



N°9 | Année 2018

Les démocraties à l'épreuve des migrations contemporaines : politiques de la frontière et réactions sociales

Varia

David Hume et la légitimité politique

David Bergeron

Résumé

Français / English

La littérature récente peint David Hume en libéral. Qu'en est-il de ses principes sur la légitimité politique ? Nous concluons chez Hume à un traditionalisme politique. Le temps légitime en confirmant l'utilité du construit transmis. Une autorité « s'établit » parce qu'utile, d'où sa transmission. L'incapacité d'une conscience à se déterminer vers son intérêt réel qu'est la justice oblige à l'existence et à la réception d'un guide tant précédant qu'indépendant du sujet. Le pouvoir politique émerge alors des nécessités et se transmet par utilité à un sujet dont l'intérêt exige sa non-autonomie. Cet intérêt, il le reçoit d'un établissement que le temps a consolidé, et donc, qu'il légitime.

Defined mostly as a liberal, what is the nature of David Hume's principles on political legitimacy? Focusing on Hume's writings following a brief contextualisation of his thinking, we conclude that he is a political traditionalist. Time legitimises by confirming the utility of a political construct. A given authority is gradually established through its utility, thus its transmission and the people's obedience. The conscience's lack of autonomy in relation to justice and the respect for property obliges both the precedence and independence of its guide, i.e. the political authority emerging through time in response to the context's necessities. A non-autonomous conscience receives and submits to its necessity and interest. Time thus legitimises an order on which rests the possibility for liberty.

Entrées d'index

Mots clés : David Hume, traditionalisme, établissement, légitimité politique, Tory, temps

Key words : David Hume, traditionalism, establishment, political legitimacy, Tory, time

Texte intégral

Introduction

La littérature récente tend à peindre David Hume en penseur libéral, particulièrement dû à ses idées progressistes en matière de religion et d'économie (Conniff, 1978-1979 ; Deleule, 1979 ; Berry, 2009). Christopher Berry affirme que ce fait découle directement du fondement et des prétentions scientifiques de sa pensée séculière et progressiste. Berry affirme :

[...] sa philosophie embrasse sa compréhension des découvertes et des implications de la science moderne et, de plus, de sa conviction que la philosophie doit conséquemment être placée sur une « nouvelle base » résulte une critique de la compréhension traditionnelle en morale, en économie, en politique et, peut-être avant tout, en religion (Berry, 2009, p. 23)¹.

De ce fondement émerge une nouvelle conception de la liberté détachée de l'emprise de la religion. Hume remet alors le moral et le politique sur un terrain strictement humain. Toutefois, plusieurs de ses contemporains ou quasi-contemporains, comme les Tories Samuel Johnson et James Boswell, le conçoivent être un Tory. Les arguments tournent autour de sa nationalité écossaise, de ses positions pro-cavalières dans son *Histoire d'Angleterre*, ainsi que de son projet philosophique séculier et empiriste que l'on tend à rattacher à celui de Thomas Hobbes (Russell, 1990). La jeune Amérique est similaire dans son opinion de Hume. L'importance qu'il attache à la loi « civile » et à l'autorité qui la vote et l'applique, ainsi que ses idées monarchistes concernant la Première Révolution anglaise, viennent saper sa popularité. Le pessimisme humien sur l'idée d'une capacité naturelle à la justice – vertu artificielle – ainsi que son rejet du contractualisme et de l'origine populaire du pouvoir politique ne font que dégrader son image chez des révolutionnaires comme Thomas Jefferson (Werner, 1972 ; Livingston, 2009, p. 36).

D'autres penseurs ont suivi ces traces. Le libéral John Stuart Mill voit en Hume un « Tory-Conservateur » ayant inspiré l'utilitarisme autoritaire de Jeremy Bentham. Cette assertion repose sur le scepticisme philosophique que Mill attribue à Hume. Selon lui, cette position le mènerait à un conservatisme de nécessité et d'adaptation niant tant la possibilité de fonder théoriquement la pratique et de planifier ses modalités que de prévoir ses effets (Lemmens, 1998, p. 4 ; Wiley, 2012, p. 12). Dans cette veine, Marjorie Grene affirme un siècle plus tard que la faiblesse de la raison chez Hume lui fait adopter une position « tory-modérée » fondée sur l'expérience – en politique, sur l'adhérence à une coutume (Grene, 1943). Une minorité d'auteurs souscrivent toujours à cette position. Leurs thèses reposent principalement sur le fondement non-consensuel des institutions politiques et le rapport de primauté qu'entretient pour Hume l'autorité sur la liberté. Cette autorité émerge non d'un contrat mais souvent par la

¹ Les passages de l'anglais des œuvres citées sont traduits par nos soins.

force pour répondre à des nécessités, palliant l'incapacité qu'ont les masses à instaurer et à adhérer à un ordre de justice – à se « gouverner » (Bongie, 1965 ; Lemmens, 1998 ; Piotte, 1999, p. 270 ; Livingston, 2009 ; voir la thèse contraire chez le Whig Algernon Sidney, dans Conniff, 1982). Cette vision mènerait Hume à une interprétation tory de la société et du développement des institutions, c'est-à-dire à une posture concevant l'histoire et le temps comme facteurs légitimant et guidant tant les institutions que les pratiques et les opinions (Caton, 1988, p. 1-7 ; Lemmens, 1998, p. 13).

Sur la dynamique partisane opposant Whigs et Tories, Hume opte lui-même pour la modération en prenant ses distances face à ce qu'il conçoit être autant une question d'intérêts que de principes (Okie, 1985, p. 24 ; Haakonssen, 2008, p. xxx). Comme le Tory Bolingbroke (Bolingbroke, 1997, p. 4-29)², il conçoit que cette querelle divise la nation et met en danger sa stabilité. Pour Hume, l'animosité historique « entre les factions n'avait pas de fondement plus solide que les préjugés ou la passion intéressée » (Hume, 2008b, p. 207, et de même p. 12, 41, 206-207, 218 et 232)³. De toute façon, l'idéologique est à éviter dans une sphère si changeante et incertaine que la politique, en laquelle il est si difficile « d'établir de nombreuses vérités générales » (Hume, 2008b, p. 51 ; Bongie, 1965, p. 75 ; Livingston, 2009, p. 30). Elle traite d'une nature humaine dont la capacité au progrès moral est difficilement évaluable (Hume, 2008b, p. 51 ; Bongie, 1965, p. 75 ; Livingston, 2009, p. 30). Il faut donc demeurer prudent. Mais par quoi est guidé ce « scepticisme prudent » ?

Hume rejette l'idée d'un système politique parfait (Hume, 1985, III [II : X]), et la polarisation est à éviter. Alors que le monarchisme facilite l'ordre, il peut dégénérer en « tyrannie, violence et oppression » (Hume, 2008b, p. 212). Le républicanisme pour sa part promeut la liberté, mais peut engendrer une instabilité tant politique – comme en fait foi l'ère puritaine – qu'économique, et ce en facilitant l'endettement, la corruption publique et l'égoïsme (Livingston, 2009, p. 37-38 ; Hume, 2008b, p. 5, 30-32 et 56-57). Hume préfère une constitution balancée qu'il conçoit être un vecteur d'équilibre et de modération créé historiquement par adaptation, mais non par planification – le rationnel en politique ne demeurant qu'une fiction (Livingston, 2009, p. 30 ; Hume, 2008b, p. 25-26, 32, 207 et 231). Mais la forme gouvernementale n'explique toujours pas ce qui fonde une « obéissance prudente », c'est-à-dire ce qui fait adhérer particulièrement à « ce prince ou cette forme de gouvernement » (Hume, 2008b, p. 200). Ce qui rend l'édifice légitime dans l'opinion publique n'est pas dévoilé.

Dans une lettre à son ami John Clephane, Hume affirme que « en ce qui concerne la politique et le caractère des princes ou des grands hommes, je pense être très modéré. Mes vues des choses sont davantage conformes aux principes whigs ; mes représentations des personnes aux préjugés torys » (Conniff, 1978-1979, p. 171). Ici, les « choses » pourraient signifier les

2 Pour les pages des divers essais, consulter la bibliographie.

3 Ibidem.

principes libéraux que Hume entretient sur le commerce, et les « personnes », ses opinions privilégiant le « modéré » Charles I^{er} au « fanatique » Oliver Cromwell (Hume, 1852, V [LV, 1641] et [LXI, 1656]). Toutefois, pour les « principes politiques », son assertion semble aller à l'encontre de ce qu'il affirme dans son autobiographie, *My Own Life*, sur la position whig, soit qu'il est « ridicule de considérer la Constitution anglaise avant cette période [celle des Stuarts] comme un plan régulier pour la liberté » (Hume, 2008a, p. 7). Hume appert ainsi rejeter le cœur même du libéralisme politique voulant qu'un peuple planifie, institue et juge rationnellement son cadre politique pour protéger sa liberté (Conniff, 1982, p. 397-416)⁴. Pour cette raison, mais également de par son dégoût envers le patronage whig de son époque, il privilégie généralement la position tory dans son *Histoire d'Angleterre* (Hume, 2008a, p. 7). Ce n'est donc pas tant la nature pro-royaliste des sources que Hume utilise (pour cette thèse, MacGillivray, 1976-1977) qui est en cause que la posture modérée qu'il attribue à Charles, qu'il oppose au fanatisme des Parlementaires. Représentant l'autorité établie, et donc l'ordre, la stabilité et la sécurité – c'est-à-dire, selon Hume, l'« intérêt » du peuple –, le roi s'est ouvert à des réformes ou « adaptations » proposées par le Long Parlement (Hume, 1852, V [LV, 1641-1642])⁵, cherchant ainsi à éviter le carnage qu'amène une guerre civile.

Les préconceptions anti-whigs nourrissant le jugement de Hume sont alors « volontaires ». Il privilégie l'ordre et la stabilité sur l'innovation qu'il juge souvent fanatique, ce qui justifie Charles dans ses prétentions. Dans ses écrits politiques, Hume se montre toutefois pour l'établissement constitutionnel de son époque, lequel permet la croissance des libertés tout en assurant la stabilité et l'ordre – leurs conditions (Okie, 1985, p. 10-16 et 24-27 ; Bongie, 1965, p. 115-116). Mais ces constats structurels et institutionnels ne permettent pas de conclure sur ce qui rend l'autorité légitime pour Hume, sur ce qui la justifie dans son pouvoir. Nous voudrions replacer la pensée humienne au sein de la polarisation Whig/Tory de son époque, mais ce sur le plan strictement conceptuel, sans aller dans les détails d'une partisanerie concrète par rapport à laquelle Hume lui-même veut demeurer neutre. Pour ce, nous utiliserons des auteurs à la source des conceptions politiques de ces deux mouvances en les comparant avec Hume mais aussi, lorsque possible⁶, avec ce que lui-même pense d'eux. Toutefois, l'article se centrera d'abord et surtout sur le « contenu » de leur position explicitée en première partie, auquel sera comparée la pensée humienne. Ainsi nous cherchons, sur le thème de la légitimité politique, à replacer le discours humien au sein de la polarisation tradition/raison. Est-ce le contrat et le jugement des gouvernés qui légitime l'autorité, ou le temps et l'ancienneté qui viennent confirmer l'utilité d'un établissement, et donc, sa nécessité – menant à son

4 Ce que James Conniff appelle la « rationalisation du politique ».

5 Aux Communes, qu'il accuse d'avoir utilisé un langage d'« insolence et de passion », Hume oppose Charles : « Jamais il n'y eut souverain béni de plus de modération de tempérament, de plus de justice, de plus d'humanité, de plus d'honneur, ou d'une plus douce disposition ». (Hume, 1852, V [LV, 1641 pour la citation, et également 1642]).

6 Nous ne pourrions nous référer à ce que Hume pense du traditionaliste Edmund Burke, ce dernier ayant écrit ses principaux textes politiques après sa mort.

acceptation ? Cette interrogation en demeure une pertinente pour toute époque, et réfléchir cette question chez Hume nous incite à nous replacer nous-mêmes dans notre rapport au politique, particulièrement en cette période d'apathie où la déresponsabilisation citoyenne et le dégoût pour le politique sont souvent de mise⁷.

Notre interrogation centrale : qu'est-ce qui, pour David Hume, rend une autorité politique légitime ; qu'est-ce qui la « prouve » valide pour un contexte ? En nous opposant à l'idée d'un libéralisme « politique » chez Hume, nous émettons l'hypothèse que la conception qu'a Hume de l'autorité comme *état de fait* socialement nécessaire à des fins d'ordre et de justice le mène à rejeter le contractualisme whig ou lockéen et à opter davantage pour une légitimité reposant sur l'« établissement », et donc, sur la durée. L'autorité politique émerge historiquement d'une nécessité d'ordre ; elle ne peut être dissociée du fait social, contrairement à John Locke pour qui elle est son produit. Ainsi, l'autorité pour Hume remplit un rôle inhérent et nécessaire à l'existence même de la société, d'où sa durée, et donc le « temps », démontre son utilité, c'est-à-dire sa validité au contexte. Le fait qu'elle est *utile* nous la fait sentir comme nécessaire, ce qui la cimente dans l'opinion et la coutume. C'est ce qui l'« établit » et fait qu'elle perdure, qu'on la conçoit naturelle et qu'on lui obéit, qu'on la désire. De par l'utilité qu'il démontre, le temps valide l'autorité nécessaire à l'ordre social, et donc aux besoins de masses incapables en un présent d'instituer et de juger à cet effet. Ainsi, même si séculière et axée sur l'utilité et le progrès, la pensée politique de Hume repose sur un fondement traditionaliste essentiel à la condition de tout progrès et de toute liberté qu'est la société, car essentiel à la validation de « sa » condition qu'est une autorité établie. Il en va tant de l'intérêt du contexte dans son ensemble que de celui des individus qui le peuplent, c'est-à-dire de leurs droits et de leurs libertés civiles (Hume, 2008b, p. 16-23). Les éléments permettant d'avancer un libéralisme chez Hume ne peuvent selon nous omettre la nécessité d'un traditionalisme créant les conditions politiques en lesquelles peuvent prospérer la société et croître les libertés. Pour citer un passage du *Traité* de Hume encapsulant ces principes :

Le droit à l'autorité n'est rien d'autre que la possession constante de l'autorité, maintenue par les lois de la société et les intérêts humains ; et rien ne peut être plus naturel que de joindre cette possession continuelle à celle présente, conformément aux principes mentionnés plus haut (Hume, 1985, III [II : X]).

Nous procéderons en trois temps. Il est d'abord important de situer Hume par rapport aux catégories de son époque et de son contexte, c'est-à-dire au sein des paramètres conceptuels whigs et torys ou traditionalistes. Nous procéderons inégalement. Il n'y aura qu'un penseur pour la mouvance whig, soit John Locke, un des fondateurs du libéralisme moderne. Son contractualisme domine la pensée whig de l'époque de Hume (Bariou, 1987, p. 36). Deux

⁷ Ce qui est d'autant plus déplorable vu la croissance des enjeux globaux à adresser, comme les questions liées à la radicalisation et au terrorisme.

penseurs seront abordés pour la position traditionaliste : le Tory Bolingbroke et Edmund Burke. Notre justification est que Hume n'a pu se référer aux analyses politiques de Burke, car les principaux textes politiques de celui-ci postdatent sa mort en 1776. On sait toutefois de Burke lui-même qu'un lien existait entre les deux hommes (Burke, 2009, p. 171). De plus, Burke est un penseur traditionaliste incontournable du siècle et du contexte de Hume, considéré comme un des fondateurs du conservatisme britannique. En Bolingbroke, nous avons choisi un contemporain auquel Hume se réfère, même si rarement et parfois indirectement. Il incarne sur plusieurs points la pensée et les idéaux torys de son époque. Débuter par cette importante digression nous paraît essentiel pour mieux situer philosophiquement l'argumentaire humien sur le thème de la légitimité du politique. Au cours de l'analyse, nous utiliserons également certains passages d'un contemporain de Hume, le juriste et Tory sir William Blackstone. Ce philosophe du droit anglais est une figure incontournable du conservatisme britannique, particulièrement en vertu de sa réflexion sur la souveraineté, sur la *common law* et sur l'origine et le développement du droit anglais (Blackstone, 1973, p. 35). Ensuite, en nous centrant très largement sur les écrits de Hume, nous aborderons la thématique du fondement et du développement du pouvoir politique, constituant les bases de sa légitimité. Enfin, nous concluons en discutant et en élaborant sur cette notion précise de « légitimité » en nous centrant sur le contenu déjà traité. Notre analyse s'en tiendra aux principes philosophiques. La dynamique partisane, de laquelle Hume lui-même veut protéger son jugement, sera délaissée (Hume, 2008b, note p. 45).

Paramètres conceptuels propres au cadre politique et culturel de Hume

John Locke et la pensée whig

Comme l'explique Michel Bariou, John Locke « peut être considéré à juste titre comme le philosophe-fondateur du nouveau régime avec sa thèse sur le droit de révolution », laquelle est au centre de la position « Old-Whig » (Bariou, 1987, p. 36). Ce droit est au fondement du projet libéral de Locke, dont Hume, historiquement, rejette les prétentions (Hume, 2008a, p. 7). Hume rejette particulièrement la prétention de pouvoir prévoir la qualité des effets d'une révolution ou d'un régime, affirmant au sujet de la Grande Rébellion que « toutes ces énormes conséquences ne pouvaient pas raisonnablement être prévues lorsque débuta la lutte » (Hume, 2008b, p. 207)⁸. Dans la mouvance de son empirisme, le politique se confirme *a posteriori*.

Locke voit toutefois les choses différemment. Dans le huitième chapitre de son *Second Traité*, intitulé *Du commencement des Sociétés politiques*, il expose que le consentement rationnel et libre institue « unanimement » le règne de la société civile ou politique, celui de la « majorité » permettant de sécuriser la propriété privée (Locke, 2005, T. II, 94-123). Une compréhension et

⁸ Cette assertion est à comparer à ce que nous verrons au sujet de l'allégeance et de l'impossibilité, selon Hume, de prévoir ses effets (Hume, 2008b, p. 22).

un jugement sont donc à la base du projet politique, car on ne « consent librement » qu'à ce qu'on « juge » nécessaire pour une fin donnée. Locke conçoit que la fin de chaque individu est d'assurer « ce qui [...] est nécessaire pour les besoins de cette vie » (Locke, 2009, Avant-propos p. 129), c'est-à-dire satisfaire un droit à la préservation qui implique des devoirs et nécessite des modalités que l'on comprend et implante *via* nos facultés. Ainsi, la fin naturelle de l'homme est « de se préserver [et] lorsque sa propre préservation ne vient pas en compétition, [...] de préserver le reste de l'humanité » (Locke, 2005, T. II, 6). Alors, « La grande et principale fin, par conséquent, pour laquelle les hommes s'unissent en sociétés politiques, et se mettent sous un gouvernement, est la préservation de leur propriété » (Locke, 2005, T. II, 124), c'est-à-dire « leurs vies, libertés et propriétés » (Locke, 2005, T. II, 123). C'est donc à partir de ce qu'il comprend de sa personne et de ses droits, de sa propriété, que l'individu accepte à se joindre à d'autres individus pour instituer le règne de la société politique et les institutions jugées aptes à remplir cette fin (Locke, 2005, T. II, 243). Les idées d' « autonomie », de « jugement » et de « prévision » sont inhérentes à cette vision libérale de la source du politique (Locke, 2005, T. II, 95)⁹.

Le peuple – ses individus – demeure alors souverain et juge de ce qu'il a institué, parce qu'il en demeure la source et la fin. Ainsi :

Même si dans une société instituée, debout sur ses propres bases, et agissant selon sa nature propre, c'est-à-dire, agissant pour la préservation de la communauté, il ne peut y avoir qu'un seul pouvoir suprême, qui est le législatif, auquel tous les autres sont et doivent être subordonnés, pourtant le législatif n'étant seulement qu'un pouvoir fiduciaire devant agir pour certaines fins, il demeure encore dans le peuple un pouvoir suprême de destituer ou d'altérer le législatif, lorsqu'il trouve que le législatif agit contrairement à la confiance investie en lui [son mandat] : car tout pouvoir confié pour atteindre une fin, étant limité par cette fin, chaque fois que cette fin est manifestement négligée ou opposée, la confiance doit nécessairement être retirée, et le pouvoir retourne dans les mains de ceux l'ayant donné, lesquels peuvent le placer de nouveau où ils jugeront le mieux pour leur sécurité (Locke, 2005, T. II, p. 149, et de même 242-243).

Mais c'est bien chaque « individu » qui consent volontairement ou rationnellement à remettre à la communauté politique et ensuite au gouvernement institué le pouvoir qu'il détient naturellement pour sa préservation (Locke, 2005, T. II, 135 et 149). Ainsi, il s'agit d'un jugement et d'un acte « de chacun pour chacun », en vertu des « obligations de la loi de nature [lesquelles] ne cessent pas en société » (Locke, 2005, T. II, 135), et qui demandent la préservation de chacun avant tout « en tant qu'hommes, et non en tant que membres d'une

⁹ Consulter cette référence pour la qualité « libre » du consentement « individuel » à entrer en société politique et à délaissier une partie de sa liberté naturelle pour la sauvegarde de ses droits.

société » (Locke, 2005, T. II, 14)¹⁰. Ainsi, comme il est concrètement possible chez Locke qu'un individu né dans un contexte et arrivé à l'âge de raison choisisse d'aller vivre sous un autre gouvernement ou de fonder une nouvelle communauté politique (Locke, 2005, T. II, 113-119), l'individu demeure autonome dans son jugement à savoir si le gouvernement remplit à son égard les fins « naturelles » pour lesquelles il fut institué. Fondamentalement pour Locke, « tout homme est juge pour lui-même, comme dans tout autre cas, et donc en ceci, [à savoir] si un autre s'est placé en un état de guerre avec lui » (Locke, 2005, T. II, 241)¹¹. C'est-à-dire, il juge si l'autorité le brime dans ses droits en tant qu'homme, et en premier dans sa liberté « fondée en sa rationalité, qui est capable de l'instruire en cette loi par laquelle il doit se gouverner, et lui indiquer jusqu'à quel point il est laissé à la discrétion de sa volonté propre » (Locke, 2005, T. II, 63), particulièrement par rapport à son devoir de préservation et à ses droits y étant liés, et à ce qui constitue leur violation. Hume ne peut adhérer à ce type de vision, car pour lui, l'individu n'a pas cette possibilité de choisir tant l'autorité que son contexte de vie. Sa sujétion découle d'un état de fait l'obligeant et d'une nécessité. Ainsi :

S'il s'avérerait être dit que, de par le fait de vivre sous le pouvoir d'un prince que chacun peut laisser, chaque individu a donné un consentement tacite à son autorité, et lui a promis obéissance ; il peut être répondu, qu'un tel consentement implicite peut seulement exister là où un homme imagine que la chose dépend de son choix. Mais lorsqu'il pense (comme le font tous les hommes qui sont nés sous des gouvernements établis) que par sa naissance il doit allégeance à un certain prince ou un certain gouvernement ; il serait absurde d'inférer un consentement ou choix, auquel expressément, dans ce cas, il renonce et nie (Hume, 2008b, p. 193).

L'individu moyen, le paysan ou l'artisan, reçoit son obligation et sa nécessité à sa naissance. Il n'a pas même conscience que celles-ci puissent reposer sur son consentement et sa faculté de juger. Il n'a pas conscience d'une telle possibilité à l'autonomie et à l'autodétermination, à la « rationalité ». L'autorité est établie, léguée et nécessaire. Ce fait la rend légitime, d'où l'obligation (Hume, 2008b, p. 22-23 et 193-194). Pour Locke, au contraire, l'État de fait ne peut légitimer. L'autorité n'est pas validée simplement par sa « transmission », car sa légitimité est toujours réévaluée par rapport à la fin pour laquelle elle fut instituée. Elle demeure en tout temps conditionnelle, et donc jamais réellement « établie ». Seulement le corps politique l'est, car c'est de son jugement que découle l'« établissement » et qu'est confirmée la légitimité de son produit. Ainsi, pour Locke, « le temps, conférant autorité, et (comme certains hommes nous persuaderaient) un caractère sacré aux coutumes, lesquelles [...] ont amené des successeurs d'une autre sorte, le peuple trouvant leurs propriétés non sécurisées sous le gouvernement [...] jusqu'à ce que la législature soit placée en des institutions collectives [...] Par ce moyen chaque

10 Pour cet individualisme de fondement naturaliste, voir également (Locke, 2005, T. I, 92), ainsi que les premiers éléments dans l'énumération des « intérêts civils » chez Locke, c'est-à-dire « vie, liberté, santé, et intégrité de corps » (Locke, 2005, LT, p. 152).

11 Se référant ici au cas où une autorité politique violerait ses droits.

individu est devenu sujet, également avec les plus simples hommes, de ces lois, lesquelles lui-même, en tant que partie du législatif, avait établies » (Locke, 2005, T. II, 94). Ainsi, le jugement est garant de la protection, car est la source de l'autorité et de la loi qui l'assure. Il confirme donc leur légitimité. Le temps lui-même ne valide et n'est garant de rien. Seule l'est la compréhension que l'individu a de ses besoins et de ses droits.

En ce sens, il est également possible d'affirmer que pour Locke, la légitimité de l'autorité repose sur la limite du pouvoir qu'elle peut légitimement exercer. Cette limite est déterminée par la nature et la fin de son objet – l'homme –, lequel l'a rationnellement instituée et la juge sur la base de cette fin. La présence, l'établissement et la nécessité d'eux-mêmes ne valident ou ne prouvent rien. Ainsi, la légitimité pour Locke n'est pas confirmée par une « longue possession » (Hume, 2008b, p. 193). Elle se confirme par le respect des « limites que la confiance, qui est mise en eux [les gouvernants] par la société, et la loi de Dieu et de nature, ont imposé au pouvoir législatif de chaque société politique, en toutes formes de gouvernement » (Locke, 2005, T. II, 142). Mais c'est bien le jugement qui confirme ou non le bris de cette « confiance », et donc qui détermine ou non la légitimité, c'est-à-dire si les « limites » ont été violées. Comme l'affirme Locke, « si quelconques hommes se trouvent lésés, et pensent que le prince agit contrairement à, ou au-delà de cette confiance, qui est mieux placé pour juger que le corps du peuple (lequel, au départ, a placé cette confiance en lui), jusqu'où ils croyaient qu'elle [la confiance] était censée s'étendre ? » (Locke, 2005, T. II, 242).

Comme nous le verrons, c'est précisément pour Hume ces mêmes fondements et prétentions libéraux qui menacent la fin libérale qu'il reconnaît aux institutions et à l'autorité, laquelle « n'a pas d'autre fin que la préservation de la propriété » (Locke, 2005, T. II, 94), ou dit autrement, « l'intérêt et les nécessités de la société » (Hume, 2008b, p. 200).

Pensée tory ou traditionaliste : Bolingbroke et Edmund Burke

Dans son autobiographie *My Own Life*, Hume affirme au sujet des Whigs : « J'étais si peu enclin à succomber à leur clameur insensée, qu'en plus d'une centaine d'altérations, lesquelles davantage d'étude, de lecture, ou de réflexion m'ont incité à faire pour les règnes des deux premiers Stuarts, je les ai toutes fait invariablement du côté tory » (Hume, 2008a, p. 7). Toutefois, Hume est plus ou moins respectueux envers les Tories de son époque, comme envers tout ce qui est rattaché à la querelle des partis divisant la nation. Il dénonce l'hypocrisie que certains démontrent en adoptant des principes républicains, ce qui rejoint indirectement Bolingbroke et ceux de la mouvance Country (Hume, 2008b, p. 45 ; Burrows, 1976, p. 456-465 ; Seed, 2005, p. 446). Par contre, « Il y a toutefois de nombreux résidus de ce parti en Angleterre, avec tous leurs vieux préjugés », dont la tendance qu'ont les Anglicans à être des Tories, et les dissidents des Whigs (Hume, 2008b, p. 45). En cela, Hume réfère également à Bolingbroke, lequel, même si philosophiquement déiste, prône une « *Constitution* [liant] *l'Église et l'État* », concevant l'étatisation du religieux comme un facteur réduisant les tensions (Bolingbroke, 1997, p. 44, et généralement, p. 7-45).

Un de ces principes que conservent plusieurs Tories, dont Bolingbroke, est une vision traditionaliste et nostalgique du constitutionnalisme anglais. Sur ce thème, Hume cite Bolingbroke sur sa définition de la Constitution : « "cette noble structure, la fierté de la Grande-Bretagne, l'envie de nos voisins, élevée par le travail de très nombreux siècles, réparée au coût de plusieurs millions, et cimentée par une telle profusion de sang" » (Hume, 2008b, p. 13)¹². Il ira même jusqu'à affirmer qu'à son époque, la Constitution anglaise est « près de la plus parfaite idée d'un système de gouvernement libre » (Bolingbroke, 1997, p. 162). Hume lui-même est plus ou moins d'accord avec cette nostalgie, affirmant que si la Constitution anglaise méritait réellement cet éloge, un gouvernement faible et vicieux n'aurait pas régné pendant 20 ans – se référant ici très probablement à l'administration whig de sir Robert Walpole. Mais c'est toutefois bien une « Constitution » qui léguerait quelque chose de mieux : « Une constitution n'est valable que si elle fournit un remède contre une mauvaise administration » (Hume, 2008b, p. 14). Sinon, elle ne mériterait pas de subsister, et devrait être renversée par un ministre lucide – mais non par un peuple affirmant ses droits (Hume, 2008b, p. 13-14). C'est donc ce qui a fait un temps, ce qui s'est élaboré et adapté en une durée, qui doit transmettre et garantir une utilité.

La pensée de Bolingbroke va dans ce sens. L'utilité est transmise au contexte par son matériau historique, c'est-à-dire sa Constitution – sa Tradition –, incluant ses institutions historiques (Butler, 1914, p. 28), ses lois et ses pratiques, élaborées au fur et à mesure des développements contextuels. Ces construits, résultant d'une évolution historique éprouvant et démontrant leur viabilité, transmettent cette utilité en préservant les libertés (Bolingbroke, 1997, p. 77 et 250 ; Butler, 1914, p. 28). Ainsi, cette « constitution » justifie tant la structure sociale que la forme que doit revêtir l'autorité politique. Elle détermine les droits et les pouvoirs du roi comme ceux de l'aristocratie et du peuple, soit « les multitudes destinées à obéir, et [...] la minorité destinée à gouverner » (Bolingbroke, 1997, p. 89 et 245). Également, la Constitution guide le jugement du monarque, son pouvoir servant à la protéger des divisions occasionnées par les luttes de partis et à unifier le peuple avec lequel il a « contracté » pour la protection des libertés (Bolingbroke, 1997, p. 259-260). Bolingbroke conçoit ainsi l'institution monarchique comme découlant des nécessités historiques (Bolingbroke, 1997, p. 220-227 et 232). Comme Burke, il conçoit le « contrat originel » être davantage le rapport historique qu'entretiennent l'autorité et le peuple qu'un moment historique de rationalité et de création à neuf. Ainsi, Guillaume le Conquérant « renouvela le contrat originel avec le peuple » (Bolingbroke, 1997, p. 102), et demeura guidé par les précédents anglais le justifiant dans son pouvoir (Bolingbroke, 1997, p. 267). Une confiance s'établit graduellement entre le peuple et le monarque. Bolingbroke, comme Hume et contrairement à Locke (Hume, 2008b, p. 6-7 et 215 ; Locke, 2005, T. II, 151-

¹² Hume cite *Dissertation sur les partis*, Lettre 10. Bolingbroke conçoit la Constitution comme une élaboration et un cumul historiques (Tully, 1999, p. 58-59).

152)¹³, préfère ainsi une « monarchie héréditaire plutôt qu'élective » (Bolingbroke, 1997, p.p. 226), évitant alors la tension générée par un tel processus. Mais de même, comme Hume et Locke (Hume, 2008b, p. 211-212 et 215 ; Locke, 2005, T. II, 90-94, 144 et 151-152), il préfère une monarchie limitée à une absolue, car l'équilibre entre les pouvoirs impliqué dans la première forme prévient l'abus pouvant découler de la seconde (Bolingbroke, 1997, p.p. 230).

Pour Bolingbroke, tout découle de ce que lègue et valide l'histoire du contexte : « les lois du pays [...] sont la seule source de laquelle le prince peut dériver ses prétentions, et le peuple les siennes » (Bolingbroke, 1997, p. 84). C'est exactement ce que Hume affirme sur les prétentions de la position tory dans l'essai *De la coalition des partis*. Ainsi, comparé à la position whig fondant le gouvernement sur le consentement, « selon les maximes établies des juristes et politiciens, les vues des royalistes doivent préalablement être apparues plus solides, plus sûres, plus légales » (Hume, 2008b, p. 211). La loi élaborée historiquement « fait » et justifie le pouvoir, car le temps la fait (Bolingbroke, 1997, p. 267). Ainsi, sur cette acquiescence au pouvoir chez les divers ordres et groupes sociaux : « Ce consentement général, sûrement, pendant un temps si long, doit être suffisant pour rendre une constitution légale et valide, [car la durée de l'acquiescement du peuple est] leur consentement dans les termes les plus puissants et amples qui puissent être désirés ou imaginés » (Hume, 2008b, p. 210). C'est donc exactement ce que prétend Hume lui-même, soit que « le temps seul confère une solidité à leur droit ; et opérant graduellement sur l'esprit des hommes, les réconcilie à n'importe quelle autorité, et le fait paraître [le droit au pouvoir] juste et raisonnable. Rien ne cause un sentiment si influant chez nous que la coutume » (Hume, 1985, III [II : X]). Mais la coutume, c'est le temps, et c'est également la loi, c'est-à-dire la « Constitution » incarnant l'intérêt de la nation et ses nécessités historiques. Cette loi, c'est le temps, garant de tout ; et le temps, c'est la preuve de la validité de la loi : « Par conséquent [existe] la notion de lois fondamentales, lesquelles sont supposées être inaltérables par la volonté du souverain », car c'est bien le temps qui légitime son pouvoir, qui le rend « légal et obligatoire » (Hume, 1985, III [II : X]). D'où Hume préfère Charles I^{er} aux Parlementaires. Le monarque s'est montré intègre et juste en appliquant la loi, alors que le Parlement chercha à la déformer à son avantage, à l'interpréter à sa faveur (Hume, 1852, V [LVI, 1643]). Passons maintenant à Edmund Burke.

G. G. Butler a inclus Edmund Burke dans son étude sur la pensée tory. Selon Butler, la nature et la justification historique des institutions et des droits ainsi que l'importance de la tradition comme facteur d'ordre et de contrôle des libertés justifie de placer Burke aux côtés de penseurs comme Bolingbroke, Benjamin Disraeli et Lord Salisbury (Butler, 1914, p. 36, 39 et 44). Philippe Raynaud pour sa part distancie l'argumentaire politique burkéen de celui de Whigs comme Charles Fox et Richard Price. Misant sur le caractère statutaire et coutumier de la Constitution

13 Locke affirme que le pouvoir exécutif doit être nommé et jugé par le pouvoir législatif. L'Exécutif dans certaines constitutions est un monarque intégré au pouvoir législatif.

chez Burke, soit que « la volonté ne peut pas être le principe du gouvernement humain », infléchissant par ce fait « dans un sens traditionaliste et parfois autoritaire » la tradition whig, il affirme de Burke que sa présentation « de la tradition des "whigs" [a] quelque chose de "tory" » (Raynaud, 2010, p. 385).

En effet, pour Edmund Burke, l'histoire crée les institutions. L'origine du gouvernement importe moins que son rapport organique à la société ; il est indissociable de son tissu comme indispensable à son existence. Comme Hume (Hume, 2008b, p. 192-193, et 1985, III [II : VIII])¹⁴, Burke rejette l'origine consensuelle du pouvoir politique au sens lockéen. Quoique souvent établi par force, même si l'origine du gouvernement a pu être un quelconque choix pour répondre à de quelconques nécessités, la perduration et la consolidation institutionnelle de l'autorité a créé sa légitimité. Ce n'est pas une rationalité qui en est le fondement, mais une nécessité transmise par une tradition (Burke, 2009, p. 22). En ce sens, Burke affirme : « En un moment quelconque, pour être certain, tous les fondateurs de dynasties furent choisis par ceux qui les ont appelé à gouverner » (Burke, 2009, p. 15). Mais ensuite : « ils vont peut-être nous dire qu'ils cherchent à dire rien de plus que certains des précurseurs du roi furent appelés sur le trône par une quelconque sorte de choix ; et qu'ainsi il doit sa couronne au choix de son peuple » (Burke, 2009, p. 14-15) ; mais encore, parce que la lignée de Brunswick a des liens de parenté avec le premier Stuart Jacques I^{er}, « comment leur idée d'élection diffère de notre idée d'héritage ? ». Enfin, pour conclure, « le roi de Grande-Bretagne est à ce jour roi par une règle fixe de succession, selon les lois de ce pays » (Burke, 2009, p. 15), car la solidité du droit de succession est indissociable des droits, des libertés et de la protection des sujets. Elle est essentielle « pour la paix, le calme, et la sécurité du royaume » (Burke, 2009, p. 17). La succession et l'héritage, la « tradition », fait le droit, car elle prouve et transmet l'utilité. L'utilité est dans le construit, non dans la rationalité. Celle-ci ne doit pas prétendre à ce dont elle n'est pas capable : de choisir les gouvernants, de juger et de destituer l'autorité pour « mauvaise conduite », et de former de toute pièce un nouvel édifice (Burke, 2009, p. 16). Si changement il y a, il est question de réforme, non d'abolition. On ne peut simplement abolir des institutions adaptées au contexte et à ses besoins, organiquement agencées avec les éléments sociaux de façon à assurer le bien commun. Les abolir, c'est abolir le contexte lui-même (Burke, 2009, p. 157). La société consistant en l'utilité de l'homme, il en est de même pour les institutions historiques. Burke soutient qu'« Un État sans les moyens de certains changements est dépourvu des moyens de sa conservation » (Burke, 2009, p. 21). La Glorieuse Révolution et la Déclaration des droits de 1689 constituent un acte de nécessité, non une règle à suivre. Il n'est pas question de recréer la tradition à neuf, seulement de changer de monarque. Il en va de même pour l'Acte d'Établissement de 1701. La nécessité de l'acte est impliquée dans celle d'un pouvoir héréditaire et d'une tradition alors réaffirmée (Burke, 2009, p. 16-17). Sur elle repose

¹⁴ Hume affirme que la capacité de comprendre son intérêt et d'instituer un gouvernement en conséquence est un « état de perfection [...] bien supérieur à la nature humaine » (Hume, 2008b, p. 192).

le pouvoir légitime qui doit, pour le bien des sujets et du royaume, découler de la « ligne protestante débutée par Jacques 1^{er} » (Burke, 2009, p. 17). Le pouvoir n'est pas recréé à neuf ; il perdure « par le changement ». Dans la nécessité de l'adaptation est impliquée celle du principe héréditaire. On peut dire que l'adaptation nécessaire prévient la règle d'abolir, de recréer.

Burke affirme que « Les droits des hommes dans les gouvernements sont leurs avantages » (Burke, 2009, p. 62), et que « Les hommes ont un droit que ces besoins soient pourvus [...] sagement ». En ce sens, « les contraintes imposées aux hommes, de même que leurs libertés, doivent être comptées parmi leurs droits » (Burke, 2009, p. 60). Le contrôle de l'individu est alors son droit, car c'est son avantage. Cet avantage ne lui vient pas de sa réflexion, mais d'une « constitution pratique », c'est-à-dire « cette ancienne constitution, sous laquelle nous avons longtemps prospéré [...] adéquate à tous les objets pour lesquels une représentation du peuple peut être désirée ou établie » (Burke, 2009, p. 56). La raison d'elle-même ne peut pourvoir à son intérêt ; d'elle ne peuvent émerger « ces principes opportuns auxquels tout gouvernement juste doit sa naissance et sur lesquels il justifie sa continuation » (Burke, 2009, p. 165). Laisser le gouvernement au jugement de la raison est une affaire de chance ; « Je dis [...] chance, car leurs schèmes [aux révolutionnaires] n'ont rien dans l'expérience pour prouver leur propension à être bénéfiques » (Burke, 2009, p. 166). Ainsi, la raison étant incapable de se déterminer vers son bien, « une élection serait totalement destructive à l'unité, à la paix, et à la tranquillité de cette nation » (Burke, 2009, p. 19), c'est-à-dire à son intérêt. Laissons maintenant Hume s'exprimer :

De nouvelles découvertes ne sont pas à prévoir dans ces matières. Si presque aucun homme, jusqu'à tout récemment, n'a jamais imaginé que le gouvernement était fondé sur un contrat, il est certain qu'il ne peut pas, en général, avoir de tels fondements (Hume, 2008b, p. 201) ; Le lien ou l'obligation généraux, qui nous attachent au gouvernement, sont l'intérêt et les nécessités de la société ; et cette obligation est très forte. Sa détermination vers un prince ou une forme de gouvernement particulier est fréquemment plus incertaine et douteuse. La possession présente a une autorité considérable dans ces cas, et davantage que par rapport à la propriété privée¹⁵ ; à cause des désordres qui suivent toutes les révolutions et tous les changements de gouvernement (Hume, 2008b, p. 200) ; chérissons et améliorons le plus possible notre

15 Il faut référer ici au fameux passage de Burke, lorsqu'il affirme de la société et de l'État que leur nature et leur importance ne sont pas réductibles au niveau de simples contrats commerciaux fondés sur des intérêts superficiels et temporaires, ententes que les parties pourraient dissoudre à leur guise. Sur la société et l'État : « C'est un partenariat en toute science ; un partenariat en tout art ; un partenariat en toute vertu, et en toute perfection. Comme les fins d'un tel partenariat ne peuvent être obtenues en plusieurs générations, il devient un partenariat non seulement entre ceux qui vivent, mais entre ceux qui vivent, ceux qui sont morts, et ceux qui sont à naître » (Burke, 2009, p. 96). Le jugement d'une génération ne peut donc être garant de son intérêt propre.

ancien gouvernement, sans encourager une passion pour de si dangereuses innovations (Hume, 2008b, p. 19).

Y a-t-il ici une réelle différence par rapport à la position que Hume attribue aux Tories, soit que « La vraie règle de gouvernement est la pratique présente et établie en cet âge-ci » (Hume, 2008b, p. 210) ? Le présent est établi, d'où il est légué ; il est légué parce qu'ancien ou traditionnel. Parce que légué, c'est-à-dire ancien, et donc établi, il doit être conservé... parce qu'utile ! L'utilité est alors transmise, et par sa transmission elle est prouvée utile ; et elle est « transmise » parce qu'ancienne. D'où le temps prouve l'utilité, et l'utilité est dans la tradition. Terminons en ce sens sur la vision historique qu'a Burke des institutions et des libertés anglaises :

[...] un héritage grevé transmis à nous par nos ancêtres, et à être transmis à notre postérité ; comme une propriété appartenant spécialement au peuple de ce royaume sans aucune référence quelconque à un autre droit préexistant et plus général. Par ce moyen notre constitution préserve une unité dans une si grande diversité de parties. Nous avons une couronne héritée ; une noblesse héritée ; une chambre des communes et un peuple héritant de privilèges, de franchises, et de libertés, et ce d'une longue lignée d'ancêtres. [...] Les individus ne regarderont pas en avant vers une postérité, laquelle n'a jamais regardé en arrière vers ses ancêtres. D'ailleurs, le peuple d'Angleterre sait bien que l'idée d'héritage fournit un principe sûr de conservation, et un principe sûr de transmission, sans aucunement exclure un principe d'amélioration. Il [l'héritage] laisse l'acquisition libre, mais il sécurise ce qu'il acquiert. Quels que soient les avantages obtenus par un État procédant sur ces maximes, ils sont tenus fermement comme en une sorte de règlement familial ; saisis comme en une sorte de mainmorte perpétuelle (Burke, 2009, p. 33).

Pour Burke comme pour Hume, le temps consolide, transmet et garantit une utilité, laquelle ne peut et surtout ne doit pas être le produit d'un moment, d'une réflexion. Dans une sphère pratique comme la politique, la raison émerge des âges ; la sagesse résulte d'une expérience garante de ses prescriptions. Le contrat, c'est l'utilité transmise, c'est l'expérience éprouvée. Ainsi, le temps prouve utile ce qu'il a consolidé au fil des nécessités. D'où la précarité de chercher à tout recommencer et de ne pas s'en tenir à l'établi, quitte à l'adapter. Passons maintenant à Hume.

Fondement, développement et consolidation de l'autorité¹⁶

Origine de l'autorité politique

Mais même si la société n'a pas eu son commencement de quelconque convention entre individus, actualisée par leurs besoins et leurs craintes ; c'est encore le sens de leur faiblesse et de leur imperfection qui garde l'humanité ensemble ; ceci démontre la nécessité de cette union ; et c'est donc le fondement solide et naturel ainsi que le ciment de la société civile. Et c'est ce que nous signifions par le contrat originel de la société (Blackstone, 1973, p. 35).

C'est en ces termes que l'éminent juriste et Tory sir William Blackstone se représente le contrat originel. Il s'agit d'un simple acte de nécessité émanant du sentiment d'une vulnérabilité nous incitant à nous unir. Au sujet du contrat chez Locke, Hume affirme : « rien n'est une preuve plus claire qu'une théorie de cette sorte est erronée que de trouver qu'elle mène à des paradoxes répugnants aux sentiments communs de l'humanité, et à la pratique et l'opinion de toutes les nations et de tous les âges » (Hume, 2008b, p. 200). L'expérience historique et le bon sens démontrent la nature purement fictive du contrat politique si cher aux Lumières. La force et les nécessités sont l'origine réelle de la société comme de l'autorité. Au départ, il peut s'agir d'une conquête ou du choix d'une autorité pour des fins militaires ou disciplinaires. Toutefois, à mesure que la société évolue, la nécessité de maintenir l'ordre et la discipline s'impose. Il faut contrôler les divers intérêts s'opposant (Hume, 2008b, p. 20-23 et 192-193).

Pour Hume, ces intérêts s'opposent principalement dans la sphère économique ou matérielle. La propriété, c'est-à-dire sa protection et son commerce, en est le centre. Il faut donc réguler ces rapports pour s'assurer de l'intégrité et de la justice dans les échanges. À cette fin, des règles ou conventions émergent. Sur celles-ci reposent tant la satisfaction des besoins primaires que l'existence même de la société qui est leur condition. Comme chez Burke (Burke, 2009, p. 35 et 60-63), la société, ses structures, ses rapports et ses institutions représentent ou incarnent l'avantage de l'homme ; ils existent pour répondre à des nécessités et à des besoins précis. Mais c'est précisément en pourvoyant à ceux-ci, et ce en assurant un respect dans les échanges et dans les interactions, que peut exister la société, laquelle se constitue de ces mêmes rapports entre divers éléments. Leur solidité, c'est la stabilité et la perdurance de la société elle-même. Hume affirme en ce sens que sans l'établissement de règles précises régulant les rapports économiques, règles qu'il définit sous le nom de *justice*, la société ne pourrait exister (Hume,

16 Pour cette seconde partie, notre analyse sera parfois confrontée à certains éléments de la thèse récente de James Wiley. Ce dernier offre une alternative originale à l'opposition plus conventionnelle libéralisme/conservatisme dans l'évaluation de la pensée de Hume. Wiley défend la thèse que, subséquemment à la publication de son *Traité*, le conservatisme de Hume est davantage axé sur la pensée et les valeurs humanistes, celles-ci adaptées à la société commerciale moderne. Comme il en sera question, nous adhérons plutôt à la thèse traditionaliste de Donald Livingston et de William Lemmens, concevant Hume être, sur plusieurs points, un précurseur de Burke.

1985, III [II : I-VII]) ; « sans la justice, la société doit se dissoudre immédiatement » (Hume, 1985, III [II : II]).

Chacun étant partial dans la satisfaction de son intérêt et celui de ses proches, une « vertu artificielle » émerge graduellement pour satisfaire les besoins les plus basiques. Son « établissement » « émerge graduellement, et acquiert force par progression lente, et par notre expérience répétée de l'inconvénient de la transgresser » (Hume, 1985, III [II : II]). Le contenu de la justice se crée et s'impose au fil des nécessités. Son utilité se révèle graduellement par essai – erreur, et nous lui adhérons à mesure qu'elle s'établit et qu'elle nous est transmise. Hume compare l'adhérence à la justice à la situation de rameurs : « Deux hommes, qui tirent les rames d'un bateau, le font par entente ou convention, bien qu'ils ne s'en sont jamais fait la promesse » (Hume, 1985, III [II : II]). Leur legs et état de rameurs les fait consentir à ramer ensemble. C'est donc la convention ou coutume, comme chez Burke, qui détermine tant les pratiques que les croyances sur lesquelles elles se fondent et les institutions qui les régissent (Burke, 2009, p. 59). Hume ainsi n'éprouve pas le malaise qu'a Locke envers la coutume en tant que guide permettant de sécuriser la propriété (Locke, 2005, T. II, 94). Pour lui, la consolidation de la propriété se fait graduellement *via* sa sécurisation par les règles de justice émergeant au fil des nécessités. Sur ces fondements repose la liberté économique. Hume sur ce point rejoint ce qu'il conçoit être la position tory lorsqu'elle affirme au sujet de la prétention whig à obtenir plus d'autorité en vertu de posséder davantage de propriété : « Mais à quoi est due cette croissance de leur propriété, mais bien à une croissance de leur liberté et de leur sécurité » (Hume, 2008b, p. 210). Leur propriété dépend alors de la sécurité croissante du contexte, et donc de la consolidation et de la stricte application des règles de justice. Comme dans la sphère politique, une gradualité s'accomplit. Une « transition imperceptible » (Hume, 2008b, p. 209) d'un état économique moins stable et sécurisé à un l'étant davantage se réalise, et ce *via* des règles précises et transmises (Hume, 1985, III [II : III-VI]).

Selon Hume, rien dans notre nature nous pousse à respecter la propriété d'un pur étranger s'évadant de l'horizon de nos rapports personnels ou immédiats. Les vertus naturelles comme la pitié, la gratitude ou les diverses affections sociales (Hume, 2008b, p. 20 et 192-196 ; 1985, III [II : VII-VIII] ; 2009, 2 [2 : 1] et [3 : 1-2]) n'atteignent pas cette sphère en laquelle l'homme est naturellement poussé vers ses intérêts égoïstes. Ceux-ci, en menaçant la propriété, viennent saper la possibilité et les fondements mêmes de leur satisfaction. C'est pour cette raison qu'une autorité nous est nécessaire : pour obliger l'homme envers ce qu'il nécessite mais dont il est lui-même incapable. Certes, c'est l'expérience et le jugement (Hume, 2008b, p. 196) qui le mènent au respect des règles assurant « la stabilité de possession, [...] son transfert [de la propriété] par consentement, et [...] l'accomplissement des promesses [ou contrats] », règles sur lesquelles « la paix et la sécurité de la société humaine dépend entièrement » (Hume, 1985, III [II : VI]). Toutefois, l'autonomie n'y est pour rien, car le jugement est construit sur une praxis léguée et qui se consolide graduellement (Hume, 1985, III [II : II], et 2008b, p. 196) : « mais hormis cela, je suppose seulement ici ces réflexions être formées immédiatement, lesquelles en

fait émergent insensiblement et par degrés » (Hume, 1985, III [II : III]). Il est encore question de l' « imperceptibilité » de la transition. Mais un élément doit s'assurer que ce legs soit transmis et respecté ; comme nous le verrons, il doit s'agir d'une autorité indépendante de la volonté d'un sujet incapable de se déterminer vers son intérêt réel. Hume affirme que « les hommes sont totalement incapables de société sans gouvernement » (Hume, 1985, III [II : VIII]), parce que d'eux-mêmes ils demeurent incapables de justice, de « se » gouverner. Mais tant en ce qui concerne la justice que la politique, la pratique et ses effets doivent précéder et guider le jugement.

James Wiley semble affirmer que Hume rejette des pratiques ou vertus pouvant s'avérer être incompatibles au développement économique et capitaliste, comme la charité (Wiley, 2012, p. 54). Hume au contraire promeut une telle vertu sociale, car elle s'inscrit sous la catégorie générale de *benevolence* – bienveillance –, et en ce sens participe au bien public et à la cohésion sociale (Hume, 2009, p. 2 [5 : 2]). Une telle vertu sert alors notre intérêt. Toutefois, la pitié naturellement ressentie face à l'infortuné ne vient pas affecter l'indifférence profonde envers l'intérêt matériel et la prospérité du pur étranger. Dans la sphère économique, « toutes les affections douces, prises ensemble, ne contrebalancent pas les égoïstes », et c'est précisément sur ces questions matérielles que « les principales perturbations sociales émergent » (Hume, 1985, III [II : II], et 2008b, p. 195-196, différenciant les deux types de « devoirs moraux » ou vertus). La justice, c'est donc notre intérêt le plus fondamental. Ainsi, l'obéissance à l'autorité qui l'applique doit l'être également. Comme Burke l'affirme au sujet des révolutionnaires défendant l'autonomie morale et politique : ces « individus sont tellement pris avec leurs théories à propos des droits de l'homme, qu'ils ont totalement oublié sa nature » (Burke, 2009, p. 64).

En effet, c'est cette première nécessité à nous-mêmes – parce qu'à la société – qu'est la justice qui nous fait littéralement ressentir le bénéfice que l'on retire de l'autorité. Il y a littéralement répétition et cumul des conjonctions liant les nécessités à leur satisfaction. Ainsi, l'utilité qui est retirée de l'autorité assoit notre obéissance et consolide son pouvoir, lequel nous devient alors habituel, et donc « légitime ». Le temps guide notre intérêt ; il prescrit. Burke souligne : « le temps [...] à travers de longs usages, intègre sous la loi des gouvernements qui furent violents dans leurs commencements », quoique nécessaires pour préserver l'ordre. Le peuple développe alors l'affection et l'allégeance permettant de consolider le pouvoir civil essentiel à la paix sociale (pour la citation et le reste, Burke, 2009, p. 165). Ainsi, le behaviorisme qu'accepte Wiley chez Hume pour le Traité mais rejette pour les Essais y demeure bien présent (Wiley, 2012, p. 17). C'est d'abord cette utilité dans la nécessité qui produit l'affection et l'adhérence, et donc la consolidation. Mais pour cela le magistrat doit « d'abord » être investi du pouvoir (Hume, 2008b, p. 17-18 et 22)¹⁷, et il peut l'être par force. Ce n'est donc pas un « choix » qui détermine l'allégeance. Se référant aux débuts des gouvernements, Hume affirme :

17 Pour l'influence de la coutume sur les affections dans la sphère économique (Hume, 1985, III [II : III]).

[...] si le chef possédait autant d'équité que de prudence et de courage, il devenait, même en temps de paix, l'arbitre de tous les différends, et pouvait graduellement, par un mélange de force et de consentement, établir son autorité. Le bénéfice ressenti de son influence l'a fait être [l'influence] chérie par le peuple (Hume, 2008b, p. 22) [et donc, parce que] Les hommes doivent [...] s'efforcer de pallier ce qu'ils ne peuvent guérir [leurs instincts égoïstes], l'OBEISSANCE est un devoir nouveau qui doit être inventé pour supporter celui de JUSTICE ; et les liens d'équité doivent être corroborés [et soutenus] par ceux d'allégeance (Hume, 2008b, p. 21).

Les qualités de l'autorité et l'utilité de son pouvoir nous prouvent nécessaire cette même autorité. Nous vivons cette utilité, et en vertu de ce fait nous y adhérons. Bolingbroke soutient également que l'affection et l'admiration d'un peuple pour son roi lui donne son pouvoir, mais d'abord parce qu'il remplit son rôle de protecteur et de bienfaiteur, particulièrement dans la sphère économique (Bolingbroke, 1997, p. 271-275 et 293).

L'autorité s'établit alors graduellement dans le contexte, et elle – son utilité – est transmise. Le temps la prouve donc utile, et par ce fait la légitime. Elle s'établit parce qu'elle répond à des besoins. Ce n'est pas le jugement et le souhait du peuple qui décident de l'autorité, c'est-à-dire de sa forme et de l'étendue de son pouvoir. C'est l'effet qu'elles ont sur les comportements et la propriété. Cet effet est vécu, « ressenti », *a priori* de tout jugement. D'où Hume conçoit tant prétentieuse que dangereuse l'affirmation chez Locke que « la monarchie absolue est incompatible avec la société civile, et donc ne peut aucunement être une forme de gouvernement civil » (citant directement Locke, Hume, 2008b, p. 200 ; voir pour la citation Locke, 2005, T. II, 90). Même avec les réserves que Hume entretient envers cette forme d'autorité (Hume, 2008b, p. 202-203)¹⁸, c'est d'abord l'utilité du construit qui légitime, et donc son établissement, lequel implique sa « durée ». L'autorité se légitime en s'éprouvant. Sauf dans des cas d'extrêmes nécessités lors desquels même les ultra-Tories ne pourraient s'y opposer, la rébellion pour Hume demeure le plus souvent un « crime » (Hume, 2008b, p. 201 et 203)¹⁹.

L'idée de l'utilité d'une autorité n'émerge ainsi qu'après une durée, soit après qu'ont été vécus tant sa nécessité que les effets perniciose de son absence. La conscience ne peut s'y retrouver en un « présent » (Wiley, 2012, p. 17), lequel sans guide méprend souvent l'individu au sujet de ses réels mais distants intérêts (Hume, 2008b, p. 20, et 1985, III [II : VIII]).

Ainsi, le sens d'obligation face au pouvoir établi demeure inhérent aux nécessités vitales et sociales de par ses effets sur les comportements (Lemmens, 1998, p. 10-11). Mais le « constat » n'est qu'après coup. L'homme n'a pas la capacité comme la possibilité de consentir d'avance à

18 Hume cite les insurrections contre Philippe II et Néron.

19 Peut-être une référence indirecte aux Tories ayant participé à la Glorieuse Révolution destituant Jacques II.

ses intérêts en choisissant une autorité à cet effet. Sa naissance lui lègue l'autorité qu'il conçoit légitime. Il est irréaliste de prétendre que le sujet puisse même entretenir l'idée que le pouvoir politique repose sur son choix (Hume, 2008b, p. 192-193). Comme Hume l'affirme sur la vision tory : « Là où quelconque pouvoir [...] est [...] établi, son exercice passe pour aller de soi » (Hume, 2008b, p. 210). Ainsi, une fois que le gouvernement est établi : « L'administration subséquente est de même supportée par son [propre] pouvoir, et le peuple y acquiesce, non par [...] choix, mais [par] obligation » (Hume, 2008b, p. 193). Comme nous le verrons *infra*, cette absence d'autonomie est nécessaire dû au fait que la seule façon que la doctrine du consentement pourrait s'avérer être réaliste serait si « tous les hommes possédaient [...] une compréhension si parfaite, comme s'ils connaissaient toujours leurs propres intérêts » (Hume, 2008b, p. 192 ; Lemmens, 1998, p. 4 ; Bongie, 1965, p. 30-35 et 110-111), ce qui pour Hume n'est pas le cas. L'individu est incapable d'autonomie ; il ne peut alors consentir en fonction de son intérêt. Par l'importance qu'y tient la raison, l'humanisme républicain auquel Wiley rattache la pensée post-Traité de Hume ne demeure alors qu'un idéal. La liberté républicaine fait partie selon lui des « nouveautés dangereuses » (Hume, 2008b, p. 19 ; Wiley, 2012, p. 162)²⁰.

Le temps comme fondement d'une légitimité

[Pour] **Bolingbroke, Hume, Burke**²¹ [...] Quels que soient les buts qu'ont les hommes, comme la liberté ou la justice, ils ne demeurent significatifs qu'en un contexte intégrant *a priori* une notion d'ordre. [...] L'antirationalisme est la doctrine voulant que la raison soit un instrument trop fragile pour la construction d'un ordre social. Les règles de conduite traditionnelles, qui ont survécu un test quasi-évolutionnaire, contiennent une sagesse imminente qui ne peut être exprimée en des propositions formelles (Barry, 2011, p. 18).

La science de construire une société politique, ou la rénover, ou la réformer, est comme toute autre science expérimentale, [elle] ne doit pas être enseignée *a priori*. Ni est-ce une courte expérience qui peut nous enseigner en cette science pratique ; car les vrais effets des causes morales ne sont pas toujours immédiats ; mais ce qui à la première instance est préjudiciable peut être excellent dans ses opérations lointaines ; et son excellence peut même émerger des mauvais effets qu'il produit au début (Burke, 2009, p. 61).

Ces citations explicitent bien l'esprit traditionaliste concevant le temps comme agent éprouvant les construits. Dans cette optique, l'autorité n'est pas le fruit du jugement d'un citoyen. Sur l'autorité, Hume affirme qu'au départ « le peuple est communément insatisfait d'elle » (Hume,

20 Le républicanisme classique conçoit un fondement rationnel à la justice et aux croyances (voir par exemple Cicéron, 1971, III [III] et [VIII]).

21 Nous soulignons.

2008b, p. 192) ; elle s'impose par la force. Ce n'est donc pas seulement son établissement « présent » qui fait sa légitimité (voir l'opinion contraire chez Wiley, 2012, p. 163). L'obéissance, qui représente l'intérêt réel mais distant de l'individu, n'est pas voulue par simple état de fait. Au présent, l'individu suit son instinct qui lui fait rejeter une autorité ; au présent, l'individu cherche ce qu'il croit – faussement – être son intérêt immédiat. Sur le présent, Hume affirme : « Il n'y a pas de qualité dans la nature humaine qui cause davantage d'erreurs fatales dans notre conduite, que celle qui nous mène à préférer quoique ce soit de présent à ce qui est distant et lointain, et nous fait désirer les objets davantage selon leur situation que leur valeur intrinsèque » (Hume, 1985, III [II : VII]). Le chef de guerre doit faire un temps avant de solidifier sa position, avant qu'elle soit légitime et voulue. Son utilité a dû se vivre avant d'être ressentie et comprise par le sujet et communiquée ainsi qu'imposée par l'autorité elle-même (Hume, 2008b, p. 22 ; 1985, III [II : VIII et X] ; enfin, 1852, V [LIX, 1649]). Ainsi, avec le temps, les sujets en viennent qu'à penser que, « d'une longue possession, il [le prince ou magistrat] a acquis un titre indépendant de leur choix ou inclination » (Hume, 2008b, p. 193). Une coutume se crée qui vient « établir » le présent (Hume, 1985, III [II : X]).

Le temps vient alors consolider ce dont la vertu est incapable. Il vient légitimer ce qui assure que les individus « s'abstiendraient totalement des propriétés d'autrui [en assurant ce que d'elle-même] la nature humaine est justement considérée incapable » (Hume, 2008b, p. 192). La nature humaine est égoïste et instable. Elle ne peut prévoir et instituer en fonction de son réel intérêt. Il faut en politique se guider sur l'opinion générale tirée de l'expérience : l'individu pour son bien nécessite une autorité qui ne vient pas de son choix, mais qui le précède et l'oblige à son intérêt (Hume, 2008b, p. 192). Comme l'affirme Burke, « En ce sens les contraintes sur les hommes, autant que leurs libertés, sont à être reconnues parmi leurs droits. Mais comme les libertés et les restrictions varient selon les époques et les circonstances, et admettent des modifications infinies, elles ne peuvent reposer sur quelconque règle abstraite ; et rien n'est si absurde que de les discuter sur ce principe » (Burke, 2009, p. 60). Ceci le mène à affirmer au sujet des Révolutionnaires : « L'intérêt public [...] ils l'abandonnent entièrement à la chance ; je dis à la chance, car leurs schèmes n'ont rien dans l'expérience pour les prouver bénéfiques » (Burke, 2009, p. 166).

Il ne peut donc être question de théoriser et de prévoir dans une sphère si contingente et incertaine que le politique (Hume, 2008b, p. 22 et 232-233, différant de Wiley, 2012, p. 17). D'où Hume affirme : « le magistrat civil met très justement ces sublimes théoriciens sur un pied d'égalité avec des voleurs communs, et leur enseigne par la discipline la plus sévère, qu'une règle qui en spéculation peut paraître la plus avantageuse pour la société, peut toutefois en pratique être trouvée totalement pernicieuse et destructive » (Hume, 2009, p. 2 [3 : 2]). Ainsi, la sujétion et l'imposition « s'imposent ». Elles ne sont pas d'avance « réfléchies ». L'idéal d'autonomie ou, comme le veut James Wiley, la « leçon » politique tirée de l'histoire (Wiley, 2012, p. 135), doivent céder le pas à une réalité précaire exigeant le contrôle d'une nature passionnelle agissant contre son intérêt. Le savoir qui est supposé accroître la sociabilité et

enseigner sur les conditions de la justice (Wiley, 2012, p. 141) provient alors de l'action elle-même et de ses effets. L'allégeance comme la justice demeurent « préréflexives », leur effet confirmant graduellement une validité qui est alors à imposer (Hume, 1985, III [II : II], en économie, et 2008b, p. 196, en politique).

L'idée d'un construit s'élaborant par adaptations graduelles et imperceptibles, lequel Hume rattache à la pensée tory (Hume, 2008b, p. 208-209)²², se réfère précisément à un processus inhérent à l'évolution du contexte et à ses nécessités. Il s'agit précisément des « *coutumes de la vie communes* » ne nécessitant pas réflexion car *déjà* intégrées, lesquelles sont rejetées par Wiley. Il s'agit d'une pensée, d'une « opinion », découlant du contexte et de son lent développement (Wiley, 2012, p. 163 ; Caton, 1988, p. 1-7 ; Hume, 1852, IV [App. IV]). Les magistrats en viennent alors qu'à être déterminés « selon l'autorité et le droit que le vulgaire tout naturellement leur attribue » (Hume, 1985, III [II : X]). C'est pour cela qu'une obéissance « exacte » est conçue légitime envers ce que l'on considère « déjà » comme légitime (Hume, 2008b, p. 196)²³. Les effets informent et guident la pensée vers son intérêt.

Le réalisme de Hume lui fait comprendre les conditions d'une stabilité. Il est bien que le peuple conserve les acquis libéraux, mais les principes coutumiers, comme l'hérédité du monarque ou l'équilibre entre les ordres, doivent être préservés (Hume, 2008b, p. 211 et 214-215). Ainsi ne peut-on dissocier le descriptif du normatif, car ce qui doit être est ce qui s'est éprouvé, et donc, ce qui a perduré. En ce sens seulement le « présent » confirme la règle, et les Tories sont justifiés d'affirmer que « *La vraie règle de gouvernement est la pratique présente et établie* » (Hume, 2008b, p. 210). L'établissement présent est le mieux connu et donc celui auquel on adhère, parce qu'il « va de soi ». Ainsi, seul le descriptif, « ce qui est », peut s'être éprouvé, et donc fonder réalistement le normatif et la « perfection sociale » qu'est la liberté (Hume, 2008b, p. 23). D'où Hume défend la position royaliste lors de la Grande Rébellion, car elle représente « *la constitution établie du royaume* » (Hume, 1852, V [LIV, 1641] et [LVI, 1643]) assurant une stabilité. Hume approuve alors le « Rétablissement » et l'ère tory qui s'ensuit (Hume, 1852, V [LIX, 1649], [LX, 1649], [LXI, 1656-1657] et [LXII, 1659-1660])²⁴.

Le construit doit précéder la pensée ; la prescription guide vers une utilité confirmée (Hume, 2008b, p. 11-13 et 30 ; Livingston, 2009, p. 36 ; Bongie, 1965, p. 84-93). Ainsi : « *une longue possession, dans toute forme de gouvernement, ou succession de princes [...] le Temps seul donne une solidité à leur droit [...] Rien ne cause quelconque sentiment à avoir une plus grande*

22 William Lemmens souligne que la conception qu'a Hume de l'origine du gouvernement mène sa pensée à une « vue tory de l'histoire politique », et donc à une vision traditionaliste du développement des institutions et des rapports d'autorité dans le contexte (Lemmens, 1998, p. 7).

23 La notion d'« exactitude » affirmée tend à confirmer la constance de Hume dans ses principes politiques, de même que la naturalité et l'avantage attribués par le sujet à sa propre sujétion (Pour ce dernier constat, comparer Hume, 1985, III [II : X], et 2008b, p. 192-193).

24 À comparer avec 1985, III [II : X] sur les thèmes de la longévité, de l'hérédité et de la légalité.

influence sur nous que la coutume [...] C'est l'intérêt qui donne l'instinct général ; mais c'est la coutume qui donne l'intérêt particulier » (Hume, 1985, III [II : X], différant de Wiley, 2012, p. 160-163)²⁵, c'est-à-dire un intérêt particulier à « cette » autorité particulière – comme à « cette » règle de justice. Pour ce qui est de l'établissement constitutionnel de son époque, Hume affirme : « *le plan de liberté est établi ; ses effets positifs sont prouvés par l'expérience ; un temps long lui a donné une stabilité* » (Hume, 2008b, p. 212)²⁶. L'établissement favorisant la liberté s'est « prouvé » utile, ce pourquoi il est « établi », et donc, « présent » et transmis. Le temps est inhérent à la preuve, à la légitimité.

Toutefois, cette tradition n'est pas sans ruptures. Une tradition n'implique pas automatiquement une stabilité, mais réfère à des déviations et ruptures suivies d'adaptations s'étant consolidées. Burke lui-même, si nostalgique qu'il soit, perçoit le passé anglais comme un terrain de tensions et de conflits (contrairement à ce qu'affirme sur lui Wiley, 2012, p. 156-160). Par exemple, il va lier l'esprit de la *Revolution Society* de Londres en 1790 à celui des Révolutionnaires de 1648 précédant l'exécution de Charles I^{er} (Burke, 2009, p. 66). Ainsi, sur l'hypothétique lien que Wiley suppose qu'aurait fait Hume entre la Guerre civile anglaise et la Révolution française, Burke l'affirme en rejetant l'esprit pro-français ! Les changements ne sont pas ignorés par les traditionalistes. Plutôt, ceux-ci les voient constitutifs du matériau constitutionnel d'une époque. Hume offre un excellent exemple lorsqu'il loue l'adaptation constitutionnelle intégrant en un tout les libertés populaires et le principe héréditaire nécessaire à la stabilité (Hume, 2008b, p. 215). Ainsi, à l'époque de Hume, l'établissement constitutionnel suite au « changement » de 1688 est déjà une tradition qui a fait ses preuves, qui s'est adaptée au contexte – à sa Tradition – pour s'avérer utile (Miller, 2002, p. 283-285). En politique, le réel progrès se fait en adaptant le matériau déjà existant, en le « moulant » aux nouvelles nécessités. Un exemple serait lorsqu'après 1660 Charles II acquiesce à davantage de libertés constitutionnelles et religieuses (Hume, 1852, VI [LXIII, 1662-1663]), processus s'accroissant après 1688 avec l'avènement de Guillaume III et de la monarchie constitutionnelle. Le présent ne se crée pas ; il se vit et s'adapte, pour *alors* se comprendre et se valider.

La passion demeurant réalistement l'agent actif dans les choses humaines, un guide, une « raison », doit la précéder pour sa satisfaction (Deleule, 1979, p. 17-23 ; Hume, 1985, III [généralement I, et II : VIII]). Le temps communique ce à quoi consentir, ce qui est nécessaire et utile : « L'expérience [...] prouve que [...] l'Ordre en société, nous trouvons, est bien mieux maintenu par le moyen qu'est un gouvernement » (Hume, 2008b, p. 21). L'expérience accroît ainsi le sentiment naturel de révérence envers l'autorité (Hume, 2008b, p. 214). Le temps fonde une opinion positive et une allégeance par la satisfaction graduelle de la passion d'avidité *via* son propre contrôle. Parce que contrôlée, la liberté est alors « permise ». Elle est alors une « perfection » qui émerge de l'évolution des institutions et de la consolidation des opinions (Lemmens, 1998, p. 11-12). Le descriptif, ce qui perdure et donc existe, permet alors d'accéder

25 Nous soulignons.

26 Nous soulignons.

au normatif, car la société se transmet à elle-même ce qui lui est valable. Son évolution assure ses besoins présents.

La « nature » humaine fait que la démocratie ne demeure qu'un idéal. Le Long Parlement et ses suites constituent l'exemple d'un fanatisme incontrôlable (Hume, 1852, V [LIX, 1647])²⁷. Ses effets ne pouvaient se prévoir ; ils devaient d'abord se vivre. L'autorité doit ainsi précéder l'individu et son « jugement », car ce dernier est incapable de « planifier » son intérêt (Hume, 1985, III [II : X] ; Livingston, 2009, p. 36-37)]. Pour son bien, il doit demeurer en sa condition réaliste qui est celle de *sujet*. Comme chez Burke, l'autonomie des facultés en morale et en politique ne demeure qu'une fiction (Hume, 2008b, p. 193 ; Burke, 2009, p. 14-16)²⁸. Contrairement aux idéaux whigs (Locke, 2009, II [21 : 66] et [28 : 13-14]), le jugement n'est pas source du juste. Le sujet doit recevoir l'effet de ses besoins, c'est-à-dire le construit que lui impose, que nécessite, sa nature égoïste (Hume, 2008b, p. 20-22). De ce manque d'autonomie découle tant l'artificialité du construit de justice que la prééminence et l'indépendance de l'autorité face au sujet et à sa conscience. L'homme ne peut prévoir le bien qu'elle peut lui procurer et sur cette base l'instituer (Hume, 2008b, p. 22). Il doit d'abord la recevoir et la vivre, mais ce en un temps rejoignant trois des cinq fondements de la légitimité du magistrat chez Hume que sont la longue possession (1), le droit de succession (4) et le construit historique qu'est la loi civile (5) (Hume, 1985, III [II : X] ; également, Seed, 2005, p. 453 ; enfin, Miller, 2002, p. 300-301).

Continuation, discussion et conclusion : fondement traditionaliste d'une légitimité

[...] rien n'étant plus difficile que de vérifier le début précis et la première émergence d'une coutume ancienne et longuement établie. D'où il est que dans notre loi le bien d'une coutume dépend de ce qu'elle ait été utilisée depuis des temps immémoriaux ; ou, dans la solennité de notre vocabulaire légal, depuis un temps en lequel la mémoire de l'homme ne coule pas en sens contraire. C'est cela qui lui confère son poids et son autorité (Blackstone, 1973, p. 48-49).

Pour David Hume, la fin des institutions est certes la liberté. Toutefois, celle-ci a pour condition la stabilité du contexte social. Cette stabilité repose elle-même sur une opinion au sujet de l'autorité. Cette opinion a pour source une coutume, c'est-à-dire, le temps. Ce qui existe en vertu d'être utile, d'où sa durée et sa communication. Comme le soutient Hume au sujet de l'utilité que représente le contrôle des passions : « Ni [...] une telle contrainte [est-elle] contraire à ces passions ; car si autrement, elle n'aurait jamais pu être érigée, ni maintenue » (Hume, 1985, III [II : II]). Il y a perdurance parce qu'il y a utilité.

²⁷Même James Wiley admet que Hume « altère » sa partialité le plus souvent pour la position tory ou « cavalière » tout au long du XVII^e siècle anglais, hormis en ce qui concerne son approbation pour les revendications parlementaires jusqu'à l'exécution du Earl de Strafford (1641). Notons que la Glorieuse Révolution de 1688 unissait tant les Whigs que les Tories modérés (Wiley, 2012, p 152-153 ; généralement, Okie, 1985).

²⁸Pour le contraire chez Locke et les implications démocratiques en découlant, consulter Ward, 2010.

La tradition communique un fait dont l'existence même prouve la validité. Bolingbroke différencie deux types de traditions. Il y a d'abord celles fondées sur des possibilités ; sur celles-ci est assertée une quelconque « réalité », laquelle est alors transmise comme un fait. Ensuite, il y a celles partant du fait lui-même, soit sur ce qui existe réellement au « présent », pour alors prétendre sur ce qui réalistement a pu se passer. Ce contenu, prouvé au présent, est alors enseigné. Du fait s'explique le nécessaire justifiant la prescription (Bolingbroke, 1977, V, p. 287-288). Mais en politique, le fait, ce qui existe au présent, ce qui est transmis, c'est le temps communiquant le valable ; c'est ce qui a su s'établir et créer une opinion favorable le validant. Le fait n'est jamais valable qu'en lui-même. Ainsi, rejoignant le Tory Blackstone, Hume conçoit normal chez le peuple un « attachement [à] l'ancien gouvernement [car] l'antiquité engendre toujours l'opinion du droit » (Hume, 2008b, p. 16, et 1852, V [LV, 1642]). Blackstone affirme que l'ancienneté représente « la sagesse cumulée des âges » (Blackstone, 1973, p. 237), une sagesse acquise *via* les multiples adaptations aux nécessités. Toutefois, comme le veut selon Hume la pensée tory, et rejoignant la citation en retrait de Blackstone, ces adaptations « échappe[nt] facilement à l'attention de l'histoire et des annales » (Hume, 2008b, p. 210). Elles sont communiquées et vont de soi ; le peuple acquiesce à une nécessité dont l'origine lui échappe.

Wiley a tort de soutenir que la pensée de Hume est plus théorique après le Traité. Le social ne se planifie pas davantage. Planifier ce qu'on ne peut comprendre au présent ne peut qu'engendrer un fanatisme. Sur les effets d'une allégeance ou d'une pratique, Hume affirme : « il ne peut être attendu que les hommes devraient préalablement être capables de les découvrir, ou de prévoir leur opération » (Hume, 2008b, p. 22) en un présent en lequel « fréquemment, [l'individu] est séduit [détourné] de ses grands et importants, mais distants intérêts, par des [...] tentations souvent très frivoles » (Hume, 2008b, p. 20). Cette incapacité l'incite à violer la propriété d'autrui, et donc, la condition de son propre intérêt. D'où une source doit précéder le sujet lui-même et sa volonté. Cette « précedence » implique tant l'autonomie – de l'autorité – que le temps, c'est-à-dire l'antériorité et l'indépendance face ce qui est à guider. La volonté ne peut logiquement instituer et juger ce qui la contrôle ; le guide ne peut être sujet du guidé (Pour ce principe chez Burke, *idem*, 2009, p. 60).

Burke soutient que le pouvoir politique n'est pas un droit originaire à la société partagé entre égaux, mais plutôt le fruit des conventions historiques. Il ne peut donc se partager également entre ceux qui, dû à leur propriété, ont une part inégale aux intérêts de la nation (Burke, 2009, p. 59). Hume lui-même conçoit que sur ces intérêts – c'est-à-dire les intérêts immédiats des gouvernants – repose la stabilité et la prospérité du contexte. Il affirme que sur les opinions liées aux « intérêts publics, [...] le droit au pouvoir, et [...] le droit de propriété, sont tous fondés par le gouvernement, [comme l'est] l'autorité de la minorité sur la majorité » (Hume, 2008b, p. 17 ; pour une vue similaire, Bolingbroke, 1997, p. 89 et 245). Ainsi l'autorité, en les politiciens ou l'élite gouvernante, doit d'abord assurer son intérêt immédiat qu'est sa propriété. Celle-ci lui demande la stricte application des règles de justice. Son intérêt sert alors celui du sujet en assurant la protection et l'ordre dont nécessite la société (Hume, 1985, III [II : II et VI-VII], et

2009, 2 [2 : 1] et [3 : 2]). L'autorité égoïste est alors ressentie utile, et graduellement l'obéissance se légitime par ses effets (Hume, 2008b, p. 22-23 et 195-197). Elle devient la coutume transmise au sujet. La nécessité du magistrat et de la précédence de ses choix ou de son gouvernement pour l'ordre impose de même l'absence d'un choix en termes d'autorité : on ne peut librement décider ou choisir la condition même de notre bien ou liberté, c'est-à-dire la condition d'un règne de justice à imposer. Notre nature passionnelle nous empêche de créer nous-mêmes les conditions de notre liberté : « Le même intérêt, ainsi, qui fait que nous nous soumettons au magistrat, nous fait de même renoncer au choix de nos magistrats, et nous lie fermement à une certaine forme de gouvernement, et à des personnes particulières, sans même nous permettre d'aspirer à une perfection dans les deux cas » (Hume, 1985, III [II : X]).

Ainsi, les principes imprégnant l'œuvre de Hume, particulièrement son Histoire d'Angleterre, ne peuvent simplement consister en une vengeance face aux critiques sur celle-ci venant des cercles whigs (élément affirmé par Conniff, 1978-1979, p. 171). Un tel principe chez Hume, que la tradition politique américaine – « très whig » – rejettera, est l'indépendance du magistrat face à la volonté du peuple ; que sa légitimité n'est pas dépendante du libre jugement de ce dernier. John Adams, lui-même « conservateur » ou Fédéraliste – mouvance centralisatrice s'inspirant de la pensée humienne (Werner, 1972, p. 451-453) –, est répugné à l'idée que chez Hume le peuple n'est pas le perpétuel juge de ses dirigeants, de ceux votant les lois protégeant ses intérêts (Adams, 1794, I, p. 371). Il s'agit plutôt d'un construit coutumier (Hume, 1985, III [II : X]), soit d'un type que des penseurs whigs comme Locke et Thomas Paine rejettent parce qu'ayant souvent intégré des opinions ou des pratiques injustes, niant au peuple tant l'égalité que la rationalité (Locke, 2005, T. II, 94 ; Paine, 2011, introduction non paginée, p. 58-60 et 76).

Comme chez Burke, l'absence d'un choix autonome chez Hume exige du sujet une résignation face à son état social et à sa sujétion. L'idée d'un droit et d'une possibilité au choix comme de la possibilité de juger et de résister sapent le fondement de l'ordre, et donc de la liberté (Hume, 1985, III [II : IX-X], et 2008b, p. 17, 193 et 196 ; Burke, 2009, p. 139). Ainsi, Hume affirme que « Nous nous supposons naturellement être nés soumis ; et imaginons que telles personnes particulières ont un droit de commander, comme nous de notre part sommes tenus à obéir. Ces notions de droit et d'obligation sont dérivées de rien d'autre que de l'avantage que nous retirons du gouvernement, lequel nous donne une répugnance à pratiquer nous-mêmes la résistance, et nous rend mécontent envers toute instance de celle-ci chez les autres » (Hume, 1985, III [II : X])²⁹. L'intérêt particulier et immédiat du sujet doit ainsi s'effacer devant les nécessités générales assurées par la satisfaction de l'intérêt immédiat de l'élite gouvernante (contrairement à Locke, 2005, T. I, 92). Ce dernier intérêt est alors garant du premier, parce que

29 De l'absence d'une autonomie en matière de jugement politique découle le danger qu'un intérêt *particulier*, soit individualiste et populiste, guide le choix pour en être l'ultime fin. En seraient facilitées la confusion et l'instabilité sociale, menaçant l'avantage que procure une autorité légitime et transmise. D'où celle-ci doit conserver son indépendance, empêchant l'incertitude découlant d'un choix populaire.

de l'intérêt général. Ainsi, pour la stabilité, parfois l'injustice envers un cas particulier peut s'avérer justifiable (Hume, 1985, III [II : VII], et 2008b, p. 17 ; Miller, 2002, p. 297-300), car le sujet dépend de ce qui l'encadre et le précède, non de son choix ; sa condition et son intérêt lui sont légués. C'est pour cela que « Aucune maxime n'est plus conforme, tant à la prudence qu'à la morale, que de se soumettre tranquillement au gouvernement que nous trouvons établi dans le pays où nous nous adonnons à vivre, sans enquêter trop curieusement sur son origine et son premier établissement » (Hume, 1985, III [II : X]). Ce gouvernement, comme chez Burke, demeure donc un produit de la nécessité à laquelle il répond, non du jugement du sujet qui en dépend (Burke, 2009, p. 165-166). Ainsi, Hume ose affirmer : « Lorsque l'alternative est nécessaire, il serait certainement bien mieux pour la société humaine d'être privée de liberté que d'être dépourvue de gouvernement » (Hume, 1852, V [LI, 1628]). Et ce parce que de lui-même, relativement à la propriété, l'individu n'est pas capable de poser des jugements moraux, de se déterminer à la justice (contrairement à Locke, 2009, II [21 : 67] ; Hume, 2008b, p. 202-203). Pour qu'elle demeure « rationnelle » (Burke, 2009, p. 52), sa liberté nécessite alors un magistrat qui la contrôle. La société civile n'est donc pas possible sans une autorité stable et indépendante du sujet et de son jugement. L'autonomie du corps politique et des « consentants » s'avère être une fiction de la pensée whig et de Locke. En politique, le temps, son produit, doit guider le jugement.

Cette assertion vaut même pour l'événement historique et « whig » que représente la Glorieuse Révolution. Certes la dynastie change, mais l'établissement ne se justifie encore qu'après-coup par son utilité et la croissance des libertés. Ces effets reposent d'abord sur sa stabilité – nécessitant l'hérédité –, comme celle-ci repose sur l'utilité et les avantages que procure le nouvel établissement. Dépendre d'un jugement populaire et présent favoriserait l'instabilité, et donc la perte des libertés. C'est ainsi l'intérêt lui-même qui crée le sentiment d'obligation envers l'autorité, soit qu'il est moral d'y obéir (Hume, 2008b, p. 210-212 et 215)³⁰. Mais cet intérêt se réalise en vertu même de l'incapacité morale du porteur, et donc de la nécessité d'un guide. De lui-même l'individu n'y est pas capable ; il doit « recevoir » son intérêt.

Rejoignant ainsi le dédain qu'a Burke pour les tables rases constitutionnelles, ce « conservatisme empirique » privilégie le stable plutôt que l'élaboration, et la lente adaptation plutôt que la révolution. La légitimité se démontre par les conséquences d'un construit plutôt que par son origine (Seed, 2005, p. 461-462 ; Bongie, 1965, p. 152 ; Miller, 2002, p. 289-296). Il faudrait alors réévaluer les affirmations de Hume à John Clephane pour ce qui est du fondement de la légitimité politique, et privilégier davantage son rejet du constitutionnalisme whig dans son autobiographie *My Own Life*. Hume acquiescerait à :

30 Contrairement à Locke, T. II., 196-243, particulièrement 240-243. Il stipule que le peuple, et même chaque individu pour lui-même, doit demeurer juge. Également, Hume, 2009, 2 [5 : 2], et 1985, III [II : IX-X].

La science du gouvernement étant donc si pratique en elle-même [...], une matière qui requiert une expérience, et encore davantage d'expérience que quiconque peut acquérir dans toute sa vie [...], c'est avec une précaution infinie qu'un individu doit s'aventurer à détruire un édifice qui a répondu pendant des âges et à un degré tolérable aux buts communs de la société, ou à en construire un de nouveau et à neuf, sans avoir des modèles et des schémas d'une utilité approuvée [éprouvée] devant ses yeux (Burke, 2009, p. 61).

Mais clairement il rejette :

Qui devra être juge, à savoir si le prince ou le législatif agit contrairement à leur charge ? [...] Le peuple devra être juge ; car qui devra être juge si son fiduciaire ou député agit bien, et en accord avec la confiance mise en lui, mais celui qui le députe et doit, de par le fait de l'avoir député, posséder encore un pouvoir de l'écarter [le destituer] lorsqu'il faillit dans son mandat ? (Locke, 2005, T. II, 240).

Une légitimité politique fondée en un jugement et en vertu d'un consentement n'a pas de sens pour David Hume, car il s'agit d'un in-fondement. Réalistement, la pensée ne peut juger politiquement que sur les bases de ce qui la précède. Le temps doit guider la conscience dans son jugement, construire ce dernier, et ainsi déterminer le sujet à vouloir son meilleur intérêt. En ce sens, sur le thème de la légitimité politique, la vision de Hume, ses « principes », peuvent être conçus « torys » ou conservateurs pour son époque et préparer la pensée d'un traditionaliste comme Edmund Burke.

Fait intéressant, dans son essai *De la coalition des partis*, Hume utilise plus de trois pages pour exposer l'argumentaire tory, alors qu'il expose en moins d'une la pensée whig (Hume, 2008b, p. 207-211). L'autoritarisme, l'élitisme et le traditionalisme du premier le rejoint davantage. Le peuple pour Hume reçoit passivement sa condition. L'histoire lui lègue un intérêt dont la réalisation est du ressort de l'élite, de ses décisions face aux nécessités. L'opinion du peuple au sujet de la légitimité découle de ce processus (Hume, 2008b, p. 208-211 ; Haakonssen, 2008, p. xx-xxi ; Seed, 2005, p. 453). L'événement de 1688 le démontre³¹. Orchestré par l'élite politique – whig et en partie tory –, sa planification et la prédiction de ses effets salutaires tirent du mythe. Pour Hume comme pour Burke, cet événement demeure une adaptation requise, laquelle ne se justifie qu'après-coup, soit après un certain « temps » consolidant l'établissement et le rendant alors « légal », coutumier (Hume, 2008b, p. 211-212 ; Lemmens, 1998, p. 8). Les effets vécus de l'établissement et de ses adaptations le valident (Hume, 2008b, p. 22 ; Lemmens, 1998, p. 10-11). Acquiescer à l'établissement présent, ce que Hume conçoit être la posture modérée, rejoint alors davantage la position tory, car c'est en vertu de ses conséquences qu'on

31 Pour Burke comme pour Hume, la préservation nécessaire des ordres traditionnels y fut impliquée (Hume, 2008b, p. 211 ; Burke, 2009, p. 18-20 ; Raynaud, 2010, p. 385).

y adhère graduellement, non d'un consentement qui en serait l'origine et qui en prédirait les effets. En ce sens, il affirme : « La transition d'une opposition modérée contre un établissement, à une entière acquiescence en lui, est facile et insensible » (Hume, 2008b, p. 211), c'est-à-dire imperceptible. Cette acquiescence se réalise en vivant l'établissement lui-même, processus qui le valide. Encore une « transition imperceptible » ou des « révolutions graduelles » inhérentes aux affaires humaines, comme le soutient selon Hume la pensée tory (Hume, 2008b, p. 209). Le temps prouve car il consolide en vertu d'effets positifs vécus, mais n'étant réalisés et confirmés, et donc acquiescés, qu'après coup. Les effets bénéfiques sont reçus, les libertés préservées, la stabilité démontrée, et donc l'édifice légué, c'est-à-dire, *prouvé* et *validé* (Hume, 2008b, p. 211-212 et 215). La preuve se reçoit en se vivant ; elle n'est pas réfléchie, prédite et créée.

Si progressiste et libérale que soit sa pensée sur des thèmes comme l'économie, la religion, la science ou les mœurs sociales (Berry, 2009, p. 98-105), la spéculation en politique est rejetée par Hume. La liberté civile, sa possibilité, ne découle pas du jugement d'une conscience. Elle est une perfection sociale dont l'existence dépend précisément de l'absence d'une autonomie. La liberté émerge des effets des nécessités contextuelles que sont les développements historiques. Elle demeure le produit des institutions et de leur nécessaire évolution. C'est donc de l'histoire, d'une durée, qu'émerge sa possibilité. En cette durée se créent, se prouvent, se consolident et se transmettent tant ses conditions – la société, l'autorité et les institutions – que son contenu – la loi. Du temps va alors émerger l'opinion validant cet édifice sur lequel repose la liberté.

La liberté, comme sa condition, sera alors elle-même légitimée en un temps, lequel, pour Hume, valide tout élément humain.

Bibliographie

ADAMS J., 1794, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price, Dated the Twenty-Second Day of March, 1778*, London, Printed for John Stockdale, Piccadilly, vol. I.

BARIOU M., 1987, « George Berkeley et Jonathan Swift », *Études irlandaises*, vol. 12, n° 1, p. 29-39.

BARRY N., 2011, « British Conservatism », in ASHFORD N., DAVIES S., *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, New York, Routledge, p. 18-23.

BERRY C. J., 2009, *David Hume*, New York, Continuum.

BLACKSTONE W., 1973, « The Sovereignty of the Law », in JONES G. (ed.), *Selections from Blackstone's Commentaries on the Laws of England*, Toronto, University of Toronto Press.

BOLINGBROKE, 1977, *The Philosophical Works 1754-1777*, New York & Londres, General Publishing, Inc., vol. V.

BOLINGBROKE, 1997, *Political Writings*, New York, Cambridge University Press.

- *A Dissertation upon Parties*, p. 1-191
- *On the Spirit of Patriotism*, p. 193-216
- *The Idea of a Patriot King*, p. 217-294

BONGIE L. L., 1965, *David Hume. Prophet of the Counter-revolution*, Oxford, Clarendon Press.

BURKE E., 2009, *Reflections on the Revolution in France*, New York, Oxford University Press.

BURROWS B. M., 1976, « Whig versus Tory – A Genuine Difference? », *Political Theory*, vol. 4, n° 4, p. 455-469.

BUTLER G. G., 1914, *The Tory tradition: Bolingbroke, Burke, Disraeli, Salisbury – Primary Source Edition*, Londres, John Murray, Albemarle Street, W.

CATON H., 1988, « Tory History of Ideas », *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 5-6, p. 1-9.

CICÉRON, 1971, « On Duties III », *Selected Works*, Toronto, Penguin Books, p. 159-209.

CONNIFF J., 1978-1979, « Hume on Political Parties: The Case for Hume as a Whig », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 12, n° 2, p. 150-173.

CONNIFF J., 1982, « Reason and History in Early *Whig* Thought: The Case of Algernon Sidney », *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, n° 3, p. 397-416.

DELEULE D., 1979, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne.

GOLDIE M., 1983, « John Locke and Anglican Royalism », *Political Studies*, vol. 31, n° 1, p. 61-85.

GRENE M., 1943, « Hume, sceptic and *Tory*? », *Journal of the History of Ideas*, vol. 4, n° 3, p. 333-348.

HAAKONSEN K., 2008, « Introduction », in HUME D., *Political Essays*, New York, Cambridge University Press, p. xi-xxx.

HUME D., 1852, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Abdication of James the Second, 1688*, Boston, Phillips, Sampson, and Company, vol. IV, V et VI.

HUME D., 1985, *A Treatise of Human Nature*, Toronto, Penguin Classics.

HUME D., 2008a, « My Own Life », in GASKIN, J. C. A. (ed.), *Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, Toronto, Oxford University Press, p. 3-10.

HUME D., 2008b, *Political Essays*, New York, Cambridge University Press.

- *That politics may be reduced to a science*, p. 4-15
- *Of the first principles of government*, p. 16-19
- *Of the origin of government*, p. 20-23

- *Of the independency of Parliament*, p. 24-27
- *Whether the British government inclines more to absolute monarchy, or to a republic*, p. 28-32
- *Of the parties of Great Britain*, p. 40-45
- *Of civil liberty*, p. 51-57
- *Of the original contract*, p. 186-201
- *Of passive obedience*, p. 202-205
- *Of the coalition of parties*, p. 206-212
- *Of the Protestant succession*, p. 213-220
- *Idea of a perfect commonwealth*, p. 221-233

HUME D., 2009, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Toronto, Oxford University Press.

LEMMENS W., 1998, « Reason and Tradition in Politics: David Hume's Critique of the 'Original Contract' », *Ideas Y Valores*, n° 108, p. 3-17.

LIVINGSTON D. W., 2009, « David Hume and the Conservative Tradition », *The Intercollegiate Review*, vol. 44, n° 2, p. 30-41.

LOCKE J., 2005, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Stilwell, Digireads.com Publishing. *Référé par T. I, T. II ou LT.

LOCKE J., 2009, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Librairie Générale Française.

LUBERT H. L., 2010, « Sovereignty and Liberty in William Blackstone's Commentaries on the Laws of England », *The Review of Politics*, vol. 72, n° 2, p. 271-297.

MACGILLIVRAY R., 1976-1977, « Hume's "Toryism" and the Sources for his Narrative of the Great Rebellion », *Dalhousie Review*, vol. 56, n° 4, p. 682-686.

MILLER J. J., 2002, « Neither Whig nor Tory: A Philosophical Examination of Hume's Views on the Stuarts », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 19, n° 3, p. 275-308.

OKIE L., 1985, « Ideology and Partiality in David Hume's *History of England* », *Hume Studies*, vol. 11, n° 1, p. 1-32.

PAINE T., 2011, *Common Sense. With the Whole Appendix: The Address to the Quakers : Also, the Large Additions*, New York, Cambridge University Press.

PIOTTE J.-M., 1999, « David Hume », in *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Montréal, Fides, p. 259-275.

RAYNAUD P., 2010, « Préface à *Appel des whigs modernes aux whigs anciens* », in BURKE E., *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, p. 383-385.

RUSSELL P., 1990, « A Hobbist Tory: Johnson on Hume », *Hume Studies*, vol. 16, n° 1, p. 75-79.

SEED J., 2005, « The spectre of puritanism: forgetting the seventeenth century in David Hume's History of England », *Social History*, vol. 30, n° 4, p. 444-462.

TULLY J., 1999, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

WARD L., 2010, *John Locke and Modern Life*, New York, Cambridge University Press.

WERNER J. M., 1972, « David Hume and America », *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, n° 3, p. 439-456.

WILEY J., 2012, *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, New York, Palgrave Macmillan.

Pour citer cet article

Référence électronique

David Bergeron, Ph. D., "David Hume et la légitimité politique", *Sciences et actions sociales* [en ligne], N°9 | année 2018, mis en ligne le date 03 avril 2018, URL : <http://www.sas-revue.org/n-conception/53-n-9/varia/138-david-hume-et-la-legitimite-politique>

Auteur

David Bergeron, Ph. D.

Département de philosophie

Faculté des lettres et des sciences humaines (Université de Sherbrooke, Québec)

david.bergeron4@usherbrooke.ca

Droits d'auteur

© Sciences et actions sociales

Toute reproduction interdite sans autorisation explicite de la rédaction/Any replication is submitted to the authorization of the editors