des individus. Et chez Hutcheson, les individus sont compétents parce qu'ils ont un sens moral et que ce sens moral les a naturellement rendus sociables et sensibles à l'intérêt public. Pour Hutcheson, il ne fait aucun doute que le sens moral vienne de Dieu. Chez Thomas D'Aquin, l'idée d'ordre est en relation avec celle de bien commun. La résistance concerne la sauvegarde du bien commun, ce que Burdeau décrit comme :

« [...] la protection d'un ordre social conforme aux exigences de la nature humaine³⁹⁹. »

Thomas d'Aquin ne fait pas de la résistance à l'oppression une légitimation de la destruction : il en fait un remède pour rétablir l'ordre face aux carnages de la tyrannie, dans les livres comme dans les actions. En cela, la théorie de Hutcheson prendra un tournant puisque le philosophe écossais considèrera que la destruction peut être légitime jusqu'à la suppression de l'ordre établi. Pour Hutcheson, le bien commun ou l'ordre légitime repose avant tout sur le sens moral de l'individu. Aucun ordre social ne peut totalement le remplacer. Ainsi, la destruction d'un ordre social pour en établir un autre à la place ne pose pas problème puisque les individus ont en eux-mêmes le critère d'évaluation du bien commun. C'est une

³⁹⁸ T. D'Aquin, *La Somme théologique*, t. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 842-846.

³⁹⁹ G. Burdeau, *Traité de science politique*, *op. cit.*, p. 472.

réinterprétation de saint Thomas d'Aquin qui n'est pas incompatible avec la pensée de ce dernier car Thomas d'Aquin dit bien que résister est permis et parfois juste,

« [...] si ce n'est peut-être dans le cas où le régime tyrannique serait renversé d'une manière si désordonnée que le peuple qui lui est soumis éprouverait un plus grand dommage du trouble qui s'ensuivrait que du régime tyrannique⁴⁰⁰. »

Or Hutcheson applique lui aussi de telles recommandations puisqu'il pense la résistance comme justifiée par l'action la mieux adaptée en faveur du plus grand bien pour le plus grand nombre. En cela, il faut comparer la quantité de bien et la quantité de mal que nos actions sont susceptibles de produire sur les autres. Thomas d'Aquin a établi un critère de légitimité de l'action de résistance et ce critère est ainsi repris par Hutcheson. Or, ce critère de légitimité s'appuie, chez notre philosophe, à la fois sur la poursuite d'un idéal et sur le respect d'un équilibre. Cette considération permet d'étendre la réflexion sur la protection des droits inaliénables à d'autres aspects de la vie en société, à partir du moment, chez notre auteur, où l'action la mieux adaptée doit toujours être privilégiée, en fonction de l'approbation de la sensibilité morale individuelle.

⁴⁰⁰ T. D'Aquin, *La Somme théologique*, t. 3, *op. cit.*, p. 288.

CHAPITRE 2 - CONSIDÉRATIONS SUR LA FABLE DE L'INTÉRÊT PERSONNEL : LE LUXE ET LA CONSOMMATION OSTENTATOIRE

*À partir des Remarques sur la Fable des Abeilles, de la Recherche sur
l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu et du Système de philosophie
morale*

« Si quelques opinions méritent qu'on s'y oppose, ce sont celles qui font naître dans nos esprits des doutes quant à la bonté de la Providence, ou nous représentent nos semblables comme vils et égoïstes en insinuant par quelques paroles dénaturées, artificieuses et malignes « que nos actions les plus généreuses ne procèdent que de vues intéressées »⁴⁰¹. »

⁴⁰¹ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 4, p. 20 (Altérations de la deuxième édition)/ p. 200 : “If any opinions deserve opposition, they are such as raise scruples in our minds about the goodness of providence, or represent our fellow-creatures as base and selfish, by instilling into us some ill-natured, cunning, shreud insinuations, “that our most generous actions proceed wholly from selfish views.””

Introduction

Luxe, consommation ostentatoire et droits inaliénables

Le présent chapitre propose de considérer un nouvel aspect de la réflexion relative à la protection des droits inaliénables. Tâchons de répondre aux deux questions suivantes : que peut nous apprendre, aujourd'hui, la philosophie du sens moral de Hutcheson sur ce que sont le luxe et la consommation ostentatoire? Et en quoi de telles réflexions concernent-elles, à leur tour, l'engagement politique en faveur de la protection des droits inaliénables ?

Quelle place y-a-t-il, en effet, pour une réflexion sur le luxe et la consommation ostentatoire, dans une troisième partie consacrée aux droits inaliénables ? Cela ne semble pas évident, à première vue. Et pourtant, nous prétendons montrer que cette relation est fondamentale dans la saisie des enjeux qui déterminent la place de ces droits en société. On s'interroge régulièrement sur la consommation de biens dans certains pays développés et sur leurs effets sur certaines parties du monde, où les droits fondamentaux des individus ne sont pas toujours respectés. La fabrication de chaussures ou de vêtements pour les populations des pays occidentaux se fait parfois dans des régions du monde où les conditions de travail sont déplorables pour les populations locales. Or, ces biens de l'industrie, par exemple textile, appartiennent à des marques qui, souvent, sont considérées comme un luxe pour ceux qui les fabriquent.

De même, l'accumulation de richesse et la consommation ostentatoire de certaines populations, voire de certains individus, dans la Grande-Bretagne du XVIIIe siècle, a pu menacer la vie et les droits de certains, voire de groupes entiers, sans règles pour empêcher cela. Hutcheson pense la relation entre développement économique et commercial, d'une part, et la protection des droits inaliénables des individus, d'autre part. Il pense notamment cette relation à partir du statut moral du luxe, avant de considérer l'articulation entre luxe et consommation ostentatoire. Le luxe est-il un bien ou un mal ? Naturel ou moral ? N'est-il ni l'un ni l'autre ? Comment éviter les déséquilibres sociaux, se demande-t-il ? Comment faire en sorte qu'un individu ne devienne pas la victime du mode de vie excessif d'un autre individu ?

En même temps, il ne s'agit pas de condamner moralement certaines pratiques et certaines mœurs, sous l'unique prétexte qu'elles sont nouvelles. Il ne s'agit pas d'avoir peur du changement, encore moins de le condamner dans son ensemble. Hutcheson peut considérer

les évolutions économiques et sociales comme positives, à condition que les responsabilités politiques et morales des citoyens ne soient pas passées sous silence. Le rapport aux biens et à la richesse ne peut jamais remplacer les rapports individuels et l'action des citoyens en faveur d'un équilibre dans la société. Il faut donc penser comment maintenir une certaine harmonie entre les hommes, malgré les changements qui se produisent dans les modes de vie et de production. Il s'agit bien de placer l'individu au centre de la réflexion mais un individu sociable qui considère ses rapports aux autres comme la base de toute réflexion constructive. Il s'agit de trouver les moyens d'associer aux changements des mœurs le respect et le maintien de la dignité de l'être humain, à travers la défense de ses droits et des droits d'autrui. S'il faut éviter d'éventuels déséquilibres, c'est effectivement parce que le sens moral et la bienveillance ne suffisent parfois pas, à eux seuls, à empêcher l'intérêt personnel de prendre le dessus et de déterminer nos actions, si on n'y prend garde.

En cela, ce chapitre traite d'un risque lié à des pratiques qui peuvent corrompre les liens naturels de sociabilité. D. Gobetti résume les rapports de la philosophie de Hutcheson à celle de Mandeville en montrant que l'une des divergences majeures entre les deux repose sur la manière de concevoir les moyens du maintien de la paix et des relations sociales, entre les individus. Chez Mandeville, nous avons l'action d'un politicien qui manipule et détourne les tendances antisociales de la nature humaine. Chez Hutcheson, nous avons l'idée que la conduite vertueuse est la clé du maintien de la paix et de relations sociales pacifiques⁴⁰². Nous essayerons ici de mieux comprendre pourquoi Hutcheson considère la philosophie de Mandeville comme l'illustration d'un danger qui dépasse les simples considérations de la Fable sur le luxe et la consommation ostentatoire pour toucher le cœur de l'équilibre d'un système social et politique. Le luxe et la consommation ostentatoire sont, pour Hutcheson, des enjeux de la réflexion politique et c'est de cette manière que nous prétendons, ici, les considérer.

Le problème Mandeville

Ainsi, nous souhaitons montrer dans ce chapitre que le lien entre droits inaliénables et « luxe, consommation ostentatoire et vice » a une place importante dans la pensée politique de Hutcheson. Il faut, en effet, comprendre ce qu'impliquent les changements qui se produisent dans les sociétés en voie d'industrialisation et ce que représentent les nouveaux modes de vie pour la protection et la garantie des droits fondamentaux. Il faut penser l'articulation du sens

⁴⁰² D. Gobetti, *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 107.

moral et du sens de la beauté avec les nouveaux modes de pensées et comportements des sociétés modernes. Le luxe et la consommation ostentatoire sont des phénomènes observables dans les sociétés en pleine mutation du XVIII^e siècle. Cependant, il faut s'accorder sur les définitions : qu'est-ce que le luxe ? Qu'est-ce que la consommation ostentatoire ? S'agit-il, dans les deux cas, d'un comportement vicieux ? Dans un premier temps, nous tenterons de comprendre ce qu'est le luxe et ce qu'est la consommation ostentatoire : sont-ils, pour commencer, deux manières de désigner un même phénomène ? Ensuite, nous nous interrogerons sur les rôles respectifs que le sens moral, le sens de la beauté et l'intérêt personnel peuvent jouer dans ces définitions : les changements observés impliquent-ils une perte des valeurs, notamment morales ? Enfin, nous expliquerons les conséquences d'un tel débat sur la pensée politique et les droits inaliénables. Or, nous partirons de la lecture de Hutcheson de l'œuvre de Mandeville en considérant que la condamnation qu'il en fait s'articule sur le constat suivant : il ne s'agit pas de prendre au sérieux les arguments de Mandeville sur le plan philosophique car la plupart ne sont pas recevables, selon lui. Il s'agit, cependant, de prendre très au sérieux la dérive que permet l'œuvre de Mandeville sur le déclin de la morale et de la politique dans une réflexion sur la société et le commerce. Ce n'est pas tant en la personne de Mandeville qu'en ses lecteurs et l'instrumentalisation politique qui peut en être faite que Hutcheson voit un danger. Voyons ce que Hutcheson lit entre les lignes de la fable de l'intérêt personnel.

I. Luxe, consommation ostentatoire et vice

A. *Le luxe dans La Fable des Abeilles*

a. *Vices privés et bien public*

Hutcheson commente les écrits de Bernard Mandeville, en particulier ses *Remarques*⁴⁰³. Il traite alors des problèmes relatifs à la question du luxe, notamment à la question des rapports entre le luxe et le vice. Les *Remarques sur la Fable des abeilles* de Hutcheson, qui sont plus exactement des « remarques » sur les propres « remarques » de Mandeville sur sa Fable, paraissent en 1725 et 1726. Même si le débat sur le luxe au XVIII^e siècle dépasse largement les considérations de seulement deux auteurs, Mandeville et Hutcheson, c'est à travers la discussion que Hutcheson entame à partir des écrits de Mandeville que nous proposons d'envisager quelques arguments-clés qui font de la beauté, du

⁴⁰³ F. Hutcheson, *Remarques*, VII, p. 404, il précise : "I have got yet no farther than the 150th page, but with many omissions".

luxue et de la consommation ostentatoire des enjeux politiques. Savoir, en effet, si le luxe est un vice est la condition préalable à tout discours moral sur sa condamnation. Cependant, le luxe s'accompagne de tout un mode de représentation et sa condamnation peut englober le mode de vie ainsi que les objets auxquels il est associé. Le lien que Mandeville met en évidence entre luxe et intérêt personnel ouvre la voie à toutes les dérives, considère Hutcheson. C'est une menace pour la préservation et le respect des droits inaliénables des individus que notre auteur dénonce. Pour Hutcheson, la *Fable des Abeilles* obtient, en effet, le succès relatif au caractère scandaleux et polémique du traitement explicite du luxe comme un vice en rapport avec le bien public⁴⁰⁴. Or, derrière le scandale et la polémique se découvrent les instruments potentiels de la manipulation des opinions et des croyances.

Pour Mandeville, tout peut être défini comme luxueux et c'est pour cette raison que rien ne peut l'être, véritablement. La définition du luxe, selon Mandeville, n'est pas la seule source de sa notoriété : il faut y ajouter sa définition de la vertu. Au XVIIIe siècle, le lien du débat sur le luxe avec le développement du commerce est manifeste. Ce sont dans les discours sur le commerce et l'économie politique que surgit une nouvelle vision du luxe, en accord avec les bouleversements que connaissent les sociétés.

Bernard Mandeville, dans sa *Fable des Abeilles*, s'applique, ainsi, à souligner l'ambiguïté d'une définition du luxe :

«S'il faut appeler luxe (et à strictement parler il le faut) tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire à la subsistance de l'homme en tant qu'être vivant, on ne trouve que du luxe au monde, même chez les sauvages tout nus⁴⁰⁵ ».

Les discours de condamnation du luxe sont facilement renversés, le luxe étant plus ou moins partout, au sens strict ; et donc, nulle part. Mandeville reconnaît sa définition comme trop rigoureuse, mais elle se justifie dans la mesure où tout peut être considéré comme une nécessité pour quelqu'un :

⁴⁰⁴ Sur cette question, Mandeville a pour prédécesseur Barbon. Voir N. Barbon, *Discourse concerning the Coining the New Money Lighter in Answer to Mr Lock's Considerations about raising the Value of Money*, London, 1696 et *An Apology for the Builder*, 1685, réimpression dans *A Select Collection of Scarce and Valuable Tracts on Commerce*, London, J. R. McCulloch, 1859. C-J. Berry affirme qu'il y a peu, dans Mandeville, au sujet du luxe, qui ne soit déjà implicitement présent chez Barbon (C-J. Berry, *The Idea of Luxury A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 127).

⁴⁰⁵ B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, trad. fr. L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1990, Remarque L, p. 90. B. Mandeville, *Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis, Liberty Fund, 1988, vol. 1, p. 10 : "If every thing is to be Luxury (as in strictness it ought) that is not immediately necessary to make Man subsist as he is a living Creature, there is nothing else to be found in the World, no not even among the naked Savages".

« Les douceurs de la vie sont, elles aussi, si diverses et si étendues que personne ne peut dire ce que les gens entendent par-là⁴⁰⁶ ».

La frontière entre luxe et non-luxe est difficile à définir. Il conclut, alors, dans le même texte :

« Par tout ce que j'ai dit jusqu'ici, je prétends seulement montrer que si une fois nous renonçons à appeler luxe ce qui n'est pas absolument nécessaire à la vie, alors le luxe n'existe pas. Car si les besoins des hommes sont innombrables, alors ce qui est destiné à les satisfaire n'a pas de limite ; ce qu'une certaine qualité de gens appelle superflu sera jugé indispensable par ceux d'un rang plus élevé ; et ni le monde ni l'habileté humaine ne peuvent rien produire de si curieux ou de si extravagant qu'il n'y ait quelque part quelque très gracieux souverain qui, si cela lui est agréable ou divertissant, ne se mette à le compter au nombre des nécessités de l'existence ; non qu'il pense à l'existence de tout le monde, mais à celle de sa personne sacrée⁴⁰⁷. »

Mandeville défend l'idée que la recherche de l'intérêt privé et l'accumulation de richesses bénéficient au commerce et au développement du luxe. Or, cette recherche du luxe et cette consommation ostentatoire contribuent au bien de la société ; mais il est évident, par ailleurs, que ces pratiques sont incompatibles avec la morale traditionnelle, car en d'autres termes, ce qui est motivé par l'intérêt privé touche davantage au vice qu'à la vertu. Mandeville écrit :

« On accuse en outre le luxe d'augmenter la cupidité et la rapine ; et on dit que là où règnent ces deux vices, les charges qui entraînent les grandes responsabilités s'achètent et se vendent⁴⁰⁸ ».

Et pourtant, ces vices privés font le bien public et sont donc recommandables, selon le sous-titre même de la *Fable* : « Vices privés, bien public » (*Private Vices, Publick Benefits*). Mandeville ne condamne pas la société moderne qui se construit sur le commerce et l'accumulation de richesses, mais il marque clairement la rupture de ces nouveaux comportements avec les valeurs morales traditionnelles. Autrement dit, il montre que le luxe

⁴⁰⁶ B. Mandeville, *ibid.*, p. 91. B. Mandeville, *ibid.*, p. 10 : "The Comforts of Life are likewise so various and extensive, that no body can tell what People mean by them".

⁴⁰⁷ B. Mandeville, *ibid.*, p. 91. B. Mandeville, *ibid.*, p. 10 : "By what I have said hitherto I would only shew, that if once we depart from calling every thing Luxury that is not absolutely necessary to keep a Man alive, that then there is no Luxury at all; for if the wants of Men are innumerable, then what ought to supply them has no bounds; what is call'd superfluous to some degree of People, will be thought requisite to those of higher Quality; and neither the World nor the Skill of Man can produce any thing so curious or extravagant, but some most Gracious Sovereign or other, if it either eases or diverts him, will reckon it among the Necessaries of Life; not meaning every Body's Life, but that of his Sacred Person."

⁴⁰⁸ B. Mandeville, *ibid.*, p. 94. B. Mandeville, *ibid.*, p. 10: "What is laid to the Charge of Luxury besides, is, that it increases Avarice and Rapine: And where they are reigning Vices, Offices of the greatest Trust are bought and sold".

accompagne toujours la nation enrichie par le commerce, que les hommes ont tendance à rechercher l'enrichissement et le confort matériel et que ces nouveaux comportements, si on laisse de côté une certaine hypocrisie, ne sont pas, à proprement parler, moraux : ce n'est pas sur cette voie que la société évolue. L'accumulation des vices privés, cependant, est la base d'une nation économiquement riche, avec les bénéfices que cela offre pour une partie de la population. Or, les sciences et les arts se développent avec l'enrichissement de la nation. Mandeville explique :

« [...] à mesure que l'homme avance en connaissances et en politesse il faut s'attendre à voir ses désirs augmenter, ses appétits se raffiner et ses vices croître⁴⁰⁹. »

Mandeville envisage un développement parallèle entre les vices d'une part, les sciences et les arts d'autre part. Au final, nous avons une autorégulation globale de la société et un équilibre des liens sociaux qui passent par les relations économiques entre les individus. L'amour-propre qui est un vice, est également le moteur de l'économie car ce sont les imperfections des comportements humains qui entraînent ces derniers à vouloir se dépasser et c'est dans l'adversité que l'être humain se trouve être le plus brillant. Cet équilibre n'existerait pas sans cela.

b. Base de la critique hutchesonienne: la malhonnêteté intellectuelle

Hutcheson reproche à Mandeville une certaine malhonnêteté intellectuelle. Une malhonnêteté qui transparait dans l'ensemble de son œuvre. Il fait l'observation suivante :

« Aucune preuve ne le satisfera si ce n'est les apparences contraires »

Il ajoute :

« [...] cet auteur ne croira jamais en une autre affection que l'amour-propre ».

Hutcheson critique à plusieurs reprises les contradictions et les incohérences de l'œuvre de Mandeville, montrant que ce dernier cherche davantage à choquer qu'à rechercher la vérité. C'est pour cette raison que Hutcheson exprime le caractère « sans réponse possible »

⁴⁰⁹ B. Mandeville, *ibid.*, Remarque Q, p. 144. B. Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*, F. B. Kaye, (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1924, vol. I-II. Il s'agit, ici, de l'édition utilisée par P. Mortensen (« Francis Hutcheson and the Problem of Conspicuous Consumption », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53, 2, (1995)) pour citer cet extrait qui correspond au I, p. 185: "while Man advances in Knowledge, and his Manners are polish'd, we must expect to see at the same time his Desires enlarg'd, his Appetites refin'd, and his Vices encreas'd".

(*unanswerable*) de certains écrits dans lesquels il met en premier lieu les œuvres de l'auteur de la *Fable*⁴¹⁰. Hutcheson ajoute, non sans une pointe d'humour, au sujet de Mandeville :

« [I]l a probablement été frappé par quelque sermon fanatique ancien sur l'abnégation dans sa jeunesse et il n'a jamais réussi à l'oublier depuis. C'est absolument impossible selon son schéma que Dieu lui-même puisse créer un être naturellement disposé à la vertu⁴¹¹ ».

Or, les conséquences peuvent être plus graves qu'elles n'y paraissent : les idées circulent vite, même les idées fausses. D'autant plus, lorsque ces idées servent les intérêts de certaines institutions ou de certains groupes. L'absence de possibilité d'un véritable débat avec Mandeville est une considération prise, au départ, avec légèreté sur le papier mais c'est un problème plus inquiétant qui occupe Hutcheson. Le danger n'est pas tant l'affirmation de la suprématie de l'amour-propre que la réception de cette idée, la croyance qu'elle peut susciter et l'usage qui en est fait. Le manque d'ouverture d'esprit et le manque de rigueur méthodologique dans la réflexion de Mandeville ne poseraient pas problème si cela n'impliquait que lui. Là où Hutcheson semble s'inquiéter, c'est lorsqu'il constate le succès de la *Fable des abeilles*, à travers ses rééditions. On comprend alors mieux comment s'est posée de plus en plus comme une évidence la nécessité de l'écriture de la *Recherche* et sa publication en 1725. Ce n'est qu'avec un traité de philosophie construit et argumenté que Hutcheson apporte une réponse efficace contre le défenseur de l'amour-propre et ce, même s'il s'agit de débattre et d'argumenter contre un auteur qui n'a pas, selon Hutcheson, pris soin de développer une argumentation cohérente basée sur une véritable connaissance du fonctionnement de la nature humaine.

B. L'idée du luxe : difficultés

Hutcheson, reprenant les *Remarques* de Mandeville une à une, commence par réfléchir sur l'ambiguïté du sous-titre même de l'œuvre de ce dernier : « Vices privés, bénéfices publics ». Cinq propositions pourraient l'expliquer : les vices privés sont eux-mêmes des bénéfices publics ou les vices privés sont les moyens directs et nécessaires de produire le bonheur public ou encore les vices privés, par un habile usage des gouvernants, peuvent être utilisés pour tendre au bonheur public ou peut-être même, les vices privés naturellement et nécessairement découlent du bonheur public. Enfin, dernière possibilité : les vices privés

⁴¹⁰ F. Hutcheson, *Remarques*, VII, p. 394.

⁴¹¹ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 406 : “No proofs will please him but the contrary appearances” et “this author will never believe any other affection than self-love”, p. 407: “He has probably been struck with some old fanatic sermon upon self-denial in his youth, and can never get it out of his head since. 'T is absolutely impossible upon his scheme, that God himself can make a being naturally disposed to virtue”.

découleront probablement de la prospérité publique au travers de la corruption présente de l'homme⁴¹². Quelle interprétation faut-il adopter ? Pour Hutcheson, Mandeville semble osciller des unes aux autres, selon sa propre convenance. Une oscillation qui est aggravée par l'évidence de la complexité à donner une définition du luxe. Or, sur ce point, Mandeville joue le même jeu : il passe d'une définition à l'autre selon ce qui l'arrange ou, du moins, il joue sur les aspects d'une même définition au point d'affirmer que pratiquement tout est un luxe, en relation à la nécessité. Si nous laissons un instant de côté le débat qui oppose nos deux auteurs, nous reconnaitrons aisément, par nous-mêmes, toute la complexité que soulèvent l'idée du luxe et la démarche de sa définition, lorsque nous pensons les différents aspects de la question.

Premièrement, nous pourrions dire que l'idée du luxe associée aux biens de consommation est une idée qui implique, souvent, la notion d'exclusivité. Seule une élite, une petite portion de privilégiés a accès au luxe. De là une association plus large entre exclusivité, rareté et prix élevé. Le luxe est cher, le luxe est rare, le luxe est réservé à un petit nombre de personnes. Cependant, on voit bien que la rareté, l'exclusivité et la valeur financière ne sont pas des conditions suffisantes pour définir le luxe. Christopher J. Berry utilise la notion d'intensité du désir pour définir ce que nous jugeons luxueux⁴¹³.

Deuxièmement, l'objet luxueux pourrait ainsi être l'objet possédé par une petite quantité de personnes mais celui qu'une grande majorité rêverait de posséder. Plus le désir de possession d'un objet est intense, plus le nombre de personnes à le posséder est faible, plus l'objet peut être défini comme un luxe. Il faut préciser que le phénomène de l'exclusivité peut avoir sa source dans le prix élevé de l'objet et/ou dans sa rareté, c'est un fait souvent constaté, même si ce n'est pas toujours une connexion nécessaire. L'importance de la demande pour un objet rare et le désir que cet objet suscite chez une grande partie de la population sont autant d'indices qui contribuent à formuler des critères de désignation pour le luxe. Pourtant, il est possible de rencontrer des cas de désignation luxueuse sur un objet qui est largement consommé : pensons, par exemple, à la boisson alcoolisée qu'on appelle le « champagne ». Pour un événement festif, il arrive de consommer des aliments ou des boissons dits « raffinés », des mets qui sont ordinairement considérés comme luxueux et cette consommation peut-être une consommation de masse, selon les occasions : une fête de fin d'année ou un mariage, par exemple.

⁴¹² F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 370.

⁴¹³ C-J. Berry, *The Idea of Luxury A Conceptual and Historical Investigation*, *op. cit.*

Ajoutons encore certains éléments : par exemple, la considération de la nécessité. L'objet luxueux n'est pas considéré comme un objet nécessaire mais un « plus », une valeur ajoutée, même s'il peut, par la suite, créer un besoin chez l'individu qui en bénéficie : mais dans ce cas, nous dirons qu'il cesse d'être un véritable luxe. Nécessaire ? Cela signifie que l'objet luxueux n'est pas un objet dont nous avons besoin pour vivre, ou plutôt pour « survivre ». C'est un objet que nous désirons pour le plaisir que l'objet doit pouvoir nous apporter. Au luxe s'ajoute donc la croyance : la croyance que l'objet luxueux sera source de plaisir pour son raffinement, par exemple dans la nourriture ou pour son confort, notamment pour une maison. L'objet luxueux est désiré mais il ne provoque pas de réelle souffrance en cas de non-obtention parce que l'objet luxueux est facilement substituable. Au pire, son absence engendrera une petite déception. Le luxe correspond à un désir mais pas à un désir trop puissant. Si la limousine n'est pas disponible, une voiture plus modeste peut aussi nous transporter d'un point A à un point B. Si l'hôtel dit « luxueux » est complet, il peut peut-être être remplacé par un hôtel plus simple, sans causer une trop grande peine. Dans tous les cas, le luxe reste, malgré tout, synonyme d'un plus grand bien-être. Quel genre de « bien-être » ?

Pour y répondre, Hutcheson va ainsi commencer par distinguer, dans ses *Remarques sur la Fable des Abeilles*, deux sortes de désir : une distinction qui, selon lui, manque à Mandeville.

Premièrement, il y a le désir de ce qui soulage une douleur. Secondement, il y a le désir de cet objet parce que nous croyons que l'objet en question comporte quelque bien. Le premier correspond à la nécessité de la vie humaine (désir négatif) alors que le second est la recherche du plaisir au-delà de la simple nécessité (désir positif). Dans le désir positif, il y a participation active de l'individu : ce dernier ne se contente pas de subir un état mais recherche les moyens de se procurer des sources de plaisir au-delà de la sphère de la nécessité. Cependant, le désir évolue et c'est pour cette raison que l'objet luxueux évolue également et que le luxe doit sans cesse être redéfini. Au fur et à mesure des progrès techniques et technologiques, le luxe suit son développement toujours vers plus de bien-être et de satisfaction personnelle.

Dans le *Système de philosophie morale*, il est possible de rencontrer une association entre le mot « corruption » et le mot « luxe ». En effet, lorsque Hutcheson évoque certains hommes riches et puissants, caractéristiques de l'aristocratie, dans les hautes sphères de la société, il évoque également la possible corruption qui les touche :

« Et ces hautes sphères donnent lieu à de nombreuses occasions de corruption, par la paresse, le luxe et la débauche⁴¹⁴. »

Cependant, le traitement du luxe dans la philosophie de Hutcheson relève de l'articulation entre les deux désirs évoqués plus haut et donc de l'évolution de ces désirs. Ainsi, le luxe associé à la paresse et à la débauche peut être effectivement nuisible. C'est ce qui fait de l'individu un être passif et non plus un être actif en société. La recherche de l'objet luxueux occupe alors tout notre temps libre et l'individu n'est plus disponible pour s'occuper de morale et de politique. Il ne faut pas, pourtant, à la suite de cette remarque, associer le luxe à un mode de vie systématiquement corrompu et décadent.

C. Qu'est-ce que la consommation ostentatoire ?

La première distinction à effectuer pour comprendre le lien entre luxe et vice passe par l'analyse de ce qui sépare le luxe même de la consommation ostentatoire. Dans cette dernière formule, un aspect social entre en jeu. Plutôt, dirons-nous, l'aspect de l'apparence sociale. La consommation ostentatoire est définie comme ostentatoire non pas par le consommateur lui-même mais par les observateurs, les non-consommateurs. Autrement dit, ceux qui ne consomment pas le bien. Pourquoi ne le consomment-ils pas ? Généralement parce qu'ils n'ont pas de possibilité d'y avoir accès. Ils considèrent alors le produit comme luxueux. C'est l'idée d'un objet luxueux pour le non-consommateur qui désire le bien consommable.

Cependant pour le consommateur ostentatoire, sa consommation est un instrument nécessaire à l'apparence. Cette consommation « apparente » de l'objet luxueux correspond, en effet, à la préservation d'une différence : celle marquée par le statut social. C'est un jeu social qui est le fait d'une classe tentant de marquer sa différence avec une autre classe, souvent plus modeste : c'est un jeu qui pose l'ordre hiérarchique en société. C'est notamment le jeu d'une certaine aristocratie, à l'époque de Hutcheson. La consommation ostentatoire n'est pas la consommation de la masse. Cependant, en même temps que la consommation ostentatoire vise à attirer le regard et marquer une différence, elle se heurte dangereusement à l'idée fluctuante et instable du luxe qui est, au final, relative : ce qui est un luxe pour un individu peut être une nécessité pour un autre et pas seulement d'un point de vue social. Le pas est vite franchi entre le désir de l'objet luxueux, l'envie vis-à-vis du consommateur qui le possède et l'hostilité envers ce dernier pour avoir ce que d'autres n'ont pas. Et un dernier pas souligne le

⁴¹⁴ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 6, p. 255 : “And these high stations afford many occasions of corruption, by sloth, luxury and debauchery.”

tout : lorsque l'objet est condamné parce qu'il est l'image même de la vision du luxe. Ou encore : parce qu'il devient la représentation du consommateur, particulièrement du « consommateur ostentatoire ».

De là, l'enjeu politique. Pour condamner un ordre social, par exemple l'image de l'aristocratie, on condamne l'objet de sa consommation : un objet qui apparaît luxueux pour ceux qui n'y ont pas accès. Au début du XVIII^e siècle, Hutcheson constate à quel point il est facile de condamner l'art, terme générique qui inclut les divers objets d'art tels que, par exemple, les peintures sur toile ou encore les sculptures, au nom du mode de vie auquel il est associé : ce n'est pas une condamnation en soi de l'art. C'est la condamnation du consommateur : celle de l'amateur d'art, et aussi celle de l'artiste lui-même, parce qu'il représente l'inégalité sociale. Ils apparaissent comme la matérialisation d'une distinction : la consommation « apparente » de certains privilégiés contre la non-consommation des masses, le luxe de certains « initiés ». Or, l'égalité est toujours le choix des particuliers : que ce soit une égalité par le haut ou par le bas. Si tout le monde ne peut avoir accès à l'art alors il est peut-être préférable que personne ne le puisse, diront certains. Toute consommation ostentatoire est un acte politique. Et le pas est vite franchi entre consommation ostentatoire, luxe, enjeux sociaux, condamnation politique et condamnation morale.

D. La distinction entre désir positif et désir négatif

Hutcheson analyse l'enjeu du débat sur le luxe, l'art et la consommation ostentatoire, de la façon suivante : notre bonheur privé nous est accessible par les diverses perceptions plaisantes dont nous sommes capables. Le bonheur public suppose que chaque individu puisse faire de même et nous avons donc une extension possible du bonheur privé au bonheur public : un bonheur qui inclurait les diverses perceptions plaisantes des individus, tant que ces dernières ne s'opposent pas. L'homme heureux est celui qui a ce qu'il désire et qui échappe à ce qui lui cause de la peine : un mouvement en avant et un mouvement de fuite, à la fois. Les appétits d'une part et les affections, ou passions, d'autre part représentent les deux distinctions du désir : négatif ou positif. Les appétits représentent une nécessité de la vie humaine dans l'évitement de la souffrance, en satisfaisant ses désirs. La souffrance d'un appétit non satisfait est inévitable. Les passions ou affections sont des désirs qui reposent sur l'opinion d'un bien dans l'objet désiré. La souffrance liée aux passions non satisfaites peut être évitée par un travail sur soi-même : en corrigeant les opinions erronées, en brisant les mauvaises associations d'idées sur l'opinion d'un bien dans un objet qui n'en comporte pas

véritablement⁴¹⁵. Contre l'appétit, la raison ou l'éducation ne peuvent rien. Contre les passions, la raison ou l'éducation peuvent corriger les opinions à l'origine d'une certaine croyance.

Pourtant, lorsque l'objet en question est à la fois la cause du soulagement de l'appétit et la cause d'un plaisir supplémentaire dans la satisfaction d'un plaisir, alors il va être recherché. Pour être véritablement heureux, au sens positif, l'homme doit sortir de la nécessité dans laquelle ses appétits le placent. Il doit être à l'abri de la souffrance liée à la satisfaction des appétits pour s'occuper de la satisfaction des autres désirs que sont les passions : si un objet lui permet de faire les deux, alors nous sommes en face de l'objet idéal. L'homme a besoin de toujours plus pour être heureux. Les objets les plus désirés sont ceux dont l'opinion fait croire qu'ils procureront à la fois les sensations les plus agréables et qui soulageront le mieux la souffrance : ceux qui sont susceptibles de satisfaire les appétits comme les passions. Et nos désirs sont, de fait, très variés. Or, le sens de la beauté est la source d'un plaisir esthétique de type tout à fait particulier : l'idée de la beauté procure du plaisir et ce plaisir est d'un genre supérieur à celui que l'on reçoit de la satisfaction des appétits. Ce n'est pas l'intérêt personnel qui nous pousse à rechercher les objets beaux. Ce sont les objets beaux qui nous sont naturellement agréables et nous procurent donc du plaisir. Or, ce plaisir est recherché pour lui-même parce qu'il nous rend heureux. Pourtant, le sens de la beauté ne peut fonctionner que si l'esprit percevant est libéré de toute considération extérieure à l'objet dont la relation entre les qualités produit l'idée de la beauté. La perception d'un sens interne est toujours immédiate, naturelle et involontaire. Tout ce que l'individu peut faire, c'est désirer les objets dont il croit qu'ils seront susceptibles de lui procurer un plaisir esthétique lorsqu'il les possèdera. C'est pour cette raison que Hutcheson écrit, sur les individus :

« [...] ils ont des perceptions de la beauté dans les objets externes et ils désirent quelque chose de plus dans les vêtements, les maisons, les meubles, que la simple chaleur ou l'usage nécessaire⁴¹⁶. »

De même, le sens moral des individus donne à chacun l'opportunité d'expérimenter un plaisir d'un type particulier : le plaisir lié à l'idée de la vertu. Ce type de plaisir moral est un plaisir supérieur à celui produit par les cinq sens externes, c'est un plaisir supérieur à celui produit par la satisfaction des appétits. C'est un désir qui procure de l'amour envers autrui. Il est donc possible d'aimer les autres et d'en retirer du plaisir. Or, ce n'est pas parce qu'on en

⁴¹⁵ F. Hutcheson, *Remarques*, VII, p. 372.

⁴¹⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 373 : “[...] they have perceptions of beauty in external objects, and desire something more in dress, houses, furniture, than mere warmth or necessary use.”

retire du plaisir qu'on aime les autres, mais bien parce qu'on les aime qu'on se fait en même temps plaisir. A chaque fois, l'individu recherche ce qui est, selon son opinion, un objet qui est susceptible de lui être agréable : à la fois de le soulager de sa souffrance et de lui procurer du plaisir de manière positive. Ou alors, lorsque la souffrance est soulagée, l'individu recherche un objet qui lui procure seulement un plaisir positif. On constate bien que divers objets sont susceptibles de satisfaire nos désirs : des plus élémentaires aux plus complexes.

Cela signifie également que la richesse et le pouvoir sont deux exemples de biens qui sont recherchés non pas pour eux-mêmes mais parce que l'individu pense qu'ils sont susceptibles de lui procurer du plaisir et de le mettre à l'abri de la souffrance. Les hommes recherchent l'approbation et l'estime des autres hommes ou par association d'idée, ce qui les distingue par une habilité ou une disposition appréciée des autres hommes. Et ce, parce que les autres sont importants et que nous voulons leur plaire. Le problème c'est que tant que le désir n'est pas satisfait, il porte une certaine dose d'inconfort ou de malaise (*uneasiness*).

E. La régulation des désirs

Pour qu'une société puisse fonctionner, cette fois à l'échelle collective, trois possibilités s'offrent à nous : satisfaire tous les désirs des individus, les supprimer ou les réguler. Nous avons déjà vu que les désirs qui sont les appétits ne peuvent être supprimés : ils doivent être satisfaits pour que les individus sortent de la pure nécessité et puissent être heureux ou au moins poursuivre leur bonheur. Pour les appétits, il semble que le seul choix possible soit la satisfaction, au risque de ne pas voir se réaliser la fin de la société. Maintenant, qu'en est-il des passions ? La solution envisagée par Hutcheson est, bien évidemment, de les réguler. Cela signifie qu'il faut travailler à la formation de justes opinions sur les objets, de manière à ce que la force du désir ne soit pas disproportionnée vis-à-vis de la valeur de l'objet, en relation à sa capacité à rendre heureux l'individu désirant.

Les affections bienveillantes envers autrui, comme l'estime et l'amour des autres, sont données comme exemple de plaisirs capables de rendre l'individu heureux. Au même titre que la gratitude et l'amour pour la divinité, la soumission à la volonté divine, la croyance en la providence. Qu'en est-il maintenant des objets matériels tels que les maisons, les vêtements, les équipements, les meubles, etc.⁴¹⁷ ? Sont-ils capables de nous procurer un plaisir suffisamment fort en relation à notre bonheur ? Hutcheson explique qu'il faut apprendre à regarder ces biens matériels pour ce qu'ils sont véritablement, sans laisser l'imagination

⁴¹⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 375.

interférer et nous persuader qu'ils sont nécessaires à notre bonheur. Ils peuvent constituer un avantage, un petit « plus » pour la vie mais ils ne sont pas la source du bonheur car leur absence est parfaitement tolérable, une fois que les opinions et l'imagination ont cessé de rendre le désir de l'objet disproportionné vis-à-vis de ce qu'il vaut. La corruption évoquée plus haut en relation à la question du luxe est ici mise en lumière. C'est la disproportion ou le déséquilibre dans le rapport du désir à l'objet qui nuit gravement au bonheur individuel et par extension, s'il implique plus d'une personne, par exemple, une classe sociale, ce même déséquilibre nuit au bien public en entraînant dans sa chute une partie de la population qui se détourne de ce qui est véritablement important : elle donne, alors, de la valeur à ce qui n'en a pas pour la recherche de notre équilibre et de notre bonheur.

Quel est maintenant l'avantage, le petit « plus » en quoi les objets matériels peuvent consister ? Ces objets matériels sont source de plaisir pour ceux qui les possèdent. Or, personne n'est insensible aux plaisirs que ces objets peuvent procurer, même si les plaisirs en question ne sont pas aux degrés les plus élevés pour le genre humain.

Au final, les risques de corruption peuvent largement être évités. D'autant que les plaisirs les plus constants et les plus vifs sont souvent compatibles avec des plaisirs plus légers : l'amour de la famille n'exclut pas l'amour de l'architecture, par exemple. L'amour de la nation n'exclut pas l'amour de la peinture. Hutcheson dit encore :

« [...] le savoir des véritables mesures et de la véritable harmonie de la vie n'ont jamais gâté une oreille, ou le génie pour l'harmonie inhérente à la musique ou à la poésie⁴¹⁸. »

Il ne faut donc pas toujours opposer les plaisirs les uns aux autres : les plaisirs sont des *plaisirs*. C'est moins une différence de nature qu'une différence de degré, entre les différents plaisirs, sur laquelle il faut insister, ici : une différence de degré dans leur constance, dans leur vivacité et dans leur juste proportion. Une différence entre le désir de l'objet et ce qu'est l'objet véritablement, toujours en relation à sa capacité à nous rendre heureux.

Lorsque l'homme a le loisir et la possibilité de chercher à étendre ses plaisirs hors de la sphère de la nécessité, il le fait. Cette recherche ne doit pas être pour lui la cause de nouvelles souffrances et c'est sur ce point que Hutcheson met en garde. Cependant, la recherche des plaisirs en soi, lorsqu'elle est contrôlée et ne tombe pas dans l'excès de l'opinion et de l'imagination n'a rien de moralement condamnable. Hutcheson s'appuie sur le

⁴¹⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 376 : “[...] the knowledge of the true measures and harmony of life, never vitiated an ear, or genius for the harmony of musick or poetry.”

développement du commerce pour penser la question du développement du luxe dans les sociétés modernes comme c'est le cas en Grande-Bretagne. Ce qui est moralement bon est ce qui promeut le bonheur de l'humanité dans son ensemble. Le développement du commerce semble profiter au bonheur des sociétés humaines qui en bénéficient. Pourtant, le développement du commerce et l'idée de vice semblent associés chez Mandeville. Le débat doit donc se porter, pour Hutcheson, sur l'idée de vice même. Qu'est-ce que l'idée de vice ? On notera, en effet, que l'idée de vice est en elle-même un véritable appui en faveur de la condamnation morale. Le développement du commerce, favorisant le développement du luxe, doit-il être moralement condamné ?

F. Le luxe est une relation de déséquilibre

Hutcheson répond que les arts, les manufactures, le commerce ne peuvent pas être vicieux et donc condamnés moralement car ils sont désirables en eux-mêmes pour le bien public et un homme vertueux, c'est-à-dire bienveillant, s'accordera sur ce point, car ils peuvent procurer de nouveaux plaisirs au genre humain et procurer de nouveaux plaisirs n'est pas un motif à lui seul de condamnation morale, bien au contraire.

Hutcheson explique que le luxe consiste, en vérité, à faire usage de produits et d'objets de manière excessive vis-à-vis de sa propre richesse⁴¹⁹. Ce luxe n'est pas très répandu. C'est pourtant le seul luxe qui, selon une définition stricte, serait moralement condamnable car c'est un luxe qui plonge l'individu dans une existence malheureuse. C'est le luxe qui consiste à vivre, en quelque sorte, au dessus de ses moyens. Or, le vice ne peut jamais reposer sur l'objet même car le luxe est un terme relatif à la richesse de la personne. Le luxe repose sur l'inadéquation de l'usage par rapport à la richesse personnelle. L'objet désiré n'est pas responsable de cette inadéquation : c'est la personne qui est fautive dans sa manière de vivre, dans les choix qu'elle fait, les décisions qu'elle prend, en relation à son propre bonheur. De fait, si vice il y a, il ne peut être attribué qu'à la personne et non à l'objet. C'est un savoir adéquat aux circonstances de la vie particulière qui sauve l'individu de l'excès dans lequel le plonge son goût du luxe. Le goût en lui-même ou le désir de l'objet n'est pas vicieux : c'est uniquement son excès au regard des circonstances personnelles qui l'est. Or, vicieux s'entend ici au sens de ce qui nuit au bonheur de la personne. Il n'y a pas de mesure fixe pour le luxe, de même qu'il n'y en a pas pour l'intempérance. Ce ne sont que des relations de déséquilibre

⁴¹⁹ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, 46, p. 383 : "Luxury is the using more curious and expensive habitation, dress, table, equipage, than the person's wealth will bear, so as to discharge his duty to his family, his friends, his country, or the indigent."

dans la vie des individus. Le savoir nécessaire à la correction de nos opinions et de notre imagination ne porte pas tant sur l'objet lui-même que sur la relation que l'individu entretient avec cet objet. La relation de déséquilibre qui caractérise le luxe dans la vie d'un individu est tôt ou tard cause de souffrance pour l'individu qui ne sait pas se contrôler.

Le luxe, tout comme l'intempérance ou l'orgueil, dans leur signification courante, sont considérés comme des vices⁴²⁰. Cependant, si on les définit comme la recherche d'un usage au-delà de la pure nécessité, alors ils sont bien souvent innocents et peuvent même être « vertueux » au sens de Mandeville, puisqu'ils sont la condition qui poussent à la consommation de nouveaux biens et donc au développement du commerce. Pour Hutcheson, ce qui compte c'est la relation de l'objet à l'individu plus que les définitions et les mesures fixes. Les seules mesures adaptées à la vie individuelle sont les mesures de la tempérance, mesures fixées dans les circonstances particulières qui sont celles de la vie de l'individu. Le même déséquilibre qui nuit à la vie personnelle de l'individu peut nuire au bien public, c'est-à-dire au plus grand bien pour le plus grand nombre. A différentes échelles, le déséquilibre du luxe peut être porteur de souffrance pour qui ne sait pas être tempérant.

A partir du moment où la plus grande consommation de biens est effectuée proportionnellement à la richesse du consommateur et à partir du moment où cette consommation ne fait de mal à personne et contribue même au plus grand bien pour le plus grand nombre, par exemple en donnant du travail à d'autres personnes, cette grande consommation ne peut pas être un vice : elle est un bien pour son consommateur et pour les autres.

G. Le vice ne fait pas le bonheur public

Hutcheson fait la remarque suivante :

« Il est probable, en effet, que nous ne verrons jamais un état riche sans vice. Mais alors quoi ? Ce n'est pas non plus impossible : et moins une nation a du vice, plus elle est heureuse⁴²¹. »

Hutcheson défend la thèse inverse de celle de Mandeville. Ce n'est pas le développement du vice qui fait le bien public, car ce que Mandeville appelle « vice » n'est pas obligatoirement un vice, pour Hutcheson. Or, le véritable vice détruit davantage qu'il n'aide à bâtir. Le fait qu'une nation riche soit toujours une nation avec du vice ne signifie pas que la

⁴²⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 386.

⁴²¹ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 392 : “It is probable indeed we shall never see a wealthy state without vice. But what then ? 'T is not impossible: and the less any nation has of it, so much the happier it is.”

richesse et le vice soient nécessairement connectés. Les faits ne nous renseignent pas sur ce type de connexion. Il faudrait démontrer l'impossibilité de l'existence d'une nation riche sans vice et cette démonstration n'est pas réalisable. Que les choses se soient toujours produites d'une certaine façon ne signifie pas qu'il en sera de même partout et toujours. De même, il n'est pas possible de démontrer avec certitude qu'il n'a jamais existé par le passé une nation riche et sans vice. Ce que Hutcheson défend, c'est que le lien établi par Mandeville entre richesse et vice est un lien de probabilité. Ce n'est pas de l'ordre de la connaissance certaine. Or, établir un lien de probabilité ne renseigne pas sur la nature de ce lien. Que le vice accompagne la richesse et que la richesse accompagne le vice ne signifie pas forcément que l'un est la cause et l'autre la conséquence nécessaire, dans un sens comme dans l'autre.

Mandeville, dans sa remarque G, a montré par exemple que les voleurs et les cambrioleurs contribuent au bien public car ils permettent aux serruriers de gagner leur vie et de nombreux objets ont été inventés pour la sécurité des foyers, en alliant l'utile à la décoration agréable. De fait, les arts se sont développés avec le souci de créer un objet utile et les voleurs comme les cambrioleurs sont bien la raison du développement d'une telle recherche. Mandeville modère son propos lorsqu'il affirme qu'il est du devoir du gouvernement de supprimer de tels criminels car il faut que la justice continue de s'exercer selon les mobiles et les faits eux-mêmes. Cette remarque montre, d'ailleurs, que le rôle du pouvoir politique en société n'est pas aussi secondaire qu'on pourrait, a priori, le supposer chez lui. Une société autorégulée par les liens économiques reste une société fragile s'il n'y a pas de pouvoir public pour assurer la surveillance et l'entretien des affaires communes, dans leur globalité. Si, désormais, un observateur attentif se place du point de vue des conséquences de l'action des voleurs et cambrioleurs, il comprendra que de telles actions contribuent au bien commun. Il y a toujours deux perspectives : celle de l'ordre immédiat qu'il faut maintenir et celle des conséquences à long terme. Les vices en général, dans leurs conséquences à long terme, contribuent au bien commun.

Hutcheson s'intéresse particulièrement au contenu de cette remarque. Il met en avant d'autres exemples, ou plutôt : une série de contre-exemples. Il explique alors, notamment, que les personnes éviteraient sans doute de nombreuses maladies, travailleraient mieux et vivraient plus longtemps, dans de bonnes conditions, s'il n'y avait pas les discordes et les conflits entre leurs familles et voisins⁴²². Il suffit de renverser la perspective. De fait, il est

⁴²² F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 392.

aisé de trouver un contre-exemple pour montrer que l'absence de vice serait peut-être tout aussi bénéfique que sa présence, notamment pour la paix et le développement des arts : ce que l'on perd d'un côté ne peut-il pas être gagné de l'autre ? Tout l'enjeu serait de savoir ce qui nuit le plus au bien public : l'absence ou la présence du vice en société.

Hutcheson veut mettre en évidence un défaut méthodologique dans l'argumentation de Mandeville. Celui-ci s'appuie sur un exemple tel que celui des voleurs et des cambrioleurs mais un exemple à lui seul ne montre rien. Il faudrait, en effet, aligner les exemples et être capable de quantifier avec une mesure exacte le volume de la contribution du vice au bien commun en comparaison avec le volume de la contribution de l'absence de vice, pour pouvoir se prononcer en la matière. Or, le bien commun est mesurable, pour Hutcheson. De fait, il n'est donc pas impossible d'en faire une science, basée sur la proportion ou l'équilibre à partir du plus grand bien pour le plus grand nombre. Le problème de l'application d'une telle « science » au domaine du vice, c'est que Mandeville et Hutcheson ne s'accordent pas sur la définition même d'un tel mot. La position des auteurs, qui est celle de la probabilité, montre qu'il n'est pas possible, dans l'état actuel des choses, de montrer que l'absence de vice est meilleure pour le bien commun. Or, Hutcheson se place dans la position de répondant : il suffirait de produire un contre-exemple pour chaque exemple donné par Mandeville pour montrer que le raisonnement de la *Fable des abeilles* est erroné. Ce qui est probable reste probable et la question du « plus » probable est susceptible de nous faire tomber dans un cercle vicieux. Le point de comparaison est manquant : il n'y a sans doute pas de société riche sans vice mais le lien nécessaire entre richesse et vice n'est pas, pour autant, clairement établi. Et il n'est pas véritablement possible de se prononcer sur les conséquences de l'absence de vice en société.

Un doute raisonnable subsiste. C'est à partir de là que Hutcheson poursuit ses observations. Il insiste notamment sur un point : selon sa définition du vice, plus étroite que celle de Mandeville, seulement une petite partie de notre consommation peut être associée au vice. L'idée de Hutcheson repose sur le fait qu'il soit possible de trouver d'autres exemples de motifs de consommation, autres que le vice même : la définition du luxe déjà évoquée plus en amont en est l'exemple, ainsi que le mode de fonctionnement du sens de la beauté. Rechercher ce qui est susceptible de plaire à notre sens de la beauté, lorsque cette recherche s'inscrit dans une forme d'équilibre ou de maîtrise de notre désir, en proportion avec nos ressources personnelles, ne relève pas du vice. Notre sens de la beauté nous rend sensible à l'œuvre d'art à partir de notre perception de la relation d'équilibre entre uniformité et variété,

caractéristique de la beauté absolue ou à partir de la beauté relative dite aussi imitative. Rechercher les conditions favorables à l'obtention d'un plaisir n'est pas un vice en soi car c'est simplement la condition naturelle de l'homme⁴²³. La satisfaction des appétits est nécessaire et la satisfaction des passions, dans une juste mesure, contribue à une vie heureuse. De même, l'objet n'est pas vicieux en lui-même, comme cela a déjà été évoqué plus haut, parce que le vice lié au luxe est un rapport à soi et à son mode de vie qui ne peut pas impliquer autre chose qu'un déséquilibre dans une relation. Pour Hutcheson, la vertu n'est pas contraire à notre nature car il n'est pas contraire à notre nature de vouloir le bien des autres avant notre propre bien : c'est ce que représente la bienveillance. Il n'y a pourtant pas de bienveillance et encore moins de sens moral dans la *Fable des abeilles* et c'est pourtant ce qui manque pour nuancer la réflexion de Mandeville, selon ce que constate notre auteur.

Comme le luxe est pour Hutcheson un rapport, c'est dans ce rapport qu'il faut penser la différence entre ce dont *j'ai besoin* et ce qui *me ferait plaisir* : autrement dit, penser ce qu'il *me faut* pour vivre et ce qui *m'apporte un agrément supplémentaire*. Un individu qui est capable de séparer, dans sa vie personnelle, ce qui est un luxe de ce qui ne l'est pas est un individu capable d'exercer avec responsabilité sa fonction de citoyen : fonction qui lui demande de veiller à la garantie des droits inaliénables. Un citoyen qui n'est pas responsable politiquement ne peut pas être le garant de ses droits inaliénables ni de ceux d'autrui. Or, un individu déséquilibré dans son mode de vie peut difficilement agir de manière équilibrée au sein de l'espace public. Pourtant, il faut faire attention : un tel raisonnement peut laisser penser que de nombreux individus sont victimes de déséquilibre. En vérité, Hutcheson, lorsqu'il traite de la question du luxe, défend le point de vue inverse. La question du luxe ne doit pas contribuer, sur le plan politique, à dévaloriser ou à réduire l'importance de la capacité d'action des citoyens. Elle montre, au contraire, la capacité de l'individu à équilibrer des rapports complexes et à s'adapter aux transformations dans les modes de vie des sociétés modernes. Ce que l'individu fait en relation à la question du luxe, le citoyen peut le faire en relation à la question de la protection et de l'extension des droits inaliénables : savoir agir de manière responsable et soucieuse de la préservation d'un équilibre. Un équilibre où l'essentiel est toujours dans les esprits.

⁴²³ F. Hutcheson, *ibid.*, VII, p. 393.

II. Luxe, consommation ostentatoire et politique

Prenons maintenant l'exemple de la Grande-Bretagne. Le XVIII^e siècle, après l'Union, peut être considéré comme une période de relative paix intérieure, avec un gouvernement stable. Le commerce se développe et une nouvelle classe sociale éduquée fait peu à peu son apparition : on la qualifie généralement de « classe moyenne » (*middle-class*). Ces changements s'accompagnent d'une réévaluation et d'une modification profonde des structures et des repères figés d'autrefois. Une presse périodique de masse fait son apparition et de nouvelles formes littéraires comme le roman deviennent à la mode. De plus en plus de représentations musicales et théâtrales ont lieu et font notoire : elles sont de plus en plus accessibles au grand public. La peinture suscite également de plus en plus d'intérêt, surtout par le renouveau de la peinture anglaise : on pensera par exemple à William Hogarth et sa série *La Carrière du Roué*, dès 1735. La critique artistique se développe en parallèle. Ce n'est pas seulement un bouleversement économique qui se produit en Grande-Bretagne : c'est aussi un bouleversement culturel.

C'est, en particulier, ce qu'explique l'article de P. Mortensen et sa réflexion sur la consommation ostentatoire⁴²⁴. Avec le développement du commerce, on peut constater, par ailleurs, l'augmentation des importations et de la production des textiles. Le marché anglais voit donc arriver un plus large choix de produits de consommation. Il est possible, désormais, de choisir entre une grande variété de produits. La mode vestimentaire devient une grande préoccupation. Elle suscite bientôt des inquiétudes quant à sa relation avec la morale. En effet, le choix et l'intensification de la consommation de biens engendrent un nouveau mode de fonctionnement social en relation avec le mode de fonctionnement économique et son développement. De nouvelles pratiques et de nouveaux usages s'opèrent vis-à-vis des marchandises. En même temps que les préoccupations de la société de consommation évoluent, c'est aussi de nouvelles valeurs qui viennent peu à peu remettre en question les anciennes. La question de ces nouvelles valeurs se pose alors. Mandeville comme Hutcheson sont conscients du changement qui s'opère mais alors que Mandeville ne cherche pas à y remédier, Hutcheson refuse l'abandon d'un certain nombre de valeurs et d'idéaux. Ils pensent, pourtant, tous deux l'harmonisation de la société et le rôle de la morale dans un tel enjeu. Cependant, le rôle de la morale chez Mandeville devient secondaire : il tente de déplacer le problème en considérant comment le lien social s'établit à partir des modes de relations

⁴²⁴ P. Mortensen, « Francis Hutcheson and the Problem of Conspicuous Consumption », art. cit.

économiques et sociaux vis-à-vis de la consommation. Hutcheson pense au moyen de préserver la morale de la marche du progrès. Dans les deux cas, le commerce est pensé en relation à ce qu'il peut apporter de bien à la société et dans quelle mesure il le peut.

A. Les nouvelles valeurs : l'éclairage de Hirschman

A. O. Hirschman, dans son œuvre *Les passions et les intérêts*, s'étonne de l'évolution qui a fait passer les activités lucratives telles que le commerce pour des activités honorables, tolérées par la morale, alors que rien ne laissait présager un tel changement chez les penseurs du Moyen Âge⁴²⁵. Il montre, en effet, que saint Augustin voit la convoitise de l'argent et des biens comme un péché, au même titre que celle du pouvoir et de la chair. Il explique alors que l'idéal chevaleresque et aristocratique qui met au premier plan la recherche de la gloire s'appuie sur un constat d'Augustin concernant le caractère « d'intérêt social compensateur » que peut avoir la gloire, vis-à-vis d'un autre péché, pour réhabiliter l'amour de la gloire et de l'honneur. Il souligne bien que l'idéal chevaleresque qui s'appuie sur l'honneur et la gloire est un idéal en contradiction avec les enseignements d'Augustin mais également avec ceux des penseurs religieux allant de « saint Thomas à Dante⁴²⁶ ». La Renaissance accentue cette tendance à la recherche de la gloire et de l'honneur en réhabilitant les valeurs des textes antiques qui exaltaient spécialement la « vertu civique ».

Hirschman met ainsi en évidence le problème qui nous intéresse ici : des auteurs tels que Corneille, Hobbes, La Rochefoucauld, Pascal, Cervantès ou encore Racine sont de ceux qui vont contribuer à abattre le mythe des vertus héroïques, en montrant singulièrement le caractère trivial. Hobbes montre, par exemple, que la motivation humaine s'appuie sur l'instinct de conservation de soi, y compris lorsqu'il est question de ces vertus. Hirschman montre que La Rochefoucauld y voit la manifestation de l'amour-propre⁴²⁷. Le succès de Mandeville avec sa *Fable des abeilles* contribue à cette entreprise de démolition et de désacralisation d'un idéal aristocratique avec ses valeurs. Or, le discrédit des valeurs ne s'accompagne pas d'une volonté de chercher un nouvel idéal sur lequel appuyer la morale ou l'idéologie. Il se produit une situation de grand vide dans les modèles de conduite. La solution de Hobbes ne repose pas sur la morale de l'individu mais sur une volonté qui le lie indéfiniment à une convention, par le dessaisissement de son droit naturel : une convention

⁴²⁵ A-O. Hirschman, *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, op. cit., p. 13.

⁴²⁶ A-O. Hirschman, *ibid.*, p. 14.

⁴²⁷ A-O. Hirschman, *ibid.*, p. 15.

qui n'est effective que par la puissance d'un représentant au pouvoir politique absolu, assez absolu pour « enchaîner » les individus et les forcer à se tenir tranquilles. Il est un pas à franchir entre le passage d'une perte des valeurs morales à l'arrivée de nouvelles valeurs qui vont orienter la vie et les besoins d'une société en mutation, sollicitée par les besoins d'une nouvelle classe.

Comme l'exprime ainsi Hirschman, les « démolisseurs » contribuent surtout à rétablir la parité entre les différents vices posés par Augustin : l'amour du pouvoir, de la chair ou de l'argent sont autant de péchés qui s'équivalent. Il faut alors considérer le rôle que les théories de l'État, à partir de Machiavel, ont sur la considération du décalage entre pensée positive et pensée normative et cette volonté de penser les hommes comme ils sont véritablement. Avec un Hobbes et un Mandeville, on comprend rapidement que les passions humaines dépassent largement les limites que pourraient poser la morale ou la religion. Mandeville est de ceux qui pensent que la gestion des passions humaines peut produire quelque chose de constructif et de positif, à condition de considérer ces passions pour ce qu'elles sont et à condition d'avoir une mise en œuvre de ses passions dans le processus d'intérêt général de la société. Or, l'homme politique averti joue un rôle important dans la capacité de mettre en œuvre les moyens qui feront des vices privés un bien public⁴²⁸. Le jeu d'association entre les passions et l'intérêt est aussi un jeu d'opposition où l'intérêt n'est plus seulement l'ensemble de nos inclinations, prenant en compte nos passions, mais aussi une passion particulière qui s'oppose aux autres et qui sert à réfréner ou à s'opposer aux autres passions. L'intérêt doit voir son sens restreint à une certaine forme de profit, un profit qui, par l'exemple du commerce, est un profit de type matériel et économique.

La « nouvelle classe » riche, celle qui fait du commerce se définit par contraste avec l'ancienne classe riche, l'aristocratie et les valeurs de cette dernière. Hirschman montre encore, par exemple, à travers l'analyse de l'expression « doux commerce » comment des groupes sociaux en Angleterre et en France se distinguent de la tradition aristocratique, de ses vertus héroïques et de ses passions violentes pour s'identifier à un nouvel idéal lié aux rapports calmes et « doux » : des rapports qui correspondent mieux à la poursuite de l'intérêt qu'à la poursuite de la gloire, idéal chevaleresque⁴²⁹. De fait, *calm* est synonyme de « doux » dans la langue anglaise. Le développement du commerce comprend l'enrichissement et la multiplication des marchandises et donc des marchands. Ce que Mortensen souligne plusieurs

⁴²⁸ Voir de nouveau sur ce point A-O. Hirschman, *ibid.*, p. 21-22.

⁴²⁹ A-O. Hirschman, *ibid.*, p. 61.

fois dans son article sur la consommation ostentatoire, c'est que l'importance de l'argent en société grandit en même temps que l'apparence prend de plus en plus de place dans les rapports et les repères de la structure sociale. La mode, les manières et les comportements sont autant de possibilités de se rapprocher d'un idéal « noble » qui est celui du *gentleman*.

B. Anciennes valeurs et instrumentalisation politique

Pourtant, le rapprochement par le biais de l'apparence ne masque pas les véritables changements qui s'opèrent dans la place et le rôle que chacun occupe désormais. Il faut, pour les *middle-class*, se trouver une identité et cela est d'autant plus complexe que les classes moyennes s'élargissent au cours du XVIIIe siècle, au point qu'il ne s'agit pas seulement de considérer les familles enrichies par le commerce seul ou encore l'industrie, mais également les professions libérales, comme les médecins ou les avocats, et les enseignants. Il est classique dans l'éducation d'un jeune homme de classe moyenne, en Grande-Bretagne, même si les revenus sont modestes, de voyager en Europe (principalement en Italie et en France), afin d'acquérir l'ouverture d'esprit et la culture nécessaire, notamment en histoire de l'art, pour correspondre à l'idéal du *gentleman*. Les *middle-class* s'intéressent et accèdent à une partie de ce qui était habituellement réservé aux aristocrates, à savoir : l'art.

Être socialement respectable implique d'être quelque peu cultivé et la démonstration de cette culture, du moins en apparence, passe par le goût pour l'art et par quelques notions d'histoire de l'art. Les évidences d'une « popularisation » ou du moins, d'un accès plus facile à l'art au cours du XVIIIe siècle sont nombreux : pensons, par exemple, à l'apparition des premiers musées en Grande-Bretagne. Un article de D. Fenner montre le parallèle historique entre les premières philosophies qui soutiennent le désintéressement dans l'attitude esthétique et l'apparition, quelques décennies plus tard, des premiers musées d'art ou expositions publiques en Grande Bretagne. Or, parmi les philosophies du « désintéressement » en esthétique, il place Francis Hutcheson⁴³⁰. Le XVIIIe siècle voit l'apparition des premières véritables écoles d'art, des premières sociétés d'artistes. Le contexte favorable au développement de la culture, notamment artistique, donne bientôt lieu à l'organisation d'expositions publiques. Finalement, en 1768, on aboutit à la création de la *Royal Academy of Arts* de Londres et aux expositions qui l'accompagnent. Au début du siècle, les seules écoles étaient encore les studios des peintres de portrait et de petites expositions, mais la situation

⁴³⁰ D. Fenner, *Art in context Understanding Aesthetic Value*, Ohio, Ohio University Press, 2008. Et également J. Morizot, « Les Sources anglaises de l'esthétique » dans R. Quilliot, (sld), *Philosophie de l'art*, Paris, Ellipses, 1998.

évolue rapidement. En 1677, l'*Ashmolean Museum* d'Oxford ouvre déjà ses portes et en 1759, c'est le *British Museum*. En 1754 est ouverte la *Glasgow Academy of arts* grâce au travail des frères Foulis, amis de Hutcheson et imprimeurs officiels de l'université de Glasgow et donc de Hutcheson.

Cette évolution n'est pas sans susciter de grandes inquiétudes, notamment parce que l'art est considéré comme l'outil qui véhicule les valeurs de la société aristocratique. Après 1688, des organisations religieuses partisans du grand mouvement de réforme des mœurs politiques et sociales, telles que la *Society for the Reformation of Manners* et la *Society for the Promotion of Christian Knowledge* critiquent l'art en raison des rapports étroits que la peinture, l'architecture ou encore la musique peuvent avoir avec les valeurs aristocratiques. D. Château est un exemple d'auteur qui examine les rapports que la philosophie de Shaftesbury entretient avec la culture du *gentleman*⁴³¹. Shaftesbury s'engage, en effet, à défendre la culture et les valeurs aristocratiques. Mortensen voit en Hutcheson un héritier de Shaftesbury sur ce plan. C'est d'autant plus intéressant que Hutcheson n'est pas, comme Shaftesbury, issu d'un milieu aristocratique. Ses motivations ont sans doute un lien avec ses engagements politiques en faveur des *Whigs* et avec la conviction selon laquelle, à la suite de Locke, la tolérance est la clé qui doit apaiser les dissensions et les crises internes d'un État partiellement tiraillé par la multiplication des sectes religieuses.

Pour Hutcheson, il est dangereux d'instrumentaliser la morale pour en faire un outil de conflit politico-religieux. Cela est d'autant plus complexe que les rapports de la morale et de la politique s'entremêlent, chez lui. La vérité est que la condamnation de l'art par certaines organisations religieuses s'appuie moins sur un motif moral que sur un motif politique. Or, ce motif politique est dissimulé. Le problème d'une telle démarche, encore plus que le mensonge, c'est qu'elle contribue à détourner les populations de leur véritable sensibilité morale. On détourne l'attention des individus sur certaines choses secondaires afin de masquer les véritables enjeux auxquels il faudrait s'intéresser. Il s'agit de culpabiliser les hommes en leur faisant croire que le plaisir, issu de la contemplation ou l'écoute d'une œuvre artistique, est non seulement une pratique mauvaise mais aussi une pratique dangereuse. Cela remet en question la faculté que l'individu a de se prononcer seul sur ce qui est bon moralement ou non. On lui enseigne que l'art est moralement condamnable parce que l'individu, à lui seul, n'aurait jamais eu un tel jugement : et pour cause, la sensibilité

⁴³¹ D. Château, *L'Autonomie de l'esthétique Shaftesbury, Kant, Alison, Hegel et quelques autres*, Paris, L'Harmattan, 2007.

esthétique qui est la nôtre est celle produite par notre sens de la beauté. Or, Hutcheson prend toujours soin de distinguer le sens de la beauté du sens moral. Il s'applique à montrer que, dans la très grande majorité des cas, le goût esthétique est amoral, c'est-à-dire qu'il n'a absolument aucun lien avec la morale. Il n'est ni bon ni mauvais, il est en dehors de ces considérations. La *Recherche* met en garde à plusieurs reprises contre ceux qui prétendent enseigner aux autres la vertu :

« Mais la vertu proprement dite, ou les bonnes dispositions de l'esprit, ne s'enseignent pas directement ni ne sont produites par l'instruction⁴³² ».

Il insiste, par ailleurs, sur les dangers liés au manque de tolérance et aux opinions qui montent les hommes les uns contre les autres et il révèle quelles conséquences de telles pratiques peuvent avoir sur le sens moral. C'est l'objet de ce paragraphe :

« Mais lorsque les hommes ont la tête remplie d'opinions futiles, lorsque des individus calculateurs font germer dans leurs esprits des opinions bizarres à propos de la religion et de la sainteté de dogmes, ou de pratiques, qui n'augmentent en rien l'amour que nous portons à Dieu, ou à notre propre espèce ; lorsqu'on apprend aux différentes factions à se considérer les unes les autres comme odieuses, méprisables et impies à cause de la différence de leurs dogmes ou de leurs opinions, lors même que ces dogmes, vrais ou faux, sont peut-être parfaitement inutiles au bien public ; lorsque les passions les plus ardentes sont suscitées pour de telles futilités, et que les hommes commencent à se haïr réciproquement pour des choses qui n'ont en elles-mêmes rien de mauvais, et à aimer les zéloteurs de leur propre secte pour ce qui n'a rien d'estimable, voire, à cause de leur fureur, de leur rage et de leur méchanceté à l'égard des sectes opposées (...) il n'est pas étonnant, alors, que notre sens moral soit considérablement diminué et que nos actions naturelles du bien et du mal soient presque perdues, quand notre admiration et notre amour, ou notre mépris et notre haine, sont ainsi détournés de leurs objets naturels⁴³³ ».

⁴³² F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 253/ p. 237 : “But virtue itself, or good dispositions of mind, are not directly taught, or produc'd by instruction”.

⁴³³ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 4, p. 19-20/ p. 200 : “But when men heads are fill'd with some trifling opinions; when designing men raise in their minds some unaccountable notions of sanctity and religion, in tenets or practices, which neither increase our love to god, or our own species; when the several factions are taught to look upon each other as odious, contemptible, profane, because of their different tenets, or opinions; even when these tenets, whether true or false, are perhaps perfectly useless to the publick good: when the keenest passions are rais'd about such trifles, and men begin to hate each other for what, of itself, has no evil in it; and to love the zealots of their own sect., for what is no way valuable; nay, even for their fury, rage, and malice against opposite sects; (...) 'tis then no wonder if our moral sense be very much impair'd, and our natural notions of good and evil almost lost; when our admiration and love, or contempt and hatred, are thus perverted from their natural objects.” And: “If any opinions deserve opposition, they are such as raise scruples in our minds about the goodness of providence, or represent our fellow-creatures as base and selfish, by instilling into us some ill-natur'd, cunning, shreud insinuations, “that our most generous actions proceed wholly from selfish views.””

Autrement dit, si la vertu ne s'enseigne pas, le sens moral lui, peut être amené à se détériorer et à fonctionner de plus en plus mal, à force d'être détourné de son objet. D'une certaine manière, la vertu ne s'apprend pas mais elle se « désapprend ». Ces querelles entre sectes religieuses affectent profondément les rapports humains. Or, Hutcheson fait le lien entre la haine qui est transmise par ces querelles et la philosophie qui renforce la considération des autres êtres humains comme des êtres mués par leur intérêt personnel. Il dit, en effet, pour conclure, quelques lignes plus loin :

« Si quelques opinions méritent qu'on s'y oppose, ce sont celles qui font naître dans nos esprits des doutes quant à la bonté de la Providence, ou nous représentent nos semblables comme vils et égoïstes en insinuant par quelques paroles dénaturées, artificieuses et malignes « que nos actions les plus généreuses ne procèdent que de vues intéressées ». »

Il n'est pas difficile de reconnaître Mandeville sur le banc des accusés. La condamnation de l'art par certaines sectes s'ajoute au discours que Mandeville a lui-même tenu dans sa *Fable* au sujet de la question du luxe. La pensée de Mandeville au sujet des vices est la porte ouverte à toutes les dérives possibles à partir du moment où l'évocation du vice entraîne une condamnation et un rejet immédiat de la part des individus.

Au final, la condamnation de l'art instrumentalisée n'est qu'un exemple de la dérive qui peut entraîner au rejet et à la haine d'une classe sociale dans son intégralité, à savoir l'aristocratie. Or, avec ce rejet, il faut aussi inclure le rejet des valeurs et du mode de vie associés. Le problème c'est que ce rejet est générateur de haine et de colère : si les particuliers commencent à se haïr les uns les autres, alors le système du *Léviathan* de Hobbes devient une réalité. Cependant, pour Hutcheson, la vision de la guerre de chacun contre chacun n'est pas le point de départ d'une anthropologie : c'est le résultat auquel on aboutit à l'issue d'un certain nombre de manœuvres et de manipulations.

La responsabilité politique du citoyen s'appuie sur sa responsabilité morale : c'est parce que le citoyen a un sens moral et qu'il est donc en mesure de savoir instinctivement ce qui est bon ou mal, ce qui est injuste ou juste à l'égard d'autrui, qu'il est un être sociable. La base de sa sociabilité est aussi la condition de possibilité de son action politique. Le sens moral est ce qui nous permet d'élargir notre vision, au point de considérer l'intérêt du plus grand nombre avant le nôtre. Le dysfonctionnement du sens moral a pour conséquence l'irresponsabilité politique. Aucune action politique n'est plus envisageable pour « l'irresponsable ». Mais cette situation arrange certains chefs de sectes religieuses comme

certaines dirigeants politiques. Si l'homme devient cet être déchu et condamné au mal, cet être rongé par le péché, alors il lui faut être guidé, dans un monde temporel. Un être doté d'un sens moral n'a pas véritablement besoin de guide : il n'a pas besoin d'intermédiaire. Par contre, un être persuadé de sa corruption et de celle des autres, attend d'être sauvé. La question du rapport transcendant qui fonde toutes les bases de l'autorité peut alors surgir, à nouveau. Ce rapport de l'autorité avec le divin devient possible car le rapport que le sens moral développait entre l'individu lui-même et le divin, disparaît.

C. L'insensibilisation morale et sa menace sur les droits inaliénables

Il est manifeste que cette situation peut engendrer une profonde mutation dans la place que peut exercer un particulier dans la communauté politique. On le sait : ce que Locke a fait, à la suite de Hobbes, c'est de renforcer la condition de l'individu en tant que porteur et protecteur de ses droits inaliénables. Plus la société est divisée entre groupes et factions, plus la conscience d'universalité et de fragilité de la protection et préservation des droits inaliénables s'affaiblit. Toutes les théories du contrat social semblent avoir montré le caractère volontariste à l'origine du droit positif et des institutions politiques. Le détournement de l'attention et de la volonté des individus de leurs responsabilités et de leurs engagements, que ce soit vis-à-vis d'eux-mêmes ou des autres, tend inévitablement à multiplier les risques de guerre civile.

Hobbes défendait l'idée d'un pouvoir fort parce qu'il ne pouvait pas envisager comment le pacte social pourrait se maintenir autrement. Pour Hutcheson, la perspective est différente car le sens moral présent en chaque individu, naturellement, a fait des individus des êtres sociables suffisamment responsables pour éviter la guerre de tous contre tous. En même temps, il est certain que la situation s'étant dégradée et les droits inaliénables étant menacés, il n'y aurait plus d'autre alternative qu'un pouvoir exécutif fort pour sauver la situation.

Pourtant, un tel cas de figure n'est pas sans poser problème dans une philosophie politique telle que celle de Locke ou telle que celle de Hutcheson. Si l'équilibre politique repose, en effet, sur l'équilibre ou la balance qui s'exerce entre les différents pouvoirs, de manière à ce que chaque institution soit limitée et contrôlée par une autre, alors l'optique d'un pouvoir fort qui domine les autres est automatiquement une menace. Avec l'affirmation d'un droit de résistance, Hutcheson a montré que le dernier ressort de protection des droits inaliénables des individus est l'individu lui-même, conformément à la lecture qu'il fait du *Second traité du gouvernement* de Locke. Si le dernier ressort est celui qui se corrompt le

premier à cause des dissensions et des conflits, alors il faut parier sur la probable dégradation du système dans son ensemble. Ce n'est qu'une question de temps avant que l'absence de contrôle efficace d'une partie ne donne l'occasion à cette même partie de corrompre son mode de fonctionnement, dans la globalité. Il ne faut jamais oublier que la théorie du droit de résistance chez Hutcheson repose sur le postulat que tout individu est moralement et politiquement responsable. La perte de cette responsabilité a des conséquences dévastatrices. Or, la seule manière de perdre cette responsabilité, c'est d'« insensibiliser » le sens moral en le coupant de la réalité.

A ce sujet, M. Terestchenko, dans un livre intitulé *Un si fragile vernis d'humanité*, fait référence à Hutcheson à plusieurs reprises et met en évidence un paradoxe : il est tout à fait recevable de considérer que l'homme soit doté d'un sens moral, d'un sentiment de bienveillance et de compassion ou plus génériquement, de dispositifs moraux désintéressés qui lui permettent de comprendre, par exemple, la nature criminelle de certains actes effectués contre la vie d'autrui. En même temps, et c'est là le paradoxe, il faut comprendre comment ce dispositif, ce sens moral est incapable, dans certaines situations, d'opposer une résistance à des conduites de type destructives, alors même que le criminel devrait avoir conscience du caractère criminel de son acte. Or, tout l'intérêt de cette remarque est dans le fait de préciser, ce que fait M. Terestchenko, que le paradoxe vaut pour « les hommes ordinaires » autant que pour les « psychopathes⁴³⁴ ». Si on introduit cette question dans le cadre de notre réflexion, c'est parce que les arguments employés par Hutcheson, dans les passages cités un peu auparavant, sont capables de donner une piste sur la manière dont on pourrait y répondre.

Nous savons déjà que la bienveillance est un motif d'action au même titre que l'intérêt personnel, chez Hutcheson. Il peut arriver que l'intérêt personnel prenne le dessus sur la bienveillance comme motif d'action. Hutcheson n'affirme pas que l'intérêt personnel ne soit pas un motif d'action déterminant de la nature humaine : il affirme seulement qu'il n'est pas le seul. Quant au sens moral, il fonctionne naturellement, immédiatement et involontairement, au même titre que nos sens externes ou que l'autre sens interne qui est le sens de la beauté. Il y a donc deux manières de se prononcer vis-à-vis de l'attitude du criminel en relation à son sens moral : dans le premier cas, son sens moral fonctionne normalement et lui indique que l'action qu'il commet est une mauvaise action. La souffrance accompagne la considération de son acte mais un plaisir supérieur, dû par exemple à l'idée de la satisfaction

⁴³⁴ M. Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte / MAUSS, 2005, p. 14.

de son intérêt personnel, peut alors contrebalancer cette souffrance. Cela signifie que l'individu sait qu'il agit mal mais un autre motif d'action a pris le dessus et lui fait croire qu'il lui procurera un plus grand plaisir. Il ne s'agit pas d'un dysfonctionnement tant que ce type de situation n'est pas récurrent. Il faut bien voir, d'autre part, que le plaisir et la souffrance provoqués par le sens moral sont forts et qu'il n'est pas, par la suite, aisé de les contrebalancer.

La seconde possibilité est celle qui résulte d'une véritable perversion et qui s'obtient à partir du moment où de mauvaises habitudes de vie et de mauvaises associations d'idées ont entraîné une insensibilisation de notre sens moral. Cette perversion est le résultat d'une pratique longue et répétée qui s'applique à détourner son attention des objets naturels du sens moral ou à « désapprendre » ce qu'est la vertu. Il s'agit, en quelque sorte, du même processus que celui qui consiste à se plonger très longtemps dans l'obscurité. Lorsque nos yeux sont alors exposés à une forte lumière, nous sommes aveuglés : notre sens de la vue est engourdi et doit de nouveau s'accommoder avant de fonctionner normalement. Un individu qui détourne systématiquement son attention sur autre chose que les considérations qui lui viennent de son sens moral finit par ne plus rien sentir. Un individu qui apprend à ne considérer que son intérêt personnel et qui se complait dans cette situation perd également sa sensibilité morale. C'est du moins le risque auquel il s'expose.

Les sectes qui engendrent de la haine entre les hommes, les philosophies de l'intérêt personnel sont autant d'exemples de causes potentielles d'insensibilisation du sens moral. On ne peut pas véritablement perdre son sens moral mais on peut oublier qu'il existe ou au moins, ne plus sentir quoi que ce soit, à force de vivre dans une certaine obscurité. Ce qui donne ainsi sa légitimité à l'enseignement moral et politique repose en grande partie sur la considération du combat qu'il faut mener contre les opinions dangereuses et destructrices. Il s'agit d'empêcher certaines pratiques de « désapprentissage ». Si l'opération est bien menée, alors il n'y a plus de raison pour que les actions politiques entrent en opposition avec notre dispositif moral, car la préservation des droits inaliénables des individus est une base pour l'intérêt individuel comme collectif. Il n'y a donc pas de raison pour que le motif d'intérêt personnel vienne contrecarrer le motif de bienveillance sur ce plan. Faire du luxe un mal et donner à la définition du luxe une extension telle que celle que lui donne Mandeville contribue à détourner l'individu des véritables enjeux moraux et politiques. Confondre la consommation ostentatoire et la simple consommation engendre des confusions qui détournent l'individu des considérations morales et politiques importantes. Opposer les individus et les groupes

d'individus les uns aux autres provoque les déséquilibres qui menacent l'harmonie sociale. Enfin, faire de l'art et des modes de vie qui lui sont associés un instrument de manipulation au profit de l'intérêt personnel est également un moyen de pervertir un système politique. Pour Hutcheson, Mandeville pose les germes de toutes ces dérives dans ses écrits parce qu'il contribue à obscurcir ce qui ne devrait pas l'être.

D. Le luxe, la consommation ostentatoire et le bien public

Un problème se pose, néanmoins. Si tout ce que nous venons d'affirmer est vrai, comment expliquer, désormais, l'affirmation suivante du *Système de philosophie morale* de Hutcheson :

« Que ni le luxe ni l'intempérance ne contribuent à la prospérité publique⁴³⁵ » ?

Entre-t-il en contradiction avec l'analyse précédente de la critique de la *Fable* de Mandeville ?

En vérité, le propos est cohérent. Hutcheson a montré que seule l'intempérance était un vice alors que le luxe ne l'était pas. Cependant, reconnaître que le luxe n'est pas mauvais en soi et qu'il ne peut être l'objet d'une condamnation morale ne signifie pas, pour autant, affirmer que le luxe est nécessaire au bien public parce qu'il favorise la richesse et l'industrie. Il explique, à la suite :

« C'est à tort qu'on prétend que le luxe et l'intempérance sont nécessaires à la richesse d'un État parce qu'ils incitent à l'industrie et encouragent les manufactures en augmentant la consommation. Ce n'est point toujours un mal que les personnes dont la fortune le permet sans aller à l'encontre de leur devoir, consomment les produits les plus raffinés et portent les habits les plus coûteux. Mais que se passerait-il si elles devenaient plus économes et plus tempérantes dans ces choses⁴³⁶ ? »

Contre Mandeville, Hutcheson affirme que le luxe et l'intempérance ne contribuent pas nécessairement à la richesse d'un État. En ce qui concerne le luxe, puisque ce n'est pas un vice, il laisse la possibilité d'imaginer qu'il peut en certaines occasions contribuer au bien public ou du moins, contribuer au bonheur de l'individu qui le pratique, ce qui est une

⁴³⁵ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 9, p. 320 : "Neither luxury nor intemperance necessary to public prosperity".

⁴³⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 320 : "It is vain to allege that luxury and intemperance are necessary to the wealth of a state as they encourage all labor and manufactures by making a great consumption. It is plain there is no necessary vice in the consuming of the finest products, or the wearing of the dearest manufactures by persons whose fortunes can allow it consistently with all the duties of life. And what if men grew generally more frugal and abstemious in such things?"

manière de contribuer au bien public si le bonheur de l'individu en question ne se fait pas au détriment du bonheur d'un autre. Cependant, il s'agit de penser, ici, la prospérité d'un État en termes de richesse économique. Or, le lien entre richesse d'un État et les comportements intempérants ou avides de luxe n'est pas un lien nécessaire. Cela signifie qu'ils peuvent contribuer à la richesse comme ils peuvent ne pas y contribuer, selon le contexte. Pour défendre cette hypothèse, Hutcheson pense le cas d'une société où les individus ne seraient plus intempérants et ne s'adonneraient plus à la pratique du luxe. Il argumente :

« On pourrait envoyer à l'étranger davantage de ces produits raffinés ; et à supposer qu'on ne le pût, on pourrait tout autant promouvoir l'industrie et la richesse en augmentant la consommation de biens moins taxés, puisque celui qui fait des économies en restreignant son train de vie onéreux, peut offrir aux autres de vivre d'autant mieux et de consommer plus qu'il n'est possible par le luxe d'une seule personne, grâce aux services généreux qu'il rend à ses amis et la façon réfléchie dont il exerce la charité envers les pauvres. »

Enfin,

« Et quant à la sobriété, il est certain qu'elle augmente la consommation. Elle rend les hommes robustes et les dote d'une grande longévité. Elle les met en état de se marier de bonne heure et d'entretenir des familles nombreuses⁴³⁷. »

Autrement dit, il n'est pas évident que la sobriété et la tempérance n'augmentent pas, elles aussi, la richesse d'un État en promouvant l'industrie par quelque autre moyen. Rappelons que Hutcheson définit l'industrie, dans son *Système de philosophie morale*, comme

« [...] une mine naturelle de richesse, la source de denrées à exporter dont le surplus, supérieur à la valeur de ce qu'importe la nation, augmente sa richesse et sa puissance⁴³⁸. »

L'augmentation de la richesse et de la puissance d'une nation sert à ce que ses membres ne manquent de rien et bénéficient des meilleures conditions en faveur de la poursuite de leur bonheur. Pourtant, l'augmentation de la richesse et de la puissance doit être

⁴³⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 320 : "More of these finer goods could be sent abroad: or if they could not, industry and wealth might be equally promoted by the greater consumption of goods less chargeable: as he who saves by abating of his own expensive splendor could by generous offices to his friends, and by some wise methods of charity to the poor, enable others to live so much better, and make greater consumption than was made formerly by the luxury one. (...) And as to sobriety, it is generally true that it makes the greatest consumption. It makes men healthy and long livers. It enables men to marry soon and support numerous families."

⁴³⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 9, p. 318 : "Industry is the natural mine of wealth, the fund of all stores for exportation, by the surplus of which, beyond the value of what a nation imports, it must increase in wealth and power."

considérée en relation à un certain équilibre. La poursuite du bonheur, à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective, exige d'adopter, autant qu'il est possible, un mode de vie cohérent vis-à-vis de ses besoins, de ses capacités et des possibilités qui sont données. La fuite en avant dans la recherche des plaisirs ne peut que déboucher sur de la frustration, si elle n'est pas à un moment ou un autre, tempérée. C'est pour cette raison que Hutcheson prend toujours soin de rappeler qu'il existe des hiérarchies entre les plaisirs, de la même manière qu'il existe des hiérarchies entre les différents droits et les différents devoirs. C. Robbins souligne que Hutcheson prend soin de distinguer ainsi les maux qui sont susceptibles de provenir de la richesse et le bien qui peut être tiré des produits de l'industrie⁴³⁹. Entre les deux, et malgré l'intérêt que Hutcheson porte à l'économie dans la société civile, reste l'individu capable de distinguer la consommation ostentatoire de la consommation qui bénéficie à la communauté et la seule mesure de la maximisation du bien à l'échelle de la société. L'exigence d'équilibre qui est, ici, mise en avant, donne lieu à des mesures aussi engagées qu'originales de la part de notre auteur, d'autant plus lorsqu'on les associe à la tendance de l'extension de la liberté économique qui caractérise ses écrits. C'est notamment le cas avec son projet de loi agraire.

Harrington écrivait, autrefois, sur l'importance d'établir une loi sur la division des terres pour trouver l'équilibre qui maintienne un gouvernement :

« Mais sans une loi agraire, le gouvernement, soit monarchique, soit aristocratique, soit démocratique, n'est pas de longue durée⁴⁴⁰. »

Hutcheson, lecteur de Harrington, suit l'idée selon laquelle l'établissement d'une loi agraire peut être nécessaire au maintien d'un gouvernement. Harrington considère une république égale, celle qui à sa base comme dans l'édifice conserve la balance de la propriété, soit assure un équilibre dans la distribution des terres et la rotation dans le gouvernement. Hutcheson donne un contenu particulier à cette idée puisqu'il intègre à la réflexion sur l'équilibre de la propriété une réflexion sur les idées qui permettent d'empêcher que les richesses ne se concentrent trop entre les mêmes mains, réflexion dans laquelle est intégrée la loi agraire. Bien qu'il précise que le degré de richesse maximum dépende de l'État et de sa faculté à en intégrer les déséquilibres sans s'exposer, il argumente quand même en faveur du partage de la richesse, dans la mesure où cela est possible. Il écrit :

⁴³⁹ C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, op. cit., p. 191.

⁴⁴⁰ J. Harrington, *Océana*, op. cit., p. 234.

« Si la loi agraire restreint trop la fortune des particuliers, elle décourage l'industrie des travailleurs les plus capables dans le commerce et les manufactures. Si elle laisse amasser trop de richesses, une cabale de familles puissantes devient capable d'asservir les autres⁴⁴¹. »

Encore une fois, tout est une question d'équilibre, à l'échelle individuelle comme collective. Hutcheson n'encourage pas l'écart entre les inégalités de richesse et propose ainsi que l'État légifère de manière à empêcher qu'un groupe n'use de l'accumulation de sa richesse comme arme politique de domination. Il ne défend pas non plus l'excès inverse puisqu'il estime que les biens produits par l'industrie doivent profiter à la population et il n'est pas question de remettre en question le droit de propriété. Les droits individuels sont tenus d'être respectés dans la mesure où ils ne nuisent pas au bien commun et il se trouve que la limite doit être fixée en fonction de la menace qu'une trop grande accumulation de richesse par certains particuliers peut représenter pour un État qui souhaite préserver au moins une petite part de fonctionnement démocratique dans son système gouvernemental : ce que recommande fortement Hutcheson.

Conclusion

Pour conclure, la difficulté de définir le luxe rejoint celle de déterminer ce qui est un luxe. Une détermination qui pose problème au XVIIIe siècle. Hutcheson développe, on l'a vu, une analyse du luxe en relation avec la responsabilité des individus, à la fois morale et politique, de veiller au respect des droits inaliénables. Un droit inaliénable ou fondamental suppose de connaître la limite qui sépare, dans l'ordre des valeurs, ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas et de savoir agir en conséquence. Une réflexion sur le luxe pose le problème de cette limite et celui de la compétence individuelle sur un plan moral comme politique. Un individu déséquilibré par ses propres désirs se trouve incapable de veiller à la préservation de l'harmonie sur le plan social, préservation qui dépend du respect des droits inaliénables. Pourtant, cette difficulté relève de l'oubli de la faculté naturelle commune à tous les individus, selon Hutcheson : celle du sens moral. Oubli auquel il faut ajouter une motivation morale de l'action qui repose sur la bienveillance, soit dans la capacité de l'individu d'agir en vue de l'intérêt des autres plutôt qu'en vue du sien propre.

Précisons que ce que certains qualifient de luxe ou de raffinement, dans les garanties des libertés individuelles, doit être soigneusement distingué de ce qui est unanimement

⁴⁴¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 6, p. 259 : "If the agrarian law limits men to too small fortunes, it discourages the industry of the more able hands in trade or manufactures. If it allows too much wealth, some cabal of potent families may enslave the rest."

reconnu comme nécessaire et inaliénable. Pourtant, une condamnation morale du luxe dans une définition aussi large que celle donnée par Mandeville est, pour Hutcheson, une erreur. Plus les sociétés se modernisent et se développent, plus les libertés individuelles sont susceptibles de se développer à leur tour : le changement n'est pas porteur que de malheur et ne menace pas le maintien des valeurs morales. Les droits inaliénables, relatifs à la garantie des libertés individuelles, n'ont cessé de s'étendre. Ainsi, ce qui a été aliénable, autrefois, ne l'est plus aujourd'hui. De même la consommation ostentatoire n'est qu'une représentation d'un mode de consommation qui existe chez un observateur, alors que le problème repose entièrement dans l'équilibre inhérent à la vie de l'individu. L'instrumentalisation politique qui se cache derrière les représentations que l'on se fait de certains modes de vie masquent les véritables enjeux. Cela ne signifie pas que l'excès dans la manière de consommer ne doit pas être limité. Si l'individu n'est pas lui-même capable de poser des limites, alors les autres individus sont susceptibles d'intervenir : mais au nom de quoi ? Seulement au nom de la protection et du respect des droits inaliénables des individus. Aucun déséquilibre chez tel être humain ne doit pouvoir menacer l'équilibre et les droits des autres. C'est à cette condition que l'harmonie sociale peut être maintenue et que les droits inaliénables peuvent être étendus. Pour le reste, tout est question d'équilibre et l'individu est responsable de la manière dont il choisit de vivre : heureux et équilibré ou malheureux et submergé par ses désirs.

Mode de vie anglais contre mode de vie écossais ?

Terminons par une simple remarque sur le contexte. Il peut être intéressant de constater que le débat sur le luxe et la consommation ostentatoire prend une dimension particulière lorsqu'il s'agit de le penser en relation à la situation de l'Écosse de Hutcheson. Comme évoqué dans notre avant-propos, l'Écosse est partagée d'une part, entre sa situation de province de l'Angleterre, influencée par le mode de vie anglais, toutes les nouveautés de son industrie, de son commerce et de sa culture et d'autre part, par un mode de vie plus simple et plus rural. B. Bailyn et J. Clive qualifient cela de « vue discontinue » entre les valeurs de simplicité et de pureté, avérées ou non, du nativisme écossais et « la sophistication cosmopolitaine » de l'Angleterre⁴⁴². Le luxe et la consommation ostentatoire sont associés au mode de vie anglais et ils attirent autant qu'ils sont critiqués pour cela. Imiter le mode de vie anglais est un risque de la perte de l'identité écossaise mais en même temps, l'Écosse attend de se développer économiquement par l'industrie et le commerce. Autant les Écossais veulent rattraper leur retard, autant ils souhaitent conserver les valeurs qui font de leur mode de vie un

⁴⁴² J. Clive, B. Bailyn, "England's Cultural Provinces: Scotland and America", art. cit.

mode caractéristique qui les différencie de l'Angleterre. Hutcheson semble également partagé entre ces deux vues car bien qu'il soutienne le développement de l'industrie et tempère la condamnation du luxe en morale, il n'est pas non plus prêt à accepter un changement trop brutal des modes de vie, un changement qui impliquerait de perdre la « pureté » et la « simplicité » des mœurs écossaises en matière de consommation. En cela, il oscille un peu entre deux idéaux, alors même qu'il reprochait à Mandeville ses oscillations sur la définition du vice et du luxe pour penser les changements dans les sociétés.

CHAPITRE 3 - DES HOMMES LIBRES ET ÉGAUX : CONSIDÉRATIONS SUR L'ESCLAVAGE ET LA COLONISATION

À partir du Système de philosophie morale

« Parmi les hommes nés dans les hautes sphères de la richesse et du pouvoir, l'ambition, la vanité, l'insolence, et un insociable mépris des ordres inférieurs, comme s'ils n'étaient pas de la même espèce, ou n'étaient pas de leurs concitoyens, trop fréquemment l'emportent⁴⁴³. »

⁴⁴³ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 6, p. 255 : “Among men born in high stations of wealth and power; ambition, vanity, insolence, and an unsociable contempt of the lower orders, as if they were not of the same species, or were not fellow-citizens with them, too frequently prevail.”

Introduction

Aucun droit naturel de gouverner

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, des exemples de dangers qui menacent notre sens moral et peuvent altérer le bien fondé de son jugement. On sait, désormais, à quel point les conséquences peuvent être graves sur le plan moral comme politique. Or, le jugement moral n'est pas uniquement menacé par les tentatives externes de dénaturation auquel il doit faire face : il est aussi menacé par le caractère même de l'incertitude dans laquelle il est conduit vis-à-vis de la véritable nature de la motivation humaine. Une des conséquences directes, dans la relation entre philosophie morale et philosophie politique, est soulignée par K. Haakonssen, à partir de ce qu'il désigne justement comme la faillibilité du jugement moral, dans la philosophie de Hutcheson.

Puisque nous nous accordons sur le fait qu'aucun individu ne puisse jamais être entièrement certain qu'un autre agisse selon un motif de bienveillance, c'est-à-dire en vue du bien des autres, il n'y a pas de droit naturel de gouverner les autres⁴⁴⁴. Autrement dit, aucun individu n'a un droit naturel et légitime de commander autrui. Du point de vue de la loi de nature, il règne une égalité parfaite des droits entre tous les individus. Cela implique, nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre travail, que le droit de gouverner les autres soit un droit construit par un accord, soit le consentement des individus concernés. Et comme il n'est jamais certain que l'intention d'un autre individu soit bienveillante, il faut assumer la responsabilité morale et politique qui est la nôtre en contrôlant l'action politique et en s'assurant que l'objectif soit respecté. À partir du moment où le système de droit positif est fondé, il faut néanmoins continuer de considérer la distinction entre droits aliénables et droits inaliénables pour orienter l'action politique vers le bien public sans que certaines limites ne soient franchies.

Frontière de l'aliénable et de l'inaliénable

La conception de l'esclavage chez Hutcheson est liée à cette distinction entre les droits. Rappelons que pour qu'un droit puisse s'aliéner, il faut que cette aliénation soit possible et ensuite qu'elle serve un objectif valable. Buckle résume les garanties liées à ces deux conditions : la première montre que le jugement privé ou les sentiments intérieurs sont

⁴⁴⁴ K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism", art. cit.

inaliénables, la deuxième garantit la liberté individuelle⁴⁴⁵. La première garantie défend, en effet, l'idée que chacun soit libre de penser comme il veut et que toutes nos affections soient également libres : cela ne dépend pas de nous, il nous est donc impossible d'aliéner une part de nous-même qui nous échappe. La deuxième garantie comprend le droit de servir Dieu de la manière souhaitée. C'est un appel à la tolérance en matière religieuse. Cette même garantie comprend le droit inaliénable sur nos vies. Hutcheson explique que le droit direct sur nos vies n'est pas un droit aliénable dans la mesure où aucun individu ne peut céder volontairement à un autre le droit de se faire tuer ou de se faire mutiler⁴⁴⁶.

Hutcheson reprend les droits inaliénables de Locke sur la vie, la liberté et la propriété. Cela lui permet de s'attaquer à l'esclavage en montrant que cette pratique viole les droits inaliénables de l'individu. Il ne s'agit pas pourtant, chez Hutcheson, de s'appuyer sur un droit fondamental d'auto-préservation ou de conservation de soi, comme chez Hobbes et chez Locke. Comme Buckle le souligne, le droit inaliénable d'auto-préservation est remplacé par le droit inaliénable de préservation de la société humaine. Ce dernier droit inclut la préservation de la vie individuelle mais s'élargit, jusqu'à inclure la préservation des autres êtres humains dans la même société. Or, le bien général implique de calculer le meilleur moyen en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Ce plus grand bien est plus important que le bien d'un seul individu et même si, dans l'idéal, tous les individus doivent être respectés, leur vie et leurs droits inaliénables protégés, Hutcheson n'exclut pas, nous l'avons déjà précisé, qu'un individu choisisse de risquer d'être blessé ou de mourir, pour défendre le bien général :

« Nous avons, il est vrai, le droit de hasarder nos vies dans une bonne action importante pour le bien public. De même, soumettre la conduite des actions périlleuses à la prudence d'autrui, comme font les soldats à leur général ou à un conseil de guerre, peut souvent être précieux dans la poursuite d'un bien public et, dans cette limite, ce droit est aliénable⁴⁴⁷. »

Autrement dit, le droit inaliénable sur la vie consiste à refuser à l'individu le droit de laisser un autre individu disposer de son corps, de sa vie et de ses membres ou encore : de refuser à tout individu un droit de vie ou de mort sur un autre individu ou un droit de blesser un autre individu. Par contre, il existe deux exceptions : le droit inaliénable de la liberté individuelle implique que l'individu lui-même puisse disposer de sa vie en la risquant pour le

⁴⁴⁵ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, op. cit., p. 222.

⁴⁴⁶ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 261-262/ p. 246.

⁴⁴⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, I, II, 7, p. 262/ p. 246 : "We have indeed a right to hazard our lives in any good action which is of importance to the public; and it may often serve a most valuable end, to subject the direction of such perilous actions to the prudence of others in pursuing a public good; as soldiers do to their general, or to a council of war: and so far this right is alienable."

bien public. Il peut, également, s'en remettre à la prudence d'autrui dans des actions dangereuses s'il s'agit du meilleur moyen en vue du bien public. Laisser sa vie entre les mains d'autrui dans ce dernier cas est une situation d'exception dans laquelle l'effet de transfert est provisoire et qui suppose, effectivement, la nécessité avérée d'une telle action pour le bien public : un tel transfert a un but précis. De plus, l'individu qui devient responsable de la vie d'autrui dans une action périlleuse a l'obligation morale de tout faire pour garantir au mieux la survie de l'individu menacé. Il faut alors se rappeler que le droit du peuple est plus important que le droit individuel et que cette situation découle de la hiérarchie qui a été posée entre l'individu et la communauté.

Un problème se pose : si un individu a le droit de hasarder sa vie dans une bonne action pour le bien public, peut-il disposer de sa vie et se rendre esclave d'un autre individu, si une telle action est bonne pour le bien public ? Pourtant, une lecture attentive de Locke nous enseigne que l'esclavage n'est pas un choix mais est un état que l'individu subit. Hutcheson, en bon lecteur de Locke, fait-il la même lecture, en ce qui concerne l'esclavage ?

Le présent chapitre propose de penser les droits inaliénables et leur protection en relation avec la réflexion de Hutcheson sur l'esclavage et la colonisation. Nous commencerons par évoquer la théorie de Locke concernant l'agresseur vaincu dans une guerre juste, avant de nous intéresser aux arguments de condamnation de toute forme d'esclavage, chez Hutcheson. Nous proposerons, enfin, de voir comment cette réflexion peut être étendue à celle qui concerne les conditions des colonies.

I. Locke et l'agresseur vaincu

Locke écrit, dans son second *Traité du gouvernement*, que les esclaves pourraient se définir comme un genre de serviteurs, « captifs pris à l'occasion d'une guerre juste ». Il ajoute :

« [...] par droit de nature, [ils] sont assujettis à l'autorité absolue et au pouvoir arbitraire de leurs maîtres. Ces hommes ont, selon moi, perdu par leurs forfaits le droit qu'ils avaient sur leur vie, ainsi que sur leur liberté et leurs biens ; étant réduits à l'état d'esclaves, qui leur interdit toute propriété, ils ne peuvent être considérés dans cet état comme faisant partie de la société civile, dont la fin essentielle est la préservation de la propriété⁴⁴⁸. »

⁴⁴⁸ J. Locke, *Le second traité du gouvernement*, op. cit., p. 61.

Un esclave, selon cette définition, ne peut pas être membre de la société civile, il n'est donc sujet à aucune loi élaborée par un magistrat ou un prince. L'esclave n'a pas de droit car le maître a sur lui tous les droits. Cependant, le même esclave qui parvient à s'enfuir et à échapper au maître n'a pas non plus de devoir en rapport aux lois civiles et ne doit obéir au maître que tant qu'il subit la domination absolue de ce dernier, domination qui laisse penser à l'usage de la force pour imposer son droit, car le droit de la nature dont il est question suppose les moyens de l'appliquer et les moyens reposent sur la force du maître. L'esclave est un « prisonnier » et son état reste celui d'un captif tant qu'il ne parvient pas à se libérer. Par contre, celui qui réussit à fuir retourne à la jouissance pleine de l'état de nature, en considérant, toutefois, que l'esclave n'a jamais pleinement quitté l'état de nature mais qu'il a simplement perdu ses droits, lors d'une guerre. Quant à savoir ce que Locke entend par « juste guerre », c'est là un point délicat de la question. Toutefois, le même Locke précise que les hommes n'ont pas de pouvoir sur leur propre vie. L'esclavage est donc toujours un état subi et imposé par la force. En effet, un homme ne peut pas donner ce qu'il n'a pas. Se rendre lui-même esclave n'est pas en son pouvoir :

« Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en possède lui-même⁴⁴⁹. »

Ainsi, l'esclavage n'est qu'une manifestation d'un état de guerre qui se prolonge entre deux individus, dont l'un subit la situation, en étant prisonnier de l'autre. Ainsi, la « juste » guerre vient de la considération de la conformité de cette guerre avec la loi de nature. Cela signifie que l'individu qui, à l'état de guerre, est agressé, a le droit de se défendre contre son agresseur. Ce droit est un droit de tuer en ultime recours, si la défense de sa propre conservation l'implique. Un agresseur qui attaque et dont le pouvoir naturel est trop faible pour dominer l'agressé se retrouve dans une situation où la loi naturelle est contre lui : l'agressé qui parvient à dominer son agresseur a le juste droit de le tuer, car en l'attaquant, l'agresseur a transgressé la loi de nature. Dans ce cas précis, on a la seule et unique justification de l'esclavage comme découlant de l'état de guerre. Le vaincu est comme mort car même si le vainqueur lui laisse la vie sauve, ce dernier a acquis un droit sur sa vie. Autrement dit, le vaincu aurait dû être tué et sa survie le place dans une situation de non-droit : une situation qui l'exclut de la sphère du droit positif et de la sphère de la loi naturelle. Un individu qui a perdu sa vie, perd aussi sa liberté et ses possessions. Un accord entre le vaincu et le vainqueur est le seul moyen de sortir de cet état de guerre. Le maître a un esclave

⁴⁴⁹ J. Locke, *ibid.*, p. 20.

à partir du moment où l'esclave a perdu le droit sur sa vie en tant qu'agresseur vaincu. Il ne s'agit jamais d'un état naturel mais d'un résultat issu d'une défaite. L'esclave est « mort » sur le plan du droit, c'est pour cette raison qu'il est esclave. Cependant, cette situation ne s'étend jamais à la famille de l'esclave et donc aux vies, aux libertés et aux biens que cette famille possède. De même, si la situation de l'esclavage ne découle pas de ce cas particulier de « guerre juste », rien ne peut la justifier chez Locke. Et sur le plan du droit positif, la situation de l'esclavage est toujours injustifiable et injuste.

Pour Sypher, l'écart entre Locke et Hutcheson, sur la question de l'esclavage, est considérable. Pour lui, Locke traite du problème de la justification de l'esclavage comme d'une question abstraite de droit politique s'insérant dans la réfutation qu'il fait du *Patriarcha* de Filmer⁴⁵⁰. Locke voit l'esclavage comme une punition de l'agresseur dans une guerre injuste. Il existe donc une forme d'esclavage qui soit justifiée, au moins du point de vue du droit naturel. Or, il est vrai que Hutcheson rejette toute justification de l'esclavage, sur le plan du droit positif comme du droit naturel.

Comment le philosophe du sens moral argumente-t-il contre l'esclavage et comment se différencie-t-il donc de Locke sur ce point ?

II. L'esclave et le serviteur

Hutcheson pense le problème de la manière suivante. Pour qu'un individu accepte de remettre sa propre vie entre les mains d'un autre individu, il faut, au moins, que cette action soit nécessairement justifiée pour le bien public. Or, une telle action ne peut être maintenue, dans de telles conditions, que le temps nécessaire à la réalisation de cette bonne action. S'agit-il alors d'un droit de propriété d'un individu sur un autre, chez Hutcheson ? Non, car le choix de remettre sa vie entre les mains d'une autre personne est un choix individuel qui relève de la volonté. Mais cette volonté ne peut être que limitée car l'individu ne peut pas aliéner sa personne dans son intégralité : la liberté de penser est, par exemple, un droit inaliénable. Or, le droit sur sa propre vie et le droit sur son propre corps sont aussi des droits qui restent, d'une certaine manière, inaliénables. En effet, un individu ne peut pas vouloir qu'un autre ait le droit de le blesser ou de le tuer. Un individu peut vouloir hasarder sa propre vie pour une bonne action en relation au bien public mais il ne peut pas céder un droit sur sa vie et sur sa liberté à autrui, autrement que pour la réalisation de l'action en question. Autrement dit, si un individu

⁴⁵⁰ W. Sypher, "Hutcheson and the "Classical" Theory of Slavery", *The Journal of Negro History*, 24, 3 (Jul., 1939), p. 263-280.

sacrifie sa vie, c'est parce qu'il choisit d'agir en vue du bien public et non parce qu'il obéit à un individu qui a un quelconque droit sur lui, sur sa vie ou sur sa liberté. Obéir à autrui ne peut qu'être un moyen en vue du bien public. Il y a, cependant, une différence entre choisir de risquer sa vie pour une cause juste et perdre le droit que l'on a sur sa vie, au profit d'un autre individu. De même, être esclave et être mort ne sont pas des états équivalents, dans la philosophie du sens moral. Voyons maintenant pourquoi, à travers le détail de son argumentation.

A. La propriété

Sur quoi repose la relation d'un maître et d'un esclave, chez Hutcheson ?

Hutcheson différencie la relation du maître à l'esclave de celle du maître au serviteur. Conformément aux réflexions de Locke sur la question, nous avons avec le maître et le serviteur la présupposition d'un accord de type juridique entre les deux partis. La relation du maître et de l'esclave est elle, en dehors du droit : elle est à la fois injuste et illégale. Le sens moral, chez Hutcheson, révèle que cette relation est injuste car déséquilibrée entre les deux personnes. La loi confirme que cette relation est illégale et illégitime car elle ne respecte pas les droits inaliénables de la personne.

Les inégalités sociales qui sont à l'origine du rapport maître/ esclave se sont développées en relation à trois phénomènes interdépendants : l'occupation des terres fertiles, l'augmentation de la population et le manque de terre fertile pour que tous puissent en devenir propriétaires. Il faut donc comprendre comment passer de la simple occupation des terres à la propriété de ces mêmes terres. Le terme intermédiaire qui est celui de l'augmentation de la population explique la transition : comme il n'y a pas assez de terre à occuper pour le nombre d'hommes, il faut que les premiers occupants marquent leur occupation par un accord juridique qui change cette occupation en droit. Ce droit du premier occupant devient ainsi un droit de propriété. Il va de soi que le droit en question connaît ensuite une évolution propre au système juridique auquel il appartient et prend une définition spécifique selon les sociétés dans lesquelles il s'applique. Cependant, il faut constater ici que le droit de propriété naturelle qui a été développé par Locke et qui apparaît dès l'état de nature, à savoir le droit de propriété par le travail, n'est plus suffisant, ici. Même s'il a existé et même s'il est légitime, il ne peut plus garantir la propriété car le droit de propriété naturelle repose sur un équilibre qui ne se maintient pas.

Hutcheson évoque ce déséquilibre à travers l'accumulation : d'un côté ceux qui ont beaucoup de propriété et de l'autre ceux qui n'en ont pas⁴⁵¹. Hutcheson évoque « de nombreux accidents » comme la cause de ce déséquilibre qui s'est produit entre les individus. La relation maître / serviteur est la conséquence directe d'un tel déséquilibre : les non-propriétaires doivent subvenir à leurs besoins. Dans tous les cas, Hutcheson parle de « contrat » et tout contrat implique donc des droits et des devoirs pour les deux contractants. Les droits et les devoirs sont établis en fonction du constat selon lequel le travail d'un serviteur est de plus grande valeur que le coût de sa seule subsistance. Le travail d'un individu bien portant dépasse la satisfaction de ses besoins les plus primitifs et permet même la satisfaction d'autres plaisirs. Il faut que le salaire reçu soit adapté de manière à ce que le serviteur vive bien et puisse subvenir aux besoins de sa famille ou puisse accumuler quelques biens. Précisons que Hutcheson n'entre pas dans les détails puisqu'il préfère considérer un rapport d'équilibre dans sa généralité. Cependant, l'individu étant doté d'un sens moral, c'est en conformité avec ce sens moral que le maître doit établir un salaire conforme à ce qui lui semble être un rapport juste entre le travail fourni et le salaire reçu. La loi positive peut ensuite énoncer des règles plus précises du moment que ces règles expriment leur conformité au rapport établi de justice par le sens moral.

Cependant, le *Système de philosophie morale* de Hutcheson place la propriété dans les *adventitious rights*, les droits adventices. Hutcheson critique certains éléments de la théorie de Locke sur l'origine de la propriété par le travail et oriente la question sur les justifications morales de l'institution de la propriété, justifications qui reposent sur le caractère socialement utile de la propriété pour que l'homme puisse sécuriser le produit de son travail. Hutcheson explique que le droit adventice réel est un droit qui a comme fin des biens déterminés. C'est le cas de la propriété⁴⁵². La propriété concerne les choses qui sont utiles dans la vie, à l'exception des autres personnes. Il écrit, sur les notions confuses de la question de la propriété :

« Les difficultés sur ce sujet naissent d'imaginations confuses selon lesquelles la propriété serait une qualité ou une relation physique produite par l'action des hommes. Au lieu que dans notre enquête sur l'origine de la propriété, nous avons seulement voulu découvrir les considérations ou les

⁴⁵¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 3, p. 199.

⁴⁵² F. Hutcheson, *ibid.*, V, 2, 6, p. 309.

circonstances qui rendent moralement juste ou innocent qu'une personne jouisse de l'usage complet de certaines choses, et que l'en empêcher soit la marque d'une affection immorale⁴⁵³. »

A l'état de liberté ou état de nature, il n'y a pas de raison d'instaurer des règles de propriété, que ce soit par le travail ou par autre chose. En effet, le sens moral de chaque individu est suffisant pour déterminer l'usage juste ou injuste d'un objet et le respect naturel que l'individu a pour un autre :

« Ainsi les sentiments immédiats de nos cœurs et la considération de l'intérêt général suggèrent cette loi de la nature selon laquelle "chacun doit avoir le libre usage et la libre disposition de ce qu'il a acquis par son propre travail"; et c'est en quoi consiste la propriété⁴⁵⁴ ».

La question de la propriété est davantage liée à la société civile et l'industrie telles que nous les connaissons, dès l'époque de Hutcheson : autrement dit, à partir du moment où l'humanité s'accroît de façon importante. C'est à partir de là que l'on parle de droit de propriété sur les fruits de notre travail et que l'on doit rechercher les justifications morales et les lois positives qui garantissent ce droit car :

« [...] toute institution que l'on juge utile pour promouvoir la diligence et la patience, et rendre le travail agréable ou acceptable aux hommes, contribue aussi au bien public⁴⁵⁵ ».

Cependant, un tel droit ne peut être un droit sur un autre individu.

B. Le contrat du serviteur

Dans la relation maître et serviteur, qui est une relation de type juridique, il est possible de penser un contrat. Cependant, un contrat suppose que chacune des parties a quelque chose à gagner de manière équilibrée. Le travail d'une personne en bonne santé physique et mentale vaut plus que sa seule subsistance, il faut donc que la personne en question reçoive également de quoi subvenir aux besoins de sa famille et même de quoi payer pour ses plaisirs et ses divertissements.

⁴⁵³ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 2, 6, p. 318 : "The difficulties upon this subject arise from some confused imagination that property is some physical quality or relation produced by some action of men. Whereas in our inquiries about the original of property, we only mean to discover what considerations or circumstances show it to be morally good or innocent that a person should enjoy the full use of certain things, and that it would evidence an immoral affection in another to hinder him."

⁴⁵⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 2, 6, p. 322 : "Thus both the immediate feelings of our hearts, and the consideration of the general interest, suggest this law of nature, "that each one should have the free use and disposal of what he has acquired by his own labor", and this is property".

⁴⁵⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, V, 2, 6, p. 320 : "Whatever institution [therefore] shall be found necessary to promote universal diligence and patience, and make labor agreeable or eligible to mankind, must also tend to the public good".

Hutcheson explique :

« Ce serviteur, pour la vie entière ou quelques années seulement, conserve tous les droits de l'humanité, et peut les faire valoir contre son maître comme devant tous les autres, à l'exception de *celui* qui concerne son travail et qu'il a transféré à son maître⁴⁵⁶. »

Le travail est un droit aliénable et le contrat de travail consiste en l'aliénation de ce droit ou d'une partie de ce droit, par exemple pour une tâche déterminée. Cependant, cette aliénation ne peut pas se faire gratuitement, il faut donc que la contrepartie soit à la hauteur de la perte subie par l'individu qui aliène un de ses droits. Et dans tous les cas, l'engagement du serviteur n'est un engagement qu'en relation au contrat : il n'est tenu de faire que ce que le contrat stipule. Qu'un serviteur obéisse alors à son maître parce qu'il s'est engagé auprès du maître par un contrat de travail, si le maître exerce une autorité raisonnable de son côté, est une situation juste et juridiquement reconnue. Cette situation n'est pas le fondement de la relation maître et esclave.

C. L'origine de l'esclavage

L'origine de l'esclavage prend justement sa source dans les dommages injustes qu'un individu aurait pu commettre envers un autre ou dans les dettes contractées et non payées à cause de comportements vicieux. La personne injuriée a alors un droit parfait de compenser ses pertes par le travail de l'individu injuste durant sa vie, en supposant qu'un autre type de compensation ne puisse être trouvé à la place. De même, un criminel peut avoir comme peine un travail à perpétuité. Dans ce cas, il n'est pas nécessaire d'avoir recours au consentement du criminel pour qu'il exerce sa peine : le travail ne s'exerce pas à son profit mais à celui des autres. Pourtant, ces cas extrêmes ne justifient pas le non-respect des droits inaliénables de l'individu, même l'individu criminel : l'aliénation de son travail ne justifie pas l'aliénation de sa personne. Hutcheson écrit, sur ce point :

« Mais, même dans la pire condition de servitude, après qu'il a enduré le châtement public que la sûreté commune peut exiger, un criminel non plus qu'un débiteur, ne perdent les droits naturels attachés à l'humanité à l'exception de celui qu'ils ont sur leur propre travail. S'ils travaillent autant qu'ils le peuvent, ils ont le droit d'exiger qu'on subviene à leurs besoins. Ils ont aussi le droit d'employer la force pour se défendre contre des tortures gratuites et sauvages, des tentatives pour les mutiler ou les prostituer en les livrant à la convoitise de leurs maîtres, ou les forcer à un culte contraire

⁴⁵⁶ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 200 : “Such a servant, whether for life or a term of years, is to retain all the rights of mankind, valid against his master, as well as all others, excepting only that to his labours, which he has transferred to his master”.

à leur conscience. Ils peuvent acquérir des droits par contrat ou par le transfert légal que leur en accorde autrui, et s'en servir pour éponger la dette ou en compenser une partie sinon la totalité par la valeur de leur travail, lorsqu'ils n'y sont pas contraints au titre de châtement pour l'exemple. Ils acquièrent notamment des droits par un acte des maîtres qui leur remet une partie de leur travail⁴⁵⁷. »

A partir du moment où les droits inaliénables de l'individu sont respectés, Hutcheson considère que la servitude à perpétuité par le travail pourrait être un châtement juste des vagabonds oisifs, intempérants et des individus porteurs d'autres vices : tous ceux qui pourraient mais qui ne font pas l'effort de subvenir aux besoins de leur famille et de travailler utilement. Or, il s'agirait au départ d'un asservissement temporaire, suivi d'un asservissement perpétuel, en cas de récidive : dans les limites posées ci-dessus. En vérité, Hutcheson insiste davantage sur la menace du travail à perpétuité comme bon moyen de promouvoir l'industrie et de punir la paresse que sur la mise en application d'une telle loi, dans les faits. L'intitulé même du paragraphe laisse penser que Hutcheson s'amuse de certains défauts des sociétés modernes :

Liberty too much favoured in some nations (Qu'on privilégie trop la liberté dans certaines nations).

Il s'agit d'une manière de défendre le travail comme une valeur qui sert le bien public et qu'il faut donc encourager par tous les moyens, y compris par la menace si cela s'avérait nécessaire. Cependant, le titre du paragraphe ne peut pas être pris au premier degré : il s'agit de traiter des droits et des devoirs du maître et du serviteur. De fait, le serviteur aura toujours des droits, quelle que soit la situation. Ce que Hutcheson appelle ici esclavage est, en vérité, une forme de la relation maître et serviteur dans laquelle le serviteur a contracté une dette envers la société. Or, le maître, dans ce cas, n'est pas un individu en particulier mais la communauté de citoyens. Un individu qui bénéficie de tous les avantages d'une communauté sans s'acquitter de ses devoirs et sans participer par le travail au développement de la communauté, notamment de l'industrie, qui est source de richesse pour la société, contracte une dette. Cette dette, selon l'échelle, peut arriver à la hauteur d'une compensation par le

⁴⁵⁷ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 201-202 : "But, still, in this worst condition of servitude, neither the criminal, after he has endured any public punishment which the common safety may require, nor much less the debtor, have lost any of the natural rights of mankind beside that one to their own labors. If they labor as far as they can, they have a right to obtain support. Nay, they have a right to defend themselves by violence against any savage useless tortures, any attempts of maiming them or prostituting them to the lusts of their masters, or forcing them in any worship against their consciences. They can acquire rights by contract or by any legal deed of conveyance by others, which may be profitable to them in extinguishing the debt, or compensating part or whole of the value of their labors, where the labors are not enjoined as a part of the exemplary punishment. In particular, they acquire rights by any deed of the masters remitting to them any part of their labors."

travail à perpétuité. C'est donc dans le cadre de la punition visant à s'acquitter d'une dette non payée que Hutcheson se place.

Toutefois, Hutcheson s'applique à porter les droits de l'individu au premier rang de ses préoccupations et la liberté individuelle constitue un droit inaliénable dont la défense peut justifier l'usage de la violence. Il va de soi que le cas de figure ci-dessus envisagé ne justifie pas une atteinte à la liberté individuelle. L'aliénation ne peut porter que sur le bénéfice du travail de l'individu. Or, ce travail bénéficie à la communauté et contribue au bien public. Ce qui contribue au bien public contribue également à l'individu par un juste retour des choses. La liberté qui est trop favorisée dans certaines nations est une liberté privée qui empiète sur la liberté publique. En d'autres termes, la liberté de l'individu de satisfaire son intérêt personnel ne peut pas entraver la liberté des citoyens d'agir en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Tout ce que l'individu prend à la communauté, il doit le lui rendre par son action de citoyen. Cela ne signifie pas que la liberté de satisfaire son intérêt personnel ne doive pas être respectée : elle l'est tant qu'elle s'accompagne de devoirs envers le bien public. Le travail est un de ces devoirs car il permet l'enrichissement matériel ou culturel de la société. Le travail perpétuel auquel Hutcheson fait référence ici est l'équivalent des devoirs du citoyen lorsque ce dernier est membre d'une communauté. Or ces devoirs profitent à tous : lui comme les autres. Celui qui est donc condamné au travail à perpétuité est comme condamné à réparer et compenser par son travail les devoirs dont il ne s'est pas acquitté. En faisant cela, il sert aussi un intérêt auquel il n'est pas étranger : celui de la sphère de la vie publique.

III. Condamnation de l'esclavage

A. Le cas de la guerre juste

Un paragraphe sert de transition à ce qui compose, chez Hutcheson, la condamnation la plus évidente et la plus radicale de l'esclavage comme tel : l'esclavage qui dépasse la seule aliénation du travail de l'individu, dans les conditions évoquées plus avant. Cela correspond à la transition entre ce que Hutcheson qualifie, premièrement, de rapport maître / serviteur et deuxièmement, de rapport maître / esclave. Hutcheson exprime de manière très claire ce qu'il pense de l'esclavage :

« Quant à l'idée de l'esclavage qui avait cours chez les grecs et les romains, et dans d'autres nations antiques, elle est terriblement injuste. Il n'y a ni dommage ni crime qui puisse transformer une créature rationnelle en une partie des biens, dénuée de droits et incapable d'en acquérir aucun, ni qui justifie les injures que lui fait subir le propriétaire, à moins qu'on ose soutenir que faire du tort

inutilement et rendre malheureux sans nécessité, puissent contribuer au bien général, et ne pas diminuer le bonheur du système, ce qui est une contradiction dans les termes⁴⁵⁸. »

L'esclavage en tant que tel est presque toujours le résultat de la captivité lors d'une guerre, comme l'évoque, avant lui, Locke. Hutcheson s'étonne que des nations aussi civilisées que celles des grecs et des romains aient pu pratiquer ce qu'il juge être une « coutume si cruelle ».

Même lorsqu'une guerre est faite pour des raisons justes, c'est-à-dire lorsqu'elle est moralement justifiée par l'approbation du sens moral de l'individu, il existe des limites quant au traitement infligé à un prisonnier de guerre.

Dans la *Courte Introduction à la philosophie morale*, il précise :

« [...] même des esclaves assignés à la soumission la plus misérable pour leurs crimes, peuvent avoir un droit de se défendre eux-mêmes contre certains torts que les maîtres peuvent tenter de leur infliger⁴⁵⁹. »

On ne peut exiger que deux choses : « des garanties contre de semblables préjudices à l'avenir » ou « une compensation pour le dommage⁴⁶⁰ ». Or, ces exigences ne peuvent s'appliquer à l'ensemble des individus de l'État contre lequel on est entré en guerre et de telles exigences ne font pas d'un individu un esclave dépourvu de droits : d'autant plus que la responsabilité d'une personne dans une guerre injuste doit pouvoir être établie. Même dans une démocratie selon le modèle antique, les femmes, les enfants mineurs et les domestiques qui ne prennent pas part au débat public sont exclus de la responsabilité d'une guerre injuste : il s'agit alors des quatre cinquièmes de la population. Sans compter le fait que les assemblées du peuple soient rarement unanimes : certains ont donc subi la décision de la « majorité ». Dans toutes les autres formes de gouvernement, la responsabilité d'un sujet est encore moindre : la plupart se contente de payer l'impôt sans même savoir à quoi cet argent est utilisé. L'individu obéit au souverain qui prend une décision injuste parce qu'il y est contraint

⁴⁵⁸ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 202-203 : “As to the notions of slavery which obtained among the Grecians and Romans, and other nations of old, they are horribly unjust. No damage done or crime committed can change a rational creature into a piece of goods void of all right, and incapable of acquiring any, or of receiving any injury from the proprietor; unless one should maintain that doing useless mischief, and creating excessive misery unnecessarily, can tend to the general good; and occasion no diminution of the happiness in the system, which is contradictory in the very terms.”

⁴⁵⁹ F. Hutcheson, *Courte introduction*, IV, III, 7, p. 303 : “[...] even slaves adjudged to the most miserable subjection for their crimes, may have a right to defend themselves against certain injuries their masters may attempt against them.”

⁴⁶⁰ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 3, p. 204 : “[...] security against like offences for the future” or “compensation of damage”.

ou parce qu'il n'est pas suffisamment informé. De même pour un soldat qui, le plus souvent, ignore la cause qu'il sert. Hutcheson explique :

« Aucune union politique ne peut châtier un peuple à cause du crime que ses souverains ont commis sans l'en avertir, et qui n'est pas l'effet d'une action ou d'une omission contraire à son devoir⁴⁶¹. »

Punir des innocents ne contribue pas à éviter la récidive, bien au contraire. Seul l'acteur de la guerre injuste, celui qui y a contribué par omission ou celui qui en a bénéficié est tenu de donner des garanties pour l'avenir et de compenser les dommages. Au sujet des soldats, Hutcheson ajoute :

« Il y a des États où on les enrôle de force; et lorsqu'ils le font volontairement, c'est toujours en présumant qu'ils ne seront employés qu'à de justes causes. Après qu'ils se sont enrôlés, désobéir à leurs supérieurs devient un crime capital. S'ils l'ont commis, il est cruel de songer à punir ces prisonniers. »

Il faut, toutefois, préciser que tout individu a comme limite naturelle l'approbation ou la désapprobation du sens moral pour déterminer si une action est morale ou non. C'est ce qui lui permet de déterminer s'il s'emploie à de justes causes ou non. La non-responsabilité du soldat s'inscrit donc dans cette limite : commettre en toute conscience un acte que l'on juge injuste est moralement condamnable. Pour autant, le soldat est tenu d'obéir à sa hiérarchie sur le plan du droit positif, après s'être enrôlé : la désobéissance entraîne donc pour lui un risque important. La question de sa punition sur le plan juridique est extrêmement délicate car elle rejoint la considération de sa responsabilité individuelle, une question déjà traitée dans le cadre du droit de résistance : si le soldat désobéit à sa hiérarchie parce que l'ordre qu'on lui donne est en toute conscience jugé injuste par son sens moral, alors il ne peut pas être puni par les vainqueurs de la guerre juste parce que le soldat s'est rallié à leur cause lorsqu'il a découvert l'injustice des actions de sa hiérarchie. Si, au contraire, le soldat est ignorant, c'est-à-dire qu'il a été trompé, alors il ne peut pas être puni pour cela. Le problème de la punition du responsable d'une guerre injuste va révéler, le plus souvent, beaucoup plus d'innocents que de coupables. Comment faire la part des choses ? Hutcheson montre, à l'évidence, que les vainqueurs d'une guerre juste ont tout intérêt à bien traiter leurs prisonniers et à réfléchir à deux fois avant de faire esclave des êtres humains dont ils ignorent le plus souvent le rôle qui a été le leur dans la responsabilité du conflit.

⁴⁶¹ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 205 : "No political union can subject a people to punishment for that guilt of their rulers which they did not advise them to, nor occasioned by any action or omission contrary to their duty."

Hutcheson envisage, néanmoins, des cas d'exception où la nécessité pourrait conduire un peuple engagé dans une guerre pour de justes causes à maltraiter certains de leurs prisonniers : ces cas ne peuvent se justifier que par la prise en compte du plus grand bien pour le plus grand nombre et l'évidence manifeste que cette conduite soit nécessaire à la réalisation de ce bien. Il donne comme exemple un cas où la menace de maltraitance ou la maltraitance effective des prisonniers pourrait empêcher l'ennemi de maltraiter ceux des nôtres qui sont tombés entre leurs mains, un cas où la vie de nombre de nos concitoyens est en jeu ou un cas où il s'agit de faire pression sur l'ennemi pour qu'il renonce à ses desseins injustes ou quelque autre cas où notre État nécessite des mesures plus sévères pour sa survie et en cas d'échec des mesures plus douces⁴⁶². Hutcheson, toutefois, traite de ces sujets avec prudence, car il n'y a que le sens moral des individus pour déterminer les limites qu'il ne faudrait pas franchir.

B. Absurdité de l'esclavage héréditaire

Dans tous les cas, l'esclavage héréditaire reste une pratique injuste car un enfant naît naturellement libre et ne peut s'endetter, au pire, qu'en relation avec la valeur de son entretien. L'argument selon lequel les parents auraient dû être tués conformément aux droits de la guerre, ce qui fait que l'enfant n'aurait jamais dû naître, ne justifie pas l'esclavage. Hutcheson explique, en effet, que l'idée selon laquelle l'enfant ne serait pas né si l'ultime droit de la guerre avait été appliqué, c'est-à-dire celui de tuer, et donc, l'idée que la vie de l'enfant appartient au vainqueur, est une idée fautive. Elle suppose, en effet, que les conquérants ont le droit de tuer leurs prisonniers de sang-froid. Or, ce droit n'existe pas. Pour se défendre, il faut que la vie du vainqueur soit menacée : or, à partir du moment où les ennemis sont faits prisonniers, ils ne sont plus en mesure d'attaquer. Et même dans le cas où la mort des parents serait justifiée, l'enfant n'a rien à voir avec cela : il naît innocent et non responsable des fautes commises par sa famille. Aucun droit ne justifie l'esclavage des enfants car si l'esclavage s'appuie sur l'idée que l'on doit servir celui à qui l'on doit la vie, alors :

« À ce compte-là, on devrait devenir l'esclave d'un pirate ou d'un brigand puissant qui nous épargne la vie, ou de l'homme généreux qui nous sauve de ces dangers. Les princes doivent pareillement leur vie à des sages-femmes, des chirurgiens, ou des médecins qui eussent pu la leur ôter impunément. S'ensuit-il pour cela qu'ils doivent être leurs esclaves ainsi que leurs enfants ?⁴⁶³ »

⁴⁶² F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 209.

⁴⁶³ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 210 : “At this rate, one would be obliged to become a slave to any powerful pirate or robber who had spared his life; or to any generous man who rescued him from such dangers. Princes

Un enfant ne peut pas naître moralement coupable d'une faute que, de toute évidence, il n'a pas pu commettre. Précisons sur ce point que Locke considère déjà l'argument du pirate en précisant que seul l'agresseur injuste est susceptible de devenir esclave, ce qui exclut de telles considérations. De même, Locke rejette déjà l'esclavage des enfants. Cette partie de l'argumentation de Hutcheson s'accorde donc avec l'argumentation de Locke sur ces deux points. Hutcheson ironise toutefois, de manière plus large, sur ces prétendus droits de la guerre car il pense important de rappeler que tous les êtres humains sont de la même espèce et doivent donc disposer à la naissance des mêmes droits. Un tel rappel mérite, selon lui, quelque exagération dans le propos. Cela lui permet d'ajouter une dernière considération au sujet de la liberté humaine.

Pour ce qui est de l'esclave, de manière générale, il faut comprendre que :

« [...] chaque homme est le propriétaire originel de sa liberté. C'est donc à ceux qui l'en ont privé par la force de faire la preuve qu'il l'avait perdue⁴⁶⁴. »

C. Le droit du plus fort est une illusion

C'est, en effet, par force, que l'on prive un individu de son droit à la liberté, conformément à ce qu'enseigne Locke. Il n'y a que la force qui puisse être opposée à un droit inaliénable. En effet, aucun individu ne peut volontairement renoncer à l'un de ses droits fondamentaux et constitutifs de l'être humain. Seul un rapport de force peut contraindre un individu à ne plus exister en tant que membre à part entière de l'espèce humaine. La force à elle seule n'est pas un droit mais elle peut être l'instrument du droit. Dans un cas de guerre juste, l'usage de la force peut être justifié sur le plan moral. Le prisonnier de guerre, cependant, n'est jamais un esclave qui perd ses droits inaliénables : il ne perd que ce qui est lié à la compensation des dommages dont il est responsable. Si ces dommages exigent le reste de sa vie pour être effectués, alors il perd une liberté relative aux fruits de son travail. Pourtant, il ne peut pas perdre son entière liberté ni le respect qui lui est dû en tant qu'homme. Si bien que cette condition est celle d'un serviteur et non d'un esclave. La situation de l'esclave relève d'un rapport de force qui suppose le non-respect des droits inaliénables de la personne alors que la situation du serviteur exige un traitement en conformité avec le statut

may thus owe their lives to midwives, surgeons, or physicians, who might have murdered them with impunity. Are they, therefore, with their posterity, subjected to slavery?"

⁴⁶⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 211 : "[...] each man is the original proprietor of his own liberty. The proof of his losing it must be incumbent on those who deprive him of it by force."

d'être humain porteur de droits inaliénables et respectivement égal à son maître. Un homme, que le maître doit traiter :

« [...] comme l'un de ses semblables dans une plus mauvaise condition de fortune que lui, mais qui a néanmoins les mêmes affections, qui est capable des mêmes vertus et d'éprouver du bonheur et du malheur autant que lui. Il doit lui payer loyalement ses gages et remplir les engagements qu'il a pris avec lui⁴⁶⁵. »

La condition de l'esclavage n'existe pas sur le plan du droit positif et non plus sur le plan du droit naturel, si on entend l'esclavage comme la condition d'un homme privé de ses droits inaliénables et par là même, privé de sa dignité d'homme. Aucun être humain ne peut être exclu de la sphère du droit positif comme du droit naturel, pour quelque raison que ce soit. Il ne peut donc exister que différentes modalités de la relation maître / serviteur et des rapports humains allant du déséquilibre et de l'injuste au juste et équilibré.

Ce constat fait écho à ce que Carmichael affirme sur la même relation, lorsque ce dernier écrit, dans ses commentaires sur Pufendorf :

« [...] un homme ne peut pas être une partie de la propriété proprement dite, d'un autre homme⁴⁶⁶. »

Il importe de préciser, ici, que Carmichael met en avant le problème de la perte de la liberté individuelle, liberté que chacun possède naturellement⁴⁶⁷. Une réparation de dommages ne peut pas justifier la perte de la liberté sur une vie entière car quel dommage justifierait une réparation sur une telle durée et à un tel prix ? De ce point de vue, la condamnation que fait Carmichael de l'esclavage semble déjà concerner aussi bien l'esclavage par nature que l'esclavage par la conquête puisqu'un esclave ne peut jamais être traité comme une marchandise mais au mieux comme quelqu'un qui a contracté une dette. C'est le droit d'un service qui est un droit aliénable⁴⁶⁸. Cependant, la proximité de son argumentation avec celle de Locke, sur lequel il s'appuie, donne une énonciation un peu moins explicite que celle de Hutcheson sur le sujet.

⁴⁶⁵ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 3, p. 212 : “[...] as toward a fellow-creature in less fortunate circumstances, who yet has the like affections, and is capable of the like virtues, and happiness or misery with himself; and to pay faithfully his wages, and perform any other promises he has made to him.”

⁴⁶⁶ G. Carmichael, *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment, The writings of Gershom Carmichael, op. cit.*, p. 142-143: “a man cannot be in the ownership strictly so called, of another man.”

⁴⁶⁷ G. Carmichael, *ibid.*, p. 141.

⁴⁶⁸ G. Carmichael, *ibid.*, p. 141.

IV. Extension de la réflexion au cas des colonies

A. *L'usage d'un territoire*

La réflexion menée sur l'esclavage à partir des droits imaginaires que peuvent donner la conquête peut être étendue à une partie de la réflexion hutchesonienne : celle qui concerne les colonies. Voyons comment.

Hutcheson se prononce à l'égard des colonies en estimant que seules deux manières de coloniser un territoire sont humaines et équitables pour les colons :

« Parfois une nation surpeuplée et qui ne désire pas agrandir son territoire, envoie une partie de ses sujets bien pourvus, se trouver de nouvelles habitations et fonder un nouvel État indépendant sur lequel elle ne conserve pas d'autre droit que ceux que lui donne une alliance amicale. Parfois, des colonies de citoyens libres sont envoyées pour faire de nouvelles conquêtes, avec l'intention que la colonie demeure une partie de l'ancien corps politique, et qu'elle jouisse des mêmes droits que les autres parties qui le constituent⁴⁶⁹. »

Dans les deux cas, soit que la nation-mère conserve la propriété des territoires colonisés ou non, la fin politique reste la même et les colons ne peuvent être laissés de côté :

« [...] la fin de l'union politique est le bonheur général de ceux qui se sont ainsi unis, et ce bonheur doit être subordonné aux intérêts les plus étendus de l'humanité⁴⁷⁰. »

Les colons ne peuvent pas avoir moins de droits que les autres citoyens restés dans la patrie-mère. Il faut donc les traiter équitablement et humainement, c'est-à-dire en respectant leurs droits parfaits et inaliénables.

Hutcheson envisage alors les situations qui justifieraient la prise d'indépendance des colonies vis-à-vis de leur mère-patrie.

1. La première situation est celle dans laquelle le régime de la mère-patrie vient à dégénérer, soit qu'il soit altéré par la force, soit qu'il bascule de plus en plus vers l'autoritarisme et l'absolutisme.

⁴⁶⁹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 8, p. 307 : “Sometimes a nation overstocked, and not desiring to enlarge its territories, sends out a part of the subjects well provided, to find new habitations for themselves, and to found a new independent state, upon which no other claim is retained but that of a friendly alliance. Sometimes colonies of free citizens are sent to make new conquests, with a view that the colony should remain a part of the old body politic, and that it should enjoy the same rights with the other parts of the body.”

⁴⁷⁰ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 8, p. 308 : “[...] as the end of all political unions is the general good of those thus united, and this good must be subordinated to the more extensive interests of mankind.”

2. La deuxième situation suppose que des lois oppressives sont instituées contre les colonies. Or, les colonies sont devenues assez peuplées et puissantes pour remplir elles-mêmes les objectifs poursuivis par la fin de l'union politique. Les seules conditions sont de toujours considérer que l'action est en faveur du plus grand bien pour le plus grand nombre et que la défense des droits de la colonie ne doit pas nuire davantage qu'elle n'est bénéfique pour la communauté.

Hutcheson affirme alors :

« Il y a quelque chose de tellement contre-nature à supposer qu'une large société, suffisante pour assurer tous les desseins d'une union politique indépendante, demeure assujettie à la direction et au gouvernement d'un lointain corps d'hommes ignorants de sa situation et de ses besoins ; ou encore à supposer cette société tenue d'être gouvernée au profit d'un pays éloigné, qu'il n'est pas facile d'imaginer que cela puisse être fondé sur la justice et l'équité⁴⁷¹. »

Difficile ici de ne pas faire le rapprochement avec les colonies américaines. Hutcheson fait référence, en effet, dans le même paragraphe, à des « nations distantes » et à « d'immenses empires difficiles à gouverner ». Pourtant, il n'y a pas que la taille et la distance qui jouent en faveur de l'indépendance d'une colonie : le premier critère est bien celui du bonheur public. Ainsi, le cas de l'Irlande, terre natale de Hutcheson, peut également être considéré. Un régime absolu et autoritaire ou des lois oppressives peuvent justifier une prise d'indépendance pour n'importe quel territoire qui en a les moyens.

Hutcheson pointe du doigt un autre problème : celui de l'ignorance d'une mère-patrie sur la situation du territoire qu'elle colonise. Or, Hutcheson ne fait pas référence dans cette partie du *Système* aux populations locales qui sont déjà présentes sur les territoires occupés. En tant qu'être humain, pourtant, un natif a obligatoirement les mêmes droits qu'un autre être humain. Son droit inaliénable de propriété n'est-il pas, toutefois, bafoué au moment où des colons occupent ses terres ?

Hutcheson écrit un long paragraphe, au sujet des limites de l'extension du droit de propriété :

⁴⁷¹ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 8, p. 309 : “There is something so unnatural in supposing a large society, sufficient for all the good purposes of an independent political union, remaining subject to the direction and government of a distant body of men who know not sufficiently the circumstances and exigencies of this society; or in supposing this society obliged to be governed solely for the benefit of a distant country; that it is not easy to imagine there can be any foundation for it in justice or equity.”

« Mais puisque la propriété est constituée pour encourager et récompenser l'industrie, elle ne peut jamais s'étendre au point d'empêcher ou de frustrer celle des autres. Aucune personne ni société ne peut donc par la seule occupation acquérir un droit sur une étendue de terre très supérieure à sa possibilité de la cultiver, et qui en exclut ceux qui ont besoin de travail, ou de quoi pourvoir à la subsistance de nombreux ouvriers pour une part proportionnée au nombre de colons qu'ils peuvent y envoyer. Ainsi, un particulier avec des domestiques serait mal fondé de réclamer, parce qu'il l'a découverte ou qu'il y est parvenu le premier, la propriété d'une région susceptible de faire vivre dix mille familles et en exigeant autant pour la cultiver. Il serait vain aussi qu'une nation de huit à dix millions d'âmes réclame sur ce même fondement la propriété d'un vaste continent pouvant servir à trois fois ce nombre, d'autant qu'aucune nation ne peut envoyer un tiers de son peuple en une seule fois pour fonder des colonies. »

Le cas des colonies est un des exemples choisis pour montrer l'abus que certaines nations peuvent faire de leur prétendu droit de propriété sur des terres qu'elles n'occupent pas selon les besoins de leur population. Il est absurde pour une nation de quelques millions de réclamer la propriété d'un continent. Il existe une juste proportion dans le droit de propriété : une proportion réglée sur l'utilité publique, à travers les besoins de l'industrie et de la culture. Cette critique se fait dans les deux sens : aucune population, même celle qui occupe le territoire en premier, ne peut exiger un droit de propriété sur un territoire qui dépasse largement l'usage qu'elle peut en faire. Hutcheson rappelle que la terre est commune à tous, à l'origine. La propriété est une invention dans le but de favoriser le bien public en encourageant les hommes à l'industrie. Cependant, si cette invention fait plus de mal que de bien dans un cas particulier, selon la mesure de la fin politique, elle ne peut plus être justifiée moralement.

B. Esclavage et colonies

Il faut être attentif, ici, à la manière dont les œuvres de Hutcheson permettent l'articulation entre sa condamnation de l'esclavage et sa défense des droits des colonies. Reprenons :

« Il serait vain aussi qu'une nation de huit à dix millions d'âmes réclame sur ce même fondement la propriété d'un vaste continent pouvant servir à trois fois ce nombre »

Et :

« Il y a quelque chose de tellement contre-nature à supposer qu'une large société, suffisante pour assurer tous les desseins d'une union politique indépendante, demeure assujettie à la direction et au gouvernement d'un lointain corps d'hommes ignorants de sa situation et de ses besoins ».

Encore faut-il pouvoir considérer les êtres humains des colonies comme des égaux qui ont, eux aussi, le droit de vivre, de travailler et de poursuivre le bonheur dans la sphère de la vie privée comme dans celle de la vie publique. Si les esclaves cessent d'être considérés comme des esclaves et sont comptés au nombre de citoyens des nouveaux territoires qu'ils habitent, alors le principe du plus grand bien pour le plus grand nombre prend tout son sens dans une colonie où le plus grand nombre sert le bien d'une nation éloignée et parfois, moins peuplée. De la même manière, le travail individuel qui est dû à la communauté politique ne vaut que si l'individu en question travaille pour la communauté à laquelle il appartient. Il n'existe aucune exclusion possible d'un individu hors d'un système de droit, s'applique à montrer Hutcheson. C'est pour cette raison que les arguments qui condamnent l'esclavage sont liés aux arguments qui défendent les droits des personnes dans les colonies. L'ennemi philosophique, selon Hutcheson, est le même : il s'agit de contrer les arguments qui font d'un être humain ou d'un groupe d'êtres humains des êtres inégaux sur le plan du droit. Or, même l'argument d'une inégalité à la suite d'une conquête est combattu par Hutcheson. Rien ne justifie l'esclavage et rien ne peut justifier l'asservissement d'une colonie entière à une nation-mère dont les intérêts sont divergents.

Conclusion

F. W. Sypher considère que le *Système de philosophie morale de Hutcheson* constitue un tournant décisif dans l'argumentation philosophique contre l'esclavage. Hutcheson condamne l'esclavage par nature mais il condamne également l'esclavage par conquête. Or, F. W. Sypher explique qu'il est le premier à le faire aussi explicitement au XVIII^e siècle⁴⁷². Hutcheson rejette entièrement la conception classique de la justification de l'esclavage par Aristote et ce rejet passe notamment par une réflexion et une critique des arguments de Locke, en relation à la guerre juste. Le rejet que Hutcheson opère envers la justification de l'esclavage par la conquête le conduit à penser ce qu'est une conquête et quels droits elle peut donner. Or, les colonies sont liées à la notion de conquête du territoire. Pourtant, cette conquête ne peut pas donner lieu à des droits imaginaires sur les personnes. C'est selon cette logique que Hutcheson réagit aux argumentations en faveur de l'esclavage comme aux abus

⁴⁷² W. Sypher, "Hutcheson and the "Classical" Theory of Slavery", art. cit.

de la colonisation. Il y a dans les deux cas une confusion entre ce que les lois de nature autorisent et la réalité des faits. Même si la distinction entre le serviteur et l'esclave est déjà comprise dans la philosophie de Hobbes et dans celle de Locke, elle permet à Hutcheson de développer explicitement la différence entre une situation de droit et une situation de non-droit. C'est à partir de cette distinction qu'il s'agit d'opérer, non pas une opposition entre le droit de nature et le droit positif mais un rappel concernant la préservation d'une harmonie sociale naturelle qui s'appuie sur l'égalité et la responsabilité des individus via leur sens moral et via la bienveillance.

C'est là que l'argumentation hutchesonienne prend une tonalité différente : la véritable réfutation de l'esclavage repose davantage sur le sentimentalisme moral que sur une argumentation rationnelle. Des arguments qui montrent que l'esclavage est une pratique absurde, il y en a beaucoup. Carmichael condamne l'esclavage à partir du caractère inaliénable de la liberté humaine. Hutcheson pense également la liberté comme un droit inaliénable. Cependant, c'est au nom de la dignité humaine qu'il étend sa condamnation à toutes les formes d'esclavage et défend qu'il faille s'indigner : c'est le sens moral et non le raisonnement qui joue au premier plan de sa philosophie. C'est notamment vis-à-vis de la dignité et du respect de l'être humain que Hutcheson va appuyer sa critique du commerce des hommes en Afrique : un commerce qui ne se justifie ni sur le plan de la nature ni sur le plan de la conquête mais qui s'appuie sur l'idée que l'être humain puisse être une valeur marchande, un bien de consommation comme un autre. Hutcheson ironise :

« Il est étrange que dans une nation où prévaut le sens de la liberté et où l'on professe la religion Chrétienne, la coutume et l'intérêt puissent endormir la conscience des hommes et éteindre leur sens naturel de la justice, au point qu'ils entendent sans s'horrorifier ni s'indigner ces calculs sur la valeur de leurs semblables et de leur liberté⁴⁷³ ! »

Le sens moral, lorsqu'il n'est pas « éteint » ou dénaturé, suffit à lui seul à condamner une pratique qui va à l'encontre de tous les principes pour lesquels les êtres humains doivent se battre. C'est une pratique qui détruit la poursuite de l'objectif du plus grand bien pour le plus grand nombre. En effet, aucun bien ne peut jamais découler de l'exploitation d'un individu au nom de l'intérêt personnel d'un autre, et ce, à quelque échelle que ce soit. C'est ce que la philosophie du sens moral tentera toujours de rappeler.

⁴⁷³ F. Hutcheson, *Système*, VI, 2, 14, p. 85 : “Strange, that in nation where a sense of liberty prevails, where the Christian religion is professed, custom and high prospect of gain can so stupefy the consciences of men, and all sense of natural justice, that they can hear such computations made about the value of their fellow-men, and their liberty, without abhorrence and indignation!”

CONCLUSION GÉNÉRALE - La politique du sens moral : Une tentative vouée à l'échec ?

« Mais il faut bien mal connaître l'ordre de la nature pour ne pas voir que tous nos efforts sont voués à l'échec, qu'il s'agisse de préserver les individus ou le corps politique⁴⁷⁴. »

⁴⁷⁴ F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 2, p. 377-378 : “But he must little think of the order of nature who sees not that all our efforts will be defeated at last, whether for the preservation of individuals, or of the body politic.”

Nous avons tenté, avec ce travail, d'entrer dans la politique du sens moral de Hutcheson, à partir de sa conception de l'état de liberté qui permet de penser la sociabilité naturelle des êtres humains et leurs facultés morales naturelles. Nous avons vu, ainsi, que l'état de nature de Hutcheson permet, à la fois, de penser un état de sociabilité indépendamment de la création des institutions civiles et politiques mais également les conditions de retour à un tel état de liberté, à partir de la considération de l'éducation morale et politique. Une éducation dont l'humanité doit faire l'effort, vis-à-vis de l'apprentissage de la mise en œuvre des meilleurs moyens dans la réalisation d'un objectif éthique à grande échelle. Nous avons également étudié la mise en place de la société civile et du gouvernement, à partir du consentement ou *trust*. Nous avons vu que Hutcheson considère que la mise en place de la société civile et de ses institutions vient bel et bien d'un artifice, soit d'une décision collective des individus de créer des moyens appropriés pour répondre à deux objectifs : le maintien de la paix et de l'harmonie sociale et la poursuite du bonheur, soit du plus grand bien pour le plus grand nombre. Enfin, nous avons montré la place que la protection des droits inaliénables doit jouer dans toute action politique. La protection des droits inaliénables suppose d'assumer en tant que citoyen une responsabilité politique dans tous les domaines susceptibles d'affecter la vie en société : une responsabilité politique qui peut conduire un individu jusqu'au sacrifice de sa vie, soit de son intérêt personnel, pour l'intérêt commun, autrement dit, pour celui de la communauté. À chaque fois et quelle que soit la situation, le sens moral est le critère du jugement moral par son approbation et sa désapprobation. C'est lui qui s'indigne, qui détermine ce qui est bien ou mal, juste ou injuste et donc ce qu'il faut faire en politique. Même si tous les individus, en pratique, ne sont pas forcément capables d'agir eux-mêmes par le meilleur moyen en vue de la fin politique, tous les individus sont aptes à juger de ce qu'est la fin politique et de ce qui est bon ou mal, juste ou injuste, vis-à-vis de cette fin. Terminons par une question : la politique du sens moral peut-elle réussir ou est-elle, tôt ou tard, vouée à un échec ?

I. Le poids des conséquences

Un doute concernant la philosophie politique de Hutcheson est de savoir si elle est davantage la représentation d'une forme de conséquentialisme. En effet, il faut donner un poids considérable aux résultats pratiques d'une action politique, pour Hutcheson. De même qu'il faut considérer comme fondamental les résultats pratiques d'une philosophie politique. On constate que l'aspect normatif de la philosophie de Hutcheson peut basculer dans un aspect descriptif lorsqu'on s'intéresse aux conséquences pratiques de la morale. Ainsi, si la

philosophie politique est liée à la philosophie morale et que la conduite morale doit produire des effets bénéfiques sur autrui et par extension, sur la société, ce n'est qu'en constatant ces effets que le système de Hutcheson sera validé.

Pourtant, le résultat d'une action produisant un bien matériel ne suffit pas à en déduire le bien formel, reposant dans le motif de l'action. En outre, Hutcheson considère qu'il ne suffit pas d'avoir un droit pour l'appliquer, ce qui complique, d'autant plus, la décision politique : faire usage de son droit ne signifie pas forcément faire ce qui est juste, au sens de ce qui est bien. Il existe toujours une barrière entre le juste et le bien dans la pratique, barrière qui ne se manifeste pas au niveau de l'approbation du sens moral. Le fait de connaître la fin politique du plus grand bien pour le plus grand nombre implique d'agir en vue de cette fin et de manière à obtenir des résultats qui favorisent cette fin. Ce qui est juste doit conduire à ce qui est bien mais il existe des droits qui, selon les contextes, peuvent nuire au bien public, s'ils sont appliqués ; ou des droits qui ne sont ni bons ni mauvais vis-à-vis du bien public. Le droit d'un individu peut soit contribuer au bien public, soit, dans un sens négatif, consister à garantir la non-interférence et le respect d'autrui sur soi-même, ses libertés et ce qui lui appartient. Or, la fin politique exige un résultat concret, quantitativement et qualitativement.

La poursuite de ce résultat opère une tension entre la sphère de la vie privée individuelle et la sphère de la vie publique. En même temps, Hutcheson fait de ce principe d'action politique un principe moral et un principe correspondant à une détermination naturelle de l'individu. Après tout, l'homme bienveillant est un homme heureux. La réalisation du plus grand bien pour le plus grand nombre, encore une fois, rend les hommes heureux. Mais il évoque ce principe comme un objectif, ce que nous devons poursuivre, sans en affirmer le caractère proprement réalisable, à grande échelle. Le fait de ne pas parvenir, dans la pratique, au résultat voulu peut, de fait, montrer un défaut de raisonnement dans le calcul des moyens en vue de la fin. La question à se poser est de savoir si un tel défaut peut être considéré comme une faute morale ou comme une faute prudentielle, dans la philosophie de Hutcheson. En effet, nous savons que les liens entre la morale et la politique du philosophe sont étroits. C'est peut-être, pourtant, sur ce point que les deux théories se distinguent. En morale, l'intention de l'acteur compte davantage que le résultat car c'est la volonté d'agir en vue du bien d'autrui qui est la base de la bienveillance. Or, un homme bienveillant est vertueux, même si ses actions échouent. Hutcheson explique :

« La déception totale ou partielle dans une tentative, bonne ou mauvaise, si elle n'est occasionnée que par une force extérieure, ou par quelque accident imprévu, n'en modifie pas la bonté ou le mal moral ; car si la tentative est bonne, la résultante en bien est réduite, ou même s'évanouit, de même que la capacité, et le quotient peut donc rester identique ; il en va de même pour les tentatives mauvaises. Si bien qu'il ne faut pas juger les actions bonnes ou mauvaises sur les faits survenant au-delà de ce que l'agent aurait pu en prévoir dans les tentatives mauvaises, et de ce qu'il se proposait réellement dans les bonnes ; car c'est alors seulement que les faits démontrent de l'amour ou de la haine dans l'agent⁴⁷⁵. »

Il faut considérer, en premier lieu, les accidents. Certains accidents ne peuvent pas être anticipés et on ne peut pas reprocher à l'agent de ne pas les prévoir. De même, on ne peut pas féliciter un agent pour les conséquences bénéfiques et accidentelles d'une de ses actions. Aussi, lorsqu'un homme bienveillant commet une faute, c'est une faute de calcul des moyens en vue de la fin voulue, c'est une faute de type prudentiel mais pas une faute de type moral. Cette faute ne repose pas sur les conséquences accidentelles qu'il ne pouvait pas prévoir mais sur les causes qu'il aurait pu prévoir et qui ont modifié le résultat de son action. Dans tous les cas, l'agent juge au mieux en fonction de ses capacités : il choisit les meilleurs moyens en vue de la fin et seul un défaut dans la réflexion ou dans la connaissance des moyens peut lui être reproché. Cependant, si l'intention est bonne, alors il n'y a pas faute morale et ce, même si l'action échoue. La morale de Hutcheson n'est pas directement conséquentialiste. D'autant que ce que les hommes croient parfois utiles pour eux n'est pas forcément véritablement utile pour l'humanité : chacun peut se tromper. Cependant, si les hommes suivent les lois de nature, transmises par leur sens moral, et réalisables par leur bienveillance naturelle, ils ont plus de chance de ne pas se tromper quant aux résultats bénéfiques de leurs actions pour l'humanité : pour Hutcheson, Dieu a pensé les meilleurs outils pour les hommes, lorsqu'il les a dotés du sens moral et de la bienveillance.

Dans l'action politique où une action engage le bien public, y-a-t-il une responsabilité morale, lorsqu'un agent politique prend la responsabilité d'agir au nom du corps dont il est membre et provoque plus de mal public que de bien ? La différence ici, c'est qu'un agent moral ne prétend pas agir pour le corps mais agit en son nom, en vue du bien d'autrui, de

⁴⁷⁵ F. Hutcheson, *Recherche*, I, II, 7, p. 266/ p. 248-249 : "The disappointment in whole or in part of any attempt, good or evil, if it be occasioned only by external force, or any unforeseen accident, does not vary the moral good, or evil; for as in good attempts, the moment of good, or is diminished, or vanishes in such a case, so does the ability, or likewise: the quotient then may still be the same; and so in evil attempts: so that actions are not to be judged good or evil by the events, any farther than they might have been foreseen by the agent in evil attempts; or were actually intended, if they were good, in good actions; for then only they argue either love or hatred in the agent."

manière plus ou moins élargie, selon la cible de sa bienveillance. Un agent politique assume la responsabilité d'agir au nom du corps dans lequel il est une partie. Les conséquences, dans les deux cas, peuvent toucher les autres individus. Pourtant, dans le cas de la communauté politique, c'est l'ensemble du corps qui est touché. Dans le cas de l'action morale, pas toujours, même si l'action est dirigée sur autrui. La communauté politique s'est formée de telle façon qu'elle a mis en place des moyens, des outils en vue de la fin politique et, certes, morale, du plus grand bien pour le plus grand nombre. Le fait de passer outre ses moyens pour agir au nom du corps implique une responsabilité plus grande parce qu'il s'agit de représenter sa communauté dans l'espace public : il faut alors être en mesure de bien réfléchir et de bien s'informer avant d'agir. Un agent moral agit pour les autres et un agent politique agit pour les autres et au nom des autres⁴⁷⁶. Le but politique est bien d'obtenir le meilleur résultat possible, là où l'agent moral peut se contenter de tenter d'obtenir simplement un bon résultat, même si le meilleur est « mieux », à partir du moment où il a l'intention d'agir en vue du bien d'autrui. S'il faut agir en politique, c'est uniquement pour le meilleur en pratique : d'où une exigence morale qui pourrait être supérieure. Une exigence pour que les intentions et les résultats se rejoignent. La vertu d'un individu repose sur le fait d'être bienveillant, indépendamment des conséquences de ses actions. Et la vertu de l'agent politique ? Il accomplit une action morale et politiquement responsable lorsqu'il agit en favorisant le bien public. Cependant, il faut supposer que le souhait d'agir pour le plus grand bien du plus grand nombre suppose, dans la plupart des cas, un certain degré de bienveillance dans la personne.

Quelle est, en effet, la motivation d'une action politique ? Un homme qui agit politiquement en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre suppose qu'il agisse vertueusement parce que Hutcheson crée une interdépendance entre la morale et la politique. La motivation à l'action est liée à la fin de l'action. Notamment parce que toute personne a de

⁴⁷⁶ Em France, le marquis d'Argenson, né la même année que Francis Hutcheson (1694), en relevant cette difficulté, expliquait : « [...] s'il est vrai qu'il y ait des abus, si quelqu'un s'en plaint, si quelque chose est répréhensible, qu'on se persuade que tout gouvernement est beaucoup plus difficile à réformer qu'à former : car il faut aller aux sources et aux principes de la composition, il faut connaître le droit de convenance, qui est la voix de la raison, et la source du bonheur public : il faut savoir le préférer aux droits des titres, et même à celui de la possession, et dans un si grand édifice personne n'ose poser la première pierre. » (*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, Chez Marc Michel Rey, 1765, chap. II, p. 17-18 (première publication : 1764)). Une fois les premières institutions posées, il est difficile de revenir en arrière et de réformer ce qui a été une fois établi, sans menacer l'édifice. Hobbes ne cesse de mettre en garde contre un tel risque. Quant à Hutcheson, il estime que même si ce risque est surévalué par Hobbes, il ne faut, toutefois, pas complètement l'ignorer : aucune décision politique ne peut être prise à la légère. Mais ce constat doit être fait de la part de tous : autant de la part des dirigeants que des dirigés. Et malgré cela, Hutcheson partage avec Molesworth et Harrington le souhait des réformes des systèmes représentatifs et des élections régulières pour le renouvellement des charges (*Système*, livre 3, chapitre 6).

la bienveillance, même si c'est à un degré variable et aussi parce que tout membre d'un corps politique s'est engagé, expressément ou tacitement, à poursuivre la fin politique du corps en question, fin qui est moralement la meilleure. Il semble, pourtant, que nous soyons pris dans un cercle vicieux. L'engagement politique est-il moral si la fin politique est morale ? On peut supposer que oui. En même temps, la fin politique engage l'homme à un résultat et c'est donc, logiquement, sur ce résultat qu'il sera jugé, indépendamment de sa bienveillance personnelle.

Pour Hutcheson, la réponse se trouve, sans doute, dans le fait que la vertu morale et la règle d'action qu'elle impose de suivre sont inséparables du résultat. La seule manière d'atteindre le plus grand bien moral, c'est d'agir vertueusement. D'autres motifs d'action, comme le sens de l'honneur, permettent d'obtenir de bons résultats sur le bien public. Cependant, le meilleur résultat ne peut être obtenu que par un motif de bienveillance. Il y a des règles, en politique, et ces règles ne sont valables qu'en vue du résultat : la fin politique qu'elles s'engagent à promouvoir et en même temps : ces règles sont pratiquement infaillibles parce qu'elles ont été conçues comme les meilleurs moyens possibles. La garantie du résultat repose, d'une certaine manière, dans le respect de la règle même. Les conséquences sont déjà comprises dans l'élaboration des moyens et c'est ainsi que les lois de la nature comme les lois fondamentales en politique sont fiables, de tout temps. La bienveillance, en morale, est le meilleur motif d'action en vue de produire le plus grand bien pour le plus grand nombre. La fin politique est la meilleure fin politique parce qu'elle est une fin naturelle à l'homme et l'homme dispose déjà de tous les moyens capables de réaliser au mieux cet objectif.

En morale, les lois de la nature, accessibles au moyen de notre sens moral, sont de fait, conçues pour être les règles les plus adaptées en vue de l'intérêt général car elles sont des règles d'origine divine. Il ne revient pas à un individu de remettre en cause la validité générale des lois de nature ou du sens moral. Celui qui se fie à son sens moral et à sa bienveillance naturelle peut commettre des erreurs de type prudentiel, mais cela ne remet pas en cause, de manière générale, la validité des règles qu'il suit, car au final, l'effet d'une bienveillance étendue à l'humanité est bien, dans la grande majorité des cas, le bien de l'humanité en question. Les règles morales sont bonnes, de fait, parce qu'elles conduisent certainement à un bon résultat moral. Il n'est pas pertinent de séparer les règles de leurs conséquences, en morale. Une règle morale est établie en vue du plus grand bien moral. En général, Hutcheson suppose donc qu'une intention morale produit un bien moral au sens causal. Il faut souligner, ici, que l'optimisme de notre auteur, sur cette question, est lié à la considération d'une divinité providentielle qui veille à ce qu'une certaine harmonie s'opère entre le contenu de l'intention

morale et le résultat. Hutcheson ne fait pas de ce qu'il considère des accidents des règles générales : il rejette la théorie de Mandeville selon laquelle du bien public est produit à partir du vice privé. Seule la vertu produit véritablement de la vertu et ce sont bien les personnes vertueuses qui ont le plus de chance d'obtenir concrètement de produire le plus de bien. Il ne faut pas non plus confondre la formulation de la maximisation du bien par Hutcheson avec celle de Bentham, comme l'explique un des articles de L. Jaffro sur la question⁴⁷⁷. Pour Hutcheson, en effet, il ne suffit pas de produire le bien public pour être vertueux. La bienveillance tend à produire le plus grand bonheur pour le plus grand nombre mais le plus grand bonheur pour le plus grand nombre n'est pas la vertu. La motivation bienveillante est la clé de l'action vertueuse et c'est dans cette motivation que repose la morale car c'est la bienveillance que le sens moral approuve. Toutefois, le souci de l'action politique montre que l'action morale efficace sur le plan politique est celle qui produit la maximisation de bien et le sens moral approuve la bienveillance à travers l'apparence des signes.

De fait, L'action bienveillante produit, dans la majorité des cas, du bien pour l'humanité et il y a rarement de véritables raisons de suspecter de la tromperie derrière les apparences, surtout lorsque la bienveillance est la motivation adéquate pour produire la maximisation du bien. Ce n'est pas un ou deux exemples de cas accidentels qui montreront le contraire. Dans le cadre de l'action morale, en effet, le calcul des moyens en vue de la fin est secondaire, car la motivation à l'action repose entièrement sur la bienveillance et suppose qu'une action bienveillante ne doit pas avoir de conséquences néfastes pour autrui. Ainsi, l'erreur produite dans le calcul rationnel des moyens est rare car l'action morale est, de manière générale, portée par des sentiments immédiats et ne nécessite que rarement une réflexion : ce qu'il faut faire est évident. Le fait de sauter à l'eau pour sauver la vie d'un enfant ne nécessite pas forcément de raisonnement sur le meilleur moyen car l'urgence de l'action nécessite une action immédiate et quel que soit le résultat, la personne qui a sauté pour secourir l'enfant a agi moralement, dans l'intérêt de sauver l'enfant.

En politique, le but recherché n'est pas la bonne action mais l'action la meilleure pour le plus grand nombre. En morale, le degré de bienveillance le plus étendu inclut l'humanité entière et il s'agit donc aussi de vouloir agir en vue de la meilleure action pour le plus grand nombre. L'idée est que si l'on vise ce qu'il y a de meilleur, on a plus de chance d'obtenir un bon résultat. De fait « ce qui est meilleur » donne plus de poids au calcul rationnel des

⁴⁷⁷ L. Jaffro, « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? », art. cit.

meilleurs moyens en vue de la fin recherchée. Bien que la raison ne soit jamais motivationnelle, ce qui distingue effectivement, dans un premier temps, l'intention morale de son résultat pratique, elle implique une réflexion sur les possibilités de réussite de l'action en question, en vue de la fin morale. Si la raison estime que les moyens sont insuffisants en vue de la fin, alors elle peut jouer, de façon indirecte, sur la décision de ne pas agir car le fait de ne pas avoir les moyens nous persuade de ne pas agir. Or, c'est une faute morale que d'agir si la fin produit un plus grand mal public, ce dont la raison est un outil capable d'informer avant l'action, par la conscience de la faiblesse des moyens à disposition. Cela suppose en effet une motivation autre que le plus grand bien pour le plus grand nombre.

Si l'agent croit véritablement agir en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre, il ne commet pas de faute, à condition d'avoir mené un examen minutieux, prolongé et responsable des moyens qui devaient produire la fin. N'importe quelle personne qui veut véritablement la fin veut véritablement les meilleurs moyens de la produire : ainsi, celui qui veut la fin politique met en place automatiquement les meilleurs moyens pour l'obtenir. Il peut arriver que le résultat attendu ne se produise pas. Il peut arriver qu'un mal public en résulte. Cependant, l'auteur de l'action n'est pas moralement condamnable. Sa faute prudentielle n'entraîne pas une faute morale. Ainsi, en politique, c'est bien l'objectif et l'intention qui déterminent le caractère véritablement moral d'une action. Or, toute détermination morale est axée sur la production de résultats mais ce n'est pas la production réelle des résultats qui va changer le caractère moral de l'action. Par contre, le fait de produire du bien moral entraîne une sensibilité du sens moral, chez les autres, au résultat de l'action.

Or, l'amour d'autrui pour la personne qui a accompli l'action ne repose que dans le sentiment que la personne est vertueuse. L'action vertueuse suppose, pour un sens moral, l'intention vertueuse de l'agent. Sinon, le sens moral ne produit aucun amour envers l'agent. Engager une action dont on sait les moyens insuffisants pour y parvenir, suppose que l'on n'agisse pas véritablement en vue de la fin qu'on s'est posée. Comment peut-on alors échouer à réaliser la maximisation du bien pour le plus grand nombre ? D'autant plus lorsque l'on sait que le plus grand bonheur individuel dépend du plus grand bonheur de la communauté parce que l'individu expérimente un plaisir plus durable et plus intense dans l'usage de ses facultés supérieures ? Comment échouer alors qu'au final, tout concorde dans une seule et même direction ?

II. Le poids d'un échec annoncé

Malgré tout ce que Hutcheson défend, il est surprenant de voir que la conclusion du *Système de philosophie morale* prévoit un échec de la fin politique et un échec des moyens qui sont mis à sa disposition pour y parvenir : un échec de l'État, condamné à disparaître. Pire encore : il prévoit un échec de la préservation des individus comme du corps politique. Voici ce que Hutcheson conclut :

« Les États portent en eux les germes de leur mort et de leur destruction; que ce soit par la témérité, l'imprudence ou la superstition de leurs fondateurs, par l'égoïsme, l'ambition ou d'autres viles passions des souverains et des sujets, et des désaccords continuels entre eux, par le conflit des intérêts illusoires que les passions cherchent à satisfaire, ou encore par la faiblesse et l'inconstance des vertus humaines, et du penchant qu'ont les hommes pour la luxure et les plaisirs sans le souci de leurs effets. Ces germes joints à la force extérieure et aux intérêts opposés des nations, ont toujours occasionné la dissolution et la mort des corps politiques, et en sera cause aussi sûrement que la faiblesse interne du corps animal jointe à des causes extérieures le conduisent finalement à sa dernière heure. Il est vrai que les honnêtes hommes s'efforcent autant qu'ils le peuvent, par tout l'art dont ils sont maîtres, d'éloigner ces catastrophes et d'en prémunir leurs amis et leur pays. Ce sont là les services les plus dignes et les plus agréables auxquels ils puissent s'employer durant leur existence. Mais il faut bien mal connaître l'ordre de la nature pour ne pas voir que tous nos efforts sont voués à l'échec, qu'il s'agisse de préserver les individus ou le corps politique⁴⁷⁸. »

Contrairement à l'image que l'on se fait habituellement de Francis Hutcheson, celle d'un incorrigible optimiste vis-à-vis de la nature humaine, il est frappant de voir que cet optimisme ne s'étend pas à sa philosophie politique. Ce n'est pas que les hommes n'aient pas les moyens de réussir : c'est plutôt qu'ils sont trop faibles pour se donner les véritables moyens d'y parvenir. Ce n'est pas que l'homme soit incapable de bienveillance : c'est qu'il ne se donne pas la peine d'essayer de l'étendre à un cercle plus important. Quant au sens moral, l'homme ne se donne pas assez la peine de l'écouter. Les tensions naturelles qui existent entre

⁴⁷⁸ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 2, p. 377-378 : "States themselves have within them the seeds of death and destruction; what in the temerity, imprudence, or superstition of the first contrivers; what in the selfish, ambitious, or other meaner passions of the governors, and their subjects, jarring with each other and among themselves; what in the oppositions of those seeming interests which such passions pursue; what in the weakness and inconsistency of human virtues; and in the proneness of men to luxury and present pleasures, without attention to the consequences. These seeds, along with external force, and jarring national interests, have always occasioned the dissolution and death of every body politic, and will occasion it as certainly as the internal weakness of the animal body and external causes will at last bring it to its fatal period. Good men indeed study, by all the art they are masters of, to ward off and delay these catastrophes, as long as they can, from their friends or their country; such kind offices are the most honorable and delightful employments they can have while they live. But he must little think of the order of nature who sees not that all our efforts will be defeated at last, whether for the preservation of individuals, or of the body politic."

les deux déterminations humaines que sont l'intérêt personnel et la bienveillance ressurgissent à tous les niveaux. Pourtant, l'intérêt personnel bénéficie de tant d'aide, de tant d'appui dans nos sociétés modernes : il est difficile de ne pas le voir l'emporter sur la bienveillance. La faiblesse des hommes peut se manifester un peu partout : d'où viendra l'attaque ? Du pays étranger, du gouvernant, de quelques individus ? À tout moment les droits parfaits et les droits inaliénables peuvent être menacés. Il ne dépend que des individus de protéger leur communauté et leurs États. Un seul moment d'inattention et ce peut être l'édifice entier qui s'effondre. Que faire, alors ?

Hutcheson pense que tout système politique est amené à se corrompre. La responsabilité qui est celle des citoyens est toujours, tôt ou tard, trop lourde pour être assumée. Qu'un tel constat se produise dans le *Système de philosophie morale* tend à soutenir la thèse de J. Moore selon laquelle il y aurait bien deux systèmes distincts de philosophie chez Hutcheson et que les textes latins, destinés à l'enseignement, adopteraient une théologie davantage de type augustinien⁴⁷⁹. En cela, Hutcheson renouerait avec Pufendorf, en suivant ce que Haakonssen synthétise comme un courant augustinien de l'Église réformée des Pays-Bas et de la Suisse. Un courant importé à l'université de Glasgow par un certain nombre d'intellectuels dont Carmichael⁴⁸⁰. Renouer avec ce courant de type augustinien c'est, en effet, renouer avec une conception de l'homme voué au péché et donc condamné. Comme le *Système* est un texte formé à partir de notes de cours, il est effectivement possible que cette vision augustinienne, dominante à Glasgow, dans les années 1720, soit adoptée pour se conformer aux exigences académiques du cursus de l'époque. Pourtant, il est difficile de penser que le *Système* soit coupé du reste des écrits hutchesoniens des débuts, notamment de la *Recherche*. Il faut noter que sur le plan politique, la conséquence d'un échec ne modifie pas en profondeur la conception de la responsabilité et de l'action. Hutcheson défend surtout un principe de modération, afin de tenter de dépasser les conflits religieux, qu'ils soient physiques ou sur le papier. Cette modération lui permet de ne pas rester dans un mode d'écriture figée mais d'adapter son enseignement au public de destination. Or, les adaptations ne changent pas le caractère essentiel du contenu de cet enseignement : un contenu visant l'action politique la meilleure et la mise en évidence, de fait, du bien commun comme objectif.

⁴⁷⁹ J. Moore, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", art. cit.

⁴⁸⁰ K. Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism", art. cit.

Pour Hutcheson, Il faut attendre des individus qu'ils soient vertueux s'ils veulent véritablement agir en vue du plus grand bien pour le plus grand nombre. Le problème, c'est qu'avoir un sens moral ne suffit pas toujours pour être vertueux. C'est pourtant le travail des honnêtes hommes, des personnes bienveillantes que de garder espoir et de tout mettre en œuvre pour protéger les autres le plus longtemps possible. L'optimisme de Hutcheson vient d'une nécessité : celle d'essayer. Cet optimisme est renforcé même dans une œuvre où l'inspiration augustinienne est visible : il faut continuer d'agir comme si de rien n'était. Les hommes vertueux ne peuvent pas se résigner et accepter la destruction programmée du système politique. Ils doivent tout mettre en œuvre pour retarder l'échéance et ils doivent croire qu'il soit possible de changer les choses, même si l'état actuel des hommes ne présage rien de bon. Ce n'est pas que Hutcheson refuse de voir le mal qui se produit dans le monde : il tente simplement de le combattre avec ses armes et de le combattre, quelle que soit la conception théologique qui soit adoptée en arrière-plan : conception augustinienne ou non. Son arme principale reste l'éducation et c'est une constante dans ses écrits. Il faut que les hommes honnêtes défendent la bienveillance dans le monde, et ce, même s'il y a de fortes chances pour qu'ils perdent, un jour, ce combat. Car lorsqu'ils perdent : c'est l'humanité toute entière qui perd avec eux.

De fait, si le système politique est amené à échouer un jour, il s'agit de considérer que la fin politique du plus grand bien pour le plus grand nombre ne sera jamais atteinte. Comment peut-on vouloir une fin que l'on sait, par avance, inaccessible ? Comment penser les moyens adéquats si les moyens en question sont condamnés à se corrompre ? Comment s'engager dans une voie qui est vouée à l'échec ? Les quelques considérations précédentes ont montré que les individus ne peuvent pas vouloir les moyens d'une action sans penser l'action réalisable en vue de la fin. Si la fin est hors de portée, que peut-on faire ? Pourquoi Hutcheson considère-t-il que les individus ne puissent pas, alors, baisser les bras ?

Comme déjà évoqué, vouloir le meilleur permet d'avoir plus de chance d'obtenir, au moins, un bon résultat. De plus, peu d'hommes sont réellement conscients de l'état véritable dans lequel se trouve l'humanité. Or, ces hommes, s'ils sont vertueux, ne peuvent faire autrement que d'agir en vue de l'intérêt d'autrui et il est de l'intérêt de la communauté de viser l'action la meilleure en politique. Le conséquentialisme, en politique, s'effondre quelque peu lorsque l'on considère que le projet politique est voué à l'échec. En même temps, l'échec final peut comporter quelques belles réussites dans le parcours. De plus, le fait d'essayer de

changer les choses montre que les individus ont encore des raisons d'essayer. Hutcheson explique :

« [...] c'est en suivant les principes mêmes de notre nature, les affections et les sentiments de nos cœurs, dans cette subordination régulière des plus limités aux plus étendus que nous recommandent nos sentiments moraux, et par l'exercice délicieux des facultés de la raison auquel nous sommes naturellement enclins, que nous obtenons et nous procurons ainsi qu'à nos semblables les plus nobles satisfactions intérieures et les plus grands avantages et plaisirs extérieurs que la condition instable des affaires terrestres rende possible⁴⁸¹. »

Certes, les perspectives sont limitées mais elles ne sont pas nulles. Rechercher l'action la meilleure en politique permet de recevoir, pour nous et nos semblables, « les plus nobles satisfactions intérieures et les plus grands avantages et plaisirs extérieurs » pour notre condition : une condition terrestre limitée. De là, une autre perspective à prendre en compte et qui justifie la situation. Il poursuit :

« Mais afin que nous ne dupions pas nous-mêmes par de fausses espérances, en imaginant un bonheur extérieur des individus et des États plus constant et plus durable que la nature ne le permet, ôtant ainsi de nos âmes le seul vrai fondement de repos, de joie et de tranquillité, lequel consiste dans la conviction qu'une bonne providence gouverne tout au mieux et veille au bonheur véritable de toute âme digne, dans la soumission et la foi qu'on lui porte, et dans la conscience de la conformité de nos dispositions à son excellence suprême, il importe de prendre garde à la nature passagère, changeante et périssable des choses créées⁴⁸². »

Les hommes vertueux trouvent la foi en la perspective d'un dessein divin, dessein dans lequel « la providence gouverne tout au mieux et veille au bonheur véritable », bonheur qui ne se trouve probablement pas en ce monde mais dans un monde céleste. Face « à la nature passagère, changeante et périssable des choses créées », il y a la « bonne providence » : un système harmonieux qui est gouverné, afin que le meilleur puisse être espéré. Au-delà des

⁴⁸¹ F. Hutcheson, *Système*, VI, 3, 2, p. 377 : “[...] it is by following the very principles of our nature, the affections and feelings of our hearts, in that regular subordination of the more limited to the more extensive, which our inward moral sentiments recommend, and by the delightful exercise of the powers of reason which we are naturally prone to, that we obtain and secure to ourselves and others both the noblest internal enjoyments, and the greatest external advantages and pleasures, which the instable condition of terrestrial affairs will admit.”

⁴⁸² F. Hutcheson, *ibid.*, VI, 3, 2, p. 377 : “But that we may not deceive ourselves with false hopes, imagining a more stable external happiness to be attainable by individuals or states than nature will allow, and thus displace our souls from the only solid foundation of rest, tranquility, and joy, in the stable persuasion of a good Providence, governing all well, and securing true happiness to every worthy soul; in resignation and trust in it, and in the consciousness of our own conformity of dispositions to this supreme excellence; it must be of consequence to attend well to the transitory, changeable, and perishing nature, of every thing external.”

choses externes, il existe certains indices de cette providence, des indices qui peuvent être discernés en ce monde et qui incitent à faire le lien.

Quant à la poursuite du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, c'est une fin politique qui permet, au moins, de rétablir et de garantir des relations sociales harmonieuses entre le plus grand nombre d'individus car tous poursuivent le même but. C'est un objectif qui a pour mérite d'être commun et donc d'unir les individus dans une même quête et autour d'un même rêve, à défaut d'un même projet. Aucun être humain ne peut en être exclu, ce qui est une formidable défense de l'égalité des droits et des devoirs entre tous les êtres humains. Ainsi, on peut considérer que l'effet de la fin politique n'attend pas le résultat final : ce n'est pas en atteignant la maximisation du bonheur pour le plus grand nombre que le projet politique commence à se réaliser. C'est, d'ores et déjà, en garantissant des relations sociales pacifiques et équilibrées que l'institution politique remplit sa mission. Ce qui compte, c'est que les individus soient au moins capables de regarder dans la même direction et de vouloir une même chose. Une chose qui les rapproche, en gommant les intérêts propres au profit de la considération d'un système, d'une société, d'un public dont tout le monde est une partie.

Hutcheson montre que l'importance du sens moral réside dans la réalité de notre réaction en relation avec l'idée de la vertu et non dans la démonstration de l'existence d'un sens moral ou de l'existence de la vertu, même si ces derniers sont l'objet respectivement d'affirmations et de démonstrations dans sa philosophie. De même, il s'intéresse avant tout à la relation que l'esprit humain entretient avec l'idée de la beauté lorsqu'il développe sa philosophie esthétique. Pour la politique, il importe de saisir que la préservation de relations harmonieuses entre les individus est déjà un bon résultat pour un projet politique. Quant à la maximisation du bien elle-même, elle doit être poursuivie : elle est déjà comprise en relation à l'effet qu'elle peut produire sur les individus comme sur l'ensemble du corps social, avant de considérer le moment où la fin elle-même pourrait être atteinte. Et de fait, qui ne tente rien n'a rien : alors, la politique du sens moral consiste à vouloir agir pour le meilleur plutôt que d'attendre passivement le pire.

**APPENDICE - RESUMO EM
PORTUGUÊS DA TESE
(RÉSUMÉ EN PORTUGAIS DE LA
THÈSE)**

Universidade Federal de Minas Gerais

e

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**FRANCIS HUTCHESON E A
POLÍTICA DO SENSO MORAL**

Resumo em português da tese para a obtenção do título de

Doutora em Filosofia,

apresentada e defendida publicamente por **Lisa BROUSSOIS**

Orientadores

Prof. Dra. Lívia GUIMARÃES e Prof. Dr. Laurent JAFFRO

Francis Hutcheson e a política do senso moral

Esta pesquisa se situa onde a filosofia de Francis Hutcheson, nos seus aspectos morais, epistemológicos e jurídicos, contribui a elaborar questionamentos e soluções inovadoras e práticas, para o tratamento dos problemas da política moderna. Para responder à questão « o que é a política do senso moral ? », deve-se considerar que existe um senso da moralidade natural, imediato e involuntário em cada indivíduo. Este senso é o critério de julgamento da melhor ação política, segundo dois objetivos : a manutenção da paz e da harmonia social e a persecução da felicidade, qual seja o maior bem para o maior número. Mesmo se os indivíduos nem sempre podem agir pelo melhor meio em vista de um fim político e ético, todos estão aptos a julgar acerca do que convém fazer. A política do senso moral considera assim : 1. Como o estado de natureza é um estado de liberdade, no qual uma sociabilidade natural está configurada, independentemente da criação das instituições civis e políticas e igualmente, quais são as condições para retorno a tal estado, a partir da educação moral e política. 2. Como a sociedade civil e o governo ocupam seu lugar com um consentimento, ou seja, um artifício. 3. Enfim, como a proteção dos direitos inalienáveis pode ser assegurada com o conceito de responsabilidade política, implicando arriscar sua vida em favor do interesse comum.

Francis Hutcheson and the politics of moral sense

This study focuses on the moment when Francis Hutcheson's philosophy, in its moral, epistemological and legal aspects, contributes to elaborating questionings and innovative practical solutions to deal with the issues of modern politics. To answer the question "what is the politics of moral sense?" it must be considered that each individual possesses a natural, immediate and involuntary sense of morality. This moral sense is the criterion of judgment of the best political action depending on two aims: preservation of peace and social harmony; and the pursuit of happiness, that is, the greatest happiness for the greatest number. Even if individuals are not always able to act with the best means for a political and ethical purpose, all are able to judge what should be done. The politics of moral sense considers 1. How the state of nature is a state of liberty where a natural sociability is described, independently of the creation of civil and political institutions; and in parallel, what are the conditions of a return to such a state, based on a moral and political education. 2. How civil society and government are created with trust, or in other words, with an artifice. 3. Finally, how the protection of inalienable rights can be guaranteed with the concept of political responsibility, involving risking one's life in support of the common interest.

Disciplina : Filosofia

Palavras chave: Hutcheson, senso moral, benevolência, política, estado de natureza, sociabilidade natural, contrato, Estado, governo, cidadão, indivíduo, persecução da felicidade, direito inalienável, direito de resistência, luxo, escravidão, colonização.

Keywords: Hutcheson, moral sense, benevolence, politics, state of nature, natural sociability, contract, State, government, citizen, individual, pursuit of happiness, inalienable right, right of resistance, luxury, slavery, colonization.

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Pro-Reitoria de Pós-Graduação, Coordenação do Programa de Pós Graduação em Filosofia - Avenida Antônio Carlos, no. 6627, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

FRANCIS HUTCHESON E A POLÍTICA DO SENSO MORAL

Resumo em Português de tese de Doutorado em Francês

Lisa BROUSSOIS

“[...] que o homem foi destinado pela natureza para a ação, revela-se plenamente por esta multiplicidade de instintos ativos e de desejos que lhe são naturais⁴⁸³ [...]”

⁴⁸³ HUTCHESON, F., *Courte introduction*, IV, I, 1, p. 15 : “[...] that man was destined by nature for action plainly appears by that multitude of active instincts and desires natural to him [...]” (Minha tradução)

I. Introdução: por que pesquisar sobre a política do senso moral ?

Esta pesquisa tem como objeto principal de estudo a contribuição conceitual e reflexiva de Francis Hutcheson na área da filosofia política. A perspectiva geral do trabalho se interessa pelo momento a partir do qual as reflexões deste filósofo escocês do século XVIII, nos aspectos morais, epistemológicos, jurídicos, mas também práticos, contribui a estabelecer as fundações da política moderna. Este momento é também considerado em relação às questões e soluções inovadoras propostas no exame dos problemas na modernidade política.

Com as duas obras de Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* e *A Short Introduction to Moral Philosophy*, C. Robbins explica que se pode deduzir que, entre uma terça e uma quarta parte do programa de ensino de Hutcheson, como professor de filosofia moral na universidade de Glasgow, foi dedicada a “economia” (no sentido do século XVIII), política civil e relações internacionais⁴⁸⁴. Deste ponto de vista, constitui um equívoco considerar a política como uma parte secundária do trabalho do filósofo. Queremos ir mais longe, afirmando de maneira mais enfática a quase omnipresença das reflexões políticas na maioria das obras de Hutcheson.

Segundo nossa leitura, não apenas a filosofia moral, mas também a filosofia estética estão ligadas à reflexão política. O mais surpreendente, de fato, é de constatar a que ponto os conceitos de senso de beleza e de senso moral servem ao pensamento político do autor. À guisa de exemplo, a maneira de conceber a cidadania para Hutcheson subordina-se a sua teoria sobre a responsabilidade moral: uma responsabilidade ligada ao fato de que todo ser humano tem um senso moral natural, imediato e involuntário, que aprova a ideia de virtude e a ideia do bem, enquanto desaprova a ideia de vício e a ideia do mal. A responsabilidade que suscita o senso moral é uma base determinante para a defesa da legitimidade e da efetividade do direito de resistência a um poder civil e político.

A filosofia de Hutcheson se interessa à ligação que existe entre moral e política, bem como a todas as ligações que soem ser feitas entre os diferentes campos de saberes. Os princípios morais são bom exemplo disso, posto que eles se achegam perfeitamente na reflexão sobre a prática política. Os bons princípios pertencem à natureza humana e carecem

⁴⁸⁴ ROBBINS, C., ““When It Is That Colonies May Turn Independent”: An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)”. *The William and Mary Quarterly, Third Series*, 11, 2, Scotland and America (Apr., 1954), p. 214-251.

unicamente do reconhecimento apropriado em qualquer sistema político elaborado de maneira coerente. A filosofia tem como função engendrar a reflexão sobre a melhor ação política: o que fazer e como fazer. O encontro entre o pensamento filosófico e os fatos depende da capacidade de ação dos indivíduos para identificar soluções eficazes e apropriadas aos problemas. A filosofia de Hutcheson é feita para propor esse tipo de soluções. Concordamos com C. Robbins quando ela assevera que a contribuição mais singular de Hutcheson ao pensamento do século XVIII foi a de sua filosofia política. Ela repisa:

“A aplicação de suas teorias a problemas políticos e sociais particulares foi extraordinariamente clara e explícita⁴⁸⁵.”

A política é uma criação dimanada das ações dos cidadãos na comunidade. Porém qualquer ação depende de princípios e tais princípios servem ao pensamento que guia as ações futuras. Destarte, o problema da aplicação particular das teorias gerais é ponto fulcral na reflexão de Hutcheson: quanto mais a aplicação de uma teoria é clara e explícita, maior sua possibilidade de ser aplicada correta e eficazmente.

Aqui se tipifica algumas pistas de pesquisa, que nortearam o método geral de trabalho sobre a política do senso moral.

II. Pesquisa

A. Idealidade e fatos

Duas perspectivas complementares estão envolvidas na leitura de Hutcheson: uma filosófica e outra histórica. Este trabalho busca elucidar a ligação entre ambas. Com efeito, Y. C. Zarka na introdução de seu *Hobbes et la pensée politique moderne*, se interessa à questão da inter-relação entre interesse histórico e interesse filosófico. Ele dilucida que alguns filósofos tendem a privilegiar os aspectos de uma filosofia política de caráter universal, imaginando, por exemplo, qual seria a melhor ordem política. É assim uma reflexão que vige em qualquer lugar e a qualquer momento, independentemente do contexto histórico. Por outra parte, alguns privilegiam uma filosofia de perfil historicista. Pensam eles que não há uma essência do político, mas que a relevância e o sentido de uma obra política dependem de um contexto particular⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ ROBBINS, C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 188. (Minha tradução)

⁴⁸⁶ ZARKA, Y-C., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF/ Quadrige, 2001, p. 9-18.

Tanto no caso de uma pesquisa sobre Thomas Hobbes como no caso de um estudo sobre Francis Hutcheson, defrontamos textos passados escritos em um contexto histórico particular. Ao mesmo tempo, tais textos urdem o conceito de política, sua natureza, sua origem e seu fim. Existem destarte dois níveis dissemelhantes de leitura das obras. Para Hutcheson, há outrossim a consideração segundo a qual ele próprio concebe a ligação entre filosofia e história, a partir de suas reflexões sobre a ação humana. Hutcheson escreve para educar. Os leitores de Hutcheson são, em primeira circunstância, seus estudantes. O objetivo do filósofo é de possibilitar aos estudantes obter as bases imprescindíveis a uma vida virtuosa, tanto no plano da vida privada quanto na esfera da vida pública. Ele tem consciência de formar as pósteras elites irlandesas e escocesas, mas sobretudo os futuros protagonistas dessas sociedades. Ele concebe os indivíduos como imbuídos de uma responsabilidade de ação. Sem embargo, a ação segue princípios.

No caso da política, Hutcheson almeja mostrar que os melhores princípios de ação são princípios morais. Ser um bom ator político requer possuir as bases requeridas para uma vida virtuosa. Para introduzir o pensamento político de Hutcheson, D. Gobetti explica que o mais relevante é mostrar que unicamente os princípios verdadeiramente bons do ponto de vista moral permitem a estabilidade política procurada por um filósofo como Hobbes. E para Hutcheson, as regras legais, políticas ou outras se tornam obrigatórias sobretudo porquanto são moralmente boas: não o contrário⁴⁸⁷. De fato, a resposta a Hobbes, em filosofia política, requer uma reflexão sobre o que são tais princípios moralmente bons e como podemos granjeá-los para uma sociedade inteira. Não é suficiente identificar a melhor ação ou a ação legítima. Igualmente, há de se considerar seu exercício, ou seja, os requisitos materiais para sua realização. Isso não significa que a carência de boas condições materiais seja uma razão para renunciar à realização da melhor ação: é da responsabilidade dos cidadãos perseguir como encetar os melhores meios materiais para o sucesso do projeto. O pensamento de Hutcheson exige uma alternância entre idealidade e realidade. Cada indivíduo é consciente disso e é responsável pelo sucesso da interconexão entre ambos. D. Gobetti observa como Hutcheson tenta, por vezes, partir das relações sociais para acomodá-las ao modelo ideal que ele entrevê. Ela observa também como, às vezes, Hutcheson tenta, alternativamente, partir do paradigma ideal para adaptá-lo aos dados factuais. Ela conclui:

⁴⁸⁷ GOBETTI, D., *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, London, New York, Routledge, 1992, p. 107.

“ Hutcheson vai e vem entre o raciocínio normativo e a observação “sociológica”, e os dois tipos de dados tem claramente o mesmo peso na sua mente⁴⁸⁸.”

Faz-se mister compreender que a posição particular que Hutcheson dá à educação moral, no entendimento da articulação entre princípios morais e ação política, corresponde mormente à estratégia que ele adota para replicar ao debate do século XVIII sobre a motivação da ação moral. Grotius, Pufendorf, Carmichael, Hobbes, Locke e Mandeville são alguns dos seus primaciais interlocutores. A educação imaginada por Hutcheson pressupõe o estudo dos problemas e das reflexões passados, para desenvolver uma reflexão atual. E para elucidar um conceito, deve-se ser capaz de entendê-lo sob mais de uma formulação.

B. O problema da coerência

Esse último ponto ajuda a entender melhor a razão pela qual Hutcheson matiza, às vezes, suas formulações. Passar da idealidade aos fatos e *vice versa* requer uma capacidade de adaptação continuada, tanto para o escritor como para o leitor. Não é meramente a questão das formulações. Ao cotejar as três versões existentes da filosofia moral de Hutcheson, através de suas obras *The Four Treatises*, *A Short Introduction to Moral Philosophy* e *A System of Moral Philosophy*, assomam por vezes evoluções e formas à primeira vista divergentes nas suas teorias. A preocupação do autor é menos a de elaborar um sistema filosófico do que a de provocar um diálogo com seus arquétipos e contemporâneos.

W. Scott considera, por exemplo, que o pensamento de Hutcheson evolui em quatro grandes fases de influências⁴⁸⁹. Seguindo sua divisão, a influência de Cícero e Shaftesbury caracteriza a *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* e as cartas publicadas no *Dublin Journal*. O *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* e as *Illustrations upon the Moral Sense* marcam a segunda fase, com o início da influência de Butler. Vem, logo a seguir, a fase da influência aristotélica com o *System of Moral Philosophy* e a quarta edição da *Inquiry*. O último momento corresponde à influência estoica, através de Marco Aurélio, que se manifesta na *Short Introduction to Moral Philosophy*. Para Scott, as quatro fases explicam as presumíveis incoerências que se podem inferir na leitura de Hutcheson (teoria do senso moral, naturalismo, teologia e estoicismo).

⁴⁸⁸ GOBETTI, D., *ibid.*, p. 108. (Minha tradução)

⁴⁸⁹ SCOTT, W-R., *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, London, Thoemmes Press, 1900/1992.

J. Moore, ao contrário, elege considerar dois grupos de obras hutchesonianas: as que são escritas para o público (os quatro primeiros Tratados) e as que visam os estudantes (as obras latinas). Essas últimas corresponderiam, segundo ele, a uma filosofia de mote acadêmico, conforme às exigências pedagógicas da universidade de Glasgow onde Hutcheson ensina⁴⁹⁰. L. Turco, outro comentarista de Hutcheson, defende a ideia de que as obras do filósofo devem ser entendidas em relação ao público para o qual elas são escritas: assim, não haveriam fases de pensamentos como apontadas na classificação de Scott, mas unicamente adaptações do autor, tanto para o público quanto para estudantes básicos ou ainda para estudantes avançados, que sabem latim e preparam uma tese. *A Short Introduction*, segundo esse modelo, seria um livro universitário. *System* idem, salvo que se destinaria a estudantes de nível mais básico, visto que está escrito em inglês⁴⁹¹.

Nossa ideia é mostrar que as adaptações presentes na filosofia de Hutcheson são sobretudo ajustamentos, para conceber uma filosofia, tanto da ação moral como da ação política, que sejam as melhores na prática. Essas adaptações podem assim concordar com a mudança de público ou com a mudança de referências no diálogo com um autor (Shaftesbury, Aristóteles, Butler ou outro). O que importa é mostrar a universalidade e a eficácia dos princípios morais na realização dos melhores projetos. Hutcheson adapta seu ensino moral, acentuando ou minorando este ou aquele ponto, da maneira que venha a ser mais acessível para seu público alvo. No entanto, isso não significa forçosamente que suas obras não sejam complementares e que não haja uma unidade global em seu trabalho. De certa maneira, é quase impossível determinar qual das duas obras, *System* ou *A Short Introduction*, foi escrita antes. Seus escritos dialogam entre si e parecem referir-se uns aos outros. Este trabalho optou por não destacar as incoerências, aparentes ou reais, das obras de Hutcheson, na medida em que fosse possível.

Essa pesquisa sobre a política do senso moral conduz a privilegiar algumas das obras sobre outras, como *Inquiry* e *System*, posto que comportam abundantes elementos fundamentais da teoria política de Hutcheson. Contudo, como já explicado, as reflexões políticas são omnipresentes no seu trabalho. Em consequência, nossa leitura consiste em considerar as eventuais divergências ou incoerências como ajustamentos necessários para

⁴⁹⁰ MOORE, J., “The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment” in STEWART, M-A., (éd.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 37-59.

⁴⁹¹ TURCO, L., *Introduction in Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy by F. Hutcheson*, Indianapolis, Liberty Fund, 2007.

facilitar a reflexão e a prática da ação política. Isso não modifica o significado abstruso das questões, mas trata apenas das modalidades de estudo e de reflexão sobre esses problemas.

C. Questões sociais e políticas através do aprofundamento do estudo da natureza humana

Na pesquisa, cuidamos de mostrar como os aspectos da natureza humana estudados por Hutcheson são aqueles que fazem do indivíduo um ser social e como isso serve a sua filosofia política. Hutcheson é um filósofo empirista: ele procura, por intermédio da observação e da indução, as leis de funcionamento da natureza humana, mesmo antes de investigar as leis do mundo físico. Um fito de sua pesquisa é entender como, na prática, a sociedade e suas estruturas, entre outras as educacionais, podem ser adaptadas às leis de funcionamento da natureza humana, considerando ademais que o ser humano é naturalmente social. Isso sói facilitar a concepção da ação do indivíduo como ser sociável e ator político na sociedade. A filosofia moral tem um papel medular na educação do cidadão. Segundo seu professor G. Carmichael, Hutcheson compreende a relevância do papel da filosofia moral para o progresso da ciência e para o conhecimento humano.

Carmichael, com efeito, afirma:

“[...] a filosofia foi expurgada dos absurdos das eras precedentes e enriqueceu-se com notáveis melhorias. E isso não aconteceu apenas na filosofia natural, onde não escapou da atenção geral do público que avanços foram feitos por cientistas de renome que contribuiram igualmente ao refinamento das artes, como também nas outras partes da filosofia que não foram menos exitosamente cultivadas. E destas, nenhuma deve mais às conquistas dos últimos cem anos que a ciência moral⁴⁹².”

Hutcheson almeja igualmente fazer parte dos herdeiros dos primeiros cientistas que oportunizaram os progressos da filosofia natural. Não obstante, como já foi explicado, seu campo de interesse fica, em primeiro lugar, na ciência moral: ou seja, no estudo da natureza humana, tanto em seus aspectos descritivos como normativos. No campo da ciência moral,

⁴⁹² CARMICHAEL, G., *Supplements and Observations upon The Two Books of Samuel Pufendorf's On the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature composed for the use of students in the Universities* (1724) in J. Moore, M. Silverthorne, (éd.), *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment*, Indianapolis, Liberty fund, 2002, p. 9 (tradução do latim por M. Silverthorne): “[...]philosophy has been purged of the absurdities of previous ages, and it has been enriched by outstanding improvements. And it has occurred not only in natural philosophy, where it has not escaped the attention of the general public that advances have been made by distinguished scientists which have contributed also to the refinement of the arts, but the other parts of philosophy have been no less happily cultivated. And of these none owes more to the achievements of the hundred years just past than moral science.” (Minha tradução)

Carmichael reputa que os dois pioneiros são H. Grotius e S. Pufendorf. Com efeito, é sobre esses dois autores que a ciência moral se apoia:

“ [...] a partir de princípios evidentes baseados na natureza das coisas tais deveres dos homens e cidadãos que são requeridos nas circunstâncias individuais da vida humana⁴⁹³.”)

Assim é definida a ciência da lei de natureza. Uma ciência que consiste em mostrar o que a natureza prescreve, o que proíbe e quais são as sanções que poderiam ser usadas para reforçar sua aplicação: mesmo que esse último ponto, ao contrário dos outros, não seja verdadeiramente amparado por Hutcheson.

Há de se entender aqui, um pouco mais, o contexto. É a consideração da relação entre o indivíduo e seu papel social o que determina um dos alicerces do pensamento, a partir do século XVII. Como um indivíduo se encaixa na ordem social e política estruturalmente hierarquizada? A. MacIntyre salienta o caráter “fundamental” do indivíduo como categoria de pensamento social e prático na época de Hutcheson. Para a maioria dos autores desse período, os indivíduos já estão dotados de suas identidades e de suas capacidades essenciais respectivas, independentemente e anteriormente a suas adesões a uma ordem social e política. Neste contexto, a questão de A. MacIntyre é a seguinte:

“O que lhes fornece boas razões ou pelo menos motivação adequada para se submeterem a si mesmos aos constrangimentos impostos por qualquer ordem social e política particular⁴⁹⁴?”

Essa pergunta ganha importância na medida em que se desenvolvem duas instituições novas, que são o Estado moderno e a economia de mercado. A propriedade é um exemplo disso: trata do interesse que cada indivíduo tem de proteger e de garantir suas possessões como suas, não apenas hoje, mas também no futuro. Isso faz com que cada indivíduo tenha interesse em respeitar a propriedade dos demais como se fosse a sua, se quiser que os outros façam o mesmo. Essa situação pode contribuir a criar toda uma série de relações sociais e políticas, que não se apoiam unicamente sobre os indivíduos em si mesmos, mas sobre os indivíduos enquanto proprietários de bens e recursos. Da mesma maneira, é a troca entre esses bens e recursos o que apoia o desenvolvimento das relações sociais entre os indivíduos, cada vez mais consumidores. Assim, temos um exemplo de como seria possível conceber a

⁴⁹³ CARMICHAEL, G., *ibid.*, p. 10: “[...] from evident principles founded in the nature of things those duties of men and citizens which are required in the individual circumstances of human life.”

⁴⁹⁴ MACINTYRE, A. *Whose Justice? What Rationality?*, London, Duckworth, 1988, p. 210: “What furnishes them with good reasons or at least adequate motivation for subjecting themselves to the constraints imposed by any particular social and political order?” (Minha tradução)

inserção do indivíduo em uma ordem social, mas também política: a finalidade da instituição política poderia ser justificada com vista à preservação e à garantia dos direitos de cada proprietário sobre seus bens. A propriedade deve ser entendida em sentido amplo: que o indivíduo tem sobre sua vida, sua liberdade e suas possessões. É assim que pensa J. Locke, conforme o segundo dos *Two Treatises of Government*. Preservar e garantir os direitos pressupõe ter os meios para agir. A necessidade de um poder executivo eficaz se manifesta quando a necessidade de um árbitro imparcial ou de um juiz para regular as relações sociais se torna mais forte. Uma ordem social e política pode ser concebida como legítima a partir de um cenário que se baseia sobre um projeto comum, que integra a natureza dos indivíduos e suas capacidades de ação em favor da comunidade.

Nesse ponto da explicação, importa insistir sobre uma particularidade de Hutcheson em relação à questão de MacIntyre. Hutcheson dá-lhe uma dimensão diferente, posto que a sociabilidade natural faz da ordem social e política não obrigatoriamente algo imposto do exterior ao indivíduo, mas sim uma extensão construída sobre relações naturais já integradas no modo de funcionamento do ser humano. O que dá “boas razões” para o indivíduo é o próprio indivíduo, a partir das faculdades que possui e que correspondem a sua natureza. Para Hutcheson, a questão da legitimidade da ordem social e política depende, em primeiro lugar, da qualidade da relação social considerada. Essa qualidade é relativa à capacidade de respeito dos indivíduos pelo que eles são: seres dotados de um senso moral. A aprovação do senso moral é fundamental para conceber a legitimidade da ordem social e política, segundo sua origem, seu exercício, o contexto e seu fim. Uma ordem legítima só pode ser uma ordem que não somente privilegia as ligações sociais entre os indivíduos, mas também que contribui a realizar um objetivo ético.

Pode parecer surpreendente considerar a filosofia do senso moral de Hutcheson como uma filosofia em favor da ação política, sobretudo quando se sabe que o senso moral é passivo. Não constitui diretamente um princípio de motivação da ação humana. Se for necessário procurar as “boas razões”, tal como formulado na pergunta de MacIntyre, para se submeter aos constrangimentos de uma ordem política e social, não será óbvio encontrar tais razões no senso moral. O senso moral não pode fornecer as “boas razões” se forem entendidas como “uma motivação adequada”. A submissão à ordem social e política é vista aqui como o produto da vontade individual, uma ação livre e responsável. O senso moral pode dar as boas razões para submeter-se aos constrangimentos de uma ordem social e política unicamente a partir da ligação fundamental que possui com a benevolência.

D. Interesse pessoal e interesse público

Uma das características do iluminismo escocês é, segundo D. W. Howe, que ele se opõe ao que os historiadores chamam de humanismo cívico, que constitui um retorno ao pensamento clássico, redescoberto e reinterpretado desde o Renascimento, baseado na virtude da comunidade política⁴⁹⁵. No caso de Hutcheson, no entanto, a ligação com o pensamento clássico, por exemplo com o estoicismo, é forte. Mostramos neste trabalho que a ideia é a de defender a virtude, sem necessariamente rejeitar as mudanças que caracterizam as sociedades modernas. Consideramos que Hutcheson almeja dar importância ao indivíduo e a seus direitos inalienáveis, sem negligenciar a virtude da comunidade política e as responsabilidades que ela implica.

Hutcheson foi educado para o ministério, assim como o foram seu pai e seu avô. W. T. Blackstone afirmou que os Tratados de Hutcheson mostram o lado pregador do filósofo⁴⁹⁶. A ideia de Hutcheson é demonstrar que a melhor ação moral ou ação política será aquela capaz de levar o bem ao máximo da humanidade: a maximização do bem para o maior número possível de pessoas. Hutcheson critica as teorias morais de Hobbes, bem como as de Mandeville, na medida em que ele as considera incompletas: a motivação da ação calcada no interesse pessoal não é a única motivação presumível para o ser humano. Hutcheson se prende igualmente a certos aspectos da visão negativa do ser humano propagada pela teologia protestante, sobretudo no século XVII. Para ele, um indivíduo pode agir por interesse pessoal tanto quanto pode agir no interesse de outrem: nenhuma entre essas duas determinações está predestinada a sempre sobrepujar a outra. Contudo, quanto mais uma ação serve ao interesse do maior número de pessoas, melhor é ela, do ponto de vista moral. Uma ação orientada ao interesse de outrem é uma ação cuja motivação é a benevolência. Uma ação pode ser dita “moral” unicamente se sua motivação for benevolente.

O embaraço das teorias de Mandeville, segundo Hutcheson, é que são excessivas e podem ser instrumentalizadas para denegar a responsabilidade moral e política dos cidadãos. A dissociação que acontece, às vezes, entre os valores morais e as novas práticas das sociedades, não deve conduzir o ser humano a perder seu “juízo” moral. O senso moral aprova a ideia da benevolência na ação que é feita para servir ao interesse de outrem.

⁴⁹⁵ HOWE, D. W., “Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 3 (1989), p. 572-587.

⁴⁹⁶ BLACKSTONE, W-T., *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, Athens, University of Georgia Press, 1965, p. 5.

Entender a filosofia política de Hutcheson pressupõe compreender que os indivíduos são capazes de agir por outro motivo que não os seus próprios interesses. Tais ações podem advir de uma motivação benevolente. O senso moral é a faculdade natural dos humanos que não apenas fá-los aprovar a ideia de benevolência, mas também fá-los amá-la. O senso moral é assim o critério de avaliação do caráter bom ou mau, justo ou injusto, de uma ação. A ação que procura a maximização do bem para o maior número de pessoas é a ação que o senso moral aprovará. É aquela que causará uma quantidade maior de prazer, tendo consciência de que a ideia de benevolência estendida à humanidade inteira é a que conferirá essa maior quantidade.

E. Definição

O senso moral é o ponto de partida de uma visão específica da ordem social e política. A natureza de um ser humano, naturalmente sociável e dotado de um senso moral, permite defender a teoria da benevolência como motivo possível para a ação humana. Cada homem é capaz de agir de maneira benevolente, dado que o ser humano é naturalmente sensível à ideia da benevolência. É possível mostrar que os indivíduos almejam a benevolência estendida à humanidade, posto que o senso moral de cada um está feito de maneira tal que apoia essa ideia. Porém, a questão da realização prática de tal ação tem ligação direta com a ordem social e política. É a razão quem elabora e planeja os melhores meios para o fim almejado. A ordem política e social consiste em integrar e facilitar a realização do projeto moral na comunidade. Como o senso moral do indivíduo é a chave do sistema, a responsabilidade política de cada ser humano se torna muito importante. O indivíduo dotado de um senso moral é um ser sociável já antes do contrato social que marca o início da ordem social e política.

Contudo, uma teoria do contrato social persiste na filosofia política de Hutcheson. Isso significa que a instituição da sociedade política e a de um poder político são artifícios elaborados para cumprir com um objetivo baseado em princípios morais. Porém, a ordem social e política não constitui o fundamento da comunidade. Quem pode determinar se a ordem social e política cumprem com seu objetivo? Cada indivíduo, a partir de seu senso moral. Da mesma maneira, o senso moral do indivíduo serve de critério para o controle do exercício do poder político, de forma a permitir a preservação da comunidade. O senso moral avisa ao indivíduo quando os direitos inalienáveis das pessoas estão ameaçados. Marca assim o sinal de alerta, que indica quando é necessário agir em vista do interesse público.

F. Organização

Esta pesquisa examina a teoria de Hutcheson sobre a política do senso moral, organizando-a em três partes: o estado de liberdade, o contrato e os direitos inalienáveis.

Na primeira parte sobre o estado de liberdade, nos interessamos pelas faculdades morais naturalmente presentes nos seres humanos: o senso moral e a benevolência. Investigamos o que significam a sociabilidade natural e a lei de natureza para Hutcheson. Esta análise permite elucidar a ligação entre a filosofia moral de Hutcheson e as bases de sua teoria política.

Na segunda parte, estudamos a teoria política de Hutcheson, estritamente falando, a partir da elaboração do contrato, do governo e da lei civil. Mostramos ulteriormente como entender o princípio da procura da felicidade (*pursuit of happiness*) como a formulação política do objetivo moral da maximização de bem para o maior número de pessoas.

Na terceira e derradeira parte, sobre os direitos inalienáveis, nos interessamos pelos limites que determinam a responsabilidade do cidadão em relação à comunidade. A proteção desses direitos pressupõe, efetivamente, o desenvolvimento de uma teoria da ação política, que convida a pensar sobre seu exercício e as condições para sua realização, em relação a todos os aspectos da vida social dos cidadãos. Propõe-se aqui um capítulo dividido em duas partes, com miras a apreciar a teoria hutchesoniana do direito de resistência em oposição à obediência passiva. Examinamos depois a questão do interesse pessoal em relação ao luxo e ao consumo ostentatório. Enfim, investigamos o que Hutcheson escreveu sobre a escravidão e a colonização, para melhor entender as implicações da igualdade sobre a liberdade individual.

O trabalho envida esforços em dar uma visão ampla e transparente do papel da teoria do senso moral para a elaboração de uma filosofia política simples, clara e eficaz, em consonância com a visão que Hutcheson sustenta sobre a relevância das consequências práticas para uma teoria política.

III. Primeira parte: o estado de liberdade

A primeira parte desta tese segue o modelo tradicional das teorias do direito natural no período moderno. Com efeito, Hutcheson elabora uma reflexão política a partir de um estado natural, como se encontra em Hobbes, Grotius, Pufendorf, Locke e muitos outros. Existe

assim, na filosofia política do senso moral, uma mudança que sobrevem entre dois estados distintos da humanidade, qual seja a passagem de um estado pré-social a um estado constituído, com instituições civis e políticas. No entanto, o estudo da natureza de Hutcheson é chamado de “estado de liberdade”. O que sói surpreender é observar que o estado de liberdade de Hutcheson é concebido como um estado organizado de maneira natural e harmoniosa. É o resultado da sociabilidade natural de cada indivíduo, através do seu senso moral. Isso não implica em que não subsistam expressivas diferenças entre o estado natural e o estado civil organizado. Hutcheson explora as razões que motivam a abandonar o primeiro e optar pelo segundo. Contudo, a partir da concepção que Hutcheson tem do indivíduo, ele logra criar uma continuidade entre os dois estados: a preservação da sociabilidade natural através de sua consolidação na ordem civil e política. Os indivíduos têm o desejo de contar com a companhia dos outros e de contribuir ao bem da comunidade.

Para compreender como Hutcheson concebe seu estado de liberdade, deve-se primeiro entender como Hutcheson desvenda o funcionamento da natureza humana, a partir da sensibilidade moral de cada um. O primeiro capítulo se interessa às bases da filosofia moral de Hutcheson, a partir do funcionamento da razão incitativa e da razão justificativa. Ou seja: trata de aclarar o que são a benevolência e o senso moral. A partir das ponderações sobre esses dois conceitos fundamentais, estudamos no segundo capítulo a sociabilidade de natureza e a lei de natureza, bem como suas articulações com a benevolência e o senso moral. Todos esses aspectos devem levar-nos a depreender a razão pela qual o estado de natureza é um estado de liberdade, em vez de um estado de guerra. O fito é mostrar que a concepção do jusnaturalismo de Hutcheson, a partir da sensibilidade moral, orienta sua filosofia política de maneira determinante rumo à consideração de um contrato social, que é o objeto da segunda parte do trabalho.

A. *Considerações sobre o senso moral e a benevolência*

(Primeira Parte, Capítulo 1)

Para escrever sua primeira grande obra, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, publicada em 1725, Hutcheson teve como propósito a defesa do senso moral encontrado em cada ser humano, seguindo assim a ideia de Lorde Shaftesbury. Hutcheson decide criticar e responder a Bernard Mandeville. De fato, na Grã Bretanha do século XVIII, os moralistas se contendem com fulcro em três teorias distintas sobre os fundamentos da moral. A primeira teoria, herdada de Thomas Hobbes e continuada por

Mandeville, defende que as fundações da moral correspondem ao princípio do interesse pessoal. A segunda, do grupo dos racionalistas, reúne personalidades diversas como Richard Price, Gilbert Burnet, William Wollaston ou Samuel Clarke. Defendem que a razão é a base sobre a qual está fundada a moral. Enfim, o terceiro e último grupo, o dos sentimentalistas morais, junta os filósofos Shaftesbury, Hutcheson e David Hume. Estes pensadores presumem que é um sentimento ou um senso que está na origem de nossas distinções morais e que, conseqüentemente, a razão, por si só, não pode ser a causa de tais distinções. Para conceber essa classificação, deve-se negligenciar a maioria das imensas diferenças de conteúdo entre todas essas teorias, muitas vezes até dentro de um mesmo grupo. É questão aqui prescrutar globalmente o que une ou opõe esses moralistas no debate.

Quando W-T. Blackstone faz a distinção entre os racionalistas e os empiristas (que aqui tratamos de sentimentalistas), mostra que os racionalistas consideram as distinções morais como presentes na própria natureza das coisas: por isso, podem ser identificadas pela razão. Têm assim um valor objetivo para nossas distinções morais, independentemente do que sentimos, quaisquer que sejam os nossos gostos ou afeições. Os racionalistas, explica Blackstone, temem em geral o relativismo moral herdado da tese dos empiristas, posto que veem a teoria desses últimos como baseada no gosto, nas sensações ou nos sentimentos. Contudo, os próprios empiristas não reconhecem tal inferência, em particular no caso de Hutcheson⁴⁹⁷. Hutcheson acredita que a ideia da virtude se forma na mente, a partir da percepção das qualidades reais nos objetos e nas pessoas. A ideia de virtude não corresponde obrigatoriamente à própria virtude. Se forma a partir das percepções dos sentidos externos, percepções essas que dão sinais da intenção do agente. Uma ação moral é uma ação motivada pela benevolência. Para Hutcheson, há um valor objetivo em nossas distinções morais, mas esse valor não sói estar exatamente onde esperamos que esteja.

Neste primeiro capítulo da tese, tentamos explicar por quê. Analisamos o que é a benevolência e como funciona o senso moral. Propomos destarte considerar as fundações da moral de Hutcheson e como tais considerações podem ser úteis para a teoria da sociabilidade natural do ser humano. Uma sociabilidade que é a base da concepção do estado de natureza hutchesoniano. Para que a teoria política de Hutcheson seja elaborada, faz-se mister assentir que qualquer indivíduo tem um senso moral e é capaz de agir segundo um motivo de benevolência. Necessita-se, depois, levar em conta as distinções adequadas de maneira a não

⁴⁹⁷ BLACKSTONE, W. T., *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, *op. cit.*, p. 1.

confundir senso moral com senso de honra, nem benevolência com interesse pessoal. Em outras palavras, este capítulo identifica os elementos necessários à comunidade característicos do estado de natureza de Hutcheson, primeiro passo da reflexão política. Uma comunidade que se entende como uma ordem produzida pela sociabilidade natural dos indivíduos.

B. Considerações sobre a sociabilidade de natureza e a lei de natureza

(Primeira Parte, Capítulo 2)

S. Buckle analisa, no seu livro *Natural Law and the Theory of Property*, a diferença que opõe Shaftesbury a Hutcheson sobre as implicações do senso moral para uma teoria política. Explica que, em Shaftesbury, as afeções naturais de sociabilidade do indivíduo fazem da sociedade política um fenômeno instintivamente natural. Não é o produto de um artifício⁴⁹⁸. Em Hutcheson, temos um estado de natureza que precede a sociedade civil: assim, temos uma mudança, que produz uma passagem de um estado pré-social a um estado institucionalizado. Porém, há também uma sociabilidade natural, que permite viver, em comunidade, no estado de natureza. Hutcheson só conceitua a comunidade natural e a sociedade civil como duas noções que não se equivalem. D. Gobetti evoca o “desejo inato” e a “inclinação a viver com os outros” para caracterizar a sociabilidade natural em Hutcheson⁴⁹⁹. A sociabilidade natural, entendida assim, é para ele uma característica da natureza humana.

Não obstante, um desejo e uma inclinação a viver com os outros soem não ser suficientes para estabelecer uma sociedade civil, visto que o indivíduo pode portar mais de um desejo e mais de uma inclinação. Pode acontecer que tais desejos e inclinações se oponham entre si ou, pelo menos, que os indivíduos os repute em oposição. A sociabilidade natural se conceitua em relação à capacidade humana de controlar as paixões de interesse pessoal em benefício do interesse de outrem, quando ambos os gêneros de interesse entram em conflito. O estado de natureza de Hutcheson é um estado no qual uma ordem social já existe, mesmo que a ordem política não tenha ainda sido instaurada. Neste capítulo, o segundo da tese, o fito é considerar a sociabilidade de natureza e a lei de natureza. Em outras palavras, entender melhor quais são as características próprias ao estado de natureza de Hutcheson.

⁴⁹⁸ BUCKLE, S., *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 229.

⁴⁹⁹ GOBETTI, D., *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 111: “Natural sociability, that is, the innate desire and inclination to live with others, characterizes the species.”

Estabelecemos, a partir dessa pesquisa, a interrelação entre senso moral, benevolência, sociabilidade e lei de natureza. Neste capítulo, mostra-se como se diferencia o estado de natureza e o estado político e jurídico, afim de depreender a contribuição do primeiro para a reflexão sobre o segundo. Propõe-se, outrossim, uma primeira definição e classificação dos direitos, segundo Hutcheson.

IV. Segunda parte: o contrato

A segunda parte deste trabalho propõe uma reflexão sobre as premissas que motivam os indivíduos a deixar o estado de liberdade. Essa seção explica também as razões que justificam a criação do estado civil e a maneira pela qual se urde o contrato inicial fundador. Tal mudança sói surpreender: por que abandonar um estado de natureza, que é um estado de paz? Com efeito, o estado de natureza é um estado de liberdade, no qual existe uma sociabilidade natural do indivíduo, baseada no seu senso moral e na sua benevolência. Uma sociabilidade apoiada pela lei de natureza. O estado de natureza de Hutcheson é assim concebido como um estado de paz e de harmonia, posto que existe uma ordem social, estabelecida sem a intervenção de instituições políticas. Portanto, não há possibilidade de se falar de uma ruptura entre o estado natural e o estado civil. Há de se mostrar, nessa parte, que ocorre, ao contrário, uma continuidade entre a lei de natureza e o direito positivo. Não é possível abandonar os próprios princípios imanentes a nosso sentido da moralidade: o estado civil só pode existir a partir de uma integração entre esses princípios.

G. Burdeau mostra que a caracterização do Estado é ligada à concepção de um poder institucionalizado. Para Hutcheson, isso corresponde ao enquadramento da sociedade civil com a criação de um poder político. A institucionalização pressupõe uma aceitação coletiva “da finalidade” do poder político: finalidade para qual este poder é institucionalizado. A natureza da aceitação, “entusiasta ou resignada, expressa ou tácita” não é o que mais importa. O importante é que a institucionalização fomente uma certa ideia do direito que a comunidade quer defender. Essa ideia deve ser abraçada pela comunidade, de maneira suficiente. Suficiente? Deve ser bastante para evitar aos governos manter um poder unicamente dependente da força material. O inconveniente da força é que ela anula a possibilidade de se conceber o Estado. De fato, G. Burdeau defende que, onde o Estado não pode ser concebido, ele não existe⁵⁰⁰. Como conceber o Estado? A primeira premissa é considerar os detentores de

⁵⁰⁰ BURDEAU, G., *Traité de science politique*, t. 4 : « Le statut du pouvoir dans l'État », Paris, librairie générale de droit et de jurisprudence, 1983, p. 456.

um poder político como os agentes que têm um mandato para executar os projetos dos quais eles foram encarregados. Que projetos?

Hutcheson estima que a criação da sociedade civil está ligada à complexificação das relações entre os indivíduos. Trata-se de uma resposta arquitetada para regular as dificuldades inerentes a uma mudança na esfera social. O projeto é então de reassegurar um equilíbrio social, que já existia no estado de natureza, mas que dependia majoritariamente da sociabilidade natural dos indivíduos. Uma sociabilidade que ainda existia, mas que fora fragilizada. Toda a dificuldade do equilíbrio procurado reside em lograr a articulação entre os direitos dos indivíduos e o bem comum. O bem comum deve estender-se ao maior número possível de pessoas. Por outro lado, há que se considerar também uma visão proativa, fundamental ao projeto político: ela deve permitir a procura da felicidade, ou seja, a finalidade maior para a comunidade, à qual as instituições e os cidadãos devem perseguir. Temos destarte dois objetivos políticos fundamentais: por um lado, manter e assegurar a harmonia social na comunidade e, por outro, procurar a felicidade, o maior bem para o maior número de pessoas. O primeiro capítulo dissecar os conceitos de contrato, governo e lei civil na filosofia de Hutcheson. O segundo capítulo explica em detalhes qual é precisamente a significação política que nosso autor atribui à procura da felicidade.

A. Considerações sobre o contrato, o governo e a lei civil

(Segunda Parte, Capítulo 1)

O estado de natureza concebido por Hutcheson deixa a possibilidade de imaginar dois tipos de experiência. Mostra, por uma parte, a condição humana pré-política, antes do Estado, antes da sociedade civil: assim, ele examina as condições de viabilidade e de formação de um governo. É uma maneira de entender por que e como o indivíduo se torna um agente político. Por outra parte, e quiçá de maneira menos direta, o estado de natureza de Hutcheson mostra como uma comunidade poderia, eventualmente um dia, regressar a tal estado. Se o indivíduo fosse capaz de se tornar suficientemente virtuoso, ou seja, benevolente, de maneira a não deixar-se dominar por seu próprio interesse pessoal quando se tratar de decidir no espaço público, assim seria possível conseguir organizar a sociedade humana, sem necessitar de leis positivas nem de um governo. Esse tipo de experimento permite definir o(s) objetivo(s) das instituições políticas. Um ser humano benevolente teria a capacidade de viver em comunidade apenas com o respeito à lei de natureza, guiado por seu senso moral, sua benevolência e sua razão. No dia em que todos os indivíduos se tornarem virtuosos, o retorno ao estado de

natureza será possível. Com efeito, o governo é apenas um meio, considerado o melhor recurso em uma particular situação para compensar a instabilidade e a inconstância humanas, na busca do bem público e nos esforços de preservação da harmonia social. Se esta situação mudar, o meio também pode mudar. Um indivíduo virtuoso é aquele que conseguiu chegar a um estágio de constância e de estabilidade na benevolência, ou seja, na ação em vista do bem de outrem, e esta é a condição do retorno a uma liberdade natural. Hutcheson não diz explicitamente que isso acontecerá com certeza: ele mostra somente que, quanto mais um indivíduo é virtuoso, menos vai precisar de artifícios para manter uma vida harmoniosa em comunidade. E de fato, quanto mais um indivíduo tende a privilegiar seu interesse pessoal, mais os artifícios se tornam necessários para a vida em comunidade.

Este capítulo explica em detalhes as motivações que levam os indivíduos a deixar o estado de liberdade para fundar uma sociedade civil. Se interessa aqui à formação do governo e aos limites do estado de natureza. Explica a concepção hutchesoniana do contrato e como são analisadas as diferentes formas de governo civil. Mostra que Hutcheson usa a lei civil e examina o governo da igreja, para ilustrar a importância da finalidade política e de sua extensão aos âmbitos da vida em comunidade.

B. Considerações sobre a procura da felicidade

(Segunda Parte, Capítulo 2)

Hutcheson identifica o interesse político como uma fórmula genérica da busca ou da procura da felicidade. Isso significa que a associação política parecera se definir a partir da maximização conjunta da felicidade coletiva e da felicidade individual. Não explica contudo se ambas as felicidades são exatamente a mesma: o maior bem para o maior número de pessoas. Se a procura da felicidade é um tema que acompanha a reflexão sobre o interesse, há que se pressupor que o interesse aqui não poderia ter o sentido de “vantagem econômica”, como era o caso durante o século XIX, conforme o que nos ensina A. Hirschman sobre o assunto⁵⁰¹.

Para Hutcheson, o interesse deve ser entendido de maneira conforme a sua acepção clássica nos séculos XVII e XVIII: uma vantagem mais “ampla”, orientada ao que cada um aspira, como indivíduo moral, para si mesmo e, como cidadão, para a comunidade. Nesse

⁵⁰¹ HIRSCHMAN, A-O., *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. Paris. PUF, 1980, p. 34.

último caso, é mister pressupor uma vantagem política para um corpo comum, composto pelos cidadãos que aspiram à realização de um mesmo projeto. Não é um mero aspecto econômico: não importam apenas os bens materiais. O aspecto do “bem estar” individual, alcançado através dos bens materiais, não é suficiente para a criação de um projeto político real. Com efeito, tal configuração é incapaz de abarcar, harmonizar e orientar o conjunto das aspirações humanas em uma mesma direção. Essa constatação não implica na dispensa de uma reflexão sobre a escolha dos meios para a realização do fim político. O interesse como fim político e a “razão de Estado” são conceitos que ultrapassam os desejos desregulados de cada indivíduo, para dar lugar ao desejo regulado: a paixão suscetível de dar um sentido e um equilíbrio a toda ação coletiva, que se apoia sobre o maior número, para beneficiar o maior número.

A. Hirschman explica que, na Inglaterra, do fato das revoluções que se seguiram durante o século XVII, a noção de interesse conheceu grande mutação: uma mudança que abarcava desde aspectos da política exterior até o que acontecia dentro do país. As preocupações dos diversos grupos sociais foram consideradas na ampliação da noção de interesse. Os confrontos entre os grupos internos no país pareciam pesar mais nas preocupações desse período. No momento da restauração dos Stuart, o debate da tolerância religiosa levava em conta o interesse do país em relação aos “interesses respectivos dos presbiterianos, dos católicos, dos quakers e de outros⁵⁰².” Levar em conta tais interesses divergentes implica em um distanciamento e uma abertura política, que por sua vez implicam na consideração das aspirações de cada indivíduo, com base no que elas têm de potencialmente construtivo e unificador. É o que Hutcheson propõe na sua teoria política. O aspecto econômico do interesse não é totalmente ignorado, na medida em que pode representar uma certa esperança em relação à possível melhoria nas condições de vida, do ponto de vista material. Essa esperança pode ser comum a todos os indivíduos da comunidade. Hutcheson o reconhece. De fato, no século XVIII, o desenvolvimento do comércio foi o resultado de numerosas mudanças que afetaram o conjunto da sociedade. Porém o aspecto econômico isolado não é considerado por Hutcheson como suficiente para realizar os desejos dos indivíduos. É a partir de uma reflexão sobre a natureza desses desejos que Hutcheson desenvolve aquilo que corresponde ao teor deste capítulo da tese: a renomada “procura da felicidade”. A questão da medida justa entra em jogo, quando se precisa fazer a distinção entre o bem estar material e a felicidade. Hutcheson tenta evitar os desequilíbrios.

⁵⁰² HIRSCHMAN, A-O., *ibid.*, p. 38. (Minha tradução)

Não que haja aqui um problema de incompatibilidade, mas o consumo de bens sói oscilar entre a satisfação de um desejo e o aumento desse mesmo desejo, o que pode ser doloroso, posto que cria uma sensação de falta.

Hutcheson integra as novas práticas e os novos valores das sociedades modernas do século XVIII na sua reflexão sobre um projeto político, que leva em conta a maximização do bem para o maior número de pessoas. A ideia não é de negar as mudanças, mas sim de pensar positivamente no que realmente isso implica para o projeto político. Com respeito à filosofia de Hutcheson, K. Haakonssen insiste na correlação entre política e moral. Ele explica que a sociedade civil tem como objetivo primeiro a melhoria ou o desenvolvimento moral da humanidade⁵⁰³. De fato, o maior bem para o maior número deve ser entendido outrossim com um objetivo moral, aprovado pelo senso moral. Não é só questão de maximizar a felicidade, mas também favorecer a ação de cada cidadão, segundo um motivo de benevolência. A importância que Hutcheson dá ao juízo individual conduz à ideia de que cada indivíduo é responsável pelo ensino e pela educação morais: escolas, universidades, livros, modelos, teatros, etc. Tudo aquilo que acontece na vida individual e que pode ter influência sobre o plano moral, pode igualmente ter implicações sobre o plano político. O ensino teórico não é tudo: Hutcheson insiste sempre na importância da prática e do exercício da responsabilidade política, para que se aprenda a agir como cidadão.

Esquemáticamente, o capítulo de tese, aqui se interessa à concepção hutchesoniana da procura ou da persecução da felicidade, a partir da análise de sua formulação calcada na maximização do bem. Para começar, estudamos os paralelos entre a problemática levantada por Hutcheson a partir da procura da felicidade e algumas reflexões atuais sobre esse mesmo tema. Nos interessamos também ao próprio “cálculo” da felicidade e à análise da determinação natural oculta detrás da ideia de “persecução” da felicidade, por exemplo, a partir da distinção entre bem natural e bem moral. Por fim, mostramos como Hutcheson concebe uma noção de felicidade pública, distinta da noção de felicidade privada. Explicamos por que tal distinção representa um problema fulcral para a elaboração e o sucesso potencial da política do senso moral.

⁵⁰³ HAAKONSSSEN, K., “Natural Law and Moral Realism”, in STEWART, M-A., *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, op. cit., p. 61-85.

V. Terceira parte: os direitos inalienáveis

A terceira parte se interessa à importância dos direitos inalienáveis para a teoria política de Hutcheson: que papel têm eles? O que são eles, exatamente?

Os “sucessos” políticos das revoluções inglesas, americana e francesa, nos séculos XVII e XVIII, podem nos fazer acreditar que os direitos inalienáveis dos indivíduos surgem com essas mudanças políticas, em vez de derivar de uma reflexão profunda, que seria bem anterior a esses eventos. Isto equivaleria, porém, a desconsiderar a escola do direito natural e todos seus herdeiros, durante esses dois séculos: herdeiros entre os quais pode-se encontrar Hutcheson.

É efetivamente em um debate sob essa tradição de pensamento que os direitos inalienáveis aparecem nas teorias do contrato social. E a filosofia de Hutcheson é uma filosofia do contrato. Isso significa que Hutcheson logra tornar naturais as noções políticas, sem abandonar o ensino fundamental das filosofias do contrato social: o caráter “construído” de nossas representações sociais e políticas. Hutcheson mostra que a sociabilidade humana é naturalmente um produto do senso moral, mas ele não pretende defender que o arcabouço das relações sociais entre os indivíduos, tal como está constituído nas sociedades modernas do século XVIII, não depende também das convenções e dos costumes. Hutcheson só quer mostrar que as relações sociais entre os indivíduos não esperam pela criação de um contrato para existirem e serem harmoniosas. Ele deixa evidente que o fim político está ligado a um fim moral que já existe no estado de liberdade; ocorre que, neste estado, soem faltar meios eficazes para sua realização. Meios que o governo e as instituições têm de fornecer no estado civil. Não há uma ruptura entre o estado de liberdade e o estado civil, ou entre a lei de natureza e o direito positivo. Porém, subsiste a necessidade de se considerar as evoluções dos costumes e dos modos de vida das comunidades para integrá-los em uma reflexão sobre a política e o direito. O objetivo é conceber um mundo evolutivo, em vez de um mundo estático. As convenções e os costumes têm um papel importante, na medida em que exigem analisar e adaptar, de maneira permanente, a adequação das ações políticas em relação à realização dos fins perseguidos. A capacidade de ação dos indivíduos em uma sociedade nem sempre é a mesma. Porém, qualquer que seja tal capacidade, a responsabilidade política sobre tal ação persiste. As decisões e ações políticas não podem ser reduzidas à insignificância com o fito de excluir certos membros da comunidade em relação à responsabilidade política.

Segundo T. Hobbes, existe um direito inalienável: o relacionado à conservação de si mesmo, ou seja, a conservação e a proteção de sua própria vida. Nenhum indivíduo e nenhuma instituição podem atentar contra esse direito, sem encontrar a resistência do indivíduo cujo direito foi ameaçado. A resistência do indivíduo depende de suas capacidades, mas ele usará de todos os meios possíveis, à sua disposição, para defender-se. É sobre esse direito inalienável que fundamentalmente se baseia o pacto ou a convenção. É esse o fim para o qual as instituições políticas foram inicialmente fundadas. É desse direito que provem a liberdade de resistir, para cada indivíduo. J. Locke amplia a família dos direitos inalienáveis, neles incorporando a proteção da propriedade. Contudo, a propriedade tem aqui um sentido amplo: a proteção da vida, da liberdade e das possessões do indivíduo. Com efeito, os direitos inalienáveis sempre se entenderam assim, nos séculos passados. Na França, a “Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen”, de 1789, adicionou alguns direitos inalienáveis políticos. Hoje em dia, falamos de direitos fundamentais e com tal figuram em grande número de constituições de Estados, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial. Os direitos fundamentais aparecem não somente em campos sociais e políticos, mas também nos domínios econômicos ou culturais. A adição dos direitos sociais e dos direitos coletivos aos direitos inalienáveis da Declaração de 1789, faz com que falemos hoje de segunda ou terceira geração de direitos⁵⁰⁴. G. Burdeau explica que, nesta questão, a multiplicação dos direitos fundamentais cria uma dificuldade que poderia levar à alteração do “caráter imperativo do direito”. Com efeito, quanto mais os direitos são numerosos, mais é difícil estabelecer-lhes uma hierarquia, mapear as articulações entre eles e defender seu caráter “fundamental” ou “inalienável”. Sem falar das dificuldades ligadas às condições de realização prática, necessárias para garantir respeito e proteção a tais direitos.

Os direitos inalienáveis são determinantes para a filosofia política de Hutcheson, visto que são os princípios que orientam tanto a prática política quanto a elaboração do direito positivo. Possibilitam indicar os fins da comunidade política. Em todos os princípios que existem para guiar a ação política, o objetivo do maior bem para o maior número de pessoas se materializa. Qualquer fim político requer, em primeiro lugar, proteger os direitos dos indivíduos, sobretudo os direitos inalienáveis. Hutcheson estende a lista dos direitos inalienáveis de Locke. Ao fazer isso, ele expande o dever de respeito com relação a esses direitos. Hutcheson espera dos indivíduos uma maior responsabilidade sobre domínios

⁵⁰⁴ BURDEAU, G., *Traité de science politique*, op. cit., p. 459-460.

maiores da vida em comunidade, tanto na esfera individual como na coletiva, envolvendo ademais as relações entre as pessoas.

Para examinar a concepção dos direitos inalienáveis de Hutcheson e o papel exato que eles assumem em sua teoria política, examinamos as tensões representativas das articulações entre o direito e o fato, a partir de problemas específicos. O fito é mostrar como o direito inalienável é o limite que marca o dever moral e a ação política. Em outras palavras, os direitos inalienáveis são o limite que o instrumento do senso moral percebe para determinar a responsabilidade individual. São os critérios que indicam ao senso moral que uma situação é nefasta e que ameaça a realização dos fins políticos. Ignorar seu senso moral, em caso de aviso de ameaça sobre os direitos inalienáveis, é extremamente perigoso, pois conduz um indivíduo ao risco de uma exclusão do espaço público, ou seja, do espaço da comunidade. Os direitos inalienáveis têm o condão de impedir quaisquer desqualificações ou desnaturações da obrigação e da responsabilidade, morais ou políticas. São os limites naturais que devemos respeitar, em qualquer sistema de direito legítimo.

Essa terceira parte da tese parte está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, por sua vez, consiste em duas seções distintas, versando ambas sobre a teoria do direito de resistência de Hutcheson. Consideramos que essa teoria é o coração da filosofia política do senso moral. Todas as reflexões convergem sobre essa questão. Com efeito, desqualificar um direito legítimo de resistência contra o poder político significa desqualificar o último bastião do equilíbrio social. É desqualificar o derradeiro recurso contra a corrupção e a desnaturaçã da responsabilidade política, responsabilidade da qual depende a definição mesma da cidadania. Hutcheson faz da defesa do direito de resistência legítimo um exemplo importante para evidenciar as consequências da existência de um senso moral sobre a ação política. O segundo capítulo examina, a partir da crítica de Hutcheson às Observações da *Fabula das Abelhas* de Mandeville, a correlação entre o debate sobre o interesse pessoal, o luxo e o consumo ostentatório e a responsabilidade política de proteção dos direitos inalienáveis. O terceiro capítulo trata dos direitos inalienáveis a partir das considerações de Hutcheson sobre a escravidão e as colônias: ou seja, como a concepção do indivíduo livre e igual influi na questão dos direitos.

A. Considerações sobre a obediência passiva e o direito de resistência

(Terceira Parte, Capítulo 1, Seção A)

A partir do fim da segunda Guerra Mundial, pode-se perceber um retorno da importância de alguns conceitos fundamentais elaborados pela tradição jus-naturalista. Hoje, a dominação das teorias positivistas do direito poderia talvez servir para relativizar tal afirmação. Contudo, os “direitos fundamentais” dos indivíduos, o “crime contra a humanidade”, a guerra “justa” ou a resistência “justa” são alguns exemplos de noções que implicam não apenas na distinção delicada entre o judiciário e o político, mas também entre o direito e a moral. Tais distinções sugerem outra: como caracterizar a diferença entre “princípios ou valores” e “regras do direito positivo”. Se por um lado é reconhecido que a moral geralmente seria uma fonte para o direito, poder-se-ia defender por outro lado que, uma vez o direito instituído, ele se distinguiria da moral de maneira clara e definida. E que pensar da articulação entre direito e política? A política está ligada a princípios e valores: aqueles valores que os cidadãos querem defender para sua comunidade. Há que se delimitar a fronteira que separa os mundos do político culpado de corrupção e do indivíduo que cometeu um crime. O tirano, ou como Hutcheson o denomina, “o déspota”, não é um criminoso no sentido jurídico do direito positivo. Em todo o caso, mesmo o déspota está ligado a compromissos e tem de respeitá-los. Destarte, quando o déspota vier a ser qualificado como “injusto”, deve entender-se particularmente com um sentido específico, ligado a avaliação da ação política.

Um direito positivo, fundado sobre alguns valores, pode ver reaparecer esses mesmos valores no momento em que precisa se justificar. É o que acontece, por exemplo, com a justiça. Pelo menos, com uma ideia da justiça que não é aqui um conceito globalizante ou absoluto: é mais uma justiça como um valor presente, para guiar o indivíduo e para lidar com cada unidade de uma comunidade em uma mesma direção. Hutcheson acredita que a concepção que um indivíduo tem do que é “justo” não provem do direito positivo, mas sim de algo que o precede. Não se trata de reabilitar o direito natural, entendido como o conjunto das leis divinas no mundo. A ideia é mais a de reduzir a distância entre as regras e os valores. É assim que Hutcheson imagina um espaço de criação e de reflexão para o indivíduo. Um espaço que dá a liberdade de dizer não a um poder político. Essa liberdade se apoia sobre os valores e princípios que justificam o direito. Para Hutcheson, se apoia sobre o senso moral. O direito de resistência permite, na filosofia política de Hutcheson, articular a moral e o político,

o direito e a moral, o direito e o político. Conforme ao que C. Robbins afirmou, a originalidade de Hutcheson no século XVIII é a de sua filosofia política e o coração dessa filosofia é sua teoria do direito de resistência⁵⁰⁵. Os dois capítulos da tese sobre o direito de resistência mostram que essa questão é o ponto de convergência mais forte entre sua teoria política, sua concepção do direito e seu estudo da natureza humana. A originalidade, anotada por Robbins, se entende ainda melhor quando o contexto particular da época de Hutcheson é analisado, a partir de um efeito de contraste com as considerações atuais sobre a mesma questão. É a partir de uma confrontação com a teoria da obediência passiva que Hutcheson se interessa particularmente à legitimação do direito de resistência. Porém, o problema não é unicamente o da legitimação teórica: o problema é também o de sua realização material ou de sua aplicação. Detrás da teoria, há um aspecto normativo.

Para Hutcheson, o direito de resistência permite questionar-se sobre a responsabilidade como indivíduo e como membro de uma comunidade. Ele examina questões como “posso ser julgado responsável por um ato feito sob a ordem de uma autoridade hierárquica?” Ou “posso ser punido para ter obedecido à autoridade vigente?” “Posso resistir?” “Há casos onde devo resistir?” Não se trata aqui apenas do problema dos limites de um poder político. Hutcheson quer definir o papel político que cada um pode ter, em escala individual ou coletiva. Se o indivíduo é naturalmente sociável, naturalmente está obrigado a ter benevolência e, sobretudo, tendo um senso moral, o indivíduo tem assim o potencial para ser um verdadeiro ator político. O confronto entre súdito e cidadão se revela forte aqui. D. Gobetti explica que Hutcheson classifica os membros do corpo social como cidadãos ou como súditos, segundo suas relações e suas implicações, diretas ou indiretas, com os detentores do poder político⁵⁰⁶. Depois das duas revoluções inglesas, a importância do indivíduo ganha ainda mais espaço na reflexão política. Quando um rei é a única autoridade legítima vigente, o único detentor da decisão política, o indivíduo torna-se súdito do rei. É uma relação de dominação, que se expressa politicamente. Uma dominação que alguns pensadores pretendem justificar, tornando a força em direito. Contudo, passar de um poder a uma verdadeira autoridade só acontece quando o poder é reconhecido e respeitado pela maioria, sem necessitar do uso da força. Isso em teoria, porque na prática, as fronteiras entre dominação, poder e autoridade nem sempre são bem marcadas. A legitimidade da obediência e da resistência se estabelece mais claramente em

⁵⁰⁵ ROBBINS, C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 188.

⁵⁰⁶ GOBETTI, D., *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 131.

relação à legitimidade do poder político que está em frente. Porém, o que define a legitimidade deste poder? Sua origem, seu exercício, seu fim?

Hutcheson demonstra que um indivíduo começa a participar da vida política quando participa de algumas decisões que concernem à comunidade. Não importa a escala, nem o contexto: uma nova dimensão abre-se com a possibilidade de agir e expressar-se. A ligação entre o indivíduo e os detentores do poder político depende, principalmente, do envolvimento do primeiro no que acontece no espaço público, mesmo que esse espaço seja uma localidade reduzida, como a de uma assembleia municipal (caso comum nas colônias americanas no século XVIII). É assim que o indivíduo se torna um cidadão. O termo está ainda mal definido, mas é, mesmo assim, um ponto fundamental na reflexão sobre quem pode agir em política, ou seja, quem é responsável. A teoria do direito de resistência de Hutcheson chega a uma confrontação entre a consideração dos direitos individuais no espaço privado e a ideia de um cidadão como ser politicamente responsável e envolvido em um espaço público. Contudo, um cidadão, para Hutcheson, não pode existir no espaço público se os direitos inalienáveis dele próprio e dos demais não estão garantidos. É aqui que a legitimidade do direito de resistência encontra suas raízes.

A seção A do capítulo 1 analisa a distinção entre desobediência e resistência. Considera a margem de manobra da obediência, antes de analisar o que diferencia o resistente do rebelde, conforme à definição de J. Locke. Finalmente, trata de analisar como os pensadores do direito natural definem a questão de um direito de resistência e de seu exercício.

B. Considerações sobre a obediência passiva e o direito de resistência

(Terceira Parte, Capítulo 1, Seção B)

Esta seção examina em detalhes a teoria da legitimidade do direito de resistência em Hutcheson. Analisa também o exercício prático desse direito.

M. Pedretti associa tal debate político do século XVIII com a figura de Antígona, quando se recusa a obedecer às leis da cidade. Considera-o em oscilação permanente, uma oscilação entre a afirmação de uma liberdade individual, que pressupõe um direito de resistência, e o risco que tal direito poderia causar em relação à segurança individual como coletiva: ou seja, a morte do indivíduo, bem como a destruição da comunidade política. Constata assim um número expressivo de obstáculos para o uso de um direito de resistência,

de maneira que ele acaba por ser excluído da esfera jurídica⁵⁰⁷. A existência do direito de resistência é reconhecida na teoria, mas com todas as limitações possíveis e imagináveis.

Contudo, Hutcheson quer integrar o direito de resistência em um processo jurídico de proteção dos direitos inalienáveis dos indivíduos, conforme ao movimento iniciado por Locke. A ideia de Hutcheson é reconhecer um estatuto jurídico positivo para os direitos inalienáveis e integrar na constituição política de um Estado o caráter obrigatório da proteção de tais direitos. Todos os indivíduos devem ter consciência da responsabilidade que têm em relação a essa proteção. O senso moral faz com que cada um “sinta” e assim “saiba”, mesmo que nada esteja escrito no direito positivo em relação a essa questão. O sistema do direito positivo, criado pelas convenções humanas, não vai em contra aos princípios da lei natural. O senso moral de cada indivíduo torna-se o instrumento dessa lei: ele opera a ligação entre todos os seres humanos. O senso moral é o que os faz ter consciência da importância dos direitos inalienáveis de todos os seres humanos e isso antes de necessitar recorrer a qualquer raciocínio. O senso moral é natural, imediato e involuntário, e nos sensibiliza à situação dos demais. O sistema de direito positivo nunca deve agir em contradição ao que o senso moral aponta. O maior bem para o maior número de pessoas depende, em primeiro lugar, da proteção dos direitos inalienáveis dos indivíduos e o senso moral é o instrumento de medida do respeito a essa proteção. Se o senso moral indicar uma ameaça aos direitos inalienáveis, nasce assim um direito de resistência legítimo. Hutcheson lembra tal premissa e mostra como esse direito pode exercer-se na prática e segundo o contexto.

Além disso, quando Hutcheson define o direito de resistência como externo, ou externo e perfeito, o define como um direito que surge dentro do sistema da lei positiva no exato momento no qual o contexto revela que uma ameaça paira sobre os direitos inalienáveis. Assim, o senso moral de cada indivíduo age como o revelador do fracasso de todos os meios institucionais, positivos, políticos ou jurídicos, estabelecidos para a proteção desses direitos. Para Hutcheson, qualquer sistema legítimo implica na proteção dos direitos inalienáveis e a proteção dos direitos inalienáveis implica em um direito de resistência em caso de ameaça: o senso moral funciona como o último bastião da proteção dos indivíduos. É assim deles a responsabilidade de fazer o que quer que seja necessário para reequilibrar um sistema de direito defeituoso. O direito de resistência de Hutcheson pode justificar o uso da violência, se esse expediente for o melhor meio, tendo em vista o maior bem para o maior número de

⁵⁰⁷ PEDRETTI, M., *La figure du désobéissant en politique – Études de pratiques de désobéissance civile en démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 35.

pessoas. O direito de resistência de Hutcheson pode implicar até no sacrifício do indivíduo, ou seja, na renúncia ao direito inalienável de Hobbes da autopreservação de si mesmo, se esse sacrifício for visto como o melhor meio para a realização do maior bem para o maior número de pessoas.

C. Considerações sobre a fábula do interesse pessoal: o luxo e o consumo ostentatório

(Terceira Parte, Capítulo 2)

Esse capítulo da tese mostra um outro aspecto da reflexão relativa à proteção dos direitos inalienáveis, por intermédio de duas indagações: o que pode nos ensinar a filosofia do senso moral sobre o luxo e o consumo ostentatório? Por que tal pergunta concerne a responsabilidade política de proteção dos direitos?

A relação com o luxo e o consumo ostentatório é importante para estabelecer o espaço dos direitos inalienáveis em nossas sociedades modernas. Ocorre perguntar-se hoje em dia sobre o consumo de bens de alguns países desenvolvidos e o efeito que isso pode ter sobre outras partes do mundo menos privilegiadas: partes onde os direitos fundamentais dos indivíduos nem sempre são respeitados. A guisa de exemplo, a fabricação de sapatos ou roupas para países ocidentais leva, por vezes, a um tratamento abusivo de populações asiáticas, com más condições de trabalho, e isso para obter uma maior produtividade das marcas envolvidas. E não é raro constatar que certos bens da indústria têxtil são considerados, para as próprias populações que os fabricam, como um luxo inacessível.

Na Grã-Bretanha do século XVIII, a acumulação de riqueza e o consumo ostentatório de uma parte da população, já podia ameaçar a vida e os direitos de outros, na ausência de uma reflexão e uma regulação adequada para proteger o conjunto dos membros das sociedades. Hutcheson é um filósofo que considera a relação entre o desenvolvimento econômico e comercial, por uma parte, e a proteção dos direitos inalienáveis, por outra. Ele analisa as mudanças das sociedades modernas para integrá-las à reflexão sobre a ação política. Hutcheson examina essa relação, por exemplo, a partir do status moral do luxo, antes de analisar a relação entre luxo e consumo ostentatório. É o luxo um bem ou um mal? Como prevenir grandes desequilíbrios sociais? Como evitar que um indivíduo se tornasse vítima do modo de vida excessivo de outro indivíduo? Na verdade, Hutcheson não preconiza a condenação das novas práticas e dos novos costumes das sociedades modernas. Não raras

vezes, reputa as evoluções econômicas e sociais como positivas, a partir do momento em que elas não interferem com as responsabilidades políticas e morais dos cidadãos. Os bens materiais e a riqueza nunca podem se substituir às relações entre os indivíduos e à ação em favor de um equilíbrio na sociedade. Há que se pensar como manter uma certa harmonia entre os indivíduos, apesar das mudanças nos modos de vida e de produção. O indivíduo, como ser sociável, que considera suas relações com os outros como a base de qualquer reflexão construtiva, é o centro desta análise. Hutcheson se interessa à questão da dignidade humana e de seu respeito, a partir da defesa dos direitos individuais. Cada qual tem que manter vigilância, para evitar os desequilíbrios que poderiam ameaçar a harmonia social entre os indivíduos. O senso moral e a benevolência nem sempre são suficientes para contrabalançar o interesse pessoal.

Em outras palavras, esse capítulo trata do risco ligado a certas práticas susceptíveis de corromper os naturais enlaces de sociabilidade entre os seres humanos. D. Gobetti compara a filosofia de Mandeville à de Hutcheson, mostrando que uma das divergências fundamentais entre ambos reside na maneira como concebem os meios de conservação da paz e das relações sociais entre os indivíduos. Para Mandeville, é a ação de um político o que manipula e reorienta as tendências antissociais da natureza humana. Para Hutcheson, a conduta virtuosa é a chave da conservação da paz e das relações sociais pacíficas⁵⁰⁸. Neste capítulo, nos interessamos às razões pelas quais Hutcheson considera a filosofia de Mandeville como a ilustração de um perigo, que ultrapassa as simples considerações da Fábula das Abelhas sobre o luxo e o consumo ostentatório, de maneira tal que pode afetar o equilíbrio mesmo do sistema social e político.

D. Homens livres e iguais: considerações sobre a escravidão e a colonização

(Terceira Parte, Capítulo 3)

O último capítulo desta tese se interessa à reflexão sobre a proteção dos direitos inalienáveis confrontada com ponderações sobre a escravidão e a colonização. Evocamos, primeiramente, a teoria de Locke sobre o agressor vencido em uma guerra justa. Explicamos, a seguir, quais são os argumentos de Hutcheson para condenar todas as formas de escravidão e qual é o aspecto do debate que ele privilegia. Observamos, finalmente, como essa reflexão

⁵⁰⁸ GOBETTI, D., *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, op. cit., p. 107.

geral pode ser estendida e associada a uma reflexão sobre as condições das colônias, segundo nosso autor.

F. W. Sypher considera o *System* de Hutcheson como um ponto de inflexão decisivo na argumentação filosófica contra a escravidão. Hutcheson condena não somente a escravidão de natureza, mas também a de conquista. Sypher explica que Hutcheson é o primeiro que o faz explicitamente no século XVIII⁵⁰⁹. Hutcheson rejeita frontalmente a concepção clássica da justificativa da escravidão de Aristóteles e essa rejeição passa, especialmente, por uma reflexão e uma crítica aos argumentos de Locke em relação à guerra justa. A rejeição que Hutcheson sustenta sobre a justificativa da escravidão por conquista o conduz a analisar o que é uma conquista e quais são os direitos que ela pode proporcionar. Além disso, a justificação da existência de colônias é muitas vezes associada à reflexão sobre a noção de conquista do território. Contudo, para Hutcheson, essa conquista não pode criar direitos imaginários sobre os indivíduos. Ele reage assim contra os argumentos clássicos, sejam de defesa da escravidão, sejam da colonização abusiva. Há, para ele, em ambos os casos, uma confusão entre o que as leis de natureza autorizam e o que acontece nos fatos.

Mesmo se a distinção entre servidor e escravo já está presente em Hobbes e Locke, tal distinção permite a Hutcheson estabelecer, explicitamente, a diferença entre uma situação de direito e de não-direito. É a partir dessa distinção que ele elabora, não uma oposição entre o direito de natureza e o direito positivo, mas sim um recordatório sobre a necessidade de preservação de uma harmonia social natural, que se apoia sobre a igualdade e a responsabilidade dos indivíduos através dos seus sentidos morais e de suas faculdades benevolentes. Aqui a refutação hutchesoniana assume uma tonalidade original: a verdadeira refutação se alicerça mais sobre o sentimentalismo moral que sobre uma argumentação racional. Argumentos que demonstram que a escravidão é uma prática absurda existem em profusão. Carmichael, evocado mais de uma vez neste capítulo, condena a escravidão a partir da demonstração do caráter inalienável da liberdade humana. Hutcheson coincide com Carmichael nesse ponto. Contudo, nosso filósofo privilegia a condenação da escravidão a partir da dignidade humana: qualquer ser humano deve indignar-se contra todas as formas de escravidão. É o senso moral que aqui intervém, antes de qualquer raciocínio. A partir do respeito à dignidade humana, Hutcheson critica, entre outros, o comércio de indivíduos na África: um comércio que não se justifica, nem pela natureza, nem pela conquista, mas que se

⁵⁰⁹ SYPHER, W., "Hutcheson and the "Classical" Theory of Slavery", *The Journal of Negro History*, 24, 3 (Jul., 1939), p. 263-280.

apoia na ideia de que um ser humano poderia possuir um valor de mercado, ou seja, tornar-se um bem de consumo como qualquer outro⁵¹⁰. Um senso moral que não tenha sido desnaturado é suficiente, por si só, para condenar uma prática abominável, que vai contra todos os princípios que os seres humanos devem defender. Com efeito, é uma prática que destrói a persecução do objetivo da maximização do bem. Bem algum deveria ser produzido, se o fora a partir do abuso de um ser humano em nome do interesse pessoal de outrem, em qualquer escala que seja.

VI. Pode a política do senso moral triunfar?

A. O peso das consequências

A esta altura, a questão da efetividade do sucesso da política do senso moral poderia suscitar dúvida, o que tentamos responder na pesquisa. É uma dúvida associada à reflexão sobre a possibilidade de se conceber a filosofia política de Hutcheson como uma forma de consequencialismo. Temos de atribuir um peso importante aos resultados de uma ação política. Da mesma maneira, os resultados práticos de uma filosofia política são importantes para nosso filósofo. Constata-se que o aspecto normativo da filosofia de Hutcheson sói cair no aspecto descritivo, quando se interessa pelas consequências práticas da moral. Assim, se a filosofia política fosse ligada à filosofia moral e se a conduta moral devesse produzir efeitos benéficos adicionais, seria tão somente quando se constatasse tais efeitos sobre a comunidade que o sistema de Hutcheson poderia valer. Contudo, o resultado de uma ação que causa um bem material não é suficiente para uma dedução sobre a produção do bem formal. A razão é simples: o bem formal depende do motivo da ação. Além disso, Hutcheson considera que não é suficiente o fato de se ter um direito para automaticamente ter de se aplicá-lo. Isso complica a decisão política: fazer uso de um direito seu não significa, obrigatoriamente, fazer o que é justo ou o que é bom. De outro lado, conhecer a finalidade do maior bem para o maior número de pessoas implica em agir para a realização deste fim. O que é justo deve conduzir ao que é bom. Porém, existem direitos que podem prejudicar o bem público, se forem aplicados em um certo contexto. Há também direitos que não são, nem bons, nem maus, em relação ao bem público. O direito de um indivíduo tanto pode contribuir em um sentido positivo ao bem público quanto, em um sentido negativo, garantir a não interferência e o respeito de cada indivíduo sobre a vida, as liberdades e os bens de outrem.

⁵¹⁰ HUTCHESON, F., *Système*, VI, 2, 14, p. 85.

Em todos os casos, o fim político exige um resultado concreto, quantitativa e qualitativamente. A persecução desse resultado pode criar uma tensão entre o domínio da vida privada individual e a esfera da vida pública. Em paralelo, Hucheson baseia a ação política sobre princípios morais e esses princípios, por sua vez, sobre uma determinação natural do ser humano. Afinal de contas, deve-se entender também que o homem benevolente é um homem feliz. Em outras palavras, a realização do maior bem para o maior número de pessoas tem como objetivo tornar os homens felizes. Porém, trata-se de um objetivo que devemos todos perseguir. Isso não indica, contudo, se sua realização prática seria realmente possível. O fato de não se conseguir, na prática, o resultado desejado pode, de fato, revelar uma falha no raciocínio, ou seja na estimativa dos meios requeridos para o fim. Como poderia ser interpretado tal defeito: como uma falta moral ou como uma falta prudencial?

Na filosofia moral de Hutcheson, a intenção de um agente conta mais do que o resultado da ação. É a vontade de agir em vista do bem de outrem que é a base da benevolência. Um ser humano que age com motivo de benevolência é virtuoso mesmo que sua ação falhe. Hutcheson explica:

“A frustração, total ou parcial, de qualquer tentativa, para o bem ou para o mal, se somente for ocasionada por força externa ou por qualquer acidente imprevisto, não influi no bem moral, nem no mal; mesmo em bons intentos, o alcance do bem é reduzido ou até desaparece em tal situação, o que também ocorre com a capacidade, ou dito de outra forma: o quociente pode ainda ser o mesmo; isso também ocorre nas más tentativas: portanto, essas ações não devem ser julgadas como boas ou más em relação aos eventos, além do que poderia ter sido previsto pelo agente de uma má ação; ou foram realmente pretendidas, e se resultaram benévolas, tampouco podem ser consideradas boas ações; somente assim os fatos demonstram amor ou ódio no agente⁵¹¹.”

Em primeiro lugar, deve se considerar os acidentes. Muitos acidentes não podem ser antecipados e não seria razoável responsabilizar o agente por isso. Da mesma maneira, não seria adequado parabenizar um agente pelas consequências benéficas, mas acidentais, de sua ação. Quando um indivíduo benevolente comete uma falta, certamente trata-se de uma falta em relação ao cálculo dos meios requeridos para o fim desejado: é uma falta de tipo

⁵¹¹ HUTCHESON, F, *Recherche*, I, II, 7, p. 266/ p. 248-249 : “The disappointment in whole or in part of any attempt, good or evil, if it be occasioned only by external force, or any unforeseen accident, does not vary the moral good, or evil; for as in good attempts, the moment of good, or is diminished, or vanishes in such a case, so does the ability, or likewise: the quotient then may still be the same; and so in evil attempts: so that actions are not to be judged good or evil by the events, any farther than they might have been foreseen by the agent in evil attempts; or were actually intended, if they were good, in good actions; for then only they argue either love or hatred in the agent.” (Minha tradução)

prudencial, mas não é uma falta de tipo moral. A classificação desta falta não foi baseada nas consequências acidentais, que o agente não poderia antever, mas sim nas causas que ele poderia seguramente antecipar e que impediram o bom sucesso da ação. Em todos os casos, o agente tenta julgar o melhor em relação a suas capacidades: ele escolhe os melhores meios e tão somente uma falha no raciocínio ou no conhecimento desses meios poderia ser criticada. Porém, se a intenção for boa, não haveria falta moral, mesmo que a ação falhasse em realizar o bem de outrem. A filosofia moral de Hutcheson não é diretamente consequencialista. O que os indivíduos acreditam útil, às vezes se revela inútil ou até perigoso para a humanidade. O ser humano pode errar. Os indivíduos têm de seguir as leis da natureza, transmitidas a partir do senso moral e realizáveis com a chancela da benevolência natural. Assim eles têm uma maior oportunidade de não se equivocar em relação aos resultados benéficos de suas ações para a humanidade. Hutcheson acredita que Deus concebeu os melhores instrumentos para favorecer a boa ação humana: por isso, os seres humanos são dotados de um senso moral e de uma determinação à benevolência.

Na ação política, o bem público está em jogo. Assim, pode-se imaginar que há uma responsabilidade moral, quando um agente age em nome do corpo do qual ele é um membro. Se isso provocar mais mal público do que bem, pode-se provavelmente considerar que houve uma falta moral. É importante prestar atenção ao fato de que o agente moral não pretende agir em nome do corpo, mas age em vista do bem de outrem, de maneira mais ou menos estendida, segundo a extensão de sua benevolência. Já um agente político assume a responsabilidade de agir em nome do corpo, do qual ele é uma pequena parte. Em ambos os casos, as consequências envolvem outros indivíduos. Contudo, no caso da comunidade política, é o corpo inteiro que está envolvido. No caso da ação moral, nem sempre todos os indivíduos são afetados pelas consequências da ação. A comunidade política foi criada com instituições: meios considerados como sendo os melhores para o fim político. Agir no espaço público significa, para um cidadão, uma responsabilidade maior. Sobretudo se a ação pressupõe agir em nome ou em lugar das instituições. Exige estar bem informado e ter consciência dos riscos para sua comunidade. O cidadão que age no espaço público deve agir com a consciência de que ele age em nome da comunidade e para a comunidade: as consequências concernem a todo o corpo. Um agente moral age em vista do interesse de outrem, mas um agente político age não somente em vista do interesse dos outros, mas também em nome dos outros⁵¹². O

⁵¹² Na França o Marquês d'Argenson, nascido no mesmo ano que Hutcheson (1694), comenta a mesma dificuldade, explicando: « [...] s'il est vrai qu'il y ait des abus, si quelqu'un s'en plaint, si quelque chose est répréhensible, qu'on se persuade que tout gouvernement est beaucoup plus difficile à réformer qu'à former : car

objetivo político é de conseguir o melhor resultado possível, enquanto o agente moral pode se contentar com a obtenção de um bom resultado, a partir do momento em que sua intenção concerne o bem de outrem. É inegável que a benevolência mais extensa é a melhor moralmente, mas a moral pode integrar vários graus de benevolência. A exigência moral, no campo político, poderia aparecer quiçá como a maior de todas e deveria guardar correspondência exata entre as intenções e os resultados práticos. A virtude de um indivíduo depende do fato de ser benevolente, independentemente do sucesso prático. Porém, sobre o que está fundada a virtude do cidadão? Ou seja, qual é o fundamento da virtude política? Essa pergunta é complexa. O fato de agir em vista do maior bem para o maior número de pessoas pressupõe, na maioria dos casos, agir segundo um certo grau de benevolência inerente ao indivíduo. Com efeito, a ação política se baseia sobre uma ação para o bem público, envolvendo o bem de outrem. A interdependência que existe entre a filosofia moral e a filosofia política de Hutcheson implica que a ação política é um tipo de ação moral. O fim político é concebido, moralmente, como o melhor dos fins. Mesmo assim, como afirmar que uma ação política é moral, unicamente porque seu fim é moral?

Hutcheson defende aqui que a virtude moral e a regra de ação que essa virtude impõe são inseparáveis do resultado. A única maneira de se conseguir o maior bem para o maior número de pessoas é agir virtuosamente. Assim, outros motivos secundários de ação, como por exemplo o sentido de honra, permitem a obtenção de bons resultados com relação ao bem público. Contudo, o melhor resultado só pode ser obtido a partir de um motivo de benevolência. Há regras na política, mas essas regras valem em relação ao resultado. Essas regras são praticamente infalíveis quando estão concebidas como os melhores meios possíveis. A garantia do resultado depende, de certa maneira, do respeito à própria regra. As consequências da ação já estão incluídas na elaboração dos meios. As leis de natureza, como as leis fundamentais da política, são sempre confiáveis. No campo moral, as leis da natureza, acessíveis através do senso moral, são de fato concebidas para serem as regras mais

il faut aller aux sources et aux principes de la composition, il faut connaître le droit de convenance, qui est la voix de la raison, et la source du bonheur public : il faut savoir le préférer aux droits des titres, et même à celui de la possession, et dans un si grand édifice personne n'ose poser la première pierre. » (*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, Chez Marc Michel Rey, 1765, chap. II, p. 17-18 (primeira publicação em 1764)). Uma vez que as primeiras instituições são criadas, é difícil voltar atrás e reformar o que já foi estabelecido sem ameaçar todo o edifício. Hobbes alerta contra tal risco. Hutcheson acredita que o risco é muito exagerado em Hobbes, mas que isso não é uma razão suficiente para ignorá-lo completamente: nenhuma decisão política pode ser tomada levianamente. Todos devem saber quais são os riscos para a comunidade e agir em consequência. Isso vale tanto para os cidadãos quanto para os governantes. Hutcheson concorda com Molesworth e Harrington sobre o benefício das reformas dos sistemas representativos e sobre a organização de eleições regulares para a renovação dos cargos (*Système*, livro 3, capítulo 6).

adequadas para o interesse geral: elas são regras de origem divina. Ninguém deve questionar a validade geral das leis de natureza ou do senso moral. O indivíduo que segue seu senso moral e sua benevolência natural pode errar no plano prudencial, mas isso não põe em xeque a validade moral das regras que ele concebe e segue. Essas regras têm validade porque o senso moral e a benevolência têm validade.

No final, o efeito de uma benevolência estendida a humanidade constitui, exceto em casos acidentais, o bem da humanidade. As regras morais são boas de fato, porque elas conduzem geralmente ao bom resultado moral. Não vale separar as regras de suas consequências no campo moral: uma regra moral sempre é concebida em vista do maior bem moral. De maneira geral, o resultado de uma intenção moral é um bem moral, no sentido causal. Hutcheson acredita nisso, porque considera uma divindade providencial, que garante a concordância entre o conteúdo da intenção moral e o resultado material. Hutcheson não quer fazer dos acidentes as regras gerais. Ele combate assim a teoria de Mandeville, que defende a produção de bem público a partir do vício privado. Para Hutcheson, tão somente a virtude produz realmente a virtude. São as pessoas virtuosas que têm a melhor oportunidade de conseguir, concretamente, produzir o maior bem.

É importante aqui evitar o mistifórdio entre a formulação da maximização do bem por Hutcheson e a retomada desta mesma fórmula por Bentham⁵¹³. Para Hutcheson, não é suficiente o fato de produzir bem público para ser virtuoso. A benevolência tende a produzir o maior bem para o maior número de pessoas, mas o maior bem para o maior número de pessoas não é a virtude moral. A motivação benevolente é a chave da ação virtuosa. É nessa motivação que se baseia o caráter moral, posto que é a benevolência que o senso moral aprova. No campo político, vemos que a ação moral eficaz é a que produz a maximização do bem. No entanto, o senso moral aprova a benevolência a partir de uma ideia ligada à percepção dos resultados. Hutcheson afirma que a ação benevolente produz, na maioria dos casos, um bem para a humanidade: raramente tem-se razões para se suspeitar um engano detrás das aparências. Certamente, a benevolência é a motivação adequada para a produção da maximização do bem e todos almejam tal resultado.

Para a ação moral, o manejo dos meios para o fim é secundário. A motivação depende inteiramente da benevolência e a benevolência não deve ter consequências nefastas para

⁵¹³ Sobre essa questão, ver o artigo de JAFFRO, L., « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? » in *Philosophiques*, 40, 1 (2013), p. 197-215.

outrem. O erro cometido no manejo racional dos meios é raro, visto que a ação moral é geralmente conduzida por sentimentos imediatos e necessita pouca reflexão: na maioria dos casos, o indivíduo prontamente sabe o que deve fazer. Para salvar a vida de uma criança que caiu na água, é bastante óbvio de que o fato de saltar na água deve ajudar a salvá-la. A urgência das situações que se encontra na vida cotidiana não permite hesitar muito. Qualquer que seja o resultado, o indivíduo que saltou na água em vista de salvar a vida de uma criança, agiu moralmente.

Contudo, no campo político, o fato de procurar a “melhor” ação em vez da “boa” ação complica bastante as coisas. Não basta agir moralmente: precisa-se agir moralmente em vista do maior bem para o maior número de pessoas. Este objetivo deve necessitar uma reflexão importante sobre a escolha dos meios. Na verdade, a moral tem igualmente o objetivo último de fazer o melhor para o maior número: a benevolência estendida a humanidade inteira é a verdadeira virtude do sábio. A ideia subjacente em ambos os casos é a de tentar uma ação visando o melhor. O campo moral tem níveis de progresso e avança, geralmente, por etapas de benevolência. O campo político tem instituições, ou seja, os melhores meios para garantir a efetividade na procura da melhor ação. Ter como objetivo “o melhor” pode servir, segundo Hutcheson, a conseguir já um bom resultado. De fato, “o que é melhor” faz mais exigências no manejo racional dos meios. A razão nunca é motivacional: por isso, a intenção moral é separada de seu resultado prático, em um primeiro momento. A razão, contudo, implica na reflexão sobre a possibilidade de sucesso da ação para o fim moral. Se a razão estima que os meios disponíveis são insuficientes para conseguir o resultado almejado, ela pode tomar a decisão de não agir, ou seja, decide não usar esses meios, em face do fracasso antevisto.

Constitui grave falta moral decidir agir com vistas a um fim susceptível de produzir um maior mal público, mas esta é uma falta rara. É a razão que serve de critério de alerta e impede tal desastre: ela informa sobre a inadequação entre os meios disponíveis e o fim desejado. Agir para a maximização do bem exige um exame atento da razão. De maneira geral, um indivíduo sempre age para conseguir o fim desejado. E nenhum indivíduo mentalmente equilibrado deseja o mal público. Assim, há uma grande diferença entre aquele que age sem examinar de maneira suficiente a adequação entre os meios e o fim, por um lado, e por outro o que age após certificar-se exaustivamente de tal adequação, mas falha por algum motivo indeterminado. No primeiro caso, o indivíduo agiu de maneira irresponsável no plano político. No segundo caso, ele agiu de maneira responsável e elementos exteriores, que

ele não podia controlar, foram a causa da falha. O primeiro caso corresponde à falta prudencial. A falta prudencial não resulta de uma falta moral.

Na ação política, constatamos que a intenção e o objetivo são os dois critérios de determinação do caráter verdadeiramente moral da ação. Toda determinação moral é baseada na produção de resultados, mas não é a produção efetiva dos resultados o que vai mudar o caráter moral da ação. No entanto, o fato de produzir o bem moral provoca uma sensibilização do senso moral dos outros indivíduos em relação ao resultado da ação. O amor dos outros para com o agente que perpetrou uma boa ação depende da ideia da virtude no agente: os indivíduos amam tal agente, porque creem que ele é virtuoso. A ação virtuosa pressupõe, para os indivíduos dotados de senso moral, a intenção virtuosa do agente. Sem isso, o senso moral não pode amealhar amor algum de outrem para com o agente. Os indivíduos estão naturalmente determinados a amar a virtude a partir do senso moral. A virtude maior é a que se estende à humanidade inteira. Como o objetivo político da maximização do bem poderia assim falhar?

B. O peso de um fracasso anunciado

A conclusão do *System of Moral Philosophy* prenuncia um malogro na realização do fim político e um fracasso dos meios engendados: nada menos que o fracasso do Estado, condenado ao desaparecimento. Pior ainda: a obra anuncia um insucesso na preservação das vidas dos indivíduos, ao mesmo tempo em que prenuncia a morte do corpo político. Hutcheson conclui:

“Os estados têm em si as sementes da morte e da destruição; seja a partir da temeridade, da imprudência ou da superstição de seus fundadores; seja por egoísmo, ambição ou outras paixões vis dos governantes e de seus súditos, dissonantes uns com os outros e entre si mesmos; seja nas oposições entre interesses ilusórios que as paixões perseguem; seja na fraqueza e na inconsistência das virtudes humanas ou na propensão que os homens têm para o luxo e os prazeres imediatos, sem prestar atenção às consequências. Essas sementes, junto a uma força externa e aos interesses opostos das nações, sempre ocasionaram a dissolução e a morte de todo corpo político e o ocasionarão certamente de novo, do mesmo modo como a fraqueza interna do corpo animal e causas externas o levarão finalmente a sua última hora. Os bons homens com efeito estudam, com toda a arte que dominam, como afastar e retardar tais catástrofes dos seus amigos e da nação, pelo tempo que conseguirem; estes são os serviços mais honoráveis e as ocupações as mais agradáveis que podem ter em seus tempos de

vida. Porém ele deve desconsiderar a ordem da natureza que não vê que todos nossos esforços serão destinados ao fracasso ao final para preservar indivíduos ou o corpo político⁵¹⁴.”)

O famoso otimismo de Hutcheson no seu estudo da natureza humana parece seriamente minguar em sua filosofia política. Não é que os indivíduos não poderiam ter os meios para conseguir: é que os indivíduos são fracos demais para se dar verdadeiramente acesso a esses meios. Não se cuida de que o ser humano não possa ser benevolente: geralmente, só não faz o esforço suficiente para estender sua benevolência a um círculo maior de pessoas. Quanto ao senso moral, o indivíduo não presta suficiente atenção a ele. As tensões que subsistem entre as duas determinações naturais, que são o interesse pessoal e a benevolência, sempre surgem e complicam as coisas. O interesse pessoal leva uma grande vantagem em nossas sociedades modernas: indubitavelmente, tem muitos atrativos.

Hutcheson vaticina, finalmente, que todo sistema político é levado a ser corrupto. A responsabilidade sobre a proteção dos direitos perfeitos e dos direitos inalienáveis torna-se sempre, cedo ou tarde, pesada demais para ser assumida. Tal constatação no *System of Moral Philosophy* de Hutcheson tende a reforçar a tese de J. Moore. Este defende que há dois sistemas distintos de filosofia em Hutcheson. Para Moore, os textos latinos, destinados ao ensinamento, adotam uma teologia com uma tendência mais de tipo Augustina⁵¹⁵. Assim, Hutcheson seguiria Pufendorf, adotando o que Haakonssen sintetiza como uma tendência Augustina da igreja reformada da Holanda e da Suíça. Essa tendência foi incorporada na universidade de Glasgow por alguns intelectuais, como G. Carmichael⁵¹⁶. Seguir esse tipo de pensamento é tender a considerar o ser humano como impelido ao pecado e assim, já condenado. Como o *System* é uma obra feita a partir de notas de aulas, é efetivamente coerente imaginar que a visão Augustina seja adotada também por Hutcheson. Isso, sobretudo nos anos 1720, em Glasgow, visto que corresponde às exigências acadêmicas do currículo da

⁵¹⁴ HUTCHESON, F., *Système*, VI, 3, 2, p. 377-378: “States themselves have within them the seeds of death and destruction; what in the temerity, imprudence, or superstition of the first contrivers; what in the selfish, ambitious, or other meaner passions of the governors, and their subjects, jarring with each other and among themselves; what in the oppositions of those seeming interests which such passions pursue; what in the weakness and inconsistency of human virtues; and in the proneness of men to luxury and present pleasures, without attention to the consequences. These seeds, along with external force, and jarring national interests, have always occasioned the dissolution and death of every body politic, and will occasion it as certainly as the internal weakness of the animal body and external causes will at last bring it to its fatal period. Good men indeed study, by all the art they are masters of, to ward off and delay these catastrophes, as long as they can, from their friends or their country; such kind offices are the most honorable and delightful employments they can have while they live. But he must little think of the order of nature who sees not that all our efforts will be defeated at last, whether for the preservation of individuals, or of the body politic.” (Minha tradução).

⁵¹⁵ MOORE, J., “The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment”, art. cit.

⁵¹⁶ HAAKONSEN, K., “Natural Law and Moral Realism” in STEWART, M-A., *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, op. cit., p. 61-85.

época. Contudo, é difícil considerar o *System* como realmente separado do resto das obras de Hutcheson, inclusive, por exemplo, da *Inquiry Into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* de 1725. No campo político, é importante entender que um fracasso não modifica o fundamento das concepções da responsabilidade e da ação. Hutcheson defende, sobretudo, um princípio de moderação. A ideia é transcender aos conflitos religiosos. Essa moderação permite a ele não manter um modo de escritura fixo, mas adaptar seu ensinamento ao público visado. As adaptações não são feitas para modificar o caráter essencial do conteúdo de seu ensinamento: um conteúdo visando a melhor ação política e a promoção do bem comum como objetivo.

Para Hutcheson, necessita-se ter indivíduos virtuosos para realmente agir em vista do maior bem para o maior número de pessoas. O problema é que ter um senso moral nem sempre é suficiente para ser virtuoso. Ainda assim, é incumbência dos indivíduos honestos, das pessoas benevolentes, manter a esperança e envidar todos os esforços para proteger os demais, o maior tempo possível. O otimismo de Hutcheson deriva de uma necessidade: a de fazer uma tentativa. Os indivíduos virtuosos não podem omitir-se e aceitar a destruição pressagiada do sistema político. Eles devem tentar atrasar tal processo. Devem acreditar, até o final, na possibilidade de se alterar seus rumos, mesmo ao perceber que o estado atual dos indivíduos não augura nada de bom. Os sábios devem defender a importância da benevolência e do senso moral no mundo.

De fato, se o sistema político um dia falhar, deve-se admitir que o fim político do maior bem para o maior número de pessoas nunca será atingido. Como almejar um fim que já sabemos irrealizável? Como arquitetar os meios adequados, se esses mesmos meios são portadores de corrupção? Como trilhar um caminho destinado ao fracasso? Já sabemos que os indivíduos não podem querer os meios para uma ação, sem estimar a ação como realizável. Significa que os indivíduos têm de acreditar no sucesso do projeto. Para fomentar tal crença, a ideia é a seguinte: almejar o melhor permite dar maior perspectiva de sucesso a um projeto, para conseguir já um bom resultado. Escassas pessoas sabem a verdade sobre o estado da humanidade e o risco de fracasso. Isso conserva a possibilidade, à maioria dos indivíduos, de tentar fazer algo em prol da comunidade. Mesmo as pessoas que sabem, ou seja, os sábios, têm de continuar agindo para a maximização do bem, sabendo que é a melhor atitude para se conseguir um bom resultado. Sempre haverá o interesse da comunidade de visar a melhor ação com vistas ao maior bem para o maior número. O consequencialismo político perde força quando se considerar que o projeto político será, ao final, um fracasso. Por outro lado, o

malogro final não impede alguns sucessos no caminho. Tentar mudar os rumos é a única maneira de se considerar que os indivíduos têm ainda algumas razões de agir para a comunidade. Hutcheson explica:

“[...] é seguindo os princípios mesmos de nossa natureza, as afeções e sentimentos de nossos corações, nessa regular subordinação do mais limitado ao mais extensivo que recomendam nossos sentimentos morais e com o exercício agradável das faculdades da razão ao qual somos naturalmente inclinados, que obtemos e mantemos para nós mesmos e para os demais as mais nobres satisfações interiores e as maiores vantagens exteriores e prazeres na medida em que a condição instável das coisas terrestres o permitirá⁵¹⁷.”

As perspectivas são limitadas, mas não são nulas. Procurar a melhor ação no campo político permite receber para nós e nossos concidadãos “as mais nobres satisfações interiores e as maiores vantagens e prazeres exteriores” para nossa condição: uma condição terrestre limitada. Tem-se aqui outra perspectiva importante e que justifica a ação, como Hutcheson prossegue:

“Mas para que não nos enganemos com falsas esperanças, imaginando uma felicidade externa mais estável para os indivíduos e os Estados do que a que a natureza vai permitir, e assim retirando de nossas almas o único verdadeiro fundamento do descanso, da tranquilidade e da alegria, o qual é baseado na crença estável de uma boa providência, governando tudo bem e assegurando a verdadeira felicidade para toda alma digna; com resignação e confiança na boa providência e na consciência de nossa própria conformidade de disposições com esta excelência suprema; importa atentar bem para a natureza transitória, mutável e perecível de cada coisa externa⁵¹⁸.”

Os indivíduos virtuosos podem encontrar a fé na perspectiva de um desenho divino, desenho no qual “a providência governa tudo da melhor maneira e guarda a felicidade verdadeira”. Uma felicidade que não se encontra obrigatoriamente neste mundo, mas no mundo celeste. Em frente da “natureza transitória, mutável e perecível das coisas criadas”, encontra-se a “boa providência”. Ou seja: um sistema harmonioso e governado, na

⁵¹⁷ HUTCHESON, F., *Système*, VI, 3, 2, p. 377: “[...] it is by following the very principles of our nature, the affections and feelings of our hearts, in that regular subordination of the more limited to the more extensive, which our inward moral sentiments recommend, and by the delightful exercise of the powers of reason which we are naturally prone to, that we obtain and secure to ourselves and others both the noblest internal enjoyments, and the greatest external advantages and pleasures, which the instable condition of terrestrial affairs will admit.”

⁵¹⁸ HUTCHESON, F., *ibid.*, VI, 3, 2, p. 377: “But that we may not deceive ourselves with false hopes, imagining a more stable external happiness to be attainable by individuals or states than nature will allow, and thus displace our souls from the only solid foundation of rest, tranquility, and joy, in the stable persuasion of a good Providence, governing all well, and securing true happiness to every worthy soul; in resignation and trust in it, and in the consciousness of our own conformity of dispositions to this supreme excellence; it must be of consequence to attend well to the transitory, changeable, and perishing nature, of every thing external.”

perspectiva que o melhor possa ser esperado. Existem indícios desta providência no mundo, para quem presta atenção.

Podemos finalmente reconhecer que a procura da maximização do bem, no campo político, permite, pelo menos, manter e garantir relações sociais harmoniosas entre a maioria dos indivíduos. Com efeito, todos perseguem o mesmo objetivo. Um objetivo comum é a chave da união entre cada um e os demais. Mais do que um projeto, é também um sonho e uma esperança comum. Nenhum ser humano pode ser aqui excluído. Faz parte de um sistema moral e político, onde a igualdade dos direitos e deveres entre os seres humanos é respeitada. O efeito da procura do resultado final já é constatado. É já na garantia das relações sociais pacíficas e equilibradas que as instituições políticas cumprem uma parte de seu objetivo. É muito importante conseguir uma visão comum do futuro e da felicidade para os indivíduos. Privilegiar o interesse de um sistema, em vez de seu interesse pessoal, já é um sucesso.

Hutcheson mostra que a importância do senso moral está baseada na realidade de nossa reação em relação à ideia de virtude. Não é a demonstração da existência do senso moral ou a demonstração da existência da virtude mesma, o que constitui o verdadeiro objeto de sua filosofia. Hutcheson se interessa particularmente à relação que a mente humana tem com as ideias de virtude e de beleza. No campo político, o mais importante é entender que a preservação das relações harmoniosas entre os indivíduos já é um primeiro passo e um bom resultado prático. Quanto à maximização do bem, ela deve ser procurada, dado que já está parcialmente integrada em relação ao efeito que pode produzir nos indivíduos e na sociedade. Isso vale mesmo antes do momento no qual o fim poderia ser atingido. A política do senso moral consiste mais em desejar e agir rumo ao melhor, do que esperar passivamente pela realização do pior.

VII. Conclusão

Em conclusão e para sintetizar, lembramos que o presente trabalho, sobre a política do senso moral de Hutcheson, tem como ponto de partida a análise do estado de liberdade. Esse método permite explicar o papel da sociabilidade natural para a reflexão política e permite chamar a atenção sobre a importância das faculdades morais naturais no funcionamento da natureza humana. Mostra assim que o estado de natureza de Hutcheson contribui a conceber um estado de sociabilidade, independentemente da criação das instituições civis e políticas. Ajuda a formular também as condições necessárias a um retorno a tal estado de liberdade, a

partir da consideração da educação moral e política. Uma educação importante para a elaboração dos melhores meios para a realização de um objetivo ético em grande escala.

Lembramos que esse trabalho examina, por outra parte, os fundamentos da sociedade civil e do governo, a partir do consentimento ou *trust* (baseado na confiança). Hutcheson considera que é este um artifício, que fundamenta a sociedade civil e suas instituições. Ou seja, é uma decisão coletiva dos indivíduos de maneira a criar os meios apropriados para cumprir com dois objetivos: a preservação da paz e da harmonia social, por um lado, e a procura da felicidade ou do maior bem para o maior número de pessoas, por outro.

Enfim, lembramos que esse trabalho trata outrossim do papel da proteção dos direitos inalienáveis na teoria da ação política de Hutcheson. O respeito e a preservação dos direitos inalienáveis dos indivíduos pressupõem o exercício de uma responsabilidade para cada cidadão, em qualquer campo susceptível de ter impacto sobre a convivência social. Na filosofia do senso moral, a responsabilidade política e moral do cidadão pode conduzi-lo até ao sacrifício de sua própria vida. Com efeito, quando a determinação do interesse pessoal entra em conflito com a determinação do interesse comum, o cidadão deve ser capaz de escolher o maior bem para o maior número de pessoas, ou seja, privilegiar o bem de sua comunidade em detrimento de seu próprio bem. O senso moral serve de critério do juízo moral, com fulcro em sua aprovação ou desaprovação. A indignação do indivíduo, frente a uma situação de desrespeito aos direitos inalienáveis, provém do senso moral. É a partir dessa faculdade que temos um critério de determinação do que está bem ou mal, justo ou injusto. Em outras palavras, um critério que serve à ação política. Mesmo que todos os indivíduos não sejam, na prática, obrigatoriamente capazes de agir pessoalmente usando o melhor meio para o fim político, todos são competentes em relação à consciência do que é este fim, bem como do que é bom ou justo em relação à sua realização.

BIBLIOGRAPHIE

A. FRANCIS HUTCHESON

Dans le présent travail, la plupart des ouvrages de Hutcheson sont utilisés à partir de la réimpression des *Collected Works of Francis Hutcheson*, Bernard Fabian (éd.), 7 volumes, Hildesheim, 1969-1971.

Éditions anciennes et premières réimpressions :

- HUTCHESON F., “*Reflections upon Laughter*”, and “*Remarks upon The Fable of the Bees*”, The Dublin Weekly Journal, Dublin, 1725 (Numéros 11, 12, 13) /1726 (Numéros 45, 46, 47). Réimpressions dans *Les Hibernicus’s Letters*, 1729, 1734 puis en volume séparé (avec la correspondance G. Burnet), Glasgow, 1750, 1758, 1772.
- HUTCHESON F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue : In Two Treatises*, London, J. Darby, for W. and J. Smith, 1725. Réimpressions : 1726 (*Corrected and Enlarg’d*), 1729 (*Corrected*), 1738 (*Corrected*), 1753 (*Corrected*) (cinquième édition), 1772 (*With the Author’s Corrections and Additions in their Proper Places*). Traduction en français, Amsterdam, 1749. Traduction en allemand, Frankfurt, 1762.
- HUTCHESON F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections : With Illustrations on the Moral Sense*, London & Dublin, J. Darby and T. Browne, for J. Smith and W. Bruce, 1728. Réimpressions : 1730, 1742 (*With Additions*), 1751, 1756, Glasgow, 1769, 1772.
- HUTCHESON F., *De Naturali Hominum Socialitate Oratio Inauguralis*, Glasgoviæ, Typis academicis, 1730. Réimpression en 1756.
- BURNET G., HUTCHESON F., *Letters between the Late Mr. Gilbert Burnet, and Mr. Hutcheson, Concerning the True Foundation of Virtue or Moral Goodness, Formerly published in The London Journal* (1728), London, W. Wilkins, 1735. Réimpression : 1772 (Glasgow).
- HUTCHESON F., *Considerations on Patronages Addressed to the Gentlemen of Scotland*, London, printed for J. Roberts, 1735. Réimpressions : 1770, 1774.
- HUTCHESON F., *Metaphysicæ Synopsis : Ontologiam, et Pneumatologiam, Complectens*, Glasguae, Typis R. Foulis, apud quem venales prostant, 1742. Réimpressions : 1744 (*Editio Altera Auctior*), 1749 (*Editio Tertia, Auctior et Emendatior*), 1756, 1762, 1772 (Strasbourg), 1774, 1780.
- *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus / Newly Translated from the Greek; with Notes and an Account of his Life*, trad. F. Hutcheson & J. Moor, Glasgow, R. Foulis, 1742. Réimpressions : 1749, 1752, 1764.
- HUTCHESON F., *Philosophiæ Moralis Institutio Compendiaria : Ethices & Jurisprudentiæ Naturalis Elementa Continens, Libri Tres*, Glasguae, R. Foulis, 1742. Réimpressions : 1745 (*Editio Altera Auctior et Emendatior*), 1745 (Rotterdam, another edition), 1755, 1772 (Strasbourg), 1787 (Dublinii).
- HUTCHESON F., *A Short Introduction to Moral Philosophy in Three Books, Containing the Elements of Ethics and the Law of Nature*, Glasgow, R. Foulis, 1747. Réimpressions : 1753, 1764, 1772, 1787 (Dublin), 1788 (Philadelphia).
- HUTCHESON F., *A System of Moral Philosophy in Three Books, written by the late Francis Hutcheson, L.L.D., Professor of Moral Philosophy in the University of*

Glasgow. Published from the original MS. By his son Francis Hutcheson, and c. R. and A. Foulis, Glasgow & London, 1755.

- HUTCHESON F., *Logicae Compendium : Praefixa Est Dissertatio de Philosophiae Origine, ejusque Inventoribus aut Excultoribus Praecipuis*, Glasguae, R. & A. Foulis, 1756. Réimpressions : 1759, 1764, 1772, 1772 (Strasbourg), 1778, 1787.

Traductions récentes en langue française :

- HUTCHESON F., *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. fr. Anne-Dominique Balmès, Paris, Vrin, 1991.
- HUTCHESON F., *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral*, trad. fr. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2003.
- HUTCHESON F., *Épistémologie de la morale, Illustrations sur le sens moral (1728), Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson (1725), Réflexions sur le rire et Remarques sur la Fable des Abeilles (1725-1726)*, trad. fr. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2010.
- HUTCHESON F., *Système de philosophie morale*, trad. fr. Jeanne Szpirglas, Paris, Vrin, à paraître.

Éditions récentes en langue anglaise :

- HUTCHESON F., *Illustrations on the Moral Sense, and Letters between the Late Mr. Gilbert Burnet and Mr. Hutcheson concerning the True Foundation of Virtue or Moral Goodness*, Cambridge (Massachusetts), B. Peach (éd.) with an introduction, 1971.
- HUTCHESON F., *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, (Seulement le Premier Traité, accompagné des *Reflections Upon Laughter*), introduction and notes by P. Kivy, The Hague, Martinus Nijhof, 1973.
- HUTCHESON F., *Two Texts on Human Nature*, Thomas Mautner (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- HUTCHESON F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense [1742]*, Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- HUTCHESON F., *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, Indianapolis, Liberty Fund, 2006.
- HUTCHESON F., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy by F. Hutcheson*, Indianapolis, Liberty Fund, 2007.
- *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus / translated by Francis Hutcheson and James Moor* ; edited and with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2008.
- HUTCHESON F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue : In Two Treatises*, Rev. Ed., Indianapolis, Liberty Fund, 2008.

B. AUTRES OUVRAGES CLASSIQUES

Cette partie de la bibliographie est limitée aux ouvrages classiques utilisés dans le présent travail et ne mentionne pas les ouvrages simplement consultés.

- ARENDT H., Conférence "Action and the Pursuit of Happiness", de 1960, source : *site The Library of Congress*: (consulté le 02/05/2014)
http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/05/051010/0001d.jpg

- BARBON N., *Discourse concerning the Coining the New Money Lighter in Answer to Mr Lock's Considerations about raising the Value of Money*, London, 1696.
- BARBON N., *An Apology for the Builder*, 1685, réimpression dans *A Select Collection of Scarce and Valuable Tracts on Commerce*, London, J. R. McCulloch, 1859.
- BENTHAM J., *Fragment sur le gouvernement*, trad. fr. J. P. Cléro, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Bruylant, 1996.
- BERKELEY G., *De L'Obéissance passive*, trad. fr. D. Deleule, Paris, Vrin, 2002.
- CARMICHAEL G., *Supplements and Observations upon The Two Books of Samuel Pufendorf's On the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature composed for the use of students in the Universities (1724)* in J. Moore, M. Silverthorne, (éd.), *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment*, Indianapolis, Liberty fund, 2002.
- COOPER A-A., Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, London, 1711.
- CUMBERLAND R., *Traité philosophique des lois naturelles*, trad. fr. J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1744.
- D'AQUIN T., *La Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984.
- DE VOYER DE PAULMY R. L., marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, Chez Marc Michel Rey, 1765.
- FILMER R., *Patriarcha, or The Natural Powers of Kings*, London, printed for R. Chiswell, M. Gillyflower and W. Henchman, 1680.
- GROTIUS H., *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. fr. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999.
- HARRINGTON J., *Océana*, trad. fr. C. Lefort et D. Chauvaux, Paris, Belin, 1995.
- HOBBS T., *Le Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.
- HUME D., *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. fr. G. Robel, Paris, PUF, 2001.
- KANT E., *Critique de la raison pratique*, part. I, Analytique, trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985.
- LOCKE J., *Essai sur l'entendement humain*, trad. fr. J-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.
- LOCKE J., *Le second traité du gouvernement*, J-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- LOCKE J., *Essai sur la tolérance*, dans *Lettre sur la tolérance et autres textes*, trad. fr. J. Le Clerc, Paris, Flammarion, 1992.
- MACHIAVEL N., *Le Prince*, trad. fr. d'Avenel, E. Barincou, Dreux du Radier, J. Gohory, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1952.
- MANDEVILLE B., *La Fable des abeilles*, trad. fr. L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1990.
- MANDEVILLE B., *Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis, Liberty Fund, 1988.
- MANDEVILLE B., *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*, F. B. Kaye, (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1924.
- MARCUS AURELIUS ANTONINUS, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, trad. angl. F. Hutcheson et J. Moor, Indianapolis, Liberty Fund, 2008.

- MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates Proving that it is Lawfull, and hath been held so through all Ages, for any, who have the Power, to call to account a Tyrant or wicked King, and after due conviction, to depose, and put him to death; if the ordinary Magistrate have neglected, or deny'd to doe it. And that they, who of late, so much blame Depositing, are the Men that did it themselves*, London, Matthew Simmons, 1649.
- PUFENDORF S., *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, trad. fr. J. Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1715 (troisième édition).
- PUFENDORF S., *Le Droit de la nature et des gens*, trad. fr. J. Barbeyrac, Basle, Chez Emanuel Thourneisen, 1771.
- RAWLS J., *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- SALISBURY J., *Anselm and Becket Two Canterbury Saint's Lives*, trad. angl. R. E. Pepin, Toronto, PIMS, 2009.
- STEWART D., *Dissertation: Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy, since the Revival of Letters in Europe in W. Hamilton (éd.)*, The Collected Works of Dugald Stewart, Bristol, Thoemmes Press, 1994 (fac-simile de l'édition d'Édimbourg Thomas Constable and Co, 1860).
- TOCQUEVILLE A., *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981.

C. ÉTUDES

Cette partie de la bibliographie est limitée aux études utilisées dans le présent travail et ne mentionne pas les études simplement consultées.

Études sur Hutcheson et la philosophie britannique :

Ouvrages :

- BERRY C. J., *The Idea of Luxury A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- BESSONE M., BIZIOU M. (éd.), *Adam Smith philosophe*, Rennes, PUR, 2009.
- BLACKSTONE W. T., *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, Athens, University of Georgia Press, 1965.
- BUCKLE S., *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- CAREY D., *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- CLARK S. R. L. (éd.), *Essays on Berkeley's moral and political thought*, New York, Garland Publishing, 1989.
- FENNER D., *Art in context Understanding Aesthetic Value*, Ohio, Ohio University Press, 2008.
- GOBETTI D., *Private and Public Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, London, New York, Routledge, 1992.
- HONT I., IGNATIEFF M. (éd.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- JAFFRO L., *Éthique de la communication et art d'écrire Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.
- MURDOCH A., *'The People Above' Politics and Administration in Mid-Eighteenth-Century Scotland*, Edinburgh, John Donald Publishers, 1980.

- PARKIN J., STANTON T. (éd.), *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- PITTOCK, M., *Inventing and Resisting Britain. Cultural Identities in Britain and Ireland, 1685-1789*, London, Macmillan Press, 1997.
- ROBBINS C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Indianapolis, Liberty Fund, 2004.
- SAVAGE R., (éd.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- SCOTT W. R., *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, USA, Kessinger Publishing, 2007.
- STEWART M. A. (éd.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- TOLONEN M., *Mandeville and Hume Anatomists of Civil Society*, Oxford, Voltaire Foundation University of Oxford, 2013.
- WINCH D., *Adam Smith's politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- WINKLER K-P. (éd.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- WOOD P. (éd.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester, University of Rochester Press, 2000.
- ZARKA Y. C., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

Articles :

- CALORI F., « Sense or sensibility ? Adam Smith et « l'inoubliable Dr. Hutcheson » » dans M. Bessone, M. Biziou, (éd.), *Adam Smith philosophe*, Rennes, PUR, 2009, p. 37-55.
- CAREY D., “Francis Hutcheson’s Philosophy and the Scottish Enlightenment: Reception, Reputation and Legacy” in *The Oxford History of Scottish Philosophy*, J. Harris & A. Garrett (éd.), Oxford, Oxford University Press, à paraître.
- CLIVE J., BAILYN B., “England’s Cultural Provinces: Scotland and America”, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, 11, 2 (1954), p. 200-213.
- DARWALL S., “Berkeley’s moral and political philosophy”, in K-P. Winkler, (éd.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 315.
- EMERSON R-L., “Science and moral philosophy” in M-A. Stewart, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 11-36.
- HAAKONSSSEN K., “Natural Law and Moral Realism” in M-A. Stewart, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 61-85.
- HAAKONSSSEN K., “Natural Rights or Political Prudence? Francis Hutcheson on Toleration” in J. Parkin, T. Stanton, (éd.), *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 183-200.
- HOWE D. W., “Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 3 (1989), p. 572-587.
- JAFFRO L., « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? » dans *Philosophiques*, 40, 1 (2013), p. 197-215.

- LEARY D-E., “Berkeley’s social theory”, in L. Clark, (éd.), *Essays on Berkeley’s moral and political thought*, New York, Garland Publishing, 1989, p. 639.
- MILLER T-P., “John Witherspoon and Scottish Rhetoric and Moral Philosophy in America”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 10, 4 (1992), p. 381-403.
- MOORE J., “Hutcheson’s Theodicy: the Argument and the Contexts of A System of Moral Philosophy” in P. Wood, (éd.), *The Scottish Enlightenment Essays in Reinterprétation*, Rochester, University of Rochester Press, 2000, p. 239-266.
- MOORE J., “Locke and the Scottish Jurists”, article de la *Conference for the Study of Political Thought* (1980), non-publié et cité par S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 194.
- MOORE J., “Presbyterianism and the Right of Private Judgment” in R. Savage, (éd.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 141-168.
- MOORE J., “The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment” in M-A. Stewart, (éd.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 37-59.
- MORIZOT J., « Les Sources anglaises de l’esthétique » dans R. Quilliot, (sld), *Philosophie de l’art*, Paris, Ellipses, 1998.
- MORTENSEN P., “Francis Hutcheson and the Problem of Conspicuous Consumption”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53, 2 (1995).
- NYBAKKEN E., “In the Irish Tradition: Pre-Revolutionary Academies in America”, *History of Education Quarterly*, 37, 2, Special Issue on Education in Early America (Summer, 1997), p. 163-183.
- POCOCK J. G. A., “Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought”, in I. Hont, M. Ignatieff, (éd.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 235-252.
- ROBBINS C., ““When It Is That Colonies May Turn Independent”: An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694-1746)”. *The William and Mary Quarterly, Third Series*, 11, 2, Scotland and America (Apr., 1954), p. 214-251.
- ROBERTSON J., “The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition” in I. Hont, M. Ignatieff, (éd.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 137-178.
- STRASSER M., “Hutcheson on External Rights”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 49, 2 (1986), p. 263-269.
- SYPHER W., “Hutcheson and the “Classical” Theory of Slavery”, *The Journal of Negro History*, 24, 3 (Jul., 1939), p. 263-280.
- VAN DAMME S., « La grandeur d’Édimbourg. Savoirs et mobilisation identitaire au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55, 2, (2008), p. 152-181.
- Col, Norbert. Le procès Sacheverell (1710) : les débuts d'un whiggisme conservateur?. In *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 42 (1996), p. 45-59. (Consulté le 02/05/2014) : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xvii_0291-3798_1996_num_42_1_1321

Autres études :

Ouvrages :

- BAILYN B., *Pamphlets of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- BRETHER DE LA GRESSAYE J., LABORDE-LACOSTE M., *Introduction générale à l'étude du droit*, Paris, Sirey, 1947.
- BURDEAU G., *Traité de science politique*, t. 4 : « Le statut du pouvoir dans l'État », Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1983.
- CHATEAU D., *L'Autonomie de l'esthétique Shaftesbury, Kant, Alison, Hegel et quelques autres*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- GOYARD-FABRE S., SEVE R., *Les grandes questions de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1993.
- HIRSCHMAN A. O., *Les passions et les intérêts*, trad. fr. P. Andler, Paris, PUF, 2011.
- MACINTYRE A., *Whose Justice? Which Rationality ?*, London, Duckworth, 1988.
- MANENT P., *Naissances de la politique moderne Machiavel – Hobbes – Rousseau*, Paris, Gallimard, 2007.
- PEDRETTI M., *La figure du désobéissant en politique – Études de pratiques de désobéissance civile en démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- QUILLIOT R., (sld), *Philosophie de l'art*, Paris, Ellipses, 1998.
- SCHNEEWIND J-B., *L'invention de l'autonomie Une histoire de la philosophie morale moderne*, trad. fr. J-P. Cléro, P-E. Dauzat, E. Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001.
- TERESTCHENKO M., *Philosophie politique 1. Individu et société*, Paris, Hachette Livre, 2006.
- TERESTCHENKO M., *Un si fragile vernis d'humanité Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte / MAUSS, 2005.
- WILLS G., *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Mariner Book edition, 2002.

Article :

- FALCON Y TELLA M-J., « La désobéissance civile », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 39, 1997, p. 42.

INDEX NOMINUM

- Alison 14, 16, 325, 427
 Arbuckle 13
 Arendt 162, 422
 Aristote 46, 103, 137, 179, 357
 Bacon 10, 17
 Bailyn 4, 5, 7, 8, 9, 10, 335
 Barbeyrac 60, 100, 105, 250, 423, 424
 Barbon 305
 Barclay 235
 Barrow 100
 Beccaria 165
 Becket 220, 221, 222, 424
 Bentham 165, 365, 413, 423
 Berkeley 13, 18, 42, 211, 213, 214, 217,
 218, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 229,
 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 242,
 243, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 254,
 274, 287, 424, 425, 426
 Berry 305, 309
 Blackstone 12, 31, 40, 388, 392
 Blair 2
 Brèthe de la Gressaye 92
 Buchanan 222
 Buckle 78, 85, 86, 87, 93, 94, 95, 97, 98,
 266, 338, 339, 393, 426
 Burdeau 113, 194, 298, 394, 400, 427
 Burnet 40, 43, 392
 Bynkershoek 100
 Calori 53
 Calvin 298
 Carey 2, 30, 44, 109, 175
 Carmichael 13, 24, 26, 27, 85, 100, 101,
 103, 108, 109, 252, 253, 255, 353, 358,
 368, 383, 385, 386, 408, 416
 Cervantès 322
 Château 325
 Cicéron 25, 46, 188
 Clarke 40, 392
 Clive 4, 5, 7, 8, 9, 10, 335
 Cumberland 46, 60, 61, 100, 163, 168, 169,
 170
 Dalrymple 101
 Darwall 41, 42, 234
 Deleule 220
 Fenner 324, 424
 Ferguson 2
 Filmer 124, 342, 423
 Foulis 325
 Gardner 159
 Gobetti ... 22, 23, 55, 69, 70, 78, 79, 80, 83,
 86, 119, 169, 202, 255, 303, 382, 393,
 403, 407
 Goyard-Fabre ... 91, 93, 102, 133, 151, 156,
 159, 427
 Grotius ... 24, 27, 37, 85, 93, 100, 102, 103,
 104, 105, 248, 251, 383, 386, 390, 424,
 426
 Haakonssen 67, 84, 94, 106, 135, 143, 144,
 155, 338, 368, 398, 416, 425
 Harrington.. 9, 17, 100, 136, 137, 188, 333,
 363, 412, 423
 Hirschman..... 154, 155, 279, 322, 323, 396
 Hobbes ... 21, 23, 24, 31, 37, 40, 42, 52, 82,
 100, 106, 108, 117, 129, 130, 133, 140,
 162, 194, 205, 213, 214, 215, 216, 217,
 228, 231, 232, 242, 243, 244, 245, 251,
 253, 268, 272, 278, 279, 290, 322, 327,
 328, 339, 358, 363, 381, 383, 388, 390,
 391, 400, 406, 408, 412, 425, 427
 Hogarth 321
 Hont 6, 7, 188, 426
 Howe 2, 5, 6, 8, 10, 30, 388
 Hume.. 2, 18, 40, 42, 72, 98, 163, 268, 392,
 424, 425, 426
 Ignatieff..... 6, 7, 188, 426
 Jaffro 43, 44, 50, 173, 365, 424, 425
 Jaucourt..... 165
 Jefferson..... 165, 177, 427
 Kames 2, 98
 Kant..... 159, 160, 177, 178, 325, 423, 427
 Kelsen 198
 Kermack..... 5

King.....	14	Parkin.....	67, 425
Knox.....	222	Pascal.....	322
La Fontaine.....	117	Pedretti.....	218, 219, 296, 404, 427
La Rochefoucauld.....	322	Pittock.....	11
Laborde-Lacoste.....	92, 427	Platon.....	46
Leary.....	235, 426	Pocock.....	188, 426
Leechman.....	12, 22	Price.....	40, 392
Locke....3, 8, 17, 23, 24, 28, 37, 43, 44, 55, 70, 78, 80, 83, 85, 86, 93, 100, 106, 107, 117, 119, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 164, 169, 175, 178, 179, 194, 202, 203, 205, 211, 212, 214, 218, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 252, 253, 254, 255, 258, 260, 261, 267, 268, 270, 272, 278, 283, 292, 295, 296, 303, 325, 328, 339, 340, 341, 342, 343, 349, 352, 353, 357, 382, 383, 387, 390, 393, 400, 403, 404, 405, 407, 408, 424, 426		Pufendorf13, 24, 27, 37, 60, 61, 85, 93, 94, 100, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 353, 368, 383, 385, 386, 390, 416, 423	
Loudon.....	13	Racine.....	322
Luther.....	298	Rawls.....	205, 209
Machiavel.....	201, 278, 279, 323, 427	Reid.....	2
MacIntyre.....	7, 27, 28, 84, 386, 387	Robbins..	12, 14, 15, 20, 21, 138, 199, 333, 380, 403
Mackenzie.....	101	Robertson.....	2, 7, 426
Madison.....	177	Sacheverell.....	223, 426
Mandeville....24, 31, 40, 41, 42, 43, 52, 70, 71, 72, 162, 163, 279, 281, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 327, 330, 331, 335, 336, 365, 383, 388, 391, 401, 407, 413, 425		saint Augustin.....	298, 322
Manent.....	278, 427	saint Paul.....	219, 220, 251
Marc Aurèle.....	25, 30	Salisbury.....	221, 424
marquis d'Argenson.....	363	Schneewind.....	59, 101, 427
Millar.....	2	Scott.....	2, 12, 13, 25, 42, 383
Miller.....	30, 188	Shaftesbury	3, 13, 17, 25, 40, 41, 43, 44, 46, 78, 83, 100, 109, 118, 163, 173, 175, 325, 383, 391, 393, 424, 427
Milton.....	17, 222, 223, 424	Sherlock.....	220
Molesworth.....	13, 17, 136, 222, 363, 412	Sidney.....	9, 17
Moore.....	2, 5, 13, 14, 25, 27, 43, 86, 106, 136, 143, 147, 148, 368, 384, 385, 416, 423, 426	Simson.....	84
Mortensen.....	307, 321, 323, 325, 426	Smith.....	2, 14, 18, 53, 136, 425
Murdoch.....	5, 6, 8	Smout.....	6
Newton.....	17	Spinoza.....	279
Nybakken.....	15	Stanton.....	67, 425
		Stewart, D.....	2, 424
		Stewart, M-A.....	2, 4, 5, 84, 101, 425, 426
		Strasser.....	99
		Synge.....	13
		Sypher.....	342, 357, 408
		Terestchenko.....	272, 329
		Thomas d'Aquin.....	297, 298, 299
		Tillotson.....	100
		Tocqueville.....	277
		Tolonen.....	42, 71, 72, 163
		Turco.....	25, 384

Van Damme.....	11	Wollaston.....	40, 392
Vico.....	279	Wood.....	2, 14, 426
Wills.....	165, 178	Xénophon.....	46
Winch.....	136, 425	Zarka.....	21, 381
Winkler.....	42, 425		

Francis Hutcheson et la politique du sens moral

Cette recherche porte sur le moment où la philosophie de Francis Hutcheson, dans ses aspects moraux, épistémologiques et juridiques, contribue à élaborer des questionnements et des solutions innovantes et pratiques, pour le traitement des problèmes de la politique moderne. Pour répondre à la question « qu'est-ce que la politique du sens moral ? », il faut considérer qu'il existe un sens de la moralité naturel, immédiat et involontaire chez chaque individu. Ce sens est le critère de jugement de l'action politique la meilleure, selon deux objectifs : le maintien de la paix et de l'harmonie sociale et la poursuite du bonheur, soit du plus grand bien pour le plus grand nombre. Même si les individus ne peuvent pas toujours agir par le meilleur moyen en vue d'une fin politique et éthique, tous sont aptes à juger de ce qu'il convient de faire. La politique du sens moral considère ainsi 1. Comment l'état de nature est un état de liberté où une sociabilité naturelle est décrite, indépendamment de la création des institutions civiles et politiques et aussi, quelles sont les conditions de retour à un tel état, à partir de l'éducation morale et politique. 2. Comment la société civile et le gouvernement se mettent en place avec un consentement, soit un artifice. 3. Enfin, comment la protection des droits inaliénables peut être assurée avec le concept de responsabilité politique, impliquant le risque pour sa vie en faveur de l'intérêt commun.

Francis Hutcheson and the politics of moral sense

This study focuses on the moment when Francis Hutcheson's philosophy, in its moral, epistemological and legal aspects, contributes to elaborating questionings and innovative practical solutions to deal with the issues of modern politics. To answer the question "what is the politics of moral sense?", it must be considered that each individual possesses a natural, immediate and involuntary sense of morality. This moral sense is the criterion of judgement of the best political action depending on two aims: preservation of peace and social harmony; and the pursuit of happiness, that is, the greatest happiness for the greatest number. Even if individuals are not always able to act with the best means for a political and ethical purpose, all are able to judge what should be done. The politics of moral sense considers 1. How the state of nature is a state of liberty where a natural sociability is described, independently of the creation of civil and political institutions; and in parallel, what are the conditions of a return to such a state, based on a moral and political education. 2. How civil society and government are created with trust, or in other words, with an artifice. 3. Finally, how the protection of inalienable rights can be guaranteed with the concept of political responsibility, involving risking one's life in support of the common interest.

Discipline : Philosophie

Mots-clés : Hutcheson, sens moral, bienveillance, politique, état de nature, sociabilité naturelle, contrat, État, gouvernement, citoyen, individu, poursuite du bonheur, droit inaliénable, droit de résistance, luxe, esclavage, colonisation.

Keywords: Hutcheson, moral sense, benevolence, politics, state of nature, natural sociability, contract, State, government, citizen, individual, pursuit of happiness, inalienable right, right of resistance, luxury, slavery, colonization.

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR de philosophie, École Doctorale de Philosophie, UFR 10 de Philosophie, Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (PhiCo), EA 3562, 17 rue de la Sorbonne, 75005 Paris.