



HAL
open science

Empirisme et sécularisme chez David Hume et John Stuart Mill

Steven Le Breton

► **To cite this version:**

Steven Le Breton. Empirisme et sécularisme chez David Hume et John Stuart Mill. Philosophie. Nantes Université, 2022. Français. NNT : 2022NANU2028 . tel-04022636

HAL Id: tel-04022636

<https://theses.hal.science/tel-04022636v1>

Submitted on 10 Mar 2023

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

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

THESE DE DOCTORAT DE

NANTES UNIVERSITE

ECOLE DOCTORALE N° 603

Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique

Spécialité : Philosophie

Par

Steven Le breton

« Empirisme et sécularisme chez David Hume et John Stuart Mill »

Thèse présentée et soutenue à Nantes, le 25/11/2022

Unité de recherche : UR 7463 Centre Atlantique de Philosophie

Rapporteurs avant soutenance :

Éléonore Le Jallé
Vincent Guillin

Professeure à l'Université de Lille 3
Professeur à l'Université du Québec à Montréal (UQAM)

Composition du Jury :

Présidente : Éléonore Le Jallé
Examineurs : Aurélie Knüfer
Vincent Guillin
Bruno Gnassounou

Professeure à l'Université de Lille 3
Maître de conférence à l'Université Paul Valéry de Montpellier
Professeur à l'université du Québec à Montréal (UQAM)
Professeur à Nantes Université

Dir. de thèse : Florent Guénard
Co-dir. de thèse : Pascal Taranto

Professeur à l'Université de Paris-Est Créteil
Professeur à Aix Marseille Université (AMU)

REMERCIEMENTS

Merci à mes directeurs Florent Guénard et Pascal Taranto pour leur lecture, leurs conseils et leur soutien. Merci à l'école doctorale ELICC, à l'université de Nantes et la région Pays de Loire d'avoir accepté de financer cette thèse. Merci au centre Atlantique de Philosophie pour m'avoir accueilli lors de ma période de contrat doctoral et m'avoir permis de coorganiser différents séminaires et les rencontres doctorales du laboratoire. Merci à tous les collègues qui ont pu aider à stimuler ma réflexion, notamment à Peter Millican pour son aiguillage à propos du naturalisme de Hume lors des rencontres de la « Hume Society » à Budapest. Merci à Aurélie Knüfer et Ludmilla Lorrain pour leur invitation au colloque international sur Mill à la Sorbonne. Merci à tous les proches qui ont toléré mon indisponibilité pendant ce travail.

SOMMAIRE

Abréviations	p. 11
Introduction générale	p. 12
Progression de l'étude et résumé des 10 chapitres	p. 39
PARTIE I : La radicalisation et l'extension de l'empirisme par Hume et ses implications sécularistes	p. 44
<i>Introduction : de l'empirisme à la tolérance : avancées et impasses des précurseurs empiristes de Hume</i>	
Chapitre I : De l'empirisme à la tolérance, avancées et impasses lockéennes.	
Introduction	p. 49
I) La mise à distance de Dieu dans la genèse de l'entendement	p. 51
<i>a) Le danger de dogmatisme inhérent à l'innéisme.</i>	p. 51
<i>b) Le réquisitoire contre l'innéisme</i>	p. 53
<i>c) La critique de l'enthousiasme et « l'éthique de la croyance »</i>	p. 53
<i>d) Le statut de la révélation. Pourquoi la raison doit-elle rester « notre seul guide en toutes choses » ?</i>	p. 57
II) L'examen de « l'enthousiasme philosophique » de Malebranche	p. 58
<i>a) Les lignes d'attaque empiristes de la théorie de la vision en Dieu dans l'« Examen »</i>	p. 61
<i>b) Finitude de la raison humaine et refus de l'univocité des esprits humain et divin</i>	p. 66
III) En quel sens l'entendement peut-il être libre ?	p. 68
<i>a) Enjeux éthiques et pédagogiques de la thèse de Locke.</i>	p. 71
IV) Le cadre théiste de la pensée morale de Locke.	p. 73
<i>a) Les insuffisances de la conscience morale sans Dieu et les impasses du rationalisme moral de Locke</i>	p. 74
<i>b) La voie eudémoniste</i>	p. 80
<i>c) La réhabilitation lockéenne de la tradition</i>	p. 82
Conclusion du chapitre I	p. 84

CHAPITRE II : L'autorité de l'expérience et l'éthique humienne de la croyance

Introduction	p. 88
I) La psychologie sceptique des croyances mène-t-elle au relativisme ?	p. 90
II) Les vertus morales et politiques de la modération empirico-sceptique	p.100
a) <i>Les dangers politiques et moraux de l'enthousiasme et de la superstition : le sens politique d'une éthique de la croyance.</i>	p. 100
b) <i>Les effets obliques du scepticisme sur le caractère</i>	p. 104
III) L'ascèse et l'ethos empirico-sceptiques.	p. 106
a) <i>Qu'est-ce que l'éthique humienne de la croyance ?</i>	p. 106
b) <i>Proportionner son assentiment à la probabilité</i>	p. 110
c) <i>La généalogie et ses effets sceptiques indirects sur la foi</i>	p.117
d) <i>La clarification des mots et le retour à l'impression : rasoir sémantique, condition d'une sociabilité intellectuelle.</i>	p.119
Conclusion du Chapitre II : Le naturalisme sceptique de Hume est-il compatible avec une hiérarchisation des croyances ?	p. 122

CHAPITRE III : Causalité, providence et sécularisme moral pp.130-179

Introduction	p. 130
I) Contre la preuve <i>a priori</i>, le théisme sous la juridiction de l'expérience	p.135
a) <i>Tout ce qui est peut ne pas être : portée irréligieuse de cette maxime</i>	p. 137
b) <i>L'apport des <u>Dialogues</u> à la critique de l'argument <i>a priori</i></i>	p. 139
II) De la critique de la providence à la naturalisation de la morale	p.141
a) <i>Le scepticisme humien au service d'un projet moral épicurien.</i>	p. 141
b) <i>Détournement et sécularisation de la notion de providence dans "Du suicide"</i>	p.150
III) La position de Hume à l'égard du théisme : hésitation métaphysique et conviction séculariste. (Interprétation de <u>Dialogues</u>, XII)	p. 153
IV) De la doctrine de la nécessité à la naturalisation de la responsabilité morale	p.167
a) <i>Examen sceptique de la doctrine du libre arbitre</i>	p.169
b) <i>Refondation naturaliste de la responsabilité morale</i>	p. 170
c) <i>Implications impies de cette doctrine.</i>	p. 173
d) <i>Application libre de la théorie humienne à la notion de pardon.</i>	p. 176
Conclusion du chapitre III	

CHAPITRE IV : Empirisme et matérialisme : le tournant humien

Introduction	p. 179
I) Peut-on se débarrasser de la matière ? Immatérialisme apologétique et phénoménisme irréligieux.	
a) <i>L'immatérialisme apologétique de Berkeley</i>	p. 183
b) <i>Inutilité de la matière comme double de nos perceptions.</i>	p. 187
c) <i>La critique humienne des conceptions anciennes et moderne de la matière (reprise des arguments berkeleyens)</i>	p. 189
d) <i>Phénoménisme enchanté et phénoménisme sceptique : Berkeley et Hume</i>	p. 191
II) La matière peut-elle penser ? Comment Hume rendit plausible cette hypothèse.	
a) <i>« L'hideuse hypothèse » de Locke et sa postérité</i>	p. 201
b) <i>L'inertie de la matière, clé de voûte de l'antimatérialisme a priori. Examen de l'argumentaire de Locke.</i>	p. 204
c) <i>La critique humienne de la notion de pouvoir contre l'inertie de la matière.</i>	p. 209
d) <i>La désubstantialisation de l'âme dans le <u>Traité</u>, étape d'une stratégie matérialiste</i>	p. 212
e) <i>Le glissement de la question du sujet d'inhérence à celle de la causalité. Les concessions « dualistes » de Hume et la critique de la réduction esprit/matière.</i>	p. 216
f) <i>L'analogie entre l'esprit humain et celui des bêtes.</i>	p. 222
g) <i>L'essai sur l'immortalité de l'âme : un révélateur de la portée irréligieuse des armes épistémologiques du <u>Traité</u>.</i>	p. 224
III) L'ordre matériel immanent : de la possibilité à la probabilité.	p. 225
a) <i>La science au service de la théologie chez Newton</i>	p. 226
b) <i>La parcimonie bien comprise : Newton contre Newton dans les <u>Dialogues</u>.</i>	p. 229
c) <i>L'inutilité du design ou l'ascèse du regard empiriste</i>	p. 234
d) <i>La préférence matérialiste : le sens des analogies animales et végétales et l'influence de Maupertuis.</i>	p. 237
Conclusion du chapitre V	p. 242

CHAPITRE VI : De la naturalisation de la morale à la promotion de l'utilité publique.

pp. 251-306

I) La critique de l'artifice religieux et l'enracinement de la valeur dans la nature humaine

p. 254

a) *Hypocrisie, fausses vertus et fanatisme* p. 254

b) <i>Le mérite moral indexé sur l'utile et l'agréable</i>	p. 261
c) <i>L'uniformité de la nature humaine garantit l'universalité de la morale.</i>	p. 263
d) <i>L'enracinement affectif et terrestre de la valeur. Évaluation humienne de la rhétorique pascalienne de la misère de l'homme sans Dieu</i>	p. 270
II) L'anthropologie humienne, condition de possibilité d'une autonomie de la morale vis-à-vis du religieux	p. 280
a) <i>La requalification humienne de la raison</i>	p. 281
b) <i>Le « moral sense » sans providentialisme.</i>	p. 282
c) <i>L'historicité du caractère moral contre le providentialisme</i>	p. 284
d) <i>La critique de l'égoïsme et le décentrement moral</i>	p. 288
III) Politique et religion	p. 291
a) <i>L'arrière-fond théologique des légitimations a priori de la justice</i>	p. 291
b) <i>L'érastianisme tolérant de Hume : une mécanique de la paix civile.</i>	p. 297
Conclusion chapitre et partie I	p. 302

PARTIE II : De l'empirisme sceptique à l'utilitarisme séculier de Mill

Introduction de la Partie II	p. 306
-------------------------------------	--------

CHAPITRE VI : De la valorisation humienne de l'utilité publique à l'utilitarisme séculier

Introduction	p. 315
I) La formalisation du principe d'utilité de Hume à Bentham	
a) <i>L'utilité selon Hume.</i>	p. 320
b) <i>Les réserves de Bentham à l'égard de Hume</i>	p. 322
II) Naturalisme et critique morale de la religion : les éléments de continuité de Hume à l'utilitarisme classique	p. 329
a) <i>La genèse naturaliste et hédoniste de la morale</i>	p. 329
b) <i>Le passage de l'être au devoir être : une transgression de l'interdit humien ?</i>	p. 330
c) <i>La dénaturation du jugement moral par les préjugés, notamment religieux.</i>	p. 333
d) <i>L'importance des sentiments sociaux, un individualisme nuancé</i>	p. 335
e) <i>Le potentiel subversif et irréligieux du principe d'utilité</i>	p. 337
f) <i>Inutilité de l'ascétisme moral</i>	p. 338
Conclusion du Chapitre VI	p. 338

CHAPITRE VII : Le théisme à l'épreuve de l'expérience et du principe d'utilité

Introduction	p. 340
I) L'examen de l'utilité de la religion, et sa matrice humienne.	p. 343
a) <i>Le sécularisme militant de James Mill et de Jeremy Bentham, berceau humien des convictions milliennes</i>	p. 343
b) <i>Utilitarisme séculier et utilitarisme religieux</i>	p. 348
c) <i>La religion à l'aune du principe d'utilité : « L'utilité de la religion »</i>	p. 352
d) <i>Les présupposés sécularistes du « harm principle »</i>	
II) La critique des morales prenant la nature pour guide et la matrice humienne des arguments milliens de « De la nature »	p. 355
a) <i>L'anti-providentialisme humien de « De la nature ».</i>	p. 356
b) <i>La vénération de la nature, résultat d'associations illogiques</i>	p. 357
c) <i>La notion de loi naturelle, et l'équivoque entre l'être et le devoir être</i>	p. 358
d) <i>Du « Traité de la nature humaine » de Hume à l'essai « De la nature » : une trame argumentative analogue</i>	p. 360
e) <i>La critique de l'ordre moral naturel est la condition du perfectionnisme millien</i>	p. 362
f) <i>La vaste portée polémique de l'argument de « De la nature »</i>	p. 364
III) Le divorce de la morale et de l'idée de Dieu dans « Le théisme »	p. 366
a) <i>Les arguments sceptiques</i>	p. 367
b) <i>L'examen de l'argument cosmologique</i>	p. 368
c) <i>L'argument du consentement général de l'humanité</i>	p. 371
d) <i>L'argument a priori ou ontologique</i>	p. 371
e) <i>Dieu comme postulat de la raison pratique : Mill et Kant</i>	p. 372
f) <i>L'argument téléologique</i>	p. 374
g) <i>La révélation</i>	p. 380
h) <i>L'immortalité de l'âme selon Mill : « Possible mais improbable »</i>	p. 382
Conclusion du Chapitre VII	p. 385

Chapitre VIII : Contre la métaphysique du conservatisme : refonder la morale sans absolu ni transcendance	p. 388
--	--------

I) Une morale sans transcendance ni absolu : une critique des philosophies du conditionné	p. 393
a) <i>Le phénoménisme millien</i>	p. 393
b) <i>Contre l'hétérogénéité des critères de la connaissance et de la croyance</i>	p. 394
c) <i>Critique de l'application religieuse et morale de la philosophie du conditionné</i>	p. 397
d) <i>L'enracinement séculier des catégories morales, condition de leur intelligibilité</i>	p. 399
II) Critique de l'intuitionnisme : démystification de l'appel à la conscience	p. 401
a) <i>L'opposition des méthodes introspective et empiriste et ses conséquences concernant le statut de la conscience.</i>	p. 401
b) <i>Innéisme et dogmatisme moral dans La philosophie morale de William Whewell</i>	p. 406
c) <i>Le statut des animaux selon Whewell, illustration du dogmatisme intuitionniste</i>	p. 411
d) <i>Cercle vicieux et statu quo : les généralités vagues de l'intuitionnisme au service d'une déification de la coutume.</i>	p. 414
III) L'élévation morale sans transcendance, la refondation naturaliste de l'éthique	p. 417
a) <i>Élévation et noblesse : les plaisirs supérieurs</i>	p. 418
b) <i>Compatibilité de l'utilitarisme séculier et de la religion</i>	p. 424
c) <i>Naturalisation de la conscience morale, et relativisation de la sanction religieuse</i>	p. 427
d) <i>Le sens du devoir n'est pas renforcé par la croyance en une origine transcendante</i>	p. 429
Conclusion du chapitre VIII	p. 431
Chapitre IX : De l'âge de transition à l'âge séculier : l'éducation au service du progrès intellectuel et moral.	p. 432
I) L'âge de transition	p. 436
a) <i>L'une des plus importantes révolutions de l'Histoire humaine</i>	p. 436
b) <i>L'anarchie intellectuelle</i>	p. 439
c) <i>Nécessité mais insuffisance du scepticisme et de la libre discussion</i>	p. 441
d) <i>Le conservatisme comme élément du progrès</i>	p. 442
e) <i>Le déclin de l'alliance entre aristocratie et Église établie</i>	p. 444
II) Penser la sécularisation à la lumière des lois du progrès	p. 445

a) <i>Statique et dynamique sociale</i>	p. 446
b) <i>Les trois facteurs de la cohésion sociale</i>	p.448
c) <i>Le développement de l'intellect vers l'état expérientiel, ses conséquences morales</i>	p. 451
III) La sécularisation de l'éducation	p. 454
a) <i>La médiocrité du temps présent et le rôle des institutions éducatives</i>	p. 455
b) <i>« Séculier » plutôt que « non sectaire »</i>	p. 460
c) <i>Les insuffisances du projet éducatif benthamien en matière d'éducation morale et spirituelle.</i>	p. 464
d) <i>La leçon conservatrice de Coleridge : la continuation séculière de la mission civilisatrice du clergé</i>	p. 468
Conclusion du chapitre IX	p. 474
Chapitre X : Liberté individuelle et déchristianisation des mœurs	p. 480
I) Refondation empiriste et déterministe du statut d'agent moral	p. 484
a) <i>Le problème de la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité</i>	p. 484
b) <i>L'argumentaire empiriste et naturaliste</i>	p. 487
c) <i>Transformer son propre caractère</i>	p. 491
II) La valeur de l'individualité	p. 493
a) <i>De l'obéissance calviniste au despotisme de l'opinion publique, une critique de la passivité</i>	p. 493
b) <i>Le perfectionnement individuel sans métaphysique téléologique</i>	p. 495
c) <i>Synthèse de « l'abnégation chrétienne de soi » et de l'« affirmation païenne de soi »</i>	p. 499
III) Émancipation du rapport à soi contre « la police morale »	p. 501
IV) La liberté de discussion et la tolérance des doctrines infidèles	p. 507
a) <i>Les présupposés empirico-dialogiques de la liberté d'expression</i>	p. 509
b) <i>La discussion du christianisme</i>	p. 512
V) L'anti-essentialisme millien et la défense naturaliste des droits des femmes	p. 517
a) <i>L'empirisme contre l'essentialisme</i>	p. 517
b) <i>Le naturalisme séculier, spécificité de la défense millienne des droits des femmes et des droits humains</i>	p. 522
Conclusion du chapitre et de la Partie II	p. 526
Conclusion générale : Les apports de l'empirisme radical de David Hume et John Stuart Mill au sécularisme	
Références bibliographiques	p. 537

ABREVIATIONS

TEXTES DE LOCKE

Essai *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.M Vienne, Paris, Vrin, 2001, suivi du n° du livre, du chapitre, de la section et de la page.

Examen *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, trad. JM. Vienne, Paris, Vrin, 2013, suivi de la page.

TEXTES DE HUME

Traité *Traité de la nature humaine*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF, 1995, suivi du n° du livre, du chapitre, de la section et de la page.

Dialogues. *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2005, suivi du n° de la partie et de la page.

EEH *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy (1947), revue par Michèle Beyssade, Paris, GF, 1983, suivi du n° de la section et de la page.

EPM. *Enquête sur les principes de la morale*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF, 1991, suivi du n° de la section, de la partie, et de la page.

EMPL. *Essais moraux politiques et littéraires et autres essais*, trad. Gilles Robel, Paris, P.U.F, 2001, suivi de la page.

HNR *Histoire naturelle de la religion*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1996, suivi de la page.

TEXTE DE BENTHAM

RN *La religion naturelle : son influence sur le bonheur du genre humain, d'après les papiers de Jeremy Bentham*, trad. M.E Cazelles, Paris, librairie Germer Baillère, 1875, suivi de la page.

TEXTES DE MILL

CW *Collected Works*, 33 vols, ed. John M Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1963-1991, suivi du volume en chiffres romains, puis la page.

A *Autobiography*, in *CW*, I, suivi du n° du chapitre.

ACP *Auguste Comte et le positivisme*, trad. Georges Clémenceau, Paris, L' Harmattan, 1999, suivi de la page.

EPH *La philosophie de Hamilton*, trad. M.E. Cazelles, Paris, Librairie Germer Baillère, 1869, suivi de la page

ER *Essais sur la religion*, trad. M.E Cazelles, Paris, Librairie Germer Baillère, 1875, suivi de la page.

OL *De la liberté*, trad. Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1991.

SA "The Spirit of the Age", in *CW*, XXII, suivi de la page.

U *L'utilitarisme*, traduction, chronologie et préface par George Tanesse, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 1988, suivi du chapitre et de la page.

WMP *Whewell on Moral Philosophy* [1852], *CW*, X.

Introduction générale

Le problème traité dans cette étude

L'objet de ce mémoire est l'étude des rapports entre empirisme et sécularisme. La question suivante oriente notre travail : y a-t-il un rapport entre l'affirmation selon laquelle l'esprit humain tire ses connaissances et ses concepts de l'expérience et est borné par celle-ci (empirisme) et la neutralisation de l'autorité morale et politique du religieux (sécularisme) ? Privilégiant l'hypothèse d'une implication séculariste de l'empirisme, l'étude porte essentiellement sur deux auteurs rattachés à la tradition empiriste : David Hume et John Stuart Mill, qui se rapprochent par la radicalité de leur empirisme, les conséquences sceptiques auxquelles celui-ci donne lieu, leur volonté de fonder la morale indépendamment de toute référence à Dieu, et par le fait que la matrice empirico-sceptique de l'utilitarisme séculier de Mill emprunte beaucoup aux arguments de l'écossais. Le sécularisme, en un sens large qu'il faudra déterminer, est un concept qui permet de ressaisir l'unité et la cohérence des aspects épistémologiques, anthropologiques, moraux et politiques de leur pensée. Leur empirisme rigoureux les avertit des limites de nos facultés cognitives, et prévient en eux l'attrait des positions ontologiques prétendant sonder la nature intime ou l'origine ultime du réel, que ces positions soient naturalistes et matérialistes, ou au contraire théistes. Leur philosophie de la croyance les mène à recommander de limiter nos enquêtes à ce monde-ci, à ne pas introduire d'éléments surnaturels dans la morale, pour éviter la division et le sectarisme qui naissent de l'inintelligibilité et l'incommunicabilité intrinsèques à ce qui ne peut faire l'objet d'une expérience commune.

Ainsi les cibles philosophiques de cet empirisme séculier furent tantôt l'enthousiasme sectaire et la superstition intolérante, le volontarisme théologique, l'exclusion des athées de la vie sociale, la religion naturelle en tant qu'elle se présente comme le fondement théologique indispensable de la morale, l'innéisme ou l'intuitionnisme moraux en tant qu'ils introduisent une irrationalité dans les jugements moraux, constituent des obstacles à la tolérance et sont les fers de lance d'une forme de conservatisme moral aux présupposés théologiques. Si l'empirisme séculier de Hume et celui de Mill peuvent constituer une contribution intéressante au sécularisme, c'est qu'ils nous apprennent que nos connaissances sur les questions factuelles sont à la fois fondées sur l'expérience, et limitées par celle-ci, ce qui nous invite au scepticisme sur le plan métaphysique, et à la neutralisation de la portée morale de

l'hypothèse théiste. D'autre part, leur sécularisme ne se réduit pas à une critique des prétentions de la religion. Ils proposent les éléments immanents d'une refondation de la morale que les assertions religieuses prétendaient fonder.

Hume et Mill se distinguent au sein de la tradition empiriste par un empirisme radical, étendu et approfondi, qu'il s'agira de caractériser, d'où la conséquence séculariste de leur philosophie. Mais rappelons d'abord le sens de la catégorie d'empirisme, appellation qui trouve son origine chez Kant¹ et désigne les philosophies qui font dériver nos concepts et nos connaissances de l'expérience. Historiquement, si l'on tient compte des objectifs et des positions des divers penseurs qualifiés d'empiristes à l'égard de la religion, l'unité de l'empirisme est discutable. Rappelons également cette évidence qu'aucun des auteurs rattachés à cette tradition ne s'est lui-même qualifié d'« empiriste ». L'adjectif « empirick » sous la plume de Locke, désigne le charlatan proposant des remèdes hasardeux. Mill quant à lui se range sous la catégorie des « philosophies de l'expérience », ou de l'école *a posteriori* qu'il oppose à l'école *a priori*. Aucun des penseurs que l'on qualifie d'empiristes n'a donc revendiqué cette épithète. Sa pertinence est d'ailleurs remise en question par certains commentateurs.

Elle a néanmoins rétrospectivement, une valeur herméneutique opérante au-delà du label kantien. Elle sert comme on le sait à caractériser des penseurs tels que Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Condillac, Mill, britanniques pour la plupart², influencés à des degrés divers par les succès de la méthode expérimentale en philosophie naturelle à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle. Ils accordent à l'expérience un rôle central dans la genèse et la justification des connaissances. Chez Hume, comme l'annonce l'introduction du *Traité de la nature humaine*, la méthode expérimentale newtonienne devient plus qu'une influence : l'écossois en fait un paradigme méthodologique appliqué à l'étude de la nature humaine.

Historiquement, il existe une diversité des empirismes, dont l'extension et la radicalité sont variables, de même que les positions des empiristes à l'égard du théisme et de son rôle moral et politique. Une caractérisation assez générale peut néanmoins faire sens : l'empirisme réunit les auteurs selon lesquels l'ensemble des matériaux de l'esprit humain, ses perceptions, ses croyances et ses concepts dérivent de l'expérience et font sens en référence à l'expérience³.

¹ Kant Emmanuel [1787], *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF, 2006.

² Sans se réduire à la philosophie britannique, puisqu'il existe un courant empiriste franco-berlinois, mis en lumière par André Charrak dans *Empirisme et théorie de la connaissance, réflexion et fondements des sciences au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2009

³ Sur ces trois dimensions, psychologique, épistémologique, et sémantique de l'empirisme, voir Bandini Aude, « Empirisme » in M. Kristanek (dir.), *Encyclopédie philosophique*, 2018.

L'analyse empiriste de l'esprit humain privilégie une approche génétique des éléments de l'esprit, qui part des impressions premières, de leur association et de leur combinaison. Il n'existe pas selon eux de rationalité *a priori* sur les questions qui relèvent des faits, ni de principes moraux absolument et entièrement indépendants de l'expérience. L'empirisme, sur les questions de fait, privilégie le raisonnement inductif, qui entend remonter aux principes généraux à partir de l'observations de cas particuliers et de la variation des circonstances. Le recours à l'expérience sert aussi aux empiristes à faire un tri entre des termes qui ne se ramènent à rien d'empirique et sont à ce titre insignifiants et creux, et ceux qui se ramènent directement à l'expérience, ou sont composés à partir d'elle. L'empirisme est donc premièrement une théorie de la connaissance et de ses limites, deuxièmement une théorie de l'esprit qui s'intéresse à l'origine, la nature, et la portée de son contenu, et enfin une méthode critique d'analyse du langage. Ces trois dimensions, psychologique épistémologique et sémantique, sont déterminantes dans la critique humienne et millienne de la religion.

Mais la radicalité et les implications sceptiques des empirismes sont variables selon les auteurs, de même que leurs implications morales et politiques. C'est peut-être sur la question des conséquences de l'empirisme sur la morale et la religion qu'il existe une forte hétérogénéité au sein des empirismes, liée à une différence de radicalité. A cet égard, il existe un tournant séculariste humien au sein de l'empirisme, et une filiation forte de Hume à l'utilitarisme séculariste de Bentham et Mill qu'il s'agira de mettre en lumière.

Le sécularisme est un engagement moral, voire politique, qui enveloppe une critique des prétentions de la religion, ainsi que les éléments d'une refondation de la morale sur des bases séculières. Le terme désigne le plus souvent, en un sens assez général, une position philosophique selon laquelle la croyance en l'existence de Dieu n'est pas indispensable pour justifier et motiver une conduite morale. Il suppose sinon l'athéisme, du moins une dévaluation épistémique du théisme : il est difficile, voire impossible de prouver rationnellement l'existence de Dieu et de connaître ses attributs et sa volonté. C'est en ce sens large que certains commentateurs font de Hume, antérieur à l'invention de ce terme, un prophète du sécularisme⁴ avant la lettre, précurseur de Bentham. Alex Bailey et Dan O' Brien n'hésitent pas non plus à qualifier rétrospectivement le projet humien de « séculariste » :

⁴ Voir Schofield Phillipp, "Bentham, Prophet of Secularism", in *Philosophy and Public Issues*, pp. 50-74, 2011.

Il est le premier auteur écrivant en langue anglaise à proposer une articulation compréhensive d'une vision du monde séculière, et sa critique dévastatrice de l'argument du design en faveur de l'existence d'une divinité, a largement contribué à casser la mainmise du christianisme sur l'opinion éduquée de la Grande Bretagne.⁵

Dans le même sens, Paul Russell fait du sécularisme la motivation profonde de la philosophie de Hume :

Je tiens à insister sur le sécularisme de Hume à propos de sa vision de la liberté et de la responsabilité. Ce que Hume a à dire sur ses sujets est profondément motivé par son objectif fondamental de discréditer la métaphysique et la morale chrétiennes et de développer à sa place une conception scientifique séculière de la vie morale et politique.⁶

Ces caractérisations sont justifiées si l'on s'en tient au sens défini plus haut. Toutefois, dans le contexte du XIXème, le terme, inventé par George Jacob Holyoake, contemporain, correspondant et allié de Mill a un sens plus chargé et déterminé : il dénote à la fois une sagesse humaniste indépendante des positions métaphysiques, un recentrement de nos préoccupations sur les affaires de la vie d'ici-bas, un recours à l'expérience et aux connaissances positives plutôt qu'aux hypothèses surnaturelles pour résoudre les problèmes humains, le recours au critère de l'utilité publique dans les appréciations morales. Alors qu'au milieu du XVIIIe siècle, « séculier » voulait simplement dire « non religieux », deux siècles plus tard, dans la controverse de « l'école pour tous » à laquelle prirent part les fondateurs de l'utilitarisme classique en Grande Bretagne, « séculier » se charge d'une nuance éventuellement polémique : l'adjectif tend à désigner une tendance à *se passer* de religion.

Dans « Secular education »⁷, discours parlementaire en faveur d'une éducation non religieuse, Mill donne de « secular » une définition simple et assez proche : est séculier ce qui appartient au monde naturel connu, par opposition au surnaturel ou à la transcendance, qui ne sont que l'objet de conjectures. A la même époque et dans la même optique, « Secularism » est un néologisme volontairement forgé par Holyoake pour se distinguer d'autres termes moins englobants tels que « naturaliste » ; trop polémiques, voire dogmatiques tels que « athée », ou encore insuffisamment clairs sur le retrait du religieux tels que « non sectaire ». Après avoir été emprisonné pour blasphème, George Jacob Holyoake fut l'un des principaux acteurs de la cause séculariste au XIXème siècle, et créa le journal réformiste *The Reasoner* (auquel Mill

⁵ Alan Bailey et Dan O'Brien, *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*, Londres, Continuum edition, 2006.

⁶ Russell Paul: *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press, 1995.

⁷ *Public and Parliamentary Speeches*, Part. I, in CW, XXVIII.

souscrivit intellectuellement), et publia en 1870 les *Principes du sécularisme*⁸. Le second chapitre des *Principes du sécularisme* en propose la définition suivante :

Le sécularisme est l'étude qui promeut le bien être humain par des moyens matériels, qui mesure ce bien être selon la règle utilitariste et qui fait du service d'autrui le devoir de la vie. Le sécularisme concerne l'existence présente de l'homme et l'action, dont les problèmes peuvent être examinés en faisant référence à l'expérience de la vie - Il se donne pour objet le développement de la nature physique, intellectuelle et morale de l'homme, au plus haut point que l'on puisse percevoir, comme le devoir immédiat de la société, enseignant la suffisance pratique d'une morale naturelle, indépendante de l'athéisme ou du christianisme, engageant ceux qui y adhèrent sur la voie du progrès humain, faisant de ces points d'accord le fondement d'une unité commune pour tous ceux qui régulent leur vie par la raison et l'ennoblissent par le service.

Ce texte bref qui dans sa troisième édition, convoque explicitement la défense millienne de la liberté d'expression et de l'excentricité de *On Liberty*, rejoint en tous points le projet millien par son empirisme, son naturalisme, son appel pragmatique à des connaissances positives, sa perspective progressiste et perfectionniste, et parce qu'il se présente non pas uniquement comme une négation de l'autorité du religieux, mais comme un projet positif de *refondation* de la morale et de la cohésion sociale qui remplace le théisme en tant que fondement d'une forme de sacralité collective⁹. Mill rejoint les combats de Holyoake contre la pénalisation du blasphème, les taxes sur les journaux défendant des idées « séditieuses », la liberté de critiquer la religion, et la promotion d'une éducation publique séculière, l'arrêt du financement public de l'éducation religieuse¹⁰, et l'inspiration est réciproque. Alors que les athées n'étaient pas admis au parlement, Mill s'exposa à l'impopularité en donnant de l'argent pour soutenir la campagne de Charles Bradlaugh¹¹, l'une des principales figures de l'athéisme militant anglais au XIX^e siècle, lors de l'élection de 1868. Le sens de ce geste

⁸ Nous traduisons à partir de l'édition suivante : Holyoke George Jacob, *Principles of Secularism*, third edition revised, Londres, Austin & Co, 1871, en ligne depuis 2013 sur www.gutenberg.org.

⁹ Nous retenons dans l'étude cette perspective très compréhensive du concept d'Holyoake, qui enveloppe des considérations épistémologiques et morales rejoignant les pensées de nos deux auteurs. Mais notons que le terme lorsqu'il n'est pas utilisé de façon relativement élastique, désigne aujourd'hui en sociologie un idéal-type à l'acception plus restreinte. Ainsi selon Jean Baubérot, le sécularisme enveloppe la liberté de religion et à l'égard de la religion, une citoyenneté sans condition de religion, et la séparation de la religion et de l'État. Voir Baubérot Jean, « Sécularisation, sécularisme, laïcité dans une perspective sociologique » in Wieworka M., Lévi-Strauss L. et Lippé G. (dir), *Penser global. Internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*, éditions de la maison des sciences de l'Homme, 2013, pp. 385-389.

¹⁰ Sur le contexte de ces réformes, et l'engagement de Mill, voir Sylva E.M, "J. S Mill on Education and Progress", *Anglo Saxonica*, vol. 19, n°1, 2021, p.10

Contre une provision financière publique à l'enseignement religieux prévue dans l'"Education Bill" de 1870, Mill écrit : « Tout ce que nous demandons est que ceux qui souhaitent l'instruction religieuse la paient pour eux-mêmes, dans la mesure où le scrupule de la conscience n'a rien à voir avec l'instruction religieuse, mais s'oppose à son financement, mais la conscience de nos opposants requiert qu'elle soit payée par les autres.» in *The Daily Telegraph* "The Government Education Bill", March 1870, accessible aux "British Newspaper Archives" <https://www.britischnewspaperarchives.co.uk> (cité par E. M Sylva)

¹¹ Voir Timothy Larsen: *John Stuart Mill, a Secular Life*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 180

politiquement incorrect était proprement séculariste : il ne s'agissait pas de soutenir une quelconque position sur l'existence de Dieu, mais bien au contraire d'affirmer que les positions religieuses ou irréligieuses (que Mill se refusait à afficher en tant que parlementaire) ne devaient pas faire obstacle à l'exercice d'une fonction politique.

Ainsi, une position séculariste consiste, non pas à nier l'existence de Dieu, mais à refuser que la référence à des objets dont l'existence ne saurait être attestée par des procédures de vérification en droit partageables *par n'importe quel esprit* puisse avoir une autorité *sur tout esprit*, dans le domaine du savoir, de la morale et de la politique. Il s'agit donc d'un projet universaliste et pacificateur, cherchant à désamorcer la violence latente du religieux. Le concept est à distinguer, nous l'expliquerons plus bas, de l'athéisme, de la tolérance, du non-sectarisme, et de la laïcité. Le sécularisme ainsi compris, dans cette acception positiviste et utilitariste, est explicitement revendiqué par Holyoake et John Stuart Mill lui-même. Ils retrouvent l'inspiration et certaines orientations de la philosophie de Hume (humilité épistémologique, recentrement sur l'expérience, morale naturalisée sans référence à Dieu, primauté de l'utilité publique) même si « sécularisme » désigne au XIXe siècle davantage qu'une position philosophique. Il s'accomplit dans un ensemble d'engagements politiques qui furent ceux de ce que J.E Crimmins appelle « l'utilitarisme séculier »¹² : la séparation du droit de toute référence à la religion, l'indépendance de l'Église et de l'État, la revendication d'une éducation publique séculière, une liberté d'expression des opinions irréligieuses voire blasphématoires, la critique de la pression sociale et morale d'un certain puritanisme calviniste dominant. Ainsi, si ce sécularisme moral et politique a bien une matrice épistémologique et métaphysique humienne, et bien que les deux penseurs n'accordent aucun rôle social positif à la religion, le terme dans l'acception plus déterminée d'Holyoake, ne saurait qu'en partie caractériser la pensée de l'écossois. Sur le plan politique en effet, Hume a plutôt souscrit à une forme d'éraastianisme tolérant : une Église financée et contrôlée par l'État¹³ qui n'exclut pas les autres cultes, en cohérence avec son projet de neutraliser le rôle et le retentissement moral et social de la religion et d'éviter les factions. Le sécularisme de Mill dont on verra en quoi il est redevable à la critique humienne de la religion, est quant à lui à la fois plus explicite et ambitieux, il est au cœur d'un projet de transformation bien plus large et constitue l'axe principal d'une véritable révolution morale et politique d'une civilisation en transition. Mill, moins indulgent que Hume vis-à-vis de l'aristocratie possédante dominante,

¹² Crimmins, James. E, *Secular Utilitarianism, Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

¹³ Voir l'essai *Idée d'un commonwealth parfait* [1752] in *EMPL*, p. 649

confiant davantage en la possibilité de perfectionner la nature humaine par l'éducation, reprochera à Hume d'avoir étendu son scepticisme profond aux questions politiques elles-mêmes : ne pouvant apporter comme Bentham une contribution réellement positive aux transformations sociales, Hume fut mené selon Mill à des positions trop modérées, hésitantes et ambiguës, et compatibles avec un certain conservatisme¹⁴. Si l'empirisme est essentiel à l'établissement d'une morale sans Dieu et à leur critique de la religion, les objectifs de nos auteurs ne sont donc pas exactement les mêmes : le sécularisme humien est motivé par l'angoisse de l'instabilité politique et des factions, celui de Mill, par une lecture de l'Histoire comme un recul des rapports de domination, progrès de la liberté, et perfectionnement moral de la nature humaine.

Il s'agira donc de mettre en lumière les différents aspects d'une implication de l'empirisme au sécularisme à travers l'œuvre de ces deux auteurs. Les rapports entre une position psychologique, épistémologique et sémantique (l'empirisme) et une position morale et politique (le sécularisme) ne vont cependant pas de soi. Ils pourraient après tout être inexistantes, et s'ils existent, il n'est pas évident à première vue que l'empirisme implique le sécularisme.

Si l'on réduisait l'empirisme à une position essentiellement et avant tout épistémologique, c'est-à-dire concernant les fondements et les limites de la connaissance, il serait possible de soutenir que l'empirisme est complètement indépendant de la question de l'autorité publique du religieux, qui elle, est une question de valeurs et de normes (première hypothèse). On pourrait ajouter que quand bien même l'empirisme mettrait en lumière les limites et l'impuissance de la raison, bornée par l'expérience, il serait encore compatible avec un piétisme sceptique, la foi s'autorisant d'autres sources que l'expérience et la raison, par exemple la grâce divine, ou le « *sensus divinitatis* » calviniste. Empirisme et sécularisme *n'auraient alors rien à voir*. C'est d'ailleurs la position que Hume feint parfois ironiquement d'adopter lorsqu'après avoir fragilisé une doctrine religieuse *sur le plan de la raison*, il en appelle à la foi, base supposée plus solide, pour éviter les accusations d'irréligion. Le découplage de la politique et de l'épistémologie, et l'hypothèse selon laquelle la foi pourrait procéder d'une source extra-empirique, voilà deux premiers arguments possibles contre notre hypothèse.

¹⁴ Mill, 1838 "Bentham", in *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. John M. Robson, avec introduction de F.E.L Priestley in J.S Mill, *Collected Works*, 33 vols Toronto, University of Toronto Press, vol. X, pp. 75-85.

Dans une autre perspective, (seconde hypothèse) on pourrait soutenir qu'un certain empirisme *dessert* le sécularisme : en effet les résultats de la science expérimentale, en découvrant l'ordre et les lois de la nature ont d'abord servi, c'est le cas chez Newton¹⁵ et la plupart des newtoniens, à donner une caution scientifique et rationnelle à la foi, *via* l'argument finaliste du dessein. Si l'expérience rend manifeste l'ordre de la nature et que cet ordre est l'indice d'un créateur, l'empirisme ne neutralise pas la religion, il la renforce, par une analogie, qui est un procédé caractéristique de la méthode expérimentale. Francis Bacon, dans *The Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human*,⁸ défendait ainsi l'innocuité et l'avantage de l'avancement de la science pour la religion : dès lors que l'homme ne cherche pas à percer le secret de la volonté créatrice de Dieu, et à oublier sa condition mortelle par le savoir, il n'y a aucun orgueil à vouloir pénétrer la sagesse divine dans ses effets et admirer l'œuvre de Dieu. Pour paraphraser Bacon, la référence à l'expérience peut dans un premier temps fragiliser la foi, mais dès lors que la science expérimentale révèle l'ordre de la création, l'empirisme nous y ramène¹⁶. Cette conséquence suppose de voir dans l'ordre de la nature le livre des œuvres de Dieu et l'indice de sa sagesse, et dépend bien sûr de la valeur de l'analogie du *design*, qui est justement au cœur de la critique humienne de la religion naturelle dans les *Dialogues*. Reste que le théisme expérimental, constitue évidemment une objection possible à la conséquence séculariste de l'empirisme.

On pourrait ensuite penser (troisième hypothèse) que l'empirisme peut éventuellement *servir indirectement le sécularisme, mais qu'il ne l'implique pas* : c'est effectivement le cas chez Locke, dont la conception de l'entendement a contribué à fragiliser certains dogmes chrétiens comme celui de l'immatérialité de l'âme, à critiquer une métaphysique trop imprégnée de présupposés théologiques, ainsi que les dangers sociaux de l'enthousiasme et de la superstition. Cependant, bien qu'il existe un héritage irrégulier de la pensée de Locke, l'empirisme lockéen s'inscrit dans une vision providentialiste au sein de laquelle Dieu a à la fois un rôle explicatif, et une autorité morale.

L'empirisme pourrait donc n'avoir rien à voir avec le sécularisme, le desservir, le servir sans l'impliquer.

¹⁵ Voir le « Scolie général » du troisième livre des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. (trad.fr utilisée : Émilie du Châtelet, éd. critique Michel Toulmonde, Centre international d'études du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire, 2015).

¹⁶ « Si une connaissance superficielle de la philosophie peut faire pencher l'esprit de l'homme vers l'athéisme, une connaissance plus approfondie de la nature le ramène à la religion. » Bacon Francis [1605], *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.

Contre ces trois hypothèses, nous voudrions au contraire soutenir en nous appuyant sur les pensées de Hume et Mill que l'empirisme, à condition d'être radical, de ne pas se limiter à une épistémologie et de procéder à une genèse et une refondation de la morale à partir de l'expérience, n'est pas indépendant du sécularisme, ne se contente pas de le servir, ne le dessert pas, mais l'*implique*. Cette implication ne consiste pas en une nécessité logique, il s'agit plutôt de dire qu'un faisceau d'arguments empiristes à propos de l'origine et des limites de la connaissance, de la nature de l'esprit, des jugements moraux et de la motivation morale, conduisent à voir dans l'éclipse de l'autorité publique de la religion un progrès évident pour la civilisation. Réciproquement, dans la mesure où comme nous l'expliquerons plus bas, le sécularisme est mieux fondé sur le scepticisme religieux que sur le naturalisme ou le matérialisme métaphysique dogmatique, l'empirisme sceptique de ces auteurs constitue une contribution particulièrement intéressante au sécularisme, susceptible de la rendre cohérente et complète. En effet, le sécularisme ne saurait être une position exclusivement politique, puisqu'il suppose d'assumer une certaine hiérarchie des croyances, et la dévaluation du statut épistémologique des croyances religieuses, notamment dans l'éducation publique.

C'est donc aussi l'implication séculariste de l'empirisme ainsi que l'unité de la tradition elle-même que nous nous proposons d'interroger. L'hypothèse est donc la suivante : la dérivation de la connaissance et de la morale à partir de l'expérience mise en lumière par une science expérimentale de l'esprit a philosophiquement des implications sécularistes. Bien qu'historiquement, l'empirisme pré-humien les ait partiellement déployées, Hume les assume et l'utilitarisme séculier de John Stuart Mill (*via* Bentham et James Mill) doit beaucoup au naturalisme et au scepticisme de l'écosais. Chez Locke, nous le verrons, les limites de la sécularisation ne tiennent pas simplement au contexte historique bien sûr hostile à une position irrégieuse, mais aussi à un empirisme partiel. Concernant Berkeley, on peut même parler d'une étanchéité entre son empirisme dans le domaine de la connaissance, et son rationalisme sur les questions morales¹⁷. Hume et à sa suite les utilitaristes séculiers, ont déployé les conséquences sécularistes de l'empirisme du fait d'un approfondissement et d'une radicalisation de celui-ci. David Hume a en effet inauguré un empirisme plus radical dont hérite l'utilitarisme classique de Bentham et Mill. Cet empirisme ne laisse aucune place à des

¹⁷ Voir G. Berkeley, *De l'obéissance passive*, trad. Didier Deleule, Paris, Vrin, 2000, p. 114 : « En morale, les règles éternelles d'action ont la même vérité universelle et immuable que les propositions en géométrie. Ni les unes, ni les autres ne dépendent des circonstances ou des accidents, car elles sont vraies en tout temps et en tous lieux, sans limitation ni exception. « Tu ne résisteras pas au pouvoir civil suprême » est une règle non moins constante et non moins invariable pour modeler la conduite d'un sujet envers le gouvernement que ne l'est « multiplie la hauteur par la moitié de la base pour mesurer la surface d'un triangle. ».

principes *a priori* sur les questions de fait, donne lieu au scepticisme à l'égard des prétentions de la théologie, et dans le domaine moral, mène à privilégier le critère séculier de l'utilité publique à d'autres critères tels que la loi naturelle, la volonté de Dieu, l'intuition innée, ou encore la tradition. Enfin, la psychologie morale de Hume, très différente de celle de ses prédécesseurs, permet de penser le décentrement donc le désintéressement et la motivation morale sans sanction religieuse. Lorsqu'il est question de justifier une appréciation morale, l'utilité publique, comprise à partir du plaisir et du bonheur, est le critère que les hommes, étant donnée leur commune nature, mobilisent le plus généralement, parce qu'il est le plus intelligible et le plus universel. Et s'il en est ainsi, c'est que l'utilité d'une action ou d'une règle se laisse apprécier à partir de l'expérience. La religion se voit elle-même évaluée à l'aune de ce critère séculier, renversement essentiel au sécularisme humien, comme l'a souligné J.C.A Gaskin¹⁸.

Comme on le sait, alors que Hume demeure dans le cadre d'une description non normative de la nature humaine, et n'est pas en ce sens *déjà utilitariste* au sens fort, le critère de l'utilité devient sous la plume des utilitaristes un principe normatif. Mais on a probablement trop peu souligné la continuité de la pensée humienne à l'utilitarisme et la portée critique et séculariste de l'érection de l'utilité publique comme fondement de la morale. D'où l'intérêt de relire ces auteurs dans cette perspective. Il s'agit donc également de mettre en lumière, sous l'angle du rapport critique à la religion, les éléments de continuité de Hume à ce que J.E Crimmins (1990) a appelé « l'utilitarisme séculier » pour qualifier les pensées de Jeremy Bentham et de John Stuart Mill.

Les travaux sur les rapports de Hume à la religion sont très nombreux : il ne s'agit pas tant pour nous d'éclairer à nouveaux frais tel point précis du corpus que de mettre en lumière les rapports entre empirisme et sécularisme moral chez Hume et l'importance d'un tournant humien dans l'histoire de l'empirisme. Contentons-nous ici de mentionner les travaux existants, assez proches de cette problématique, les plus éclairants et la façon dont le nôtre s'y rapporte :

Paul Russell, auteur de *The Riddle of Hume's Treatise*¹⁹, propose de lire le *Traité de la nature humaine* comme la matrice d'une morale séculière et d'une conception irréligieuse de

¹⁸ Voir Gaskin J.C.A, *Hume's Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, Londres, 1987, p. 224 : « Son utilitarisme social est indépendant de la religion. C'est sa moralité séculière qui le fait approuver la religion si et lorsqu'elle inculque effectivement la moralité, ce que la vraie religion est censée faire et ce que la « vulgaire superstition » fait rarement. ».

¹⁹ Russell Paul, *The Riddle of Hume's Treatise, Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

l'homme et du monde. Ce projet concernerait même selon Russell les textes du *Traité* qui ne parlent pas de religion, (par exemple les chapitres du *Traité* consacrés à l'espace et au temps, ou à la critique de l'identité personnelle) mais dont les conséquences irrégieuses implicites étaient évidentes aux lecteurs avisés de l'époque. Le prisme de lecture de la présente étude est assez proche de celui de Russell, mais le *corpus* est plus large que le seul *Traité*, et une place centrale est accordée à la catégorie d'empirisme, qui selon Russell (2016) est un mythe ou une fiction construite par les commentateurs.

L'étude de Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*²⁰ rend compte de l'originalité d'un courant de pensée qui de l'*Enquête sur les Principes de la morale* de Hume à *L'utilitarisme* de Mill a fait de l'utilité publique le principal fondement de la morale et de la justice alors que ce principe était réputé fragile et variable au regard d'une justice supposée naturelle aux principes éternels et absolus. Il s'agit pour nous aussi de penser la continuité de Hume à l'utilitarisme, en insistant sur les présupposés anti-providentialistes de la position utilitariste et de ses conséquences sécularistes, un aspect qui n'est pas approfondi dans l'ouvrage de F. Rosen.

Mentionnons également *Secular Utilitarianism* de J.E Crimmins, qui concerne le rapport de l'utilitarisme de Bentham à la religion. Cet ouvrage fut particulièrement éclairant à propos de l'anti-conservatisme et de l'aspect irrégieux de l'utilitarisme classique, sur la matrice méthodologique newtonienne de l'utilitarisme, l'arrière-fond matérialiste et sceptique de sa cosmologie, largement héritée de Hume, ainsi que sur le recours à la théorie des impressions qui sert la critique des abstractions juridiques. Ce travail sur Bentham dessine la spécificité d'un utilitarisme séculier dont John Stuart Mill est le continuateur critique, et qu'il faut nettement distinguer de l'utilitarisme religieux qui lui, demeure dans un cadre providentialiste, et dont l'agenda moral et politique divergeait radicalement de celui des utilitaristes séculiers. Nous essaierons dans le mémoire d'adopter une optique similaire sur l'œuvre de Mill, c'est-à-dire de ne pas isoler ses positions morales et politiques de sa théorie de l'esprit et de la connaissance et de sa critique des religions surnaturelles, telle qu'elle apparaît notamment dans les *Trois essais sur la religion*.

Si l'on excepte l'introduction de Louis J. Matz à l'excellente édition critique des *Trois essais sur la religion*²¹ de Mill, une étude concernant l'arrière-fond épistémologique et méthodologique du combat séculariste de Mill fait défaut. Le seul travail exhaustif concernant

²⁰ Rosen Frederick, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, New York, Routledge Studies in Ethics and Moral theory, 2003.

²¹ Mill John Stuart *Three Essays on Religion*, edited by Louis J. Matz, Toronto, Broadview edition, 2009.

les rapports de Mill à la religion est très récent, et d'ordre essentiellement historique et biographique : *John Stuart Mill, A Secular life*, de Thimoty Larsen²².

Qu'est-ce que le sécularisme et pourquoi aurait-il besoin d'un fondement empirico-sceptique ?

Avant d'envisager les rapports entre empirisme et sécularisme, il convient d'explicitier ce qu'est le sécularisme, dans le contexte de sécularisation, qui sert à caractériser la modernité mais dont le sens fait l'objet de différentes interprétations. Nous expliquerons ensuite ce qui motive notre hypothèse selon laquelle l'empirisme de Hume et de Mill figurent dans l'histoire de la pensée moderne, parmi les contributions les plus solides et conséquentes, donc non obsolètes dans les débats actuels.

Dans une société où coexistent des croyants de différentes religions, mais aussi des athées et des sceptiques, la principale raison d'être d'une position séculariste est en effet de rendre *partageables, intelligibles et communicables*, les raisons qui motivent les décisions qui concernent la communauté, dans l'optique de la tolérance et de la paix civile. Or l'empirisme de nos auteurs, dans un contexte où l'autorité du religieux allait de soi, répondait lui aussi de manière critique aux prétentions à l'autorité des croyances surnaturelles ainsi qu'aux factions, persécutions qu'une telle prétention ne peut manquer d'engendrer, étant donné le caractère fondamentalement non universalisable de telles croyances.

L'adjectif « séculier » au sens littéral, a, on le sait, d'abord servi à désigner les moines qui vivaient dans le monde à la fin du XIII^e siècle, pour les distinguer du clergé « régulier » vivant selon la règle d'un ordre religieux le plus souvent à l'écart de la société. Par extension, et de manière figurée, l'adjectif « séculier » qualifie aussi la justice temporelle que l'on distingue de la justice divine. Progressivement, le verbe « séculariser » en est venu à signifier : dissocier quelque chose des préoccupations spirituelles et religieuses, et la sécularisation de la civilisation est le processus d'autonomisation à l'égard d'une autorité religieuse, sur les plans intellectuel, scientifique, moral, juridique et politique. Le processus de sécularisation qui caractérise la modernité occidentale se traduit par une distance et un éloignement progressif de la référence à Dieu et au surnaturel dans l'explication des phénomènes et dans la justification de nos conduites et de nos règles. Il semble s'agir d'un progressif transfert de l'autorité du religieux vers le séculier au niveau épistémique et

²² Larsen Thimoty, *Mill, a Secular Life*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

axiologique. Ainsi, selon Charles Taylor, la modernité est constituée par ce fait essentiel que constitue l'avènement d'un « âge séculier », qu'il caractérise de la façon suivante :

Dans nos sociétés séculières, on peut s'engager pleinement en politique sans jamais rencontrer Dieu, c'est à dire sans en arriver à un point où l'importance cruciale du Dieu d'Abraham s'impose avec force et sans conteste.

Ensuite, explique-t-il,

Les normes et les principes que nous suivons, les délibérations auxquelles nous nous soumettons lorsque nous opérons au sein des sphères d'activité économique, politique, culturelle, éducative, professionnelle, récréative, ne nous renvoient pas en règle générale à Dieu ou à des croyances religieuses.

Enfin, la sécularisation se traduit par une relégation de la foi du statut d'évidence commune faisant autorité à celui d'option individuelle relative :

Le changement que je veux définir et tracer est celui qui nous mène d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres.²³

Plusieurs penseurs au XXe siècle (Karl Schmitt, Max Weber, Karl Löwith, Hans Blumenberg) ont fait de la sécularisation le fait constitutif de la modernité²⁴, sans toutefois s'accorder sur la signification du concept qui demeure plurivoque. S'agit-il comme le pense Schmitt d'un transfert de contenus théologiques à des contenus séculiers ? Pour Schmitt, les concepts centraux de la philosophie politique moderne (le pouvoir absolu de l'État chez Hobbes, la notion de souveraineté ou l'omnipotence du législateur) empruntent à la théologie leur structure verticale, sans la faire reposer sur Dieu, ce qui donne lieu à une « théologie sécularisée ». C'est encore en interprétant la sécularisation comme une métamorphose ou un transfert que Karl Löwith²⁵ a pu retrouver dans les grandes philosophies de l'Histoire du XIXe siècle une trame eschatologique, et là encore, la transposition sécularisée de concepts théologiques, forcément décevante et illusoire. Si la sécularisation n'est qu'un transfert, la modernité équivaut à une perte, elle ne propose pas ses propres sources de légitimation, puisqu'elle reconduit en la dévaluant une matrice théologique cachée. Hans Blumenberg²⁶, critiquant ce « théorème de la sécularisation », estime qu'il faut penser la sécularisation non pas comme un simple transfert de contenu mais comme un *réinvestissement* de fonctions et de questions que la théologie devenue caduque ne pouvait plus prendre en charge. Cette dynamique de *réinvestissement* n'est ni un simple retrait du religieux, ni une simple

²³ Taylor Charles [2007], *L'âge séculier*, trad. Patrick Savidan, Paris, Seuil, 2011.

²⁴ Voir sur ces questions Foessel Michaël (dir.), *Modernité et sécularisation*, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Léo Strauss., Paris, CNRS Éditions, 2007.

²⁵ Löwith Karl [1949], *Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. trad. Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

²⁶ Blumenberg Hans [1966], *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J. M Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

métamorphose du religieux en séculier, et sans être un surgissement *ex nihilo* d'une nouvelle fondation, propose ses propres sources de légitimation. Cette dialectique de la continuité et de la transformation peut sans doute nous aider à caractériser la lecture millienne de la sécularisation, qu'à l'instar de Hans Blumenberg, il a pensée comme une *crise*, et une révolution civilisationnelle²⁷, alors que Hume s'est surtout attaché à penser l'innocuité morale et politique du retrait du religieux. Le sécularisme humien consiste essentiellement en une *neutralisation* de l'autorité religieuse et celui de Mill, éclairé par son sens historique et une philosophie sociale, est un sécularisme de la *transition* et de la *refondation*. Malgré ces différences, l'empirisme de nos auteurs, sans proposer un antichristianisme, ne se contente pas de donner lieu à une morale chrétienne sécularisée, c'est-à-dire de fonder *la même chose* autrement.

Ce qui distingue le sécularisme de la tolérance, de la religion naturelle, de la laïcité et l'athéisme militant

Quoique comme la tolérance, le sécularisme puisse se prévaloir de l'incertitude dogmatique et s'opposer au dogmatisme d'État, il se démarque de la simple tolérance par son aspect non religieux et pas simplement « non sectaire » comme le soulignait Mill. En effet, la tolérance est étymologiquement le fait de supporter (*tolerare*) une pluralité de croyances et de pratiques religieuses, de lever certaines contraintes, interdits et persécutions qui pèsent sur les cultes minoritaires, (ce qui fut l'objet dès le XVIe siècle en Europe, de nombreux « édits de tolérance »). Mais la tolérance n'est pas nécessairement non religieuse.

La cause séculariste est très proche de celle de la laïcité, terme plus familier aux français, et pas plus que la laïcité, elle ne suppose le moindre anticléricalisme ni ne privilégie l'athéisme sur la croyance. Mais il convient de ne pas les identifier absolument, dans la mesure où le concept de laïcité qui promeut avant tout la liberté de conscience, la séparation de l'Église et de l'État, et la distinction de la sphère publique et de la sphère privée, est *essentiellement moral et politique* et ne dit rien des méthodes et des limites de la connaissance, ni du statut épistémologique de la référence au surnaturel. Le sécularisme, en tous cas dans son acception d'origine, est un concept plus compréhensif que celui de laïcité, puisqu'il y ajoute une vision du monde et de l'homme ainsi qu'une hiérarchisation épistémique des croyances.

Tous les défenseurs de la tolérance, du non-sectarisme, et dénonciateurs des désastres du fanatisme religieux durant la modernité, s'ils participent effectivement du mouvement de sécularisation de la pensée, ne sont dès lors pas pour autant à proprement parler sécularistes.

²⁷ C'est particulièrement le cas, nous le verrons, dans l'article de 1831 intitulé "The Spirit of the Age" (in CW, XXII)

Au sein du mouvement global de sécularisation qui traverse la pensée moderne, il y a donc une originalité de ce courant séculariste qui va de Hume à l'utilitarisme séculier, d'abord en ce qu'il ne suppose pas l'athéisme ni même le matérialisme, et se distingue en ceci des athées matérialistes français par son agnosticisme métaphysique.

D'un autre côté, se voulant résolument *non religieux*, le sécularisme ne fait pas d'une religion plus raisonnable et moins dogmatique une solution aux conflits religieux. Ni Hume ni Mill n'ont cru en un triomphe imminent d'une rationalité séculière sur le christianisme, ni au progressif remplacement des religions populaires par une religion rationnelle. Quoique le sécularisme et la religion naturelle aient en commun la méfiance à l'égard de l'autorité des traditions et des Églises instituées, le sécularisme se démarque par son scepticisme des objectifs de la religion naturelle, qui consistait à rassembler les hommes sur la base d'un *credo* minimal, par-delà la diversité des confessions et des dogmes institués. Bien qu'ils cherchassent à dépasser les particularismes liés à l'Histoire, la plupart des défenseurs de la religion naturelle tels que Herbert de Cherbury, Locke, Rousseau, Voltaire²⁸, attribuaient encore à Dieu un rôle important pour la conduite de la vie, soit comme ressort de la motivation morale, soit comme seule source possible d'obligations morales. Or la volonté de Dieu ne saurait être une référence universelle. Un séculariste ne considère évidemment pas que la cohésion sociale exige que les croyants abandonnent leurs espérances en un salut *post mortem*, ni leur croyance en un Dieu protecteur et sauveur. En revanche, il considère que des croyances trop peu probables, et dont la validité ne peut être contrôlée objectivement ne peuvent servir de fondement à des politiques publiques. Le sécularisme se présente non comme une option privée, mais comme une condition de la paix civile, de la tolérance, mais également de la concorde, dans la mesure où celle-ci suppose une intelligibilité partagée des raisons qui font qu'un principe ou qu'une règle est digne d'être observé. Pour beaucoup de croyants, cette exigence d'un fondement commun, donc partageable de la morale et du politique est une évidence, car ils ont intégré le sécularisme et l'ont rendu compatible avec leur spiritualité et leur pratique religieuse personnelle. Il n'y a pas besoin d'être athée pour être séculariste, puisqu'un croyant peut tout à fait partager la plupart de ses principes de

²⁸ Hume, qui fut surnommé le « Voltaire écossais » n'était pas si voltairien, si l'on excepte un certain héritage lockéen, la promotion de la tolérance, la critique de la superstition et des abus de pouvoir du clergé. Voltaire croyait en l'argument du dessein, en un monothéisme pur et primitif, en l'existence de lois naturelles universelles trouvant leur origine en Dieu, en l'importance des châtements et des espérances *post mortem* pour garantir la moralité, pensait qu'une religion raisonnable, minimale et œcuménique était le meilleur rempart aux conflits religieux, et que le clergé, malgré ses excès, avait une fonction civilisatrice indispensable. Hume ne souscrivit à aucune de ces sept thèses. Pour une comparaison précise de Hume et de Voltaire, Voir Ryu Susato, (2015), ch V, 6, 'Voltaire and the Scottish Voltaire', pp. 156-155.

conduite avec des athées, et reconnaître qu'il est nécessaire que les raisons d'y adhérer puissent être partageables, en cas de controverse sur une question particulière. On peut donc être croyant et séculariste. Mais il faut pour cela désamorcer les potentiels conflits ou « empiètement territoriaux » entre foi et savoir, accepter les critères épistémiques de l'établissement du savoir, et dévaluer du même coup le statut épistémique des croyances que l'examen selon ces critères affaiblit, en acceptant leur caractère d'options subjectives, liées à leur incertitude, quelle que puisse être par ailleurs leur importance existentielle privée.

En plus d'une certaine hiérarchie des croyances, le sécularisme suppose la primauté morale et politique des principes séculiers, qui doivent prévaloir à l'heure d'orienter une décision publique qui concerne l'ensemble des citoyens. Ces concessions peuvent donc être lourdes pour un croyant, et nombreux sont ceux qui à l'inverse de ces croyants laïques, considèrent leur foi comme un savoir aussi fiable que les théories scientifiques les mieux corroborées, et la volonté de Dieu comme un fondement devant prévaloir sur des lois établies par les hommes, notamment lorsque ces dernières contredisent les premières. Il n'est pas étonnant qu'une telle domestication du religieux, une telle neutralisation de ce qui est le plus important pour les croyants puisse être vécu comme liberticide. C'est pourquoi le sécularisme ne peut s'imposer comme une évidence, a besoin d'une culture, d'une inspiration philosophique, et d'arguments, sans quoi il est guetté par la faiblesse, et paradoxalement, par l'excès de confiance voire l'arrogance dogmatique. L'un des apports de l'empirisme sceptique au sécularisme est de rappeler la modestie épistémique qui lui sert de fondement.

Enfin, le sécularisme est mieux fondé par le scepticisme que par une position métaphysique athée ou matérialiste.

Au cœur de l'esprit du sécularisme, il y a donc la quête d'une publicité, d'une communauté ou du moins une communicabilité des visions du monde et une recherche de la concorde. Mais cette concorde ne saurait être atteinte sur les questions métaphysiques hors de notre portée.

C'est là l'arrière-fond sceptique du sécularisme, qui ménage une liberté et une ouverture sur les questions douteuses, tout en neutralisant leur autorité. Il ne peut donc lui-même s'adosser à une position métaphysique, telle que le matérialisme ou le *naturalisme métaphysique*²⁹. Un séculariste ne saurait exclure *a priori* que l'existence de Dieu puisse en droit relever d'un examen rationnel voire être démontrée : il se rendrait alors coupable d'une pétition de

²⁹ On peut qualifier ainsi les cosmologies matérialistes d'Épicure, de Lucrèce, de D'Holbach ou La Mettrie, et les métaphysiques panthéistes de Spinoza ou du libre penseur Irlandais John Toland. Ces positions ont en commun d'exclure une création d'un Dieu extérieur à la nature, et supposent donc une proposition métaphysique lourde difficilement falsifiable ou vérifiable sur l'autosuffisance de l'univers.

principe. Pourquoi rejeter *a priori* et dogmatiquement qu'il soit possible de prouver l'existence de Dieu, qu'en cheminant des preuves de son existence à celles de sa perfection, de cette perfection à celle de ses recommandations, un esprit honnête puisse faire sienne une doctrine morale théologique, et soit à même faire partager ce chemin à d'autres esprits ? Chez Hume, les impasses d'une telle démarche apparaissaient à la suite d'une enquête minutieuse sur les capacités et les limites de l'esprit humain, qui n'a pas les moyens d'établir qu'il y a un Dieu, et encore moins de connaître ses attributs. Le retrait des positions métaphysiques n'est pas un postulat, mais le résultat de l'enquête empirico-sceptique. Pour ne pas être dogmatique, le séculariste doit donc comme Hume et Mill montrer pourquoi les hypothèses surnaturelles ne peuvent devenir des connaissances, ni servir à fonder la morale, ce que firent les empiristes radicaux en soulignant les limites de l'esprit humain sur ces questions et le caractère lointain de celles-ci. Le sécularisme a besoin de justifier la modération épistémique qui le fonde, et ne peut se contenter d'être une position politique, sans quoi ses principes ont la faiblesse et la relativité de tout postulat.

Si le sécularisme a besoin de l'esprit de modération sceptique, c'est qu'en amont d'une position à propos du statut du religieux dans la société, il faut se demander : quel genre de croyances sont susceptibles d'être *partagées par tout esprit honnête et attentif* sur les questions de fait, et sur les questions morales. Il est peut-être trop simple et irénique de décréter *antérieurement à l'examen* une séparation territoriale entre ce qui relève de la foi et ce qui relève de la science³⁰, car il est légitime que les apologistes et les croyants cherchent à éclairer leur foi par la raison, et inversement, les positions morales et existentielles fondées sur des traditions religieuses doivent pouvoir être discutées par les sceptiques. Hume et Mill ne pouvaient à leur époque présumer cette étanchéité des magistères, et ont en ce sens pris au sérieux les tentatives de prouver l'existence de Dieu, examen qui les mena à une position proche de ce que l'on appelle de nos jours le *naturalisme méthodologique*, selon lequel l'examen rationnel n'est fécond et n'obtient des résultats partageables qu'à une certaine échelle, c'est-à-dire à l'intérieur de la nature, qui comprend l'univers physique et la nature humaine, dont nous pouvons faire l'expérience, et ce que nous pouvons raisonnablement inférer à partir de cette expérience³¹. L'enquête humienne sur la nature de la croyance et

³⁰ C'est l'esprit du fameux NOMA « Non overlapping magisteria » proposé par Stephen Jay Gould, qui estime que le conflit entre science et religion « le plus grand faux problème de notre temps », se dissipe à condition d'admettre que la religion s'occupe de la signification de l'existence et des valeurs morales, et que le territoire de la science est la factualité de la nature. Voir Jay Gould Stephen, *Rock of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, Ballantine Books, 1999.

³¹ Eugénie Carol-Scott, anthropologue et figure de l'opposition à l'introduction du créationnisme et de l'« Intelligent design » dans les écoles publiques américaines, et Guillaume Lecointre, systématicien qui défend en

l'origine des jugements moraux a ainsi mené l'écossais à promouvoir un recentrement de nos enquêtes et de nos réflexions, morales ou théoriques, à l'échelle de la vie ordinaire, c'est-à-dire à portée d'expérience. Être naturaliste méthodologique n'implique pas d'exclure définitivement que l'univers et ses lois puissent avoir pour source une intelligence et une volonté divines, ni d'affirmer qu'il est absurde d'envisager que certaines croyances puissent relever d'une inspiration privée de Dieu ou de l'Esprit Saint. Il exprime simplement qu'au-delà de la nature observable dont nous pouvons faire l'expérience commune, et de ce que nous pouvons solidement inférer à partir de cette expérience, l'esprit n'a à faire qu'à des possibilités, conjectures, hypothèses non contrôlables ou de très faibles probabilités. Le naturalisme méthodologique, qu'il faut donc distinguer du naturalisme métaphysique ou ontologique, entend donc dégager un champ, celui de l'expérience commune, à partir de laquelle la raison de n'importe quel homme peut s'exercer.

Il en résulte que des raisons, arguments ou énoncés religieux ne peuvent faire autorité dans l'espace public, et ce, non parce qu'on pourrait démontrer qu'ils sont faux, ni en vertu d'une séparation conventionnelle et relativement arbitraire (NOMA) mais parce que les raisons empiriques d'y croire sont trop faibles, échappent à un examen collectif, et ne peuvent donc constituer des arguments dans une discussion publique devant aboutir à des décisions communes. Le naturalisme méthodologique, fondement du sécularisme est donc une épistémologie à portée politique, et l'arrière-fond épistémique qui légitime la sécularisation de l'espace public, institutionnel, politique, et la laïcisation de l'éducation publique.

Les cibles d'une position séculariste : le volontarisme divin et l'autorité publique du religieux

Si le sécularisme peut parfaitement admettre, comme Bentham et Mill qui reconnurent sans problème la valeur d'une bonne partie de l'enseignement moral chrétien, que la morale puisse trouver dans les traditions religieuses des ressources précieuses et inspirantes, il s'oppose en revanche à la théocratie bien sûr, mais aussi au volontarisme divin et à la position que certains sociologues nomment « l'intégralisme religieux »³². L'intégralisme religieux est

France les mêmes positions, mobilisent tous deux cette distinction entre naturalisme philosophique et naturalisme méthodologique. Elle permet de souligner la fécondité de la méthodologie expérimentale des sciences naturelles et le caractère non testable des hypothèses surnaturelles (par exemple celle d'un pouvoir omnipotent) tout en affirmant que cela n'implique pas l'abandon de la croyance en Dieu.

Voir Eugénie Carol Scott : « Science and Religion, Methodology and Humanism », *Reports for the National Center for Science Education*, vol. 18, n°2, Mars-Avril 1998 (discours accessible sur le site du « National Center for Science Education »).

Voir également Lecointre Guillaume : *Les sciences face aux créationnismes, Réexpliquer le contrat méthodologique des chercheurs*, éditions Quae, 2018

³² Voir Stavo-Debaugue Joan, *Le loup dans la bergerie, le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides, 2012.

la prétention d'étendre l'autorité religieuse au-delà de la sphère privée. Le volontarisme divin est l'idée selon laquelle les principes moraux sont dignes d'être respectés parce qu'ils procèdent de la volonté d'un être infiniment sage envers lequel nous aurions une dette et que nous devrions craindre, ce qui rend possible la promotion ou l'exclusion de comportements au motif qu'ils plaisent ou répugnent à Dieu, sans que l'entendement puisse toujours comprendre leurs avantages ou inconvénients en termes d'utilité. Cette position ne serait susceptible de renforcer la cohésion sociale que dans un contexte d'unanimité religieuse totale, c'est-à-dire dans laquelle tout le monde croit en Dieu, au même Dieu et aux mêmes dogmes, unanimité qui n'a probablement jamais eu lieu. Lorsque la société est composée de plusieurs confessions ou lorsqu'une partie importante de la population est sceptique ou athée, cette position fragilise au contraire la moralité, puisqu'elle fait dépendre le bien commun d'un objet incertain, particularise le contenu de la morale, qui dépend alors d'un Dieu auquel tout le monde ne croit pas, ou de la tradition respectée et des rites à observer. Le volontarisme met en péril l'intelligibilité de la morale, qui se trouve dépendre d'une volonté divine mystérieuse impénétrable, et potentiellement arbitraire, et non des effets observables de la vertu sur le bonheur humain. Enfin, elle soustrait la définition du bien commun à la discussion. Or en plus des religions instituées, le droit naturel est historiquement tributaire d'un certain volontarisme divin : selon la plupart des jusnaturalistes, la loi de nature n'est pas réellement prescriptive sans la volonté de Dieu. Nos deux auteurs s'attachent au contraire à rendre compte de l'obligation et de la régulation morales à partir de sources immanentes.

Le rapport problématique entre empirisme et sécularisme.

Mais n'est-il pas arbitraire de s'intéresser au sécularisme à partir de l'empirisme, étant donné que le sécularisme historiquement, n'a pas que des précurseurs empiristes, et étant donnée l'hétérogénéité des penseurs traditionnellement qualifiés d'empiristes, à l'égard de la religion ?

Avant Hume, l'implication séculariste de l'empirisme n'alla pas de soi, et ne fut pas pleinement assumée par les empiristes pré humiens tels que Hobbes, Locke et Berkeley, ni par les pères de la méthode expérimentale que sont Francis Bacon et Newton, pour qui les lois issues de la science expérimentale donnaient des arguments neufs au théisme, que l'on pensait compatible et même renforcé par la méthode expérimentale. Quoique l'empirisme hobbesien serve à bien des égards la critique religieuse, Hobbes n'abandonne pas le rapport entre volontarisme divin et loi naturelle, et sa conception autoritaire des rapports entre État et

religion exclut la liberté religieuse et l'athéisme dans l'espace public³³. Locke, illustre précurseur, est l'un des premiers auteurs à distinguer société civile et société religieuse³⁴, mais il n'est pas sceptique religieux, accorde au théisme une place importante dans sa pensée morale, et exclut de la tolérance l'athéisme considéré comme un danger pour la cohésion sociale.

La conséquence séculariste de l'empirisme se vérifie encore moins chez Berkeley. Les éléments empiristes et phénoménistes de la pensée de l'Irlandais ne servent pas le scepticisme, encore moins le scepticisme religieux. Au contraire, l'Évêque de Cloyne utilise ces armes contre le matérialisme, son phénoménisme lui permettant de douter de la réalité matérielle extérieure, de spiritualiser le réel, constitué par nos perceptions qui ne sont pas en elles-mêmes objet de doute, pas plus que Dieu lui-même, qui est selon lui la cause et la garantie de nos pensées. Son empirisme n'empêche d'ailleurs en rien sur le plan politique une défense de l'obéissance passive prescrite par Dieu, qui n'admet aucune rébellion ni résistance au souverain, l'obéissance étant un respect des lois de la nature, rendues obligatoires par l'auteur de la nature et démontrables par « les déductions infaillibles de la raison »³⁵.

L'existence historique d'un empirisme religieux nous oblige-t-elle à reconnaître contre notre hypothèse d'une conséquence séculariste de l'empirisme, qu'une méthodologie empiriste s'accommode en fait de positions très différentes à l'égard du théisme et de sa place dans la conduite de l'existence ? Faut-il même remettre en cause l'unité de l'empirisme et admettre que l'on a pris l'habitude scolaire de réunir sous une étiquette peu opérante des auteurs aux objectifs en réalité très différents ?

C'est la position d'un éminent commentateur de l'œuvre de Hume, Paul Russell, qui considère l'empirisme britannique comme « un mythe »³⁶, une illusion rétrospective des chercheurs contemporains percevant les pensées de l'époque selon des préoccupations trop étroitement épistémologiques, ce qui les mène à créer artificiellement des familles de pensées qu'ils classent selon les méthodes d'accès à la vérité, en ignorant les intentions apologétiques ou au contraire athées des projets philosophiques. Des penseurs aux objectifs très différents

³³ Voir Hobbes Thomas, *Les éléments de loi naturelle et politique* trad. Dominique Weber, Paris, Hachette, coll. « Le livre de poche », 2003.

³⁴ Voir Locke John, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, GF, 1992.

³⁵ Voir Berkeley George, *De l'obéissance passive*, trad. Didier Deleule, Paris, Vrin, 2000.

³⁶ Russell Paul, "Hume's Philosophy of Irreligion and the Myth of British Empiricism", in Russell Paul (dir.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

sont alors un peu paresseusement réunis sous la même épithète : « empiriste ». Selon Paul Russell, cela vient d'une myopie à l'égard du poids nettement plus déterminant à ses yeux des questions théologiques à l'époque. Si l'on rectifie cette myopie, on considérera Berkeley et Hume comme des penseurs d'abord opposés, malgré les analogies de leurs méthodes et la convergence de certains arguments. Parmi les penseurs que l'on a coutume de désigner ainsi figurent des « athées spéculatifs » aussi bien que des penseurs « religieux », catégories que Russell juge plus pertinentes que « empiriste » ou « rationaliste ».

La position de Russell, non seulement dément le rapport essentiel entre sécularisme et empirisme (ce qui est évident historiquement mais mérite d'être discuté philosophiquement), mais rejette la catégorie d'empirisme elle-même.

Mais bien qu'il soit difficile de lui donner tort *historiquement* parlant, on est en droit de penser qu'il existe une conséquence sceptique et séculariste de l'empirisme, qui est en germe dans l'épistémologie et la conception de l'esprit de penseurs par ailleurs ni sceptiques ni sécularistes, tels que Locke, Berkeley et Newton. Si Hume doit une bonne partie de son scepticisme à la radicalisation de certaines thèses de ses prédécesseurs religieux (Locke, Berkeley, Newton), il n'est pas absurde de réhabiliter la catégorie, malgré la différence historique des positions des penseurs empiristes à l'égard du théisme et de son autorité.

Le scepticisme religieux de Hume et son sécularisme moral l'éloignaient-ils de l'empirisme religieux au point de rendre caduque cette catégorie, ou étaient-ils en fait en germe dans les philosophes de l'expérience, qui l'ont précédé ? Dans ce dernier cas, le moment humien serait celui de la maturité de l'empirisme et l'utilitarisme séculier son déploiement moral et politique à un siècle où le sécularisme peut publiquement s'assumer comme tel.

L'influence de la méthode expérimentale baconienne selon laquelle il faut forcer la nature, par voie d'expérimentation à révéler la cause des phénomènes, la méthodologie newtonienne, notamment le principe de parcimonie, la méfiance à l'égard des hypothèses *a priori*, et la voie inductive qui n'infère le général que de l'expérience du particulier, suffisent-elles à constituer une tradition philosophique ? Si oui, comment expliquer la différence des positions religieuses au sein de cette tradition ?

Locke est le premier à articuler l'expérimentalisme comme théorie de la connaissance et comme théorie de l'esprit. Sans aller jusqu'à un phénoménisme, Locke avait appris de sa collaboration avec le médecin Sydenham qu'on ne connaît pas l'essence de la maladie mais uniquement les symptômes, et que la médecine progresse par l'observation des nouvelles données fournies par l'expérience et la pratique, en abandonnant les explications *a priori* et déductives stériles telle que la vieille doctrine des humeurs. Il devient impossible d'accéder à

l'essence réelle des choses et de saisir la causalité réelle à l'œuvre dans la consécution des phénomènes. Ces limitations ne sont évidemment pas sans conséquences sur la validité et donc l'autorité des dogmes religieux. Si nos connaissances lacunaires et imparfaites sont néanmoins opérantes dans la vie pratique, c'est, pensent néanmoins Locke, Boyle et Sydenham, qu'une harmonie supérieure et providentielle garantit une certaine adéquation entre le réel inaccessible et ses effets sur notre perception. Mais n'y avait-il pas une dissonance entre cet ancien paradigme théiste et cette méthode expérimentale nouvelle ? Comme l'explique parfaitement François Duchesneau, ce cadre providentialiste persistant ne saurait être inféré à partir la méthode historico-génétique elle-même :

Cependant, la téléologie interne à la nature sémiotique de la pensée, organise rationnellement l'activité même de la pensée opérant sur et à partir de l'expérience, reste un présupposé d'ordre philosophique, voire métaphysique que l'analyse historique, propre à la méthodologie scientifique de Sydenham et de Locke ne permet pas de définir comme principe du savoir rationnel des réalités naturelles.³⁷

On pourrait en dire autant de Bacon, selon qui la philosophie naturelle revient à étudier le livre de la nature, et nous ramène à son Auteur, l'étude des causes secondes étant une voie d'accès à la cause première, et la raison expérimentale nous ramenant à Dieu par des voies plus sûres que la spéculation *a priori*. Le même raisonnement s'applique à Newton, selon qui l'expérience et le raisonnement inductif permettent d'inférer les lois générales de la nature, mais qui invoque l'explication divine pour expliquer le fait de *l'existence des lois elles-mêmes*, selon un raisonnement qui n'est plus de nature inductive. La nature mystérieuse du mouvement, qui n'était plus aussi intelligible que les chocs, traction et impulsions de la mécanique cartésienne, constituait en outre pour Newton une raison de plus d'invoquer l'action de Dieu. L'expérimentalisme seul ne fait que décrire l'ordre et préserver son mystère : s'y surajoute la foi du scientifique qui prétend expliquer l'ordre et résoudre le mystère par un appel à l'ignorance. Mais en cela, Newton sort du cadre de l'expérimentalisme.

A l'époque du prestige naissant de la méthode expérimentale en philosophie naturelle, l'empirisme fut majoritairement religieux et ce, pas seulement pour des raisons contextuelles, mais en mettant les résultats de la nouvelle science au service d'une foi rationnelle. La méthode expérimentale s'accommode du paradigme théiste et providentialiste, qu'elle justifie par les résultats de cette méthode : l'expérience nous fait découvrir des lois. Ces lois sont l'indice d'un législateur.

³⁷ Duchesneau François, *L'empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, coll. Archives internationales d'Histoire des Idées, p. 251.

Cette divergence entre un empirisme religieux et un empirisme irréligieux dément-elle le rapport étroit et l'implication que nous cherchons à corroborer entre philosophie de l'expérience et sécularisme ? Non puisque l'inférence théiste s'écarte des canons du raisonnement inductif, et parce que la critique de la religion chez Hume doit beaucoup à l'expérimentalisme de ses prédécesseurs, mais épuré nous le verrons de certains *a priori*, notamment sur la causalité. Les arguments théistes, même soutenus par des penseurs expérimentalistes ne répondent en fait plus aux canons de la méthode expérimentale ou de l'induction, ce que Hume a mis en lumière, en soumettant sans concessions la religion naturelle aux critères du raisonnement inductif. Hume et Mill sont indispensables sur cette question et leur critique difficilement assimilable à celle d'un Spinoza par exemple, car entièrement *a posteriori*. Alors que Spinoza ne propose qu'une genèse psychologique du finalisme, qui n'est pas en soi une objection à sa probabilité, on trouvera en revanche dans « Le Theisme »³⁸ de Mill et dans les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume³⁹ de quoi critiquer l'analogie qui sous-tend ce genre de positions. Et ce genre de raisonnement qui mobilise la probabilité, l'induction et le principe de parcimonie, appartient à la tradition expérimentaliste, quoique celle-ci ait été inaugurée par des penseurs qui n'étaient pas ce que Paul Russell nomme des « athées spéculatifs ».

Ensuite, Hume dans sa critique du théisme fait un usage rigoureux du principe de parcimonie newtonien, et fait un usage sceptique du *Esse est percipi* berkeleyen qu'il n'avait pas du tout chez l'irlandais, rejoignant en cela une partie de la critique religieuse de Hobbes notamment sur l'inintelligibilité de la nature de Dieu et de ses attributs.

L'absence de sécularisme de Locke et de Berkeley tiendrait alors à l'absence de systématisme de leur expérimentalisme. Mais sans doute aussi à l'abandon de leur empirisme sur les questions de psychologie morale et de justification morale. Dans *L'histoire de l'athéisme en Grande Bretagne*, David Berman écrit en ce sens :

Alors que l'argument de Bayle pour la tolérance est basé sur l'empirisme, Locke et Berkeley défendent leur intolérance de l'athéisme théorique sur une base rationaliste. Ils semblent soutenir qu'étant donnée une croyance théorique, on peut, indépendamment de toute expérience, être sûr qu'une certaine pratique en résultera. Comme dit Berkeley, il est purement impossible qu'un athée théorique soit vertueux. Similairement chez Locke : penser la non-existence de Dieu dissout les liens de la société. Nous voyons donc, en l'occurrence deux des (supposés) empiristes classiques tenir une position fortement rationaliste.⁴⁰

³⁸ In *ER*, pp. 117-241.

³⁹ Hume David [1779] *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2005.

⁴⁰ Berman David, *A History of Atheism in Great Britain, from Hobbes to Russell*, Londres, Routledge 1988, pp. 160-161.

Défendant la possibilité d'un athéisme vertueux, Hume est bien plus un héritier de Bayle⁴¹ que l'on ne range pas communément parmi les grands empiristes classiques mais dont les arguments sur la question des conséquences de l'athéisme sur la morale sont étayés par l'observation et l'histoire, plus que par des raisonnements *a priori*, ce qui sera aussi la manière d'argumenter de Mill⁴². Nier le rapport entre empirisme et sécularisme au motif que les penseurs traditionnellement reconnus comme les fondateurs de l'empirisme classique étaient théistes et s'opposaient à la tolérance de l'athéisme, n'est pas totalement convaincant dans la mesure où le scepticisme de Hume leur doit beaucoup, et parce que l'aspect religieux de leur pensée s'explique par l'insuffisance de leur empirisme ou son caractère trop « régional ».

La spécificité de l'empirisme de Hume et Mill et la continuité de l'empirisme radical de Hume à l'utilitarisme séculariste.

Au sein de la tradition empiriste, nos deux auteurs se singularisent donc par la radicalité de leur empirisme et sa conséquence séculariste. Ce prisme de lecture permet également de comprendre la cohérence globale de leur épistémologie et leur pensée morale et politique, en fonction d'un même objectif pratique et d'un souci commun de la cohésion sociale incluant la tolérance des athées, position très subversive pour leur époque. Reste cependant à préciser le choix et le rapprochement de ses deux auteurs.

D'abord, la pensée de Mill sur la religion est marquée par une réception directe⁴³ et indirecte de Hume. Indirecte en ce sens que les vues irréligieuses de ses deux principaux mentors, son père James Mill et Jeremy Bentham, puisent la plupart de leurs arguments dans l'œuvre de Hume⁴⁴. Ensuite, les références explicites de Mill à Hume sont nombreuses. La critique millienne de la fiabilité de la révélation est peu ou prou un affinement de l'argument humien à propos des témoignages sur les miracles. Ensuite, Mill considère l'état « expérientiel » ou « phénoménal » (dénomination millienne de ce que Auguste Comte nomme « l'état positif ») de la connaissance comme son aboutissement et considère que Hume, mieux que Bacon et Newton, en a donné la théorie la plus satisfaisante⁴⁵. Mill conseilla en outre aux rédacteurs de

⁴¹ Sur l'influence constante et décisive de Bayle sur Hume des *Early Memoranda* aux *Dialogues sur la religion naturelle*, Voir Mori Gianluca, « Bayle et Hume devant l'athéisme », in *Archives de philosophie*, 2018/4, t. 81 pp.749-774.

⁴² Voir Mill, « L'utilité de la religion » in *ER*, pp. 63-115.

⁴³ On peut s'en faire une idée en consultant les « Mill's Marginalia », site qui donne accès numérique aux livres de la bibliothèque personnelle de Mill donc aux passages de l'œuvre humienne soulignés et à ses annotations.

⁴⁴ Voir Ch. VI du mémoire.

⁴⁵ Voir *ACP*, p. 29.

The Reasoner, le journal séculariste d'Holyoke, la lecture des *Dialogues sur la religion naturelle*, pour affiner leurs arguments sceptiques sur les questions métaphysiques, ce qui invite à penser que Mill trouve chez Hume l'attaque sceptique la mieux formulée et la plus élaborée de la religion naturelle.

Mais l'influence humienne est en fait plus large que les références explicites, elle doit pour une grande part être reconstituée. Pour cela, repérer l'emprunt d'arguments humiens reformulés suppose une lecture parallèle des deux œuvres. Le rapport de Mill à Hume est aussi critique : il percevait l'écossais comme le plus ingénieux des penseurs négatifs, mais considérait que le scepticisme n'était pas suffisant pour refonder une cohésion sociale sur de nouvelles bases. A une époque postrévolutionnaire, Mill défend un ambitieux projet positif de refondation de la civilisation, ce qu'on ne trouve pas chez Hume, quoique sa critique religieuse ne soit pas sans lien avec une certaine idée du progrès. Leurs conceptions des rapports entre l'Église et l'État ne se recoupent pas, et le sécularisme millien est bien plus ambitieux.

Néanmoins, ce qui rapproche les deux auteurs est la conséquence séculariste de leur empirisme, qui est radical, et dont on peut décliner cinq principaux éléments qui font au fond l'unité d'un même courant empirico-séculariste.

Tout d'abord ces deux auteurs considèrent qu'une psychologie expérimentale de l'esprit humain est la science « capitale »⁴⁶ dont il faut d'abord s'emparer, avant d'annexer les provinces que sont les autres sciences, appelées à dépendre de la connaissance de l'esprit. Chez les deux auteurs, la critique des prétentions des démonstrations *a priori* dépasse largement le domaine épistémologique, puisqu'elle atteint le théisme, le rationalisme et l'intuitionnisme moraux qui en dépendent. C'est la voie qu'indique l'introduction du *Traité de la nature humaine* et que suivra Mill, reprenant la métaphore guerrière du *Traité* dans ses *Mémoires*, où il se dit convaincu qu'une psychologie vraie est la base scientifique dont ne peuvent se passer la morale, la politique, la science et l'art de l'éducation.⁴⁷ Non seulement une théorie de l'esprit est indispensable à l'établissement des méthodes des sciences, mais cette psychologie, parce qu'elle est expérimentale, donne lieu à une conception sécularisée de l'esprit humain lui-même.

⁴⁶ *Traité*, I, Introduction, p. 34

⁴⁷ Voir Mill [1873], *Autobiography*, (in *CW*, I), Ch. VII: « La principale force de cette fausse philosophie [Mill parle de l'école intuitionniste *a priori* en morale], consiste dans l'appel qu'on a coutume de faire à l'évidence des mathématiques et des branches de la science physique qui s'en rapprochent. La chasser de ces sciences, c'est l'expulser de sa forteresse. ».

Ensuite, ces auteurs proposent une *éthique empiriste de la croyance*, qui exclut que des raisons non épistémiques de croire, telles que le désir, l'espérance, ou des considérations morales, puissent être de bonnes raisons de tenir une chose pour vraie, ou de refuser d'abandonner une croyance. Cette éthique de la croyance n'admet d'autre critère que la probabilité, elle-même fondée sur le raisonnement inductif, essentiel chez les deux auteurs à l'affaiblissement de la croyance aux miracles et à la critique de l'analogie sur laquelle repose l'argument du *design*. Cette modération épistémique ne ferme pas la porte aux croyances surnaturelles, elle invite plutôt à l'ouverture et la tolérance. Admettre que n'importe quel type de cause peut produire n'importe quel type d'effet invite à ne pas condamner d'emblée et par principe les explications surnaturelles et autorise en droit une multiplicité d'hypothèses cosmogoniques. Cela interdit d'exclure absolument et définitivement le théisme, et distingue Hume et Mill d'un athéisme dogmatique et militant. Mais tout en admettant que les hypothèses surnaturelles sont concevables, l'empirisme les dévalue et met *a priori* quasiment sur un même plan les hypothèses théistes et matérialistes, en les ramenant à des conjectures. C'est à partir de l'expérience qu'on peut savoir si ce qui est possible peut être rendu probable. Or ce qui ne peut être rendu fort probable par l'induction n'a pas de titre à exercer une forte autorité sur les mœurs, et c'est le cas du théisme. Ainsi leur conception de la causalité, en ramenant l'étude des causes sur un terrain entièrement *a posteriori*, finit par donner lieu à ce qu'on peut appeler une préférence matérialiste agnostique non dogmatique, couplée à un athéisme pratique.

Troisièmement, l'empirisme de Hume et Mill est phénoméniste : nous n'avons pas accès à autre chose qu'aux perceptions de l'esprit, ou à ce que nous pouvons composer ou inférer à partir d'elles. Les termes qui ne peuvent se rapporter à nos perceptions sont décrits comme insignifiants : c'est le cas des concepts obscurs de la « métaphysique adultérée » que critique Hume⁴⁸. La substance immatérielle de l'esprit, ou l'idée d'un Dieu absolument simple et non composé font partie de ces concepts vides. Chez Mill, cette même méthode de tri permet par exemple d'exclure l'idée d'une bonté divine absolue aux voies impénétrables qui différerait par nature de ce que nous entendons ordinairement par bonté lorsque nous faisons référence à nos observations du comportement humain et de nos affects dans le monde d'ici-bas⁴⁹. Ce rasoir sémantique empiriste permet de ne pas accepter des préceptes moraux incompréhensibles au seul motif que leur source putative est supposée toute puissante ou

⁴⁸ Voir *EEH*, I

⁴⁹ Voir *EPH*, p. 120

infiniment sage. L'empirisme est donc aussi chez Hume et Mill l'auxiliaire d'une sécularisation du *vocabulaire* philosophique et moral.

Quatrièmement, Hume et Mill proposent une psychologie associationniste (dont Mill connaît il est vrai la version plus élaborée de David Hartley). Or les processus d'association des impressions, des affects et des idées sont ce par quoi Mill rend compte de concepts que ces adversaires présentent comme innés, et ne procédant pas de l'expérience. Par exemple, Mill rend compte de la formation du caractère, de la conscience morale et du sentiment d'obligation de manière associationniste. C'est même la psychologie qui sous-tend sa conception d'une éducation morale séculière consistant dès le plus jeune âge à associer le service d'autrui et la vertu au plaisir.

Cinquièmement, leur conception de la nature humaine récuse l'égoïsme psychologique de Hobbes et de Locke, ce qui leur permet d'affirmer que la motivation morale et les jugements moraux peuvent se comprendre sans référence à la crainte des sanctions divines. Hume comme Mill considèrent que l'être humain est capable de se décentrer et que la cohésion sociale est bien plus qu'un simple aménagement des égoïsmes. Dès lors, la crainte et la vénération d'un être surnaturel et tout puissant devient inutile pour fonder la morale. Faire reposer la morale sur ce genre de crainte, c'est même selon Mill retarder son progrès. L'utilité publique est à l'inverse un critère empiriste immanent, d'abord parce qu'il s'enracine dans l'expérience affective du plaisir et parce que l'utilité d'une règle, d'un comportement ou d'une institution est une question de fait, donc de probabilité.

Notre étude comporte deux parties, l'une essentiellement consacrée au tournant séculariste humien, l'autre au projet plus explicite et plus ambitieux de Mill. Sans ignorer la différence des contextes et de leurs projets respectifs, reste qu'en plus des références explicites de Mill à Hume leur sécularisme mobilise ces cinq éléments qui leurs sont communs : l'étude naturaliste de l'esprit, capitale des autres sciences, l'éthique empiriste de la croyance, le phénoménisme et la critique du langage, l'associationnisme, la naturalisation et refondation de la morale sur des bases séculières.

Progression de l'étude et résumé des chapitres

Partie I : la radicalisation et l'extension de l'empirisme par Hume et ses implications sécularistes.

Chapitre I : De l'empirisme à la tolérance, avancées et impasses lockéennes. Après avoir envisagé les conséquences irrégieuses de l'empirisme de Hobbes, qui ne remet pas cependant en question le volontarisme divin, et dont la conception autoritaire des rapports entre politique et religion exclut la tolérance, notamment celle des athées, le premier chapitre s'attarde plus longuement sur les rapports entre empirisme et religion chez Locke. Il est en effet le premier auteur empiriste à avoir nettement distingué société politique et société religieuse, défendu la liberté de conscience et le pluralisme de culte. Malgré ces avancées sur la voie du sécularisme, il considère l'athéisme comme un danger social. Cela dément-il l'implication séculariste de l'empirisme ? Étudiant la discussion lockéenne de l'innéisme, sa critique de l'enthousiasme, de « l'enthousiasme philosophique » de Malebranche et sa conception génétique des idées, nous essayons de montrer que l'empirisme fut effectivement chez Locke une arme antidogmatique au service de la tolérance. Locke s'est méfié des théories qui relient trop étroitement l'esprit et son contenu à Dieu, et par là, opéra une sécularisation de l'esprit humain, qui induit une responsabilité individuelle dans l'usage de la raison. Si néanmoins, Locke ne sort pas d'un cadre théiste et providentialiste et considère que la conscience morale est faible sans Dieu, cela ne tient pas à son empirisme mais plutôt à son égoïsme psychologique, aux impasses de son rationalisme moral, ainsi qu'au caractère finalement partiel et régional de son empirisme.

Chapitre II : L'autorité de l'expérience et l'éthique humienne de la croyance

L'empirisme humien contrairement à celui de Locke, permet quant à lui une dévaluation épistémologique des croyances religieuses et d'une manière générale, des croyances extra-empiriques, dévaluation sceptique essentielle au sécularisme. Il convient donc de partir de la théorie humienne de la croyance pour comprendre le sécularisme humien.

Il faut cependant se heurter à une difficulté : en affirmant l'infirmité et l'étroitesse de nos facultés, le caractère en dernière instance non rationnel de toute croyance et en ramenant la croyance à une question d'intensité, l'épistémologie humienne peut-elle vraiment éviter l'écueil relativiste ? Toutes les croyances également vives y compris celles des enthousiastes et des superstitieux se valent-elles ? Et si toute croyance est au fond, irrationnelle, y-a-t-il vraiment chez Hume de quoi justifier la dévaluation épistémologique des croyances religieuses que suppose le sécularisme ? Après avoir exposé le péril relativiste qui guette la philosophie de Hume, nous essayons de montrer en quoi Hume propose bien néanmoins une hiérarchisation des croyances, qui repose certes davantage sur la solidité et la communauté des croyances les plus fortes que sur leur absolue certitude. L'enjeu est éminemment social et politique. Le scepticisme humien, loin de se réduire à un constat d'échec de la raison, est bel et bien une sagesse régulatrice, une ascèse qui répond à la violence factieuse d'un certain type de croyances dont la vivacité est artificielle. Les armes de cette régulation sont l'examen probabiliste des croyances, la critique des termes vides par la méthode du retour à l'impression, la méthode génétique, qui permet d'expliquer la vivacité artificielle de certaines croyances. On se demande en conclusion si l'on peut répondre de manière humienne à un argument contre-séculariste issu de l'« épistémologie réformée » d'Alvin Plantinga : comme le naturalisme ne saurait garantir la fiabilité de nos facultés cognitives, un naturaliste athée devrait selon Plantinga revoir à la baisse les prétentions de la science et sa prééminence sur la foi. Nous proposons une réponse humienne qui concilie scepticisme et hiérarchisation des croyances.

Chapitre III : Causalité, Providence et sécularisme moral.

L'objectif de ce chapitre est de mettre en lumière le rôle central de la conception humienne de la causalité dans son projet plus général d'une sécularisation et d'une naturalisation de la morale. Ainsi, nous nous proposons de lire ses analyses sur la nature de la causalité et de la nécessité, non comme des développements épistémologiques abstraits et indépendants, mais comme la condition sceptique d'un projet d'autonomisation de la morale et d'un recentrement de nos préoccupations existentielles et éthiques sur l'échelle humaine et immanente de la vie ordinaire, sans le détour d'une providence surnaturelle. En ramenant les arguments théologiques à une spéculation hors de notre portée, la conception humienne de la causalité neutralise la portée morale de l'hypothèse théiste. Ce moment de l'étude est l'occasion de s'interroger sur l'objectif précis de Hume. Nous soutenons à partir d'une analyse de la partie 12 des *Dialogues*, que l'important n'est pas tant de savoir si Hume est un athée, un déiste sentimental ou un déiste atténué, que de se convaincre de la nécessaire désolidarisation entre la morale et les questions théologiques, enseignement séculariste des *Dialogues*. En outre, les arguments sur la causalité et la nécessité ne servent pas seulement la critique du théisme, ils sont aussi la condition d'une naturalisation de la responsabilité morale : ils rendent possible l'imputation des actes sans référence à une causalité surnaturelle située hors des régularités naturelles, mieux que l'hypothèse d'origine chrétienne du libre

arbitre. Hume peut par ce biais dissiper les accusations portées par Clarke ou Butler à l'endroit d'une anthropologie naturaliste et déterministe, en montrant que loin d'anéantir la responsabilité morale, la doctrine de la nécessité est non seulement compatible avec elle et en est la condition. La portée pratique de la théorie de la causalité demeure implicite dans le premier livre du *Traité*, le réagencement des arguments dans *l'Enquête sur l'entendement humain* la rend plus explicite ; et d'autres textes, tels que les *Dialogues*, ou « Du suicide » mettent les considérations épistémologiques au service d'une désolidarisation de la morale et des hypothèses de la religion naturelle.

Chapitre IV : Empirisme et matérialisme : le tournant humien

Hume opère-t-il un tournant matérialiste de l'empirisme ? La réappropriation par Hume de l'empirisme de ses prédécesseurs, l'enrichissement et la radicalisation de celui-ci, mènent Hume à rompre les digues qui protégeaient les philosophies de l'expérience d'une conséquence matérialiste qui avait l'inconvénient de rendre le théisme inutile, et l'immortalité de l'âme moins probable. Hume a repris les arguments phénoménistes qui menaient Berkeley à un immatérialisme, mais son interprétation sceptique de ces arguments en désamorce la portée apologétique. La critique de la notion de pouvoir, impliquant que n'importe quoi peut produire n'importe quoi, réfute le postulat lockéen de l'impuissance de la matière et ouvre la possibilité d'un matérialisme causal. La question de l'immatérialité de l'âme est posée à nouveaux frais : il n'est plus question comme dans la controverse Locke/Steelingfleet, de savoir si sa substance est matérielle ou immatérielle, mais de connaître ses antécédents causaux. Plutôt que de supposer une vague substance matérielle, Hume focalise l'attention sur ce qu'on peut observer, c'est-à-dire la dépendance des pensées entre elles, et leur dépendance à l'égard du cerveau. Or une fois admis qu'*a priori*, n'importe quoi peut produire n'importe quoi, et que la matière n'est pas inerte par essence, il n'y a guère de raison de reculer devant l'idée que la matière puisse causer le mouvement, la vie et la pensée, à condition de ne pas réduire dogmatiquement la pensée à la matière (position qui sera aussi celle de Mill dans *Theism*). Enfin, à l'échelle cosmologique, le principe de parcimonie newtonien et une précaution dans l'usage de l'analogie, rendent, contre Newton lui-même, l'hypothèse théiste très faible, et l'hypothèse matérialiste préférable sur un plan strictement probabiliste. Contre le théisme expérimental à l'époque, et de nos jours l'« Intelligent Design », l'importance de Hume est cruciale, car il permet de refuser les *a priori* à propos des pouvoirs de la matière, qui confèrent à ces théories leur évidence apparente.

Chapitre V : De la naturalisation de la morale à l'éminence de l'utilité publique

Dans ce chapitre sont étudiés les différents aspects du sécularisme moral et politique de Hume, qui constituent l'horizon de son empirisme sceptique. Il permet aussi de comprendre en quoi le critère séculier de l'utilité publique devient décisif, et la reprise critique de Hume par Bentham et Mill exposée dans la partie suivante. Hume s'inscrit dans un tournant expérimental de la philosophie morale britannique, qui sur les questions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ne procède plus à partir de définitions et de raisonnements *a priori*. Au sein de ce courant, l'écosais se distingue par le fait que sa démarche expérimentale n'est couplée à aucune apologétique et fait l'économie du théisme. En indexant l'évaluation morale sur l'utile et l'agréable, Hume faisait dans le même geste apparaître les inconvénients voire les dangers de l'artificialité religieuse, entendue comme ce qui nous détourne des principes communs de la nature humaine. Cela s'illustre dans sa critique des « fausses espèces de mérite », du caractère ecclésiastique, des conduites fanatiques, et plus généralement de la référence à Dieu ou à une échelle cosmique démesurément large pour évaluer les conduites humaines. Ironiquement, n'aurait-il pas perçu une forme de vanité du religieux ? Nous envisageons ici l'hypothèse selon laquelle Hume contre Pascal lui-même, décrit la rhétorique, la foi et la ritualité religieuses comme un divertissement, c'est-à-dire comme ce qui détourne de ce qui importe réellement. Mais si recourir à la transcendance est inutile, c'est aussi parce que la régulation et la motivation morales peuvent être générées de façon immanente, à partir des passions humaines et des conventions. Cela permet à Hume de se distancier du volontarisme divin qui sous-tend la pensée du droit naturel. Plus profondément, Hume rompt de façon générale avec le paradigme consistant à expliquer l'ordre, y compris l'ordre social, à partir d'une volonté ou d'un dessein extérieurs. Toutefois, sceptique à l'égard de toute forme d'utopie, l'empiriste ne s'attendait pas à une déchristianisation rapide des mœurs et n'a jamais rêvé d'une société sans religion. La solution politique la moins imparfaite à ses yeux aux dangers sociaux de la religion, fut une forme d'Érastianisme tolérant principalement destiné à éviter les factions et l'instabilité.

Partie II : De l'empirisme sceptique à l'utilitarisme séculier de Mill

Chapitre VI : De la promotion humienne de l'utilité publique à l'utilitarisme séculier

Frederick Rosen (2003) a plaidé en faveur d'une filiation profonde de Hume à l'utilitarisme séculier. Ce chapitre va dans le même sens en se concentrant sur la notion d'utilité publique chez Hume, Bentham et Mill, dans l'optique du sécularisme. Mais n'est-ce pas faire fi de la différence des projets, n'est-ce pas oublier la critique

benthamienne de Hume dans *Déontologie*, et surtout, l'utilitarisme n'opère-t-il pas une rupture avec Hume dans le fait de proposer une philosophie morale normative et non plus simplement descriptive ? Ces objections sont en partie justes mais doivent être tempérées. Tout d'abord, le fait même que l'utilité publique, qui s'évalue à partir de l'expérience, soit privilégiée à d'autres critères tels que l'intuition morale, la volonté de Dieu, la conformité à la loi naturelle etc. constitue en soi une subversion morale irrégulière. Elle se trouve déjà chez Hume, à qui les utilitaristes empruntent l'associationnisme, l'éthique empiriste de la croyance, le scepticisme religieux qui en est la conséquence, l'hédonisme et la critique de l'ascétisme. D'autre part, la lecture par Bentham du troisième livre du *Traité* constitue bien la principale origine du principe d'utilité benthamien, et la critique de Hume par Bentham porte non pas sur le fondement de la morale mais essentiellement sur l'imprécision de la doctrine humienne de l'utilité, qui ne pouvait servir de base à un calcul rigoureux et opérant des plaisirs. Enfin, le passage que s'autorisent les utilitaristes de l'être au devoir-être n'est pas vraiment une transgression de l'interdit humien. Non seulement parce que Mill reprend à son compte la « guillotine de Hume » pour critiquer l'appel à la nature, mais parce que la « preuve » du principe d'utilité pour Mill n'est pas une inférence du type de celles que critiquait Hume au troisième livre du *Traité*. Si donc on tient compte de la filiation méthodologique et de l'orientation séculariste, l'héritage humien est en fait massif dans l'utilitarisme séculier.

Chapitre VII : Le théisme à l'épreuve de l'expérience et de l'utilité

Dans une pensée séculariste, le théisme ne fait plus autorité mais devient une position soumise à une évaluation épistémologique et morale. Ce chapitre, qui s'appuie essentiellement sur les *Trois essais sur la religion*, explore la critique millienne du théisme en l'entrecroisant avec la matrice humienne de la plupart des arguments de cette critique. Est évoquée l'inspiration humienne des influences les plus directes de Mill : son père James Mill auteur, de « *The Church and its Reform* » (1835), et Jeremy Bentham, auteur de *La religion naturelle, son influence sur le bonheur du genre humain*. Est ensuite analysée la spécificité de l'utilitarisme séculier par rapport à l'utilitarisme religieux : il ne s'agit pas simplement du même principe d'utilité mais sans supplément d'âme et sans transcendance, car une représentation du monde agnostique ou sceptique réforme radicalement l'évaluation de ce qui est utile ici et maintenant. En quoi les outils humiens sont-ils nécessaires pour parvenir à ces conclusions sceptiques ? 1) L'impossibilité d'inférer une proposition portant sur le devoir être d'une proposition portant sur ce qui est interdit de voir dans la nature et l'ordre de la nature une quelconque autorité morale. Cette critique de l'appel à la nature sous toutes ses formes est essentielle au progressisme moral de Mill et à sa critique du droit naturel. 2) Le refus humien des *a priori* concernant la question de fait ne l'oblige pas à accepter que tout ait une cause, de sorte que l'argument cosmologique n'est plus contraignant. 3) Le refus de l'*a priori* concernant la causalité autorise à penser que l'esprit est l'effet d'antécédents matériels, sans que l'on soit obligé d'identifier l'esprit à ces antécédents. 4) L'examen probabiliste de la révélation ne donne pas de raison de croire en l'existence des miracles relatés dans les textes sacrés. 5) L'examen rationnel de la thèse de l'existence de Dieu ne permet pas de réfuter celle-ci, mais rend incertains ses attributs, donc son autorité morale. 6) La genèse de la morale dans la quête du plaisir et dans l'utilité publique, jointe à l'improbabilité du théisme, autorise donc Mill à évaluer celui-ci à l'aune de l'expérience et du principe d'utilité, ce en quoi consiste le renversement subversif du sécularisme, qui n'a pas besoin d'aller jusqu'à professer l'athéisme.

Chapitre VIII : Contre la métaphysique du conservatisme : refonder la morale sans

absolu ni transcendance. La science expérimentale de l'esprit, déjà chez Hume, était conçue comme la capitale de toutes les sciences, et l'écosse employait lui-aussi la métaphore guerrière de la conquête. Partir de l'expérience des affects permettait de rompre avec l'idée d'un ordre moral rationnel fixe et éternel en examinant les conditions et les circonstances naturelles de son émergence.

Mill va plus loin et ne se contente pas de naturaliser la morale mais cherche à concilier naturalisation, exigence, élévation, et progressisme. Le conservatisme théologico-moral, à l'époque de Mill, prend surtout le visage de ce qu'il appelle l'école intuitionniste, ou encore l'école des principes innés, représentée par William Hamilton et William Whewell, d'inspiration essentiellement reidienne et kantienne. En considérant que la conscience manifeste quelque chose qui en nous est hors du temps et de l'expérience, l'intuitionnisme justifiait métaphysiquement l'idée que les obligations morales sont éternelles et inflexibles. L'associationnisme procède au contraire par analyse, c'est à-dire décomposition. Cette décomposition manifeste qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la puissance du sentiment subjectif du devoir et son objet, ce qui autorisait Mill à envisager que les générations futures, par une éducation plus exclusivement tournée vers le bonheur général, puissent être motivées par de meilleurs idéaux. Enfin, pour que la sécularisation ne soit pas qu'un désenchantement et une perte, Mill propose sur une base strictement empiriste une conception sécularisée de l'excellence et de l'élévation humaine. Nous basant essentiellement sur l'*Examen de la philosophie de Hamilton, Whewell et la philosophie morale*, nous voyons qu'à travers la critique de la philosophie du conditionné qui relativise le savoir que pour légitimer la croyance en la transcendance, et de l'intuitionnisme dont le défaut est d'accorder une

autorité absolue au témoignage de la conscience, Mill pose les bases critiques d'une anthropologie compatible avec le perfectionnement des individus et donc le progrès moral. Nous examinons ensuite comment Mill, dans l'*Utilitarisme* rend compte de la notion de conscience morale sans recours à des principes innés, mais aussi de la possibilité d'une élévation et d'une noblesse morales sans téléologie ni transcendance, sur une base entièrement associationniste et empiriste.

Chapitre IX : De l'âge de transition à l'âge séculier, l'éducation au service du progrès intellectuel et moral.

On réduit parfois la sécularisation à une perte, un déclin, un retrait de l'autorité, du sacré, et comme dirait Max Weber un « désenchantement du monde ». C'est ce que pourrait laisser penser chez Mill la généralisation post-humienne de la méthode expérimentale, et le scepticisme religieux qu'elle génère. Consiste-t-elle sinon simplement en un transfert/ remplacement de contenus religieux par des contenus séculiers ? Cela pourrait s'illustrer chez Mill par le projet hérité de Comte d'une religion séculière vouée au progrès de l'humanité, dont, à défaut d'un Dieu parfaitement sage et de promesse d'éternité, on entrevoit les impasses. Comme l'a montré Hans Blumenberg (1966) ces deux visions de la sécularisation, soit comme retrait, soit comme remplacement reviennent à voir dans la modernité un déclin, une époque qui ne peut plus produire ses propres sources de légitimation. Or Mill, conscient de cet écueil, n'a réduit la sécularisation ni à un retrait ni à un transfert. La lecture millienne de l'histoire et de la sécularisation, et son engagement en faveur d'une éducation séculière, montrent que le retrait de l'autorité surnaturelle, pour être effectivement un progrès, devait induire plus qu'un simple transfert/ remplacement. En ce sens, malgré son scepticisme religieux, il s'est efforcé de penser les conditions d'une sécularisation qui soit véritablement une *révolution* de la structure verticale de l'autorité intellectuelle, morale et politique elles-mêmes, et donc un progrès. L'inquiétude qui anime la pensée millienne du progrès mais aussi ses propositions en matière d'éducation, procèdent du vide que laisse le retrait de la religion, et du fait qu'un transfert d'autorité à des doctrines mieux fondées ne va absolument pas de soi. Dans cette crise structurelle, les transformations sociales doivent avoir pour horizon le perfectionnement de l'intelligence moyenne des citoyens, mais aussi la refondation de la cohésion sociale sur d'autres bases.

L'empirisme est ici autant au service de la critique que de la refondation. Une philosophie du progrès indique à quelles conditions sociales et anthropologiques une sacralité collective sans Dieu est envisageable. Cet avant dernier chapitre mobilise essentiellement "The Spirit of the Age" (1831) « Civilization » (1836), le livre VI de *System of Logic*, "Bentham" (1838), "Coleridge" (1840), *Auguste Comte et le positivisme* (1865) et l'ensemble des textes relatifs à l'éducation séculière ("Secular Education", Le discours inaugural à l'université de St Andrews (1867), principalement).

Chapitre X : liberté individuelle et déchristianisation des mœurs

Ce dernier chapitre envisage la conception millienne de la liberté, d'abord sur un plan métaphysique dans son rapport au théisme, ainsi que la défense morale et politique de la liberté individuelle dans son rapport à l'orthodoxie calviniste encore dominante à l'époque de Mill. Il s'agit au fond de déterminer si l'empirisme de notre auteur peut faire davantage que réfuter les mauvaises fondations, théistes ou intuitionnistes de la morale, ou s'il peut aussi servir une défense positive d'une éthique et d'une politique libérales. Le second objectif est de déterminer la nature du sécularisme millien : est-il essentiellement destructeur et critique, comme le soutiennent certains commentateurs qui voient dans le libéralisme de Mill un antichristianisme ; ou ne condamne-t-il que les éléments et les formes liberticides de la religion ? Nous argumentons en faveur de la seconde hypothèse. Mill ne cherche pas tant à effacer le théisme et le christianisme que leur statut de fondement de la société et son autorité sur les mœurs, l'éducation et le droit. La liberté est bien l'horizon de la sécularisation et non un moyen provisoire, et la déchristianisation n'est pas un effacement du christianisme mais seulement de son statut. Nous abordons d'abord l'aspect métaphysique de la conception millienne de la liberté : Mill cherche à penser la liberté, la responsabilité, et le façonnement autonome de soi en restant comme Hume à l'intérieur d'un cadre naturaliste et empiriste. Nous soutenons ensuite, à travers les thèmes de l'individualité, de la libre discussion, de la critique de la « police morale » et du féminisme, que chez Mill, la défense de la liberté s'inscrit avant tout dans le cadre d'une sécularisation de la morale et du droit, qui implique certes de dépasser certains aspects du christianisme hostiles au progrès mais n'exclut pas une compatibilité et une continuité d'une société chrétienne à une société séculière.

Partie I : La radicalisation et l'extension de l'empirisme par Hume et ses implications sécularistes

Introduction : de l'empirisme à la tolérance : avancées et impasses des précurseurs empiristes de Hume

L'un des principaux avantages de ce que Hume nomme dans l'*Enquête sur l'entendement humain* la philosophie « précise et abstruse » est de délimiter la portée de l'entendement humain, contre une métaphysique adultérée, superstition déguisée en raison qu'il juge obscure, vaine, jargonneuse et aux sujets lointains. Comme l'a montré Paul Russell (2008), ces perspectives irréligieuses sont discernables dès 1739 dans le *Traité*, si on le replace dans le contexte des polémiques de l'époque. Cet objectif plus explicite dans l'*Enquête* en 1748, ainsi que l'ajout de la section X sur les miracles, prudemment retranchée en 1739, et de la section XI sur la providence, rendent les intentions de Hume un peu plus lisibles. *Les Dialogues sur la religion naturelle*, et d'autres textes posthumes tels que « Du Suicide » ou « De l'immortalité de l'âme » vont dans le même sens. Toutefois, critiquer la « superstition populaire », notion ordinairement associée au catholicisme romain chez les lecteurs calvinistes britanniques, et se prévaloir d'une méthode newtonienne dont les succès étaient reconnus, n'avait en soi rien de subversif, et n'équivalait pas à annoncer clairement un projet séculariste, ce qui aurait été rédhibitoire et inaudible pour l'époque. L'intérêt de l'analyse sera de dégager la radicalité de l'empirisme humien, de montrer qu'il ne laisse en fait intacte aucune version de la croyance en un Dieu créateur, et que sa portée est bien plus vaste qu'une critique de la superstition et des excès de la religion : Hume cherche à neutraliser l'autorité morale de toute religion, révélée ou naturelle.

L'usage d'un certain empirisme au profit d'une critique des prétentions de la théologie et de l'Église ne commence cependant pas avec Hume qui reprend certains aspects des pensées Hobbes et de Locke. D'abord chez Hobbes, la thèse de l'origine sensible des idées implique de considérer comme inconcevable l'ensemble du supra sensible. Ainsi chez Hobbes, une idée n'est intelligible que dans la mesure où elle se ramène à ce qui peut être objet des sens, et un être immatériel, n'est tout bonnement pas concevable, ce qui l'amène à redécrire de manière matérialiste certaines entités et phénomènes immatériels de la théologie chrétienne, à commencer par Dieu, mais aussi l'inspiration, les anges⁵⁰. En tentant d'épurer la religion des

⁵⁰ Voir Hobbes Thomas, *Les éléments de loi naturelle et politique* trad. Dominique Weber, Paris, Hachette, coll. « Le livre de poche », 2003, ch.11, p.156 : « En effet, toute évidence est conception, comme il est dit Ch. VI

coquilles vides de la métaphysique scolastique pour la rendre partageable et acceptable par la raison, Hobbes la subvertit en fait largement. Hobbes préfigure Hume et Mill dans la mesure où la raison n'est pas selon lui à même de préciser la nature de Dieu et de ses attributs, en dehors du fait qu'il s'agit d'une « cause première de l'univers ». Chez Hume et Mill, la nature indéterminable de la cause de l'univers et de ses attributs sera la raison de son éloignement des questions morales et politiques, celles relatives au bien commun. Ils sont en cela conséquents : quel rapport peut-il y avoir entre une cause première de l'univers dont nous ne pouvons rien dire et la détermination du bien commun ? Chez Hobbes, cependant, la nature rationnellement indécidable de Dieu n'a pas pour corrélat la séparation du religieux et des questions pratiques : il s'agit avant tout d'un argument interdisant à une Église ou à une secte particulière de décider de la nature de Dieu, dont la détermination revient selon Hobbes au souverain. Par-là, Hobbes cherche à assurer le monopole de l'autorité civile dans les questions ecclésiastiques⁵¹. Il n'est pas faux de dire que Hobbes sécularise la philosophie morale et politique au sens où la loi naturelle et la souveraineté qui l'accomplit découlent d'une science naturaliste et matérialiste de la nature humaine. Mais Hobbes n'est pas le philosophe du sécularisme au sens où nous l'avons défini plus haut. D'abord, la raison par laquelle nous découvrons la loi naturelle ne devient normative et proprement régulatrice qu'indirectement, en tant qu'elle est parole de Dieu : les lois de la nature ne seraient selon Hobbes que des théorèmes, ou préceptes de la raison et non des lois, tant qu'on ne les conçoit pas comme énoncées par Dieu⁵². Cela suppose un saut non rationnel au-delà de ce que la théologie rationnelle hobbesienne permet d'obtenir, c'est-à-dire une cause première dont la nature nous est inconnue. Il faut prêter à Dieu paroles, récompenses, promesses. Et assumer une théologie qui pour être rationnelle en un certain sens, s'exonère néanmoins de l'exigence de démonstration : l'énumération des attributs divins est déduite dans le *Léviathan* de notre volonté d'honorer et de louer une puissance suprême pour en obtenir ses faveurs, et non des

sect. 3, et toute conception est imagination et vient de la sensation : Ch. III, Sect. 1. Et quant aux esprits, nous supposons qu'ils sont des substances qui n'agissent pas sur la sensation, et sont par conséquent inconcevables. »

⁵¹ Celle-ci ne saurait cependant être arbitraire, c'est pourquoi Hobbes s'évertue à rendre le contenu de la Bible autant que faire se peut, compatible avec une vision matérialiste et empiriste du réel.

⁵² Voir Hobbes Thomas, *Léviathan ou matière forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, Chapitre 15, p. 269 : « Ces ordres de la raison, on a l'habitude de les appeler lois, mais improprement. Car ils ne sont que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui conduit à la préservation et à la défense de soi-même ; alors que la loi est proprement le mot de celui qui, de droit possède le commandement sur les autres. Toutefois, si on considère les mêmes théorèmes comme étant énoncés avec les mots de Dieu, qui de droit commande toutes choses, alors, elles sont proprement appelées lois. ».

Voir également *Léviathan*, III, chap.32 p. 395 à propos de l'examen rationnel de la Bible : « Néanmoins, nous n'aurons pas à renoncer à nos sens et à notre expérience, et pas davantage à ce qui est indubitablement la parole de Dieu, à savoir notre raison naturelle. ».

signes empiriques d'une telle puissance qui rendraient probables ces attributs (« infini », « bon », « juste », « sain », « créateur »)⁵³. Ainsi la théologie hobbesienne s'exonère de l'examen probabilitaire, et l'empirisme ne va pas chez lui jusqu'à une exigence de gouvernance de nos croyances selon la seule expérience. Il est à cet égard symptomatique que la « vraie religion » ne se distingue selon lui de la superstition qu'en tant qu'elle est légitimée par une autorité officielle. La politique sert bien chez Hobbes le plus haut culte de Dieu qui est l'obéissance aux lois naturelles, ou dans les termes du *Léviathan*, du « Royaume de Dieu selon la nature », expression qui pourrait n'être qu'une manière qu'ont les chrétiens de percevoir les dictées de la raison *comme* des commandements d'une puissance extérieure. Chez Hume et Mill, l'expression « lois de Dieu » ne saurait avoir d'autre sens que celui, descriptif et non normatif, de loi de la nature, ce qui implique en fait un athéisme sur le plan pratique, car ces lois ne commandent rien à la volonté, et tout ce que fait l'être humain, le pire comme le meilleur, dépend de ces lois qui ne sont que des régularités nécessaires. Les empiristes radicaux que sont Hume et Mill rendront compte de la régulation proprement morale sans faire intervenir le concept de loi considéré comme commandement d'un agent extérieur, et donc font l'économie de Dieu. L'utilité publique, critère séculier, devient chez les utilitaristes le principal, voire le seul *criterium* du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Leur ontologie et leur épistémologie leur permettent de se passer du concept de loi naturelle entendu normativement. Chez Hobbes les choses sont différentes : les lois naturelles sont des impératifs hypothétiques de la survie, qui indépendamment de l'autorité civile ne sont à proprement parler des obligations que si on leur assigne une origine divine, c'est-à-dire si on se représente les dictées de la raison comme des commandements énoncés par Dieu⁵⁴. Il a certes été soutenu que le système hobbesien, qui peut se passer de Dieu, ne présente pas de preuve de l'existence du Dieu de la tradition, et fournit des armes redoutables à la critique des superstitions dont les religions ne sont que des formes officielles, induit de manière masquée et implicite l'athéisme. L'interprétation est audacieuse vis-à-vis de la lettre du texte, dans lequel Hobbes affirme que l'athée, incapable de respecter ses serments, est un

⁵³ Voir ch. 31, p. 532 : « En effet pour ce qui est des attributs de Dieu, on ne considère pas leur signification au regard de la vérité philosophique, mais au regard de l'intention pieuse qui est de lui faire honneur quand on le peut. Pour ne pas avoir pris cela en considération, des volumes de débat ont été écrits sur la question de la nature de Dieu ».

⁵⁴*Ibid.* : « Mais nommer « royaume » cette puissance de Dieu qui d'elle-même s'étend non seulement aux humains, mais aussi aux bêtes, aux plantes, et aux corps inanimés, ce n'est rien d'autre que faire un usage métaphorique du mot. En effet, au sens propre celui qui règne est seulement celui qui gouverne ses sujets par sa parole en promettant des récompenses à ceux qui lui obéiront, et en menaçant de peine ceux qui ne lui obéiront pas ». Notons cependant qu'à la fin du chapitre Hobbes identifie les peines et les récompenses divines aux effets naturels de nos actions.

ennemi de la société méritant l'exil⁵⁵. Reste que même en concédant qu'une lecture à deux niveaux de la philosophie de Hobbes est possible et que cela fait son génie, cela ne revient pas à dire que son projet est séculariste, loin de là. L'objectif de Hobbes est d'harmoniser le domaine ecclésiastique et l'autorité politique, afin qu'aucune autorité spirituelle ne puisse faire écran au *Léviathan*⁵⁶, seul interprète public légitime des décrets de Dieu. Ce qui est certain rationnellement, c'est qu'obéir au *Léviathan* est la même chose qu'obéir aux dictées de la raison, donc à Dieu. Il est logique que tout souverain doive être en même temps Pape en son Royaume. La réponse hobbesienne aux troubles civils suscités par le religieux n'est pas la séparation de l'Écclésiastique et du politique, mais l'harmonisation des deux et l'unification de l'autorité, afin qu'elles ne puissent en aucun cas se contredire. L'administration du culte, de la liturgie, et de l'interprétation des textes sacrés par la seule autorité du *Léviathan* étant la condition de la paix civile, donc la réalisation du « royaume de Dieu selon la nature ». Hobbes ne verrait pas de problème à ce qu'un chrétien dans une république musulmane, soit tenu de se soumettre, en acte et en parole, si ce n'est en son *for* intérieur, aux prières et aux rites contraires à ses croyances. Il est le philosophe de l'obéissance au souverain, non de la liberté religieuse, qui ne peut exister chez lui que *foro interno*. Si donc son empirisme est bien mis au service d'une critique de la superstition, et d'une naturalisation du politique, le projet politique hobbesien n'est pas le sécularisme, si celui-ci désigne avant tout l'éloignement du spirituel de la sphère morale et politique.

A cet égard, le projet naturaliste hobbesien constitue autant une avancée qu'une impasse, et la réception de Hobbes par Hume consistera autant à approfondir certains aspects de sa critique religieuse, qu'à réfuter son anthropologie, son rapport à la révélation et leurs conséquences autoritaires et intolérantes.

Sur la voie qui va de l'empirisme à la tolérance et au sécularisme, Locke est allé plus loin que Hobbes, et nous consacrerons le premier chapitre aux avancées lockéennes, en cherchant à montrer que les raisons philosophiques qui limitent son sécularisme tiennent à l'insuffisante radicalité de son empirisme, et à un certain éclectisme méthodologique. Il est vrai que les arguments lockéens que Hume s'est appropriés à des fins irréligieuses étaient davantage

⁵⁵ Voir par exemple l'interprétation d'Anne Staquet : « Il faut donc que le texte fonctionne à deux niveaux : à un niveau apparent, qu'il s'appuie sur la religion dominante et montre combien celle-ci requiert l'usage de la raison et aboutit aux mêmes conclusions, et, à un niveau caché, que la raison qui semble soutenir la religion, la mine en fait en tant que superstition. L'ouvrage vise donc deux types de public : l'ensemble du peuple, lequel, s'il percevait l'antagonisme entre religion et raison choisirait la première, et les esprits forts, parmi lesquels se situent les athées, lesquels suivent leur raison. » (Staquet Anne, « Hobbes et l'athéisme », in Terrel Jean et Gracianette Bernard (dir.), *Hobbes et la religion*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012.)

⁵⁶ Hobbes vise en particulier l'Église catholique et la prétention pour la papauté d'être le Royaume de Dieu sur Terre, ce qui implique la coexistence de deux pouvoirs et les germes de la désobéissance civile.

destinés à la seule tolérance qu'au sécularisme proprement dit. Locke n'en a pas moins largement ouvert la voie du sécularisme en mettant en cause l'immatérialité de l'âme, en soumettant la croyance au régime de la probabilité, en opposant l'expérience commune et le contrôle des croyances aux révélations privées de l'enthousiasme, en critiquant l'analogie entre la raison humaine et divine à travers son opposition à Malebranche et ses disciples britanniques. Locke donne de sérieuses raisons de séparer le magistère de l'État et l'autorité des Églises. Son épistémologie a également pour effet de ruiner les prétentions de la conscience à l'infailibilité, donc à la désobéissance au souverain pour des raisons religieuses. Il n'en reste pas moins que Locke demeure un penseur religieux et son empirisme n'est pas tant l'instrument du sécularisme que d'un projet théiste pacificateur visant à rassembler les hommes autour d'un *credo* chrétien minimal, par le biais d'une critique de l'intolérance religieuse, et en mettant en avant l'impuissance de l'entendement à décider de la vérité des dogmes controversés. Ce projet exclut comme on le sait les athées de la tolérance, et l'on pourra montrer que ce rejet n'est pas seulement le reflet d'un préjugé de l'époque sur l'impossibilité de se fier aux athées, mais tient aussi à sa philosophie morale ainsi qu'à son égoïsme psychologique.

L'un des principaux apports du tournant humien sera l'articulation d'une métaphysique sceptique et de l'autonomie de la morale vis-à-vis du religieux. Hume semble avoir diagnostiqué les faiblesses de la pensée morale de son prédécesseur, qui sur ce point s'est éloigné du recours à l'expérience. Le projet lockéen d'une morale intégralement démonstrative, non seulement n'excluait pas que Dieu pût être le principe de la démonstration, mais n'a jamais été réalisé⁵⁷. D'autre part, sa psychologie de la motivation morale attribue aux châtements et aux récompenses divines un rôle régulateur, c'est à cette condition théiste que l'on peut opposer les libertés naturelles aux abus de l'autorité politique. En effet, la psychologie hédoniste et égoïste de Locke, ainsi que sa démystification et sa relativisation de la notion de conscience morale pourrait, sans Dieu à l'origine de la loi naturelle, conduire à une solution absolutiste ou autoritaire sur le plan politique, c'est-à-dire à tout autre chose qu'à son libéralisme. Enfin, sur le plan métaphysique, son éthique de la croyance n'est pas radicale au point d'exclure les dogmes qui sont « au-delà de la raison », sa

⁵⁷ David Wooton suggère d'ailleurs que Locke n'aurait peut-être pas cru à sa prétention à une morale rationnelle autonome : l'esquisse de ce projet avorté n'aurait servi qu'au déni des effets dévastateurs de son épistémologie empiriste pour la religion : « May not the claim that one could have certain knowledge of moral principles in second have been merely an attempt to deny the subversive implications for moral philosophy and theology of his own epistemology ? » in J.E Crimmins (ed.) *Religion, Secularization and Political Thought, Thomas Hobbes to J.S Mill*, Londres et New York, Routledge Library, 1989, chap 2 : « John Locke : Socinian or Natural Law Theorist ? », p. 58.

métaphysique accepte *a priori* l'impuissance de la matière à produire par elle-même le mouvement, la vie et la conscience postulat essentiel à sa démonstration de l'existence du créateur. L'incomplétude de son sécularisme tient, nous essaierons de le montrer au caractère non radical, et « régional » de son empirisme ce qui ne remet pas en cause notre hypothèse mais plutôt la corrobore. L'inconséquence que cherche à dépasser Hume n'a-t-elle pas été de prétendre concilier l'épistémologie empiriste qui mène à une forme de modestie spéculative, et le vocabulaire normatif du droit naturel qui suppose d'admettre la sanction divine ? En effet pour relier les deux, il faudrait, à partir de l'expérience, produire une démonstration convaincante de l'existence de Dieu et de ses attributs moraux, ce que ni Hobbes ni Locke n'ont pu établir. Nous essaierons de montrer que le tournant séculariste de la tradition empiriste consiste avec Hume dans l'extension et la radicalisation de la méthode expérimentale. Or cela affecte essentiellement la dépendance de la morale vis-à-vis de la théologie car l'horizon du scepticisme de Hume est un projet plus vaste de sécularisation de la morale.

Chapitre I : De l'empirisme à la tolérance, avancées et impasses lockéennes.

Ce premier chapitre se propose de mesurer le rapport chez Locke entre la théorie empiriste de l'entendement et son combat en faveur de la tolérance. La *Lettre sur la tolérance* fut selon certains historiens la principale source d'inspiration philosophique du *Toleration Act* de 1689, que Locke a reconnu comme un progrès, quoique le texte ne s'accorde pas entièrement avec sa doctrine, notamment en ce qu'il refuse aux protestants non conformistes l'accès aux affaires publiques. Rappelons brièvement à titre de point de départ les principaux arguments lockéens en faveur de la tolérance. Locke prône une séparation claire des prérogatives de l'État et de celles des religions. Une religion est association libre et volontaire dans laquelle on peut rentrer et dont on peut sortir sans que l'autorité des dirigeants ne puisse s'étendre au-delà de ce qui concerne l'organisation du culte. Le rôle du magistrat est de garantir les intérêts civils séculiers des citoyens, la protection de leur vie de leurs biens, et n'a pas à prendre en charge ce qui relève de leurs croyances, même si ces croyances sont absurdes : si un papiste, explique Locke, appelle « corps du christ » ce que son voisin appelle du pain, il ne lui fait aucun tort il ne porte en rien atteinte à son voisin. Si d'autre part, le salut devait passer par l'adoption de la religion qui plait au prince, les opinions des princes étant diverses, la porte du salut serait bien étroite et devrait dépendre du hasard de la naissance.

Un argument en particulier manifeste le rapport entre la tolérance et la théorie lockéenne de l'entendement. La critique de la persécution religieuse repose sur l'inefficacité de celle-ci à produire notre assentiment. Il est irrationnel et absurde de vouloir contraindre un entendement. Le moyen qu'a le magistrat de faire respecter la loi est l'usage de la force. Mais la force extérieure, explique Locke, n'a aucune efficacité sur l'adhésion intérieure de la conscience. On peut faire agir de force, mais pas faire adopter un dogme par la contrainte. La contrainte étatique peut au mieux obtenir par la crainte l'observance hypocrite de certains rites, des serments insincères, mais pas susciter la foi par la menace. S'il est possible, explique Locke, d'être soigné par un remède auquel on ne croit pas ou de s'enrichir par un travail qui nous répugne, il est en revanche impossible d'être sauvé sans une foi sincère. Vouloir contraindre à croire, c'est faire comme si l'homme était capable de se déterminer à croire sincèrement quelque chose par un libre décret de son âme. Jeremy Waldron⁵⁸ souligne ainsi, dans les termes du débat contemporain, que le nerf de l'argument Lockéen est ce qu'on appelle un « anti-volontarisme doxastique direct », selon lequel je ne peux pas choisir mes

⁵⁸ Jeremy Waldron, « Locke, Toleration and the Rationality of Persecution », in *Justifying Toleration, Conceptual and Historical perspectives*, Cambridge University Press, 1988, pp. 61-86.

croyances par un libre décret de mon âme. Est-ce à dire que la tolérance est une indulgence envers celui qui a peut-être tort, mais ne peut faire autrement ? Cela implique-t-il de déresponsabiliser l'individu, et de fonder la tolérance sur une indulgence fataliste ? Il s'agirait de pardonner les errances religieuses de ceux que nous pensons être des hétérodoxes car ils ne sont pas libres de changer de *credo*. Cette perspective dissone assez nettement avec plusieurs passages de l'*Essai*, où Locke fait de l'entendement ce qu'il y a de plus libre en l'homme. Le véritable amoureux de la vérité explique-t-il au chapitre XIX du livre IV de l'*Essai*, doit pouvoir mettre à distance les ressorts non épistémiques de la croyance, tels que la paresse, l'adhésion irréfléchie à des principes, l'autorité, l'intérêt, les passions, et proportionner la force de sa conviction au degré de probabilité des propositions qu'il examine. Cela suppose un contrôle très individué du jugement. Locke se rallie-t-il à l'inverse à la position des remontrants arminiens qu'il a fréquentés durant son exil en Hollande, (arminiens dont fait partie Philippe Von Limbroch destinataire de la lettre) ? Les disciples d'Arminius fondent en effet la tolérance sur la liberté de la volonté, qui quoiqu'affaiblie par le péché doit demeurer libre pour que l'homme soit responsable (notamment de sa conversion). Nous verrons que Locke tient une position intermédiaire qui situe la liberté au niveau de l'entendement, et non de la volonté. Le terme de « libre examen », dans la tradition protestante sert à désigner la prise en charge individuelle de ses propres croyances, et par là, l'indépendance à l'égard de l'autorité instituée. Une partie de notre propos sera de montrer que cette notion prend chez Locke un sens philosophique. Il est en cela un précurseur des lumières⁵⁹, mais l'originalité de sa situation est d'avoir eu à défendre cette autonomie dans une situation de crise de la tradition : il n'existe pas en Angleterre de consensus autour d'une tradition : malgré la domination de l'Église Anglicane, on a plutôt à faire à une prolifération des sectes et à la crainte du catholicisme, suite à la révocation récente (1685) de l'Édit de Nantes. L'un des problèmes qui inquiète Locke est le suivant : comment gouverner sa croyance dans une situation de fragmentation de l'autorité ? Les innéistes qu'il critique dans l'*Essai* en appellent à des vérités universelles innées qui transcendent les traditions ; ceux qu'il nomme « les enthousiastes » s'en remettent à une illumination à caractère privé. Locke a repéré un risque d'autoritarisme ou d'hétéronomie dans des théories ou des attitudes sociales qui relient trop étroitement l'esprit humain à Dieu et par là à un ordre transcendant déjà constitué.

Son empirisme, qui ramène le contenu de l'entendement à un effet du monde matériel extérieur, est l'arme principale de cette sécularisation de nos facultés de connaître. Pourtant,

⁵⁹ Au sens que Kant donnera à ce terme, c'est à dire, la sortie de l'entendement d'un état de tutelle.

cette théorie de l'entendement n'a pas débouché sur une conception séculière de la morale, qui aurait permis de justifier nos devoirs sans référence à Dieu : c'est bien Dieu qui fonde le caractère obligatoire de la loi de nature, et l'athéisme demeure pour Locke une opinion criminelle. La *Lettre sur la tolérance* témoigne des limites du caractère séculier de la philosophie de Locke : bien qu'il faille tolérer l'adhésion à tout type de dogme, sauf ceux qui mettent en péril les intérêts civils des individus, les athées ne peuvent être tolérés dans la république car ils ne sont pas fiables : on ne peut être sûr qu'un athée se sente lié par ses serments et tenu par ses promesses, aussi le déni de Dieu est-il incompatible avec la cohésion sociale. Il n'est pas inexact de rappeler que cette opinion sur l'athéisme est ultra-dominante à l'époque, et que si Locke n'y avait pas souscrit, la *Lettre sur la tolérance* n'aurait pas eu l'influence historique immédiate qui fut la sienne. Mais cette explication contextuelle ne suffit pas, et nous essaierons de montrer en quoi cette exclusion de l'athéisme concorde avec la pensée morale de Locke et tient à des éléments internes du système, notamment à son anthropologie et aux impasses de son rationalisme éthique. Nous nous proposons donc de montrer en quoi l'empirisme de Locke est une arme antidogmatique essentielle à sa défense de la tolérance sur le plan moral et politique mais aussi en quoi sa pensée morale ne saurait cependant fournir les bases d'une morale séculière.

I) La mise à distance de Dieu dans la genèse de l'entendement.

a) Le danger de dogmatisme inhérent à l'innéisme.

Locke s'attaque au premier livre de l'*Essai*⁶⁰ à un lieu commun de la littérature morale et religieuse de son siècle et non à l'innéisme cartésien. Si Locke consacre un livre entier à réfuter une doctrine qui pourrait pourtant sembler peu vraisemblable, c'est qu'il craint l'usage autoritaire de l'innéisme. Selon les partisans des principes innés, la parole de Dieu est écrite dans nos esprits d'une manière si lisible qu'on la comprendrait sans avoir lu le moindre livre. Le contenu des principes supposés innés est en lui-même assez inoffensif : il s'agit de principes théoriques tels que le principe de non-contradiction, ou de principes moraux tels que la règle d'or. Herbert de Cherbury, l'un des seuls auteurs innéistes cités dans le premier livre, les considérait comme des principes sacrés. L'intention de Cherbury était de mettre l'innéisme au service d'un universalisme : si tout homme a les mêmes vérités gravées dans son cœur, le relativisme des dogmes et des traditions devient dépassable, et le genre humain peut se rassembler autour de tels principes :

⁶⁰ Locke John, *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.M Vienne, Paris, Vrin, 2001.

Au point, [écrivait Cherbury], que les vérités qui sont partout à l'honneur ne sont pas enfermées dans les limites d'une quelconque religion, elles sont en effet divinement inscrites dans l'esprit même et ne sont liées à aucune tradition, écrite ou non écrite.⁶¹

Mais c'est le principe même d'une vérité déjà donnée qui peut générer l'intolérance. Le risque de l'innéisme est de laisser penser qu'on puisse détenir la vérité sans médiation, et de considérer que celui qui nie l'évidence est coupable d'un orgueilleux déni. Si les principes de la morale sont gravés dans mon esprit, m'en détourner en paroles et en actes est d'autant plus coupable. Parce qu'on les suppose donnés et non être le résultat d'une démonstration, il ne faut pas en demander la raison. Aussi Locke a-t-il probablement craint que l'innéisme ne rende possible une forme de dogmatisme, car ce qui est inné n'a pas besoin d'être examiné. Pour Locke, même la règle d'or a besoin d'arguments. Ces principes ne sont pas premiers, mais doivent être le résultat d'un raisonnement qui demande des investigations, de l'attention, de la peine et du soin. En croyant que les principes sont innés, on risque de s'exonérer de l'effort d'une enquête. Enfin, selon une illusion fort commune, nous tenons pour vrai ce qu'on nous a enseigné dès le plus jeune âge, des principes que l'on avait d'abord acceptés sur la base de la confiance, et qui grâce à l'habitude prennent l'apparence du naturel et de l'originaire. Et parce qu'on a oublié cette origine non rationnelle, on prend ce qui a la puissance d'une évidence pour quelque chose de premier chronologiquement⁶². L'inné est l'autre nom de l'oubli de l'origine. C'est le sens de la conclusion du premier livre de l'*Essai* : ce qui justifie la critique de l'innéisme c'est le risque d'une dictature des principes : faire avaler à autrui comme principe inné ce qui peut servir aux fins de celui qui l'enseigne.

Cette recherche rationnelle est d'autant plus nécessaire que l'appel à de supposées évidences immédiates de la conscience morale mènerait droit au relativisme :

Si la conscience devait être la preuve des principes innés, nous aurions des principes innés contradictoires puisque des gens, avec la même conviction de conscience, cherchent ce que d'autres évitent.⁶³

On comprend par-là indirectement que la tolérance religieuse a pour arrière fond la responsabilité individuelle de l'examen (qui est un travail) plus qu'un respect de l'arbitraire de la conscience de chacun. Tolérer n'est pas faire preuve d'indulgence molle et indifférente aux opinions de chacun, mais accepter que tout individu soit responsable de sa propre recherche, et que nous ne pouvons pas être immédiatement dans le vrai, ni surtout prendre en charge la recherche de la vérité à la place d'autrui.

⁶¹ *Essai*, I, p. 108

⁶² L'utilisation d'une méthode génétique pour critiquer l'autorité de l'appel à la conscience se retrouvera dans chez les utilitaristes séculiers que sont Bentham et Mill, dans leur critique de l'école intuitionniste.

⁶³ *Essai*, I, §8, p.98

b) Le réquisitoire contre l'innéisme

Locke n'attaque pas tant l'idée d'innéité en elle-même, car nos facultés sont bien innées, que l'innéité des principes (théoriques ou moraux) c'est-à-dire du contenu de la connaissance. Si les principes moraux étaient innés, les enfants, les fous et les sauvages devraient les connaître puisqu'ils sont les êtres les moins corrompus par les idées reçues. Comment ces principes peuvent être innés alors que certaines personnes comme les jeunes enfants ne disposent même pas des idées dont sont composées les propositions soi-disant innées ? S'ils n'en n'ont pas conscience, expliquent les innéistes, c'est qu'ils sont « implicitement présents à l'esprit ».

Mais en quel sens peut-on alors dire qu'ils sont dans l'esprit ? Pour Locke en effet, qu'une chose soit imprimée dans l'esprit ne peut rien signifier d'autre que le fait d'avoir une conscience expresse de cette idée. Si d'autre part l'on tient pour inné ce qui est évident par soi, la liste des principes devrait être longue. Concernant les principes théoriques comme le principe de non-contradiction, ils sont selon Locke dérivés et non premiers : on a d'abord connu qu'une table n'était pas du feu avant de formuler la maxime : « Une chose et son contraire ne peuvent être vraies en même temps ». La raison lockéenne est une raison sans principes : on peut parfaitement raisonner droitement sans jamais avoir formulé explicitement les principes généraux de la logique. D'autre part, toutes les nations n'adoptent pas les mêmes principes moraux, les récits de voyageurs nous font savoir que certaines d'entre elles n'ont pas l'idée de Dieu ; à quoi sert alors de revendiquer cette innéité, si visiblement les maximes innées peuvent être oubliées ou étouffées par les mœurs ? Et quand bien même l'humanité entière reconnaîtrait de fait les mêmes principes moraux et aurait une idée de Dieu, ce ne serait en aucun cas une preuve de leur innéité. A ceux qui verraient dans cette critique une voie vers l'athéisme, Locke affirmait sans ambages que le principe « Dieu doit être vénéré » est l'une des plus importantes et certaines vérités qui puisse entrer dans l'esprit humain, et qu'elle mérite même le statut de premier principe moral. Simplement, elle n'est pas innée, car les idées qui composent cette proposition ne sont pas elles-mêmes innées. Il importait donc de réfuter à travers l'innéisme une forme d'hétéronomie de l'entendement qui nous exonère d'un examen responsable.

c) La critique de l'enthousiasme et « l'éthique de la croyance ».

Le point commun entre la critique de l'innéisme et celle de l'enthousiasme est un refus de la vérité comme don. Le terme « enthousiasme » est péjoratif. Il désigne d'une façon très générale la possession divine, mais dans le contexte du XVIIe siècle anglais, il s'applique plus particulièrement aux membres de sectes protestantes puritaines dissidentes (quakers, anabaptistes notamment) qui pensent être les destinataires d'une sorte de révélation directe et

privée venue de Dieu. Dans la *Lettre sur la tolérance*, Locke prévient du danger qui consiste à mettre sa conscience individuelle au-dessus du bien public car chacun peut considérer les scrupules de sa conscience aussi loin qu'il le veut : « En effet, le jugement privé de chacun concernant une loi faite en vue du bien public ou sur les affaires politiques ne supprime pas l'obligation et ne mérite pas de tolérance. ». En quoi les manifestations sociales de l'enthousiasme ont-elles semblé à Locke dangereuses, en plus d'être irrationnelles ? Si l'enthousiaste est un danger politique, c'est qu'il risque de communiquer ses croyances à autrui de la même façon qu'il les a reçues en lui-même, c'est-à-dire de manière tyrannique, et là encore sans examen. Il cherchera à imposer ce qu'il s'est laissé imposer : « Est prêt à abuser de la croyance des autres celui qui a déjà abusé de la sienne »⁶⁴.

Car les enthousiastes vivent la religion comme un rapport direct et personnel à Dieu, et font des états de leur conscience des illuminations immédiates en ce qu'elles ne passent pas ni par la raison ni par l'autorité ecclésiastique. Chez l'enthousiaste, l'esprit de libre examen et d'indépendance à l'égard de l'autorité se dénature, car comme l'innéiste, il pense que la vérité peut être reçue et n'a donc pas besoin d'être construite. Comme l'innéiste, l'enthousiaste s'exonère de l'examen rationnel, car il pense être le destinataire d'une illumination personnelle⁶⁵. Comme il se figure que Dieu est directement présent à son esprit, ce qui lui

⁶⁴ *Essai*, IV, 19, §2, p.315

⁶⁵ Remarquons que cette discussion lockéenne n'est pas datée. L'affirmation de la valeur épistémologique de l'expérience religieuse connaît aujourd'hui un renouveau dans ce qu'on nomme communément l'« épistémologie réformée ». Il s'agit d'une apologétique qui s'appuie sur une philosophie de la croyance inspirée de Jean Calvin, qui s'oppose à l'éthique lockéenne, probabiliste, de la croyance, et à ses conséquences potentiellement sceptiques à l'égard des articles de foi (Voir Nicholas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996). L'épistémologie réformée réhabilite donc la foi comme un savoir certain, relativise les critères scientifico-empiriques d'examen des croyances, et avance que certaines croyances peuvent être rationnelles et garanties sans devoir être étayées par des arguments. Ce qui peut inquiéter le sécularisme ici, n'est pas que la foi soit réhabilitée comme un savoir rationnel, mais que cette rationalité soit spécifique, puisqu'elle se présente comme une rationalité de l'évidence immédiate, plus forte et fondamentale que les croyances basées sur des inférences. Il s'agit d'une position « non fondationnaliste » : elle prétend que certaines croyances n'ont pas à résulter d'inférences pour être dites rationnelles. Et bien qu'elles portent sur des questions factuelles, elles ne tiennent pas leur validité de critères probabilistes. Alvin Plantinga fait ainsi rentrer la croyance en Dieu et certains articles de foi fondamentaux dans cette catégorie. Pour l'apologète, la foi est une authentique connaissance, garantie par ce qu'il appelle, à la suite de Jean Calvin le « *Sensus divinitatis* » :

« Par la vertu du travail de l'esprit Saint dans les cœurs de ceux à qui la foi a été donnée, les ravages du péché, y compris les dommages cognitifs sont réparés, graduellement ou soudainement, de façon plus ou moins complète. De plus, c'est en vertu de l'esprit saint que les chrétiens en viennent à saisir, accepter endosser et se réjouir des grandes choses de l'Évangile. » (*Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000).

La nouveauté est l'argumentaire non-fondationnaliste qui sous-tend ce courant post-séculariste ou contre-séculariste. Mais ce privilège de la révélation immédiate sur les conclusions des arguments rationnels renoue avec un état d'esprit pré-séculier, dominant dans l'Angleterre et l'Écosse calvinistes du XVII^e siècle, avant que les arguments rationnels de la religion naturelle ne supplantent la foi révélée comme principale garantie de la foi. Roger L. Emerson, qui parle à propos de la période 1680-1800 d'une « crise concernant les fondements de la foi chrétienne » décrit cet état d'esprit fidéiste :

« Pour beaucoup ou pour la plupart des intellectuels écossais du XVII^e siècle, la garantie de la religion chrétienne était une expérience vécue, non le témoignage probable d'hommes faillibles, ou les preuves de la religion naturelle issue d'intellects corrompus par le péché et pouvant difficilement être infaillible ou au-delà de toute dispute. Autour de 1800, les intellectuels éminents étaient le plus souvent prêts à

semble évident est interprété comme un message divin ; et sur le plan pratique, il vit sa motivation psychologique comme un encouragement divin, « voire une vocation ou une orientation divine qui mérite d'être obéie ». Plus la passion ou le sentiment sont intenses, plus ils sont vécus comme légitimes. Mais la conviction de l'enthousiaste a pour Locke quelque chose de circulaire : ses évidences sont fortes parce qu'il leur prête une origine divine, mais sans avoir en lui la perception que c'est bien Dieu (et non un démon ou la vanité de se croire élu) qui parle si fort à son cœur : « (...) C'est une révélation parce qu'ils le croient fermement, et ils le croient fermement parce que c'est une révélation »⁶⁶.

Il est déjà assez difficile de comprendre par quel moyen le bénéficiaire de l'illumination pourrait reconnaître que c'est bien Dieu qui s'adresse à lui par cette voie. En effet, à quoi peut bien ressembler l'expérience d'une manifestation de Dieu ? Est-elle composée d'idées analogues à celles de notre expérience ordinaire, auquel cas il serait difficile d'y reconnaître quelque chose de surnaturel ; ou s'agit-il de quelque chose d'absolument nouveau, comme les nouvelles sensations d'un aveugle né à qui on donnerait la vue ? Admettons par hypothèse que l'illumination relève d'une expérience de type inédit, ne correspondant à aucune de nos sensations habituelles, et que par-là s'atteste la présence surnaturelle du divin. Après tout, tout chrétien raisonnable, dont Locke, doit admettre qu'une telle chose ait pu avoir lieu, en tous cas à l'époque de ce qui est relaté dans les écritures. Ce qui est en revanche difficile à

considérer les vérités de la religion naturelle comme simplement probables. Cela justifiait les révélations données par un Dieu gracieux aux prophètes évangélistes et apôtres. » (« The Religious, the Secular and the Wordly, Scotland, 1680-1800 » in Crimmins J.E, 1989, p. 68). Dans ces approches pré-séculière (si l'on parle de Calvin) et post-séculière (si l'on parle des néo-calvinistes contemporains partisan de l'épistémologie réformée), la parole et le message divin sont vécus comme des vérités évidentes. Il ne s'agit pas d'une foi qui s'assume comme épistémiquement insuffisante, dont le doute et l'interrogation seraient constitutifs, comme pour beaucoup de croyants « modérés », ni d'une foi qui cherche à être étayée par la raison, mais d'une foi comme certitude rationnelle. La croyance religieuse rentre dans la catégorie des croyances les plus certaines, celles qui n'ont pas à être fondées, puisqu'elles sont au contraire celles à partir desquelles on peut fonder d'autres croyances, au même titre que la croyance selon laquelle le monde extérieur existe, que l'esprit d'autrui existe, que le monde existait avant ma naissance. Pour Plantinga, si à l'inverse des croyances basiques habituellement reconnues, les croyances basiques de la religion manquent à une partie du genre humain, on peut l'expliquer par la condition pécheresse de l'humanité qui dégrade nos facultés cognitives. Il n'est pas question ici de discuter ses assertions qui demanderaient une présentation plus complète mais de signaler ici les enjeux de « l'épistémologie réformée ». Ses partisans affirment qu'une croyance peut être hautement rationnelle, tout en étant soustraite à l'examen, et sans qu'il y ait besoin de la renforcer par des raisons publiques. Élever la foi au rang du savoir autorise à remettre en question le monopole des critères probabilistes des sciences, à présenter le naturalisme comme une quasi-religion qui exclut dogmatiquement le « savoir religieux » de son enseignement. Pour les partisans de « l'épistémologie réformée », le sécularisme et le naturalisme peuvent alors apparaître comme oppressifs vis à vis des religions, et de la liberté de conscience des croyants, puisqu'en reléguant la religion au domaine privé, le sécularisme s'appuie sur des critères d'examen des croyances discutables. Le point commun entre les prétentions contemporaines des partisans de la dé-sécularisation de la vie intellectuelle et sociale, et celles des enthousiastes de l'âge de Locke et de Hume est qu'elles autorisent à élever la conscience de l'individu au-dessus des lois publiques au nom d'une vérité révélée de manière évidente et immédiate. L'enthousiasme, comme l'épistémologie réformée, refuse la hiérarchie épistémique des croyances, essentielle au sécularisme.

⁶⁶ *Essai*, IV, 19, § 10, p. 321.

admettre pour un empiriste, c'est que l'homme qui a reçu cette révélation puisse communiquer son expérience à ses disciples non illuminés, et se prévaloir de cette illumination pour asseoir une autorité, car sa parole ne pourrait communiquer autre chose que ce qui rentre dans les limites de l'expérience commune de l'humanité. Ainsi, les expériences du prophète risquent d'être incommunicables et sa parole vide, en tous cas dans l'esprit de celui qui l'entend, car elle se heurte à la limite de l'expérience des disciples, qui ne pourront se l'approprier : « Nul homme inspiré par Dieu ne peut par aucune révélation communiquer aux autres hommes une nouvelle idée simple qu'ils n'eussent auparavant par voie de sensation ou de réflexion »⁶⁷. C'est pourquoi les prophètes de l'ancien testament, Moïse par exemple, ne s'autorisaient pas de leur illumination mais devaient se faire reconnaître par des miracles.

La critique de l'enthousiasme est aussi celle d'un moraliste en ce que Locke nous donne l'occasion de repérer les faux amis de la vérité. L'intérêt principal du chapitre sur l'enthousiasme est de fournir une description intemporelle de l'*ethos* dogmatique. Celui-ci n'est pas immédiatement repérable, car le discours de celui qui prétend nous révéler quelque chose sans faire appel à la raison s'accompagne souvent d'une rhétorique de l'amour du vrai : comme le philosophe, l'enthousiaste affirme aimer la vérité et se détourner du mensonge.

Mais la différence est qu'il recherche plus l'état d'esprit qui accompagne la représentation d'une vérité que la vérité elle-même. L'assentiment fort à des évidences non examinées est précisément pour Locke le signe que l'on ne cherche pas sincèrement la vérité. Au contraire, à quoi reconnaît-on l'amour authentique de la vérité ? « En voici, [répond Locke], le signe infaillible : ne pas soutenir une proposition avec plus de conviction que ne le justifient les preuves sur lesquelles elle est bâtie. »⁶⁸. Cet amour de la vérité, qui est donc une disposition à proportionner notre assentiment à la seule probabilité, n'a rien de spontané : il suppose une ascèse, car les ressorts non épistémiques de la force de la croyance sont nombreux : le poids de la tradition, l'autorité, l'adhésion à des principes *apriori*, les inclinations à croire telle ou telle chose, l'intérêt, et peut-être la plus fréquente : la paresse intellectuelle, la démission par laquelle nous arrêtons l'examen. Ces obstacles sont notre condition ordinaire. Comme nous le verrons plus loin, la liberté de l'entendement peut se comprendre chez Locke comme l'acquisition d'une disposition à l'indifférence vis-à-vis de ceux-ci, qui rend possible l'examen et l'assentiment raisonné.

⁶⁷ *Essai*, IV.18, §3, p. 300.

⁶⁸ *Essai*, IV, 19 §1, p. 313.

d) Le statut de la révélation. Pourquoi la raison doit-elle rester « notre seul guide en toutes choses » ?

Locke, nous venons de le voir, a le souci de l'univocité des fondements de la connaissance : nous ne disposons que d'une seule lumière, la lumière naturelle, celle de la raison. Locke refuse, à l'inverse de Pascal, de faire de la raison et de la foi deux ordres radicalement hétérogènes et incommensurables. La foi est une croyance sur la base du témoignage d'autrui. Par celui-ci, nous avons ouï-dire de la venue de Jésus, des miracles des prophètes, de la promesse d'une vie éternelle. La raison peut donc admettre une sphère qui la dépasse, mais pas qui lui soit contraire. Locke ne peut admettre « un saut de la foi » et se méfie du « *credo quia absurdum* » de Tertullien. La raison doit en ce sens rester notre seul guide. La foi ne peut fonder la foi. La raison ne peut pas vraiment juger directement de ce qui dans la révélation est « au-dessus » de la raison, par exemple la promesse d'une vie éternelle, mais elle peut examiner les raisons de croire que ce qui a été révélé l'a vraiment été. Il n'y a donc qu'un seul type de lumière, celle de la raison que Locke qualifie de « révélation naturelle » : cette lumière naturelle est la seule qui puisse nous éclairer directement, et la lumière des écritures ne peut lui être contraire. Si c'est la probabilité qui autorise l'écriture à être une source digne de foi, la force de cette foi ne peut pas excéder celle des raisons préalables d'accepter la révélation. Ce que nous tenons pour vrai sur la base de la parole des auteurs de la Bible doit être fondé sur les raisons que nous avons de considérer ceux-ci comme fiables (les témoignages sur les miracles, et la cohérence de ces miracles avec le reste du projet divin).

Locke croyait à titre personnel que ces indices étaient suffisants. Rappelons que la critique historique du contenu des écritures prend à peine son essor à l'époque et qu'il serait peut-être anachronique de déplorer que Locke n'ait pas soumis le texte biblique à une critique plus exigeante et sévère. L'important est qu'il ait autorisé ce geste critique lui-même en indexant indirectement la validité de la foi sur les critères probabilistes de la preuve historique :

Celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation éteint ces deux flambeaux à la fois, et fait la même chose que s'il tentait de s'arracher les yeux pour mieux percevoir, par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux.⁶⁹

Il en va au fond de l'unité de l'entendement lui-même, et par suite de l'unité de la personne. Comment peut-on faire coexister en soi un assentiment épistémiquement dérèglé sur les questions religieuses et s'astreindre pour le reste de l'existence aux critères raisonnables du fondement de nos croyances sans une certaine violence à soi et une certaine division de l'esprit ? Et comment peut-on alimenter cette foi d'un surcroît non rationnel de force sans

⁶⁹ *Essai*, IV, 19, §4.

risques collatéraux sur notre raison, sauf à supposer une sorte d'étanchéité entre deux parties de l'entendement ? Il est vrai que Locke donne de bonnes raisons de distinguer foi et raison, mais aucunement de les séparer car les raisons de croire ne sauraient être de nature absolument étrangères. Rappelons en outre que pour Locke l'unité du moi ne dépend pas d'une substance, mais de la mémoire. L'appropriation de soi par soi qui fait de nous des individus responsables n'est donc pas donnée mais suppose le tissage progressif d'une continuité toujours imparfaite. D'autre part, pour Locke la gouvernance de nos croyances est aussi une affaire de responsabilité individuelle : le travail personnel d'examen nous rend comptables de ce que nous affirmons, et sans lui nous ne pouvons authentiquement *faire nôtres* ces croyances.

Dissocier trop radicalement la raison et la foi ne risque-t-il pas d'écarteler l'entendement et de mettre à mal cette cohérence ? Et envisager que Dieu puisse de l'extérieur, soutenir cette foi par la grâce, ne revient-il pas à déresponsabiliser l'individu de l'usage de son entendement ? En ce sens, la philosophie de la connaissance n'est pas chez Locke étrangère aux problèmes de l'individuation et de l'identité personnelle. S'il admet que la raison puisse autoriser à croire à des choses qui sont au-dessus d'elle, mais jamais contraires à elle, c'est parce que les croyances d'un esprit dépossédé de lui-même, qui s'en remet à la grâce, à l'autorité ou aux mystères, n'ont plus moyen d'être authentiques.

II) L'examen de « l'enthousiasme philosophique » de Malebranche.

Locke a rédigé en 1693 des notes de lectures⁷⁰ sur *La recherche de la vérité* de Malebranche, et principalement sur la théorie de la vision en Dieu. En Angleterre, celle-ci avait rencontré un certain succès auprès de John Norris, disciple de Malebranche. Locke avait envisagé de faire de sa critique un nouveau chapitre de son essai. Il fut encouragé en cela par Molyneux⁷¹. Pour le médecin qui était aussi l'ami proche de Locke, cet ajout serait justifié par une analogie entre l'enthousiasme théologique des sectes puritaines, qui procèdent d'une mauvaise interprétation du livre de Dieu, et « l'enthousiasme philosophique » d'un Malebranche ou d'un Norris, qui pour leur part, ne tiendraient pas compte du « livre de la nature ». Locke a renoncé à cet ajout du fait de son peu de goût pour la controverse et de sa sympathie personnelle pour l'oratorien. Reste que l'un des intérêts majeurs de ces notes est de confronter une approche d'inspiration augustinienne de la connaissance à une conception empiriste de l'entendement, selon laquelle les idées qui constituent l'esprit trouvent leur

⁷⁰ Voir Locke John, *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, trad. JM. Vienne, Paris, Vrin, 2013.

⁷¹ Voir la lettre de Molyneux à Locke du 28 Avril 1693, in *The Correspondence of John Locke*, ed. E.S de Beer, Oxford, Oxford University Press, Vol. IV, pp. 667-668.

origine dans l'expérience. Pour Locke, qui n'est pas phénoméniste, cela implique que l'entendement soit en grande partie et originellement composé des effets des corps extérieurs, ce qui est étranger à l'augustinisme de l'oratorien. Comme l'explique en effet Etienne Gilson :

L'une des exigences les plus fondamentales de l'augustinisme est de maintenir en tout et partout le principe de la transcendance de l'âme par rapport au corps, ce qui ne s'obtient qu'en niant toute action du corps ou toute passivité de l'âme à l'égard de ce qui est corporel, d'où la nécessité d'une assistance divine pour rendre compte du caractère d'universalité des concepts et de leurs rapports nécessaires.⁷³

Sous ces différents aspects et malgré d'importantes différences qu'il n'est pas question ici d'examiner ici, Malebranche est l'héritier d'Augustin. « Ne dites pas que vous soyez à vous-mêmes votre propre lumière, [disait déjà Augustin], il n'y a que Dieu seul qui puisse produire sa propre lumière » (Sermon, 8, *De verbis Domini et Apostoli*).

La théorie de la vision en Dieu semblait à Malebranche la meilleure hypothèse pour rendre compte de l'origine de nos idées. Pour l'oratorien, une idée est l'objet immédiat ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie la perception qu'il a d'un objet. On ne peut voir les choses matérielles que par des idées : l'âme ne sort évidemment pas d'elle-même pour aller mesurer la longueur des cieux. Malebranche refuse également la théorie des espèces matérielles : l'âme n'est pas éclairée par les corps.

L'âme n'a point non plus la puissance de produire les idées et de les supprimer. Elle ne peut les créer à partir d'impressions matérielles dans le cerveau, car leur être spirituel et la matière sont incommensurables. Créer une idée semble en outre inconcevable, car pour savoir si c'est bien une idée de cheval que j'ai créée, il faudrait déjà avoir en moi l'idée de cheval, ce qui est circulaire. L'âme ne reçoit donc pas ses idées du monde extérieur, elle ne les crée pas non plus. Malebranche considère également que c'est un préjugé de croire que les idées disparaissent quand nous n'y pensons point : il nous est habituel de mobiliser une idée à volonté, et cet acte ordinaire nous fait imaginer à tort que notre volonté est la cause de l'idée. Cette impossibilité que l'âme puisse tirer les idées, ou les recevoir du monde extérieur autorise Malebranche à désolidariser l'évènement qu'est la pensée humaine et la réalité de l'idée. A quoi s'ajoute une disproportion entre l'extension infinie des idées et notre finitude : nous avons un nombre infini d'idées, mais notre esprit n'est pas suffisamment étendu pour penser à toutes, il ne peut envisager la suite infinie des nombres, l'infinité des figures géométriques possibles. Ces idées n'ont pu être créées avec nous, elles ont manifestement une existence indépendante de notre esprit. C'est par une vanité naturelle que nous imaginons que

⁷³ Voir Gilson Etienne, « Sur quelques difficultés de l'illumination Augustinienne », *Revue philosophique de Louvain*, 1934.

notre âme elle-même est un monde intelligible. Ces réalités intelligibles ne sont donc pas des modifications de notre âme. Les idées ne sont pas les nôtres mais celles de Dieu. Lorsque nous pensons, nous appréhendons les choses telles que Dieu les appréhendait avant la création des êtres sensibles, c'est-à-dire à partir de modèles archétypaux que sont les intelligibles que le Tout puissant ne pouvait bien sûr tirer du monde extérieur puisqu'il n'avait pas encore créé. C'est en ce sens que nous sommes pour Malebranche unis au « Verbe » divin, c'est-à-dire la connaissance rationnelle des êtres créés, qu'en avait Dieu avant la création elle-même. C'est de cette façon que l'oratorien comprend l'idée biblique selon laquelle l'homme est à l'image de Dieu. Le verbe divin, c'est en fait dans l'épistémologie Malebranchiste, la physique mathématique, c'est-à-dire la création matérielle telle que Dieu la conçoit avant la création, par idée pure. L'étendue intelligible dont sont composées toutes les créatures et leurs diverses modifications. L'idée d'étendue contient toutes les modifications de la matière, à la façon dont un bloc infini de marbre contient toutes les statues possibles. Mais seul un esprit infini peut produire et contenir cet infini :

Puis donc que l'esprit humain peut connaître tous les êtres, et des êtres infinis, et qu'il ne les contient pas, (il les aperçoit sans les comprendre) c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas leur essence dans lui-même. De sorte que n'étant pas point actuellement infini, ni capable de modifications infinies dans le même temps, il est impossible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y est pas. Il ne voit pas l'essence des choses en considérant ses propres perfections ou en se modifiant diversement. Il n'y a qu'un être infini qui puisse renfermer une raison universelle et infinie.⁷⁴

De l'hétérogénéité entre l'idée d'infini et notre esprit fini, il résulte que les idées pures auxquelles nous accédons ne nous appartiennent cependant pas vraiment, elles ne sont pas des modes de notre esprit comme peuvent l'être les sentiments. Dans *l'Entretien sur la métaphysique et sur la religion* Ariste finit par concéder à Théodore :

Je me rends Théodore, les idées ont plus de réalité que je ne pensais, et leur réalité est immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences et nullement des modifications de leur être propre qui étant fini, ne peut recevoir actuellement des modifications infinies. La perception que j'ai de l'étendue intelligible n'appartient pas à moi, c'est une modification de mon esprit, c'est moi qui aperçois cette étendue, mais cette étendue que j'aperçois n'est point une modification de mon esprit⁷⁵.

Le *Xe éclaircissement* de *La Recherche* complète la théorie en distinguant une connaissance « par sentiment » et une connaissance « par lumière ». Nous voyons les choses par lumière lorsqu'en consultant l'idée, nous découvrons toutes les propriétés dont elle est capable (les nombres, l'étendue, et les essences intelligibles). Rien ne manque à l'idée qui les représente :

⁷⁴ *Recherche de la vérité*, III, in *Œuvres de Malebranche*, Jules Simon, Paris, Charpentier, 1846-1854, vol. II, p. 294.

⁷⁵ *Ibid.* vol. I, p.14.

en droit, on pourrait les connaître d'une façon infiniment parfaite, bien qu'en fait, notre faiblesse et notre inattention en limitent la connaissance. La connaissance *par sentiment* est en revanche obscure et confuse, c'est le cas de la connaissance que j'ai de moi-même, des odeurs ou des sensations de couleur. Les sentiments sont différents en chacun de nous, et s'il en était de même des idées intelligibles, plusieurs individus ne pourraient penser à la même chose. Il n'y a que les intelligibles que nous pouvons partager, justement parce qu'ils ne nous appartiennent pas. Malebranche est en ce sens assez proche d'une forme de platonisme.

Lorsque j'aperçois quelque chose, il y a donc à la fois sentiment et idée pure. Pour que je puisse reconnaître qu'un carré imaginé est bien un carré, il faut que je regarde si cette image est bien une figure de quatre cotés ayant quatre angles droits. Pour pouvoir penser autrement que par images singulières, il faut que nous ayons déjà accès à un nombre infini d'idées intelligibles. Ces idées pures, explique Malebranche, sont universelles, immuables, et leurs rapports sont nécessaires ; pourtant, je ne vois rien en moi d'immuable et nécessaire mais plutôt des images des sensations et des passions contingentes qui pour le coup n'appartiennent qu'à moi et qui sont impartageables.

La raison universelle que je consulte lorsque je considère les idées pures ou les lois éternelles de la morale, n'est donc pas *ma* raison, c'est la même raison que consulte le chinois quand il calcule. Le sentiment est bien une modification de notre âme que Dieu cause en nous sans l'avoir lui-même. Car Dieu connaît bien les choses sensibles mais il ne les *sent* pas. Mais quant à l'idée qui est jointe au sentiment, elle est en Dieu. Ce qui est éternel, nécessaire et immuable se trouve en un être lui-même nécessaire et immuable qui nous est présent lorsque nous pensons.

C'est également en Dieu que nous comprenons selon Malebranche les lois éternelles de la morale, qui correspondent à un rapport de perfection entre les êtres : je dois préférer obéir à Dieu plutôt que commander aux hommes, préférer la justice à la richesse, préférer mon ami à mon chien et mon chien à une pierre. Il s'agit ici d'un ordre de perfection entre les êtres qui pour Malebranche apparaît tout aussi évident à l'esprit que l'ordre mathématique, à ceci près, que les rapports de perfection ne sont pas quantifiables : on ne peut pas dire « de combien » mon ami vaut mieux que mon chien. Ordre qui est aussi commun à tous les esprits que le sont les vérités mathématiques. Les païens ont également accès à cet ordre car sans lui, on ne pourrait les punir d'y désobéir. Le verbe éternel parle le même langage à toutes les nations.

a) Les lignes d'attaque empiristes de la théorie de la vision en Dieu dans l'« Examen ».

L'intelligibilité de l'union elle-même

De quelle manière, se demande Locke dans *l'Examen*, l'esprit humain peut-il être uni à l'esprit de Dieu ? Malebranche pensait que la matière ne pouvait exercer de causalité sur l'esprit car matière et esprit n'ont pas de proportion, c'est-à-dire de « parenté ontologique ». En revanche, l'union d'une âme à une autre âme lui semble plus intelligible. Locke reconnaît tout à fait que la façon dont un mécanisme matériel peut susciter une idée est quelque chose de mystérieux, mais une telle chose n'est pas logiquement contradictoire. La façon dont une telle causalité opère demeure obscure, mais refuser cette hypothèse en considérant que les idées des corps ne sont pas un effet du monde extérieur rend inutile de supposer qu'il y a bien des corps. Le système de Malebranche serait pour Locke plus simple sans l'existence de corps extérieurs, dont la création serait un travail perdu pour Dieu. Car ça n'est pas prendre la voie la plus simple que de créer un soleil alors qu'il peut nous faire voir directement l'idée d'un soleil. D'autre part, on ne gagne pas en intelligibilité en disant que nos esprits ont quelque proportion avec l'esprit de Dieu. Malebranche introduit inutilement de la complexité et du mystère. Avons-nous d'ailleurs quelque chose de bien déterminé à l'esprit lorsque nous parlons de l'union de notre esprit à celui de Dieu ? L'idée d'union, explique Locke, est empruntée au domaine matériel : on peut se faire une image de ce qu'est l'union de deux corps mais il n'est pas sûr que nous ayons une idée claire de ce qu'est l'union d'un esprit à un autre. Entre l'âme et Dieu, il y a aussi peu de proportion qu'entre l'âme et n'importe quelle autre créature matérielle ou immatérielle⁷⁶. Enfin, la théorie malebranchiste suppose que Dieu se représente les idées pures mais que la connaissance par sentiment n'appartient qu'à nos corps, ce qui implique qu'il nous a rendus capables de ce qu'il ne connaissait pas.⁷⁷

Le statut de l'idée : subsiste-t-elle hors de l'esprit ?

Il existe au moins un point commun entre Descartes, Malebranche et Locke : c'est selon eux par les idées que nous pensons : quand je contemple le soleil, ça n'est pas au soleil que j'ai à faire mais à une représentation du soleil : mon esprit ne peut aller à la rencontre du soleil, mais ne peut penser qu'à partir d'un signe qui le représente⁷⁸. Mais la différence entre Locke

⁷⁶ *Examen*, p. 64.

⁷⁷ *Examen*, p. 99.

⁷⁸ Thomas Reid désignera par l'expression « Way of ideas », les philosophes qui, à la suite de Descartes, considèrent que l'esprit n'est au contact des choses extérieures que par la médiation d'idées. A quoi l'écossais oppose le réalisme direct du sens commun : c'est bien le bureau qu'apparemment je touche, et c'est bien le soleil qui est présent à mon esprit lorsque je le regarde et non l'idée du soleil. A proprement parler, pour Reid, l'objet de ma perception, c'est le soleil, et non l'idée du soleil.

et Malebranche tient d'abord au statut de l'idée, qui chez Locke n'a pas de consistance ontologique ou de réalité indépendante de l'acte de penser. L'épître au lecteur dans l'*Essai* définit l'idée comme « cette manifestation simple que l'esprit a sous les yeux ou perçoit en lui-même quand on dit qu'il a cette idée en lui. ». L'introduction de l'*Essai* donne la définition suivante : « tout objet de l'entendement quand un homme pense ; je l'ai donc utilisé pour désigner ce que l'on peut entendre par *phantasme, notion, ou espèce*, ou tout ce à quoi peut s'employer l'esprit en pensant. (...) »⁷⁹. On a reproché à Locke le manque de rigueur d'une telle définition. Un philosophe rigoureux ne devrait-il pas nous dire de quel genre de choses il s'agit : les idées sont-elles des modes ou des substances ? Sont-elles matérielles ou immatérielles ? Il nous semble au contraire que si ces définitions sont vagues et simplement nominales, et si Locke recourt à des synonymes pour se faire entendre, c'est qu'il ne cherche pas à révéler l'essence de l'idée, en en faisant une détermination d'une catégorie plus large, mais se contente de solliciter l'expérience ordinaire du lecteur. Si Locke dans le paragraphe cité s'excuse à l'avance d'employer si fréquemment le mot « idée » dans l'ensemble de l'ouvrage, c'est probablement parce qu'à force d'en parler on risque de réifier l'idée et de croire qu'on pourrait l'ausculter comme une chose. Peut-être se laisse-t-on abuser par le langage lorsque l'on dit que les idées seraient « dans » l'esprit comme les pommes dans un panier, alors que l'évènement perceptif n'a rien à voir avec la relation d'un contenant et d'un contenu. Antoine Arnauld dans une controverse avec Malebranche, (entamée en 1683 par la publication du livre d'Arnauld : *Des vraies et des fausses idées*, dont Locke a connaissance), avait fermement critiqué l'idée que les idées pouvaient être elles-mêmes des objets au sens fort. Locke rejoint donc Arnauld dans sa tentative de dé-réification de l'idée, car celle-ci va de pair avec la sécularisation de l'entendement c'est-à-dire l'explication immanente de l'activité cognitive humaine.

Revenons à la définition de Locke. Visiblement, pour Locke, l'idée ne se réduit pas à l'évènement perceptuel lui-même puisqu'elle est « l'objet » c'est-à-dire le corrélat de cet acte. Mais la suite de l'*Essai* montre clairement qu'on ne peut désolidariser l'évènement perceptuel et l'idée elle-même. Pour qu'il y ait une idée il faut qu'il y ait activité consciente. Nous n'avons pas d'idée si nous n'y pensons pas consciemment. Cela exclut donc que l'idée puisse avoir une existence autonome. Certes, l'idée n'est pas réductible à l'acte d'y penser, mais une idée qui ne serait pensée par aucun entendement semble devoir être un non-sens. Une idée imprimée en nous doit être consciente, une idée implicitement en nous risque d'être une

⁷⁹ *Essai*, p. 64.

chimère : présence signifie que nous les voyons, sinon cela ne signifie rien. « Avoir des idées et percevoir ne sont qu'une seule et même chose »⁸⁰ affirme très explicitement l'*Essai*. Il y a donc bien distinction phénoménologique entre l'acte mental et l'objet, mais pas de séparation ontologique, ou d'extériorité de l'objet.

La définition que l'oratorien donne de l'idée semblait pourtant assez proche de celle de Locke : « Ainsi par ce mot idée, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat de l'esprit quand il aperçoit quelque objet, c'est à dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet »⁸¹. Mais remarquons qu'il y a ici un objet de plus que l'objet représenté : l'idée est elle-même un objet pour l'esprit, tout en ayant à son tour un objet. Elle semble avoir son être propre, à la manière dont le tableau d'un cheval est aussi un objet intercalé entre le cheval et les yeux du spectateur.

Pour Malebranche, justement, raisonner revient à consulter un fonds d'idées qui ne nous appartient pas vraiment. Quoiqu'il n'ait jamais parlé des idées comme de substances (ce que son disciple anglais Norris n'hésite pas à faire), l'oratorien considérait l'idée comme « un être spirituel réel » : « Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels puisqu'elles ont des propriétés réelles, que les unes ne diffèrent des autres et qu'elles ne représentent des choses toutes différentes. ». Par exemple l'idée de nombre et l'idée de carré ont des propriétés très différentes parce qu'elles représentent des choses très différentes. Malebranche semble par-là identifier les propriétés de l'idée aux propriétés de l'objet qu'elle représente, ce qui implique de ne pas identifier l'idée à l'événement mental. Si l'on est d'accord avec Locke, l'idée du carré pourrait avoir la propriété de m'apparaître à 17 h 15 alors que ma pensée s'exerce à la géométrie, mais pas pour un malebranchiste, pour qui les seules propriétés de l'idée sont celles qui pourraient figurer dans un traité de géométrie et sont indépendantes de la modification contingente de mon esprit lorsque j'y pense. Pour Malebranche, si l'on commet l'erreur de penser que l'idée n'est rien ou presque rien au motif qu'elle ne serait qu'une perception, c'est parce que l'on s'imagine qu'elle est anéantie dès qu'elle n'est plus présente à l'esprit. Mais comment comprendre la subsistance de l'idée hors de la pensée paraît impossible à concevoir, car si nous le concevions, nous y penserions. Et Locke de rabaisser l'« être spirituel réel » de Malebranche au rang de *flatus vocis*. Quelque chose qui a des propriétés, qui subsiste lorsque l'esprit n'y pense pas, donc de façon séparée mais qui n'était ni substance, ni mode, mais est néanmoins « un être spirituel réel » semble inintelligible :

⁸⁰ *Essai*, II, I, § 9.

⁸¹ *Recherche de la vérité*, III, II, ch. IV, p. 294.

Ainsi, à part une nouvelle expression, je n'apprends rien, cela me laisse dans le noir comme quelqu'un qui ne conçoit rien. Ainsi qu'on suppose tant qu'on voudra des idées comme des choses spirituelles réelles, si ce ne sont ni des substances ni des modes, qu'elles soient ce qu'on voudra, je n'en sais pas plus long sur leur nature que lorsqu'on me dit que ce sont des perceptions, comme je le constate moi-même. Et j'en appelle au lecteur : faut-il préférer comme plus facile à comprendre cette hypothèse qui explique les choses par des *êtres réels* qui ne sont *ni substances ni modes* ?⁸²

Descartes avait humanisé l'idée en faisant de celle-ci un mode de la pensée humaine, rompant avec le sens médiéval augustinien de l'idée. Malebranche a parfaitement connaissance de la distinction cartésienne entre la dimension représentative ou formelle et leur réalité objective : en tant que représentations, toutes les idées sont semblables entre elles, celle de crasse comme celles d'infini : elles sont toutes au même titre, représentatives de leur objet. En revanche, du point de vue de leur réalité objective, leurs objets sont diversement situés sur sorte d'échelle de l'être qui va du néant à l'infini. Mais Descartes n'avait jamais utilisé cette distinction pour faire de l'idée plus qu'un mode de la pensée, ce que n'a pas hésité à faire Malebranche et que Locke, à la suite d'Arnauld, refuse nettement.

La nature de l'abstraction.

La théorie de la vision en Dieu, on l'a vu, sert à Malebranche à expliquer le statut ontologique particulier des idées pures. Locke réinvestit dans l'*Examen* sa genèse empiriste des idées abstraites, et produit ainsi une explication concurrente, censée rendre coûteuse et inutile l'hypothèse Malebranchiste. Pour Malebranche, le général précède le particulier : à l'arrière-plan de la connaissance il y a l'idée la plus générale d'être, l'idée pure de carré qui vaut pour une infinité de carrés, présuppose l'idée d'étendue (qui inclut une infinité de figures possibles) est incluse dans l'idée d'être. Il me serait impossible de penser à du général, par exemple à une espèce de choses sans avoir à l'arrière-plan l'idée d'infini. Sans cette idée d'infini, il nous serait impossible d'avoir des idées générales : nous n'aurions en tête que des images particulières. Le fait que nous ne pensions pas expressément à l'infini quand nous pensons au carré n'a pas d'importance aux yeux de Malebranche, puisque cette inclusion logique n'a rien à voir avec un fait psychologique.⁸³ Mais c'est bien sur le plan psychologique que Locke lui répond dans l'*Examen* :

Je ne puis m'empêcher de penser que plus d'un enfant peut compter jusqu'à vingt, avoir l'idée d'un carré, d'une toque, d'une assiette ronde, avoir les idées claires et distinctes de deux et trois bien avant d'avoir la moindre idée de l'infini.⁸⁴

⁸² *Examen*, pp. 73-74.

⁸³ *Recherche*, II, II, 8, §1.

⁸⁴ *Examen*, p. 90.

Pour Locke, l'infini est une idée acquise par la sensation et la réflexion : j'ai d'abord idée d'une longueur, je découvre que je peux la doubler, puis la tripler, et que je n'ai aucune raison de m'arrêter : mais ma connaissance du fini ne présuppose pas une prénotion de l'infini. Mieux, nous n'avons pas l'idée positive de l'infini mais simplement, celle, négative, d'une absence de limite à notre progression.

Le singulier précède le général, explique l'empiriste : pour obtenir une idée abstraite, on doit bien partir de l'expérience, car nous n'avons à l'esprit d'autre matériau que celui qu'elle fournit. D'autre part, tout ce qui existe n'est que singulier. Abstraire, c'est considérer une idée comme représentative d'une classe, en la séparant de certaines de ses déterminations particulières :

(...) et les idées deviennent générales quand on les sépare des circonstances de temps de lieu ou de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence singulière (...). Au moyen de cette abstraction, elle devient capable de représenter plus d'un individu ; chacun des individus étant conforme à cette idée abstraite, est comme on le dit, de cette classe.⁸⁵

L'abstraction ne construit donc rien de neuf, elle est simplement une considération partielle d'une idée particulière. J'ôte ce qui est spécifique à Pierre, Marie et Jeanne, et ne retiens que ce qui est commun à tous à partir de la perception de certaines ressemblances. Il n'y a pas d'ontologie particulière de l'idée abstraite, mais plutôt une opération sur le singulier, une focalisation sur ce qui est commun, puis une décision de l'instituer comme « représentant » des nombreuses idées singulières. Le général et l'universel n'appartiennent en rien à l'essence des choses, ce sont des créations de l'entendement :

Quand donc on abandonne le singulier, le général qui reste n'est que création artificielle et sa nature générale n'est que la capacité de l'entendement de représenter ou de signifier de nombreux singuliers. Car sa signification n'est qu'une relation qui lui est ajoutée par l'esprit humain.

La distinction ontologique de l'oratorien entre l'étendue intelligible et la connaissance par sentiment n'a plus lieu d'être : l'idée d'étendue doit autant à l'expérience que l'idée de couleur ou d'odeur : « Je ne vois pas, objecte Locke, en quoi la couleur du souci à laquelle je pense actuellement, n'est pas autant que sa figure, l'objet immédiat de mon esprit et donc d'après cette définition, une idée. »⁸⁶. Donner l'idée d'étendue à quelqu'un qui n'aurait jamais rien vu ni touché, est aussi impossible que de donner l'idée d'une couleur à un aveugle.

L'étendue intelligible n'est rien d'autre que l'étendue qu'on obtient par le processus d'abstraction décrit plus haut.

⁸⁵ *Essai*, III, 3, § 6.

⁸⁶ *Examen*, p. 100.

En plus d'être des fictions, et des artifices de l'esprit, Locke semble par ailleurs reconnaître⁸⁷ que l'idée générale « ne s'offre pas si facilement », que lorsque l'on essaie de convoquer l'idée générale de triangle, le triangle en soi qui ne serait donc « ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni scalène, mais tous et aucun à la fois... », on a beaucoup de peine à se le représenter, et à s'y acclimater car on rassemble alors des éléments incompatibles. Et quoiqu'il n'aille pas jusqu'à dire comme le fera Berkeley que l'idée générale est impensable, elle est en tous cas plus la marque de notre imperfection qu'un niveau éminent de connaissance qui élèverait l'esprit par sa clarté.

b) Finitude de la raison humaine et refus de l'univocité des entendements humain et divin.

Malebranche ne concevait donc pas la raison comme une faculté, mais comme un ordre transcendant avec lequel l'esprit rentre en contact. Être régulé par la raison, c'est être régulé par une vision de l'ordre. Charles Taylor, dans *Les sources du moi*⁸⁸ explique justement (au chapitre 9) l'importance de Locke dans la modernité philosophique par le passage d'une raison « substantielle » à une raison « procédurale » : la raison désigne alors un processus de pensée, plus que le contenu ordonné des choses, et la maîtrise de soi consistera à respecter un ordre qui n'est pas déjà donné mais que la raison fabrique. Le jugement est d'autant plus une question de responsabilité individuelle. Ne forçons pas cependant cette distinction taylorienne en opposant une raison comme vision à une rationalité purement constructrice, puisqu'il y a bien pour Locke une perception ou une vision intuitive des connexions entre les idées. Mais il est vrai que la recherche et la mise en rapport des idées fait pour Locke l'objet d'un travail, l'examen par l'esprit du rapport entre ces idées suppose un effort et les inférences que l'on en tire relève effectivement d'une production. Aussi la raison humaine est-elle chez Locke incommensurable avec l'entendement divin :

S'il (Malebranche) entend par là, comme il le dit p. 536 que cette raison infinie et universelle à laquelle les hommes participent et qu'ils consultent, est la raison de Dieu lui-même, je ne peux nullement y souscrire. 1° Parce que je pense qu'on ne peut absolument pas dire que Dieu raisonne ; il a une vision instantanée de toutes choses ; alors que la raison est bien éloignée d'une telle intuition : elle est une progression graduelle dans la connaissance des choses ; elle compare une idée avec la suivante, celle-ci avec une troisième, celle-ci avec une quatrième etc. pour trouver enfin la relation entre la première et la dernière de cette suite d'idées : nous sommes donc en quête de telles idées intermédiaires, propres à mettre en évidence la relation que nous voulons connaître et parfois, nous la trouvons, parfois, non. Cette manière de penser si pénible, si incertaine et si bornée

⁸⁷ *Essai*, IV, 7, 9.

⁸⁸ Taylor Charles, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1989.

n'appartient donc qu'aux entendements finis, mais elle ne peut aucunement être supposée en Dieu, en Dieu, elle est donc entendement et connaissance.⁸⁹

Dieu ne nous a pas fait la grâce de principes innés, ni d'un ordre déjà donné que nous pourrions consulter, mais il nous a donné de quoi travailler : une faculté et des matériaux : nos sensations et notre réflexion qui sont la première source de nos idées. La plupart d'entre elles sont des idées complexes qui supposent l'activité combinatoire de l'entendement. La raison, qui mobilise ces idées et les confronte, les compare pour saisir leurs rapports nécessaires ou probables, et recherche les éventuelles idées intermédiaires qui mènent de l'une à l'autre.

Mais cette raison ne part pas de principes généraux ou de vérités premières. Raisonner, c'est mettre en rapport des idées et voir si elles conviennent ou disconviennent. Cela suppose que nous ayons fait *l'effort* de les chercher, et à cet égard, la richesse de nos entendements n'est pas infinie, car proportionnée à l'étendue de notre expérience. Il faut ensuite les confronter dans l'esprit, percevoir leurs rapports, en tirer des conclusions justes et se souvenir du processus qui a mené au résultat pour avoir conscience de la validité de celui-ci. Pas de vision de l'ordre du monde mais seulement une combinaison d'évidences ponctuelles dont la présence à l'esprit est tributaire de la mémoire. L'esprit n'est donc en aucun cas passif, ni par rapport à l'expérience qu'il se contenterait d'imprimer, ni à l'égard des idées innées qu'il découvrirait en lui après les avoir reçues. L'homme est responsable d'une telle construction, qui prend du temps, et le talent pour celle-ci peut se perfectionner par l'éducation de l'entendement. La discussion de Malebranche par Locke aura donc été l'occasion de séculariser la raison humaine en montrant qu'elle est indirectement et en partie le produit du monde matériel, et qu'elle est fortement individuée dans ses procédures et dans son exercice concret. Nous n'avons pas tous la même raison, ni le même loisir de l'exercer : comme elle nous appartient, nous sommes tous responsables de sa conduite, quoique pas au même degré.

III) En quel sens l'entendement peut-il être libre ?

La liberté de l'entendement, fondement de la tolérance pour Locke supposait donc de réfuter les théories (celles de Malebranche et Norris) qui rendaient l'esprit humain trop étroitement dépendant de celui de Dieu, ou de l'intervention divine directe (innéisme, enthousiasme) et par là hétéronome. Locke reconnaît bien une origine divine à nos facultés, mais il nous appartient de les utiliser et de les développer. Mais cette critique de la passivité de l'entendement, qui nécessitait la dé-théologisation de celui-ci, ne suffit pas à comprendre en

⁸⁹ *Examen*, p. 121.

quoi l'esprit peut être libre. Et pour Locke, nous l'expliquerons, nos entendements sont en fait plus ou moins libres, et nous ne sommes pas responsables au même degré de l'usage que nous en faisons. Comment comprendre cette liberté, et en quoi celle-ci implique-t-elle une tolérance sur le plan moral ?

Si l'on entend par liberté une capacité de choisir directement le contenu de nos croyances, « la liberté de croire ou de ne pas croire », selon une expression courante de nos jours à propos de la laïcité, Locke tiendrait l'idée pour illusoire. Nous n'avons pas de contrôle direct sur notre assentiment. L'esprit superficiel qui précipite son jugement semble en effet être déterminé par des facteurs extérieurs tels que la paresse ou le plaisir. Mais l'esprit circonspect et prudent, celui qui respecte la règle lockéenne de proportion de l'assentiment est-il vraiment libre ?

Suis-je libre de refuser que $2+2=4$, de ne pas croire que le soleil se lèvera demain, de choisir de douter que les trains circuleront aujourd'hui même, si je n'ai aucune raison d'en douter ? Locke distingue nettement *la connaissance* des rapports évidents entre des idées et *le jugement*, qui est le fait non de percevoir un rapport entre deux idées, mais de le présumer, sans que l'esprit parcoure clairement l'ensemble des intermédiaires menant de l'un à l'autre. Mais dans aucun des deux cas (connaissance certaine et jugement probable), Locke ne semble reconnaître un rôle *direct* de la volonté dans l'assentiment à des propositions. La probabilité ou les rapports nécessaires entre les idées emportent un esprit honnête et attentif :

Il en va de même pour l'entendement : tout ce qui est volontaire dans la connaissance, c'est d'employer telle ou telle faculté sur telle ou telle sorte d'objet pour l'examiner, avec plus ou moins de précision, ou pour l'en distraire. Mais quand la faculté est employée, la volonté n'a aucun pouvoir de déterminer la connaissance de l'esprit d'une manière ou d'une autre, seuls les objets mêmes le font, dans la mesure où ils sont clairement découverts.⁹⁰

Ma volonté ne peut s'opposer à la nécessité interne d'un théorème mathématique et ne peut empêcher mon esprit d'être naturellement incliné par le probable.

Locke semble ici mettre en péril l'idée de liberté de pensée ; mais alors pourquoi présenter la règle de proportion évoquée plus haut comme une règle à suivre, si la probabilité nous inclinait fatalement ? Faisons un bref détour par le chapitre 21 du livre II de l'*Essai*, car c'est là que Locke y définit la liberté comme « l'idée du pouvoir qu'a un agent de faire une action ou de s'en abstenir, selon la détermination ou la pensée de l'esprit qui préfère l'un plutôt que l'autre » (*Essai*, II, Chap. 21§8). En vertu de cette position, l'agent peut être libre alors même que sa volonté est soumise à la nécessité : « Mais si la liberté est la faculté d'un agent ou d'une personne, il n'y a pas de sens à affirmer que la volonté est libre (...) il est aussi sensé de

⁹⁰ *Essai*, IV, chap. 13, §2, p. 236.

se demander si la volonté de l'homme est libre que de demander si son sommeil est rapide ou sa vertu carrée...) ». On s'interroge sur la possible liberté de la volonté parce que l'usage habituel du mot faculté nous porte à croire que la volonté est un être distinct qui pourrait faire des choix. Mais pour Locke, on commet alors une confusion de catégories : quand Pierre choisit, c'est lui qui choisit et non sa volonté, de même que quand il danse, c'est lui qui danse et non « sa faculté dansante ». Car danser et vouloir sont des pouvoirs, mais pas des agents. Se demander si la volonté est libre suppose d'imaginer derrière mes volitions, une autre volonté qui choisirait de me faire préférer ce que je préfère, et derrière cette « arrière-volonté » une autre volonté et ainsi à l'infini.

La liberté est donc le fait qu'un agent puisse agir selon sa volonté sans obstacle. Mais Locke ne s'en tient pas là : au cours du long chapitre 21 du livre II de *l'Essai*, il enrichit sa pensée de la liberté, en introduisant le rôle de l'examen de l'entendement. Il le fait à l'occasion de l'analyse de la faiblesse de la volonté. Comment se fait-il que nous voyions le meilleur et que néanmoins nous fassions le pire ? Il arrive en effet que nous reconnaissons intellectuellement quelque chose comme un grand bien, mais que nous n'agissions pas en conséquence, succombant à une bagatelle qui avait l'avantage d'être présente et donc d'exercer une attraction immédiate. Car ce ne sont pas les conclusions d'un examen rationnel qui déterminent ordinairement la volonté, mais ce que Locke nomme « uneasiness », qu'on peut traduire par « inquiétude » ou « malaise » : un désir pressant qui nous met dans un état d'instabilité douloureuse. Et c'est le malaise le plus important et le plus pressant qui détermine la volonté. Il n'est donc pas question de fonder la tolérance, comme l'arminien Von Limbroch, sur un supposé « arbitre libéré », entendu comme une liberté de la volonté, quels que soient mes désirs et quelles que soient les conclusions de ma raison. Concevoir la liberté comme une indifférence qui précéderait le jugement impliquerait de considérer les fous ou les idiots comme des gens très libres : « (...) nul agent n'étant jugé capable de liberté qu'en conséquence de la pensée et du jugement qu'on reconnaît en lui. ».

Au §47 du chapitre 21, Locke introduit quelque chose de plus que l'absence d'obstacle ou pouvoir d'agir selon mes préférences, pour définir la liberté : ce qui nous rend libres est la possibilité de « suspendre un désir ou un malaise présent pour examiner son objet, l'examen [ajoute-t-il], s'il est long et répété étant capable de susciter un désir concurrent ». La liberté de l'homme c'est le pouvoir de suspens qui laisse place à un examen :

Puisqu'un grand nombre de malaises constamment nous pressent, tentent de déterminer la volonté, il y réussit en général, mais pas toujours, car la plupart du temps ; l'expérience le montre, l'esprit a le pouvoir de suspendre l'exécution et la satisfaction de n'importe quel désir et donc de chacun à son tour ; il a ainsi la liberté d'en

étudier l'objet, de les examiner sous toutes leurs faces et de les comparer à d'autres. C'est là que réside la liberté de l'homme.

Cette définition de la liberté est plus riche que la précédente : on est libre lorsqu'on peut agir selon une préférence *éclairée par l'examen*. Mais en quoi peut consister ce « pouvoir de suspens » qui rend possible l'examen ? Cela revient-il à réintroduire, de façon contradictoire, une liberté absolue de la volonté capable de mettre héroïquement les passions à distance ?

Aucunement, explique Locke, c'est justement ce pouvoir de suspens qu'on a pris à tort pour une volonté libre. Nous avons l'impression que notre volonté est libre parce qu'il nous arrive régulièrement de ressentir un désir puissant et pressant, d'en différer la satisfaction, voire d'y renoncer. Comment est-ce possible, si la volonté n'est pas libre ? Locke se garde d'une réponse métaphysique : ce qui nous rend capables de vaincre un désir présent et d'en différer la satisfaction, d'en examiner l'objet avant d'y succomber, est une disposition née de l'habitude, l'exercice, l'application, la coutume.⁹¹

Un agent est donc libre s'il peut agir selon sa volonté, mais surtout s'il est capable de mettre à distance les impulsions pressantes en examinant leur objet, ce qui n'est possible que par une disposition née de l'exercice et de l'habitude. Revenons à la question de l'assentiment. Existe-t-il une liberté dans le domaine de la connaissance (les rapports perçus entre plusieurs idées) et du jugement (les rapports présumés entre plusieurs idées sur la base d'indices probables) ? L'analyse de l'action ne recoupe pas exactement celle du jugement, car juger, assentir, ne sont pas des actes au même titre qu'allumer une cigarette ou lever le bras. Mais dans le processus qui mène à l'assentiment, ont eu lieu ou non certains actes, comme celui de s'appliquer à considérer une proposition, ou justement, l'examen lui-même qu'on peut refuser, ou interrompre par paresse, ou prolonger tant qu'une évidence ou une probabilité suffisante n'apparaît pas clairement (ce dont toute volonté n'est pas capable). Ce qui peut s'accorder à certaines de nos intuitions : je ne peux pas ordonner à quelqu'un de croire ou de ne pas croire, mais je peux raisonnablement attendre d'un élève par exemple, qu'il s'applique d'avantage, qu'il examine plus longtemps, et qu'il suspende momentanément son désir de croire. C'est à ce niveau qu'il existe pour Locke une responsabilité, une gouvernance de nos croyances, qui permette de décrire certaines erreurs comme des fautes.

Pour que je puisse suspendre mon désir de croire à une proposition, il faut en amont de l'examen, une disposition consolidée par l'habitude qui l'a rendue possible. Celle-ci n'est pas naturelle ou originaire, mais ne peut être suscitée que par une culture de l'assentiment mesuré,

⁹¹ *Essai*, II, 21, § 69.

donc une éducation, des exercices et des habitudes. L'amour de la vérité est l'effet d'une disposition créée par l'entraînement qui me rend capable d'une *indifférence* vis-à-vis des forces non épistémiques. L'intérêt, le conformisme, le préjugé, les passions ou la paresse n'ont certes pas le pouvoir magique de me faire rejeter ce que je vois clairement être probable, mais ils peuvent parfaitement faire que l'examen n'ait pas lieu ou que l'enquête s'arrête, par crainte d'un résultat qui nous déplaît.

a) Enjeux éthiques et pédagogiques de la thèse de Locke.

Nous ne sommes pas également disposés à l'examen et à la gouvernance autonome de nos croyances, et peu d'opinions peuvent faire l'objet d'un savoir certain. En avoir conscience devrait nous permettre de cultiver un *ethos* approprié en situation de désaccord et notamment sur les questions théologiques. L'essai converge ici avec *la Lettre sur la tolérance* :

(...) aussi conviendrait-il, je pense à tous les hommes de préserver la paix et les devoirs communs d'humanité et de fraternité au milieu de la diversité des opinions, puisqu'on ne peut espérer raisonnablement que quelqu'un se soumette et soit prêt à abandonner ses opinions pour adhérer aux nôtres avec une aveugle déférence à une autorité que l'entendement humain ne reconnaît pas ; car bien qu'il puisse se tromper, l'entendement humain ne reconnaît d'autre guide que la raison et ne peut se soumettre à la volonté et aux décisions d'un autre.⁹²

Soit nous avons à faire lors d'un désaccord, à quelqu'un qui est disposé à l'examen, à un authentique amoureux du vrai et nous ne pouvons attendre qu'il se plie à nos raisons immédiatement, ce en quoi il serait frivole et précipité :

Vous devez lui donner le loisir de revenir sur la question et en se remémorant ce qui a échappé à son esprit, d'examiner tous les détails pour voir de quel côté est l'avantage.

Soit nous avons à faire à quelqu'un qui a tendance à s'en remettre à autrui, ce que nous faisons tous parfois faute de temps, et qui possède en lui des préjugés installés et anciens ; dans ce cas de figure, on ne peut guère espérer qu'il échange ses vieilles opinions pour de nouveaux arguments si facilement. La conclusion qu'en tire Locke est que l'attitude appropriée est la charité envers notre mutuelle ignorance.

C'est dans ses *Pensées sur l'éducation*⁹³ ainsi que dans *De la conduite de l'entendement*⁹⁴ que Locke manifeste le souci pédagogique d'une formation de l'entendement⁹⁵. Visiblement, Locke a été sensible aux conditions matérielles d'exercice de la raison qu'il entend comme une pratique concrète, comme travail incarné d'un individu socialement situé. Les pensées sur

⁹² *Essai*, IV, 16, §4.

⁹³ Locke John [1693], *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Paris, Vrin, 2007.

⁹⁴ Locke John [1697], *De la conduite de l'entendement*, trad. J.M Vienne, Paris, Vrin, 2001.

⁹⁵ Voir à ce sujet Thébert Angélique, « Locke et la discipline de l'entendement », *Philosophical Enquiries, revue des philosophies anglophones*, n° 3, Décembre 2014.

l'éducation accordent une priorité à l'éducation de la volonté sur l'instruction proprement dite, qui n'est possible qu'à la condition que la volonté soit capable de résister à ce qui peut détourner l'attention de l'objet d'étude. Les principaux obstacles à l'instruction étant le flottement de l'attention la dispersion, ceux-ci peuvent être conjurés par le plaisir de l'étude. L'usage des châtiments et des réprimandes provoque l'effet inverse : ils détournent la vue de l'objet qui les occupe, l'esprit de l'enfant s'emplit de désordre et de confusion, et dans cet état, il n'est plus capable de faire attention à quoi que ce soit : « Il n'est pas moins impossible de tracer des caractères réguliers dans un esprit que la terreur agite qu'il ne le serait d'écrire sur une feuille de papier qui tremble »⁹⁶.

L'importance de l'habitude au cœur des préoccupations pédagogiques, se retrouve dans *De la conduite de l'entendement* :

Il en est de l'esprit à cet égard, comme du corps : c'est l'exercice qui le fait ce qu'il est, et même la plupart de ses qualités qui sont regardées comme des dons naturels apparaîtront, quand on les examine de plus près, comme le produit de l'exercice, menées à ce point de perfection par des actions répétées.⁹⁷

On entraîne son entendement à l'attention et à l'indifférence épistémologique qui est un préalable à l'examen des opinions, comme un funambule apprend à danser sur une corde. Nous sommes évidemment inégaux dans cet apprentissage, et Locke reconnaît transgresser un tabou, en faisant de la raison un art que nous ne possédons pas au même degré, et non un don qui nous séparerait d'emblée du reste des animaux. Personne ne s'aventure à dire cela, par peut donner l'impression que l'on rabaisse l'homme en dessous de sa condition naturelle.

Comme l'explique justement Alain Firode, qui s'intéresse aux rapports entre épistémologie empiriste et pédagogie, l'originalité de Locke n'est pas d'avoir relevé l'importance de l'habitude dans l'usage de l'entendement, mais d'avoir vu en elle autre chose que ce qui sédimente les préjugés et qu'il faudrait donc surmonter. Locke a pris au sérieux l'ancrage de la raison dans le corps, et conçu l'habitude positivement : elle *produit* littéralement la raison comme une seconde nature. Sans celle-ci, il est aussi peu probable que je me mette à réformer mes préjugés à un âge avancé, que je mette à danser sur une corde.

Privé de cet enracinement corporel, [écrit Firode], l'entendement ne constituerait qu'un pouvoir instantané d'apercevoir ponctuellement la relation de convenance entre deux idées, et non une « raison » au sens propre du terme, une capacité discursive de suivre un raisonnement et d'argumenter, par quoi nous nous distinguons des bêtes et participons à la communauté des êtres raisonnables.⁹⁸

⁹⁶ PE, p. 296.

⁹⁷ Locke John, *De la conduite de l'entendement*, trad. Yves Michaud, Vrin, 2008, §4, p. 27.

⁹⁸ Firode Alain, « Méthode et raison dans *De la conduite de l'entendement* » in *Revue LISA*, Vol. XII, n°5, 2014.

IV) Le cadre théiste de la pensée morale de Locke.

Nous venons de voir que la conception lockéenne de la tolérance doit beaucoup à sa sécularisation empiriste de l'esprit, qui induit la responsabilité individuelle du jugement, mais aussi une inégalité dans cette responsabilité et cette autonomie. Il en découle une critique du dogmatisme, mais aussi une indulgence envers les croyances déraisonnables d'autrui.

Pourtant, on l'a rappelé, Locke exclut que l'athéisme puisse être toléré au sein de la république qu'il appelle de ses vœux. Faut-il y voir une précaution pragmatique due au contexte historique, où cela est-il impliqué par son système qui demeure fondamentalement théologique sur le plan moral et politique ?

a) Les insuffisances de la conscience morale sans Dieu et les impasses du rationalisme moral de Locke.

Dieu, rappelle Locke dans l'introduction de l'*Essai*, nous a donné suffisamment de lumière pour atteindre la connaissance de notre créateur et de nos devoirs, c'est même selon lui la première vocation de notre entendement : « Morality is the proper science, and Business of mankind in general. »⁹⁹. L'introduction refuse de façon optimiste le scepticisme paresseux, particulièrement en ce qui concerne la question de nos devoirs et de notre salut, questions autour desquelles une démission de l'entendement serait le plus coupable. Dans une section des carnets de Locke, légèrement antérieure à l'*Essai* (1688 ou 1689) et intitulée « *Of ethics in general* », section qu'il avait prévu d'ajouter à l'ouvrage, sont pointées les limites des philosophies morales qui feraient l'économie d'un fondement divin. Les philosophes (que Locke ne nomme pas, mais on peut songer au *De Officiis* de Cicéron, que Locke considère comme le meilleur ouvrage de philosophie morale païenne) qui ont tenté de faire de la morale une science distincte de la théologie, de la religion et du droit, ne sont pas parvenus à asseoir le contenu de la morale sur son vrai fondement : Dieu, instituteur de la loi de nature. Ils ne pourront fonder leurs analyses que sur ce qui est approprié ou honorable, ce qui revient à fonder la morale sur le souci de la réputation. Les philosophes païens, dont Cicéron est pour Locke le plus illustre, ont produit d'excellents préceptes, mais ont manqué les raisons qui pourraient les rendre obligatoires et motivants :

Mais pourtant, parce que les philosophes ne font pas remonter ces règles à leur origine et ne les établissent pas comme autant de commandements du grand Dieu du Ciel et de la Terre en sorte que c'est d'après elles qu'il rétribuera les hommes après cette vie, le plus grand pouvoir d'obliger qu'il pouvait leur conférer résidait seulement dans la réputation ou le déshonneur [« reputation and disgrace »] sous les noms de vertus ou de vices,

⁹⁹ *Essai*, IV, 12, §11.

dont ils tentaient de faire des appellations de plus de conséquence auprès de leurs étudiants et du reste du peuple grâce à leur autorité.¹⁰⁰

D'autre part, nous l'avons évoqué plus haut, toute connaissance véritable suppose un examen et ne saurait être immédiate, c'est aussi pour cela que l'on ne peut s'en remettre en morale à la conscience, ce qui nous mènerait au relativisme. Il faut que les principes moraux soient articulés dans l'esprit à leur fondement divin ce qui est déjà une forme de raisonnement. Dans le premier livre de l'*Essai*, l'un des arguments contre l'innéisme est la faible adhésion intérieure aux principes moraux. Nous nous accordons en paroles sur la règle d'or, mais peu la pratiquent avec conviction :

Si la politesse ne nous pousse pas à accorder trop de crédit aux déclarations de la plupart des gens, et si leurs actions sont pour nous les interprètes de leurs pensées, nous découvrirons que la plupart n'ont pas ce respect intérieur pour les règles, ni tant de certitude concernant leur validité et leur obligation.¹⁰¹

Cela dépend en fait, nous explique le paragraphe suivant, de l'habitude, de l'entourage et de l'éducation : la conscience morale en tant qu'elle est le résultat du seul conditionnement social, sans référence à Dieu, n'a pas à faire aux lois contraignantes d'un créateur souverain, son influence sur le comportement est donc dépendante de la relativité des mœurs, de l'opinion publique, ce qui pour Locke, devait être le cas dans un contexte païen.

La moralité véritable est comprise à partir de l'idée de loi, et toute loi suppose un législateur souverain et des sanctions. L'analyse purement conceptuelle des vertus et des vices¹⁰² ne pourra rien nous prescrire tant qu'on ne les reliera pas à une loi, et cette loi à un commandement divin. Définir le vice et la vertu de façon purement séculière se résume à analyser ce que les hommes *nomment* vice et vertu. La philosophie morale sans Dieu se réduirait donc à une étude linguistique des concepts moraux, qui nous rendrait au mieux érudits sur le sens des mots, mais ne saurait rien nous prescrire ou nous interdire : « et ainsi, une telle connaissance ne serait en fait qu'une aptitude à parler proprement ou tout au plus, à reconnaître quelles sont les actions qui, au pays où l'on réside, sont estimées louables ou déshonorantes, c'est-à-dire sont qualifiées de vertus ou de vices (...) »¹⁰³.

La loi de nature suppose une obligation et des sanctions, donc Dieu. Le *Second Traité du gouvernement civil* fera des lois civiles des déclarations de la volonté de Dieu, puisque la loi naturelle qu'il s'agit de renforcer par des sanctions du magistrat, est en même temps la

¹⁰⁰ « De l'éthique en général », in *Locke, Morale et loi naturelle*, éd. et trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Vrin, p.91.

¹⁰¹ *Essai*, I, 3, §7, p. 97.

¹⁰² Locke songe probablement précisément à la façon aristotélicienne d'étudier les vertus dont ont hérité les scolastiques.

¹⁰³ *Morale et loi naturelle*, « Extrait des Carnets », p. 94.

volonté de Dieu¹⁰⁴. Il n'y a pas de loi sans volonté dotée d'une autorité. Locke propose, comme Pufendorf, une conception volontariste du droit naturel : les lois naturelles ne nous obligent que parce que notre créateur souverain les a voulues. Les théories du droit naturel se sont pourtant élaborées en réaction à un contexte de conflit religieux et d'émiettement de l'unité du monde chrétien. Ce qui dans le droit relève du théologique se trouve exposé au scepticisme, et les penseurs du droit naturel espèrent trouver dans la nature humaine un nouvel universel capable de fonder la morale et le droit. C'est effectivement le cas chez Locke, pour qui la loi de nature est un universel plus fondamental que les préceptes théologiques institués ou le droit positif, et peut donc être « distincte de celle que les prêtres nous assurent être le commandement immédiat de leur Dieu (car toutes les cérémonies païennes d'adoration prétendent découler de la révélation, la raison échouant à les fonder), et de celles que les juristes indiquent comme étant la volonté du gouvernement. »¹⁰⁵.

Toutefois, cette indépendance à l'égard d'une théologie instituée n'est en rien chez Locke une indépendance de la morale vis-à-vis de la religion et de Dieu, et Locke ne va pas aussi loin à cet égard que Grotius. C'est en effet exclusivement sur la « nature raisonnable et sociable » de l'homme que Grotius entend fonder la loi de nature. Et celle-ci serait valable même si Dieu n'existait pas :

Tout ce que nous venons de dire [écrit Grotius] aurait lieu en quelque manière, quand même on nous accorderait, ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu, ou que Dieu se désintéresserait des affaires humaines comme prétendent les épicuriens.¹⁰⁶

Bien sûr, Grotius ne prétendait pas que Dieu n'a pas voulu que nous respections la propriété d'autrui, et recherchions raisonnablement notre intérêt et notre préservation, car droit naturel et théologie doivent demeurer compatibles, mais plutôt qu'on pourrait en droit connaître la loi de nature par la raison seule, sans faire référence à Dieu. La raison peut nous faire

¹⁰⁴ Voir *Second Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris, GF, 1984, art.135, p. 244 :

« Les obligations des lois de la nature, [écrit précisément John Locke], ne cessent point dans la société ; elles y deviennent même plus fortes en plusieurs cas ; et les peines qui y sont annexées pour contraindre les hommes à les observer, sont encore mieux connues par le moyen des lois humaines. Ainsi, les lois de la nature subsistent toujours comme des règles éternelles pour tous les hommes, pour les législateurs, aussi bien que pour les autres. S'ils font des lois pour régler les actions des membres de l'État, elles doivent être aussi faites pour les leurs propres, et doivent être conformes à celles de la nature, c'est-à-dire, à la volonté de Dieu, dont elles sont la déclaration ; et la loi fondamentale de la nature ayant pour objet la conservation du genre humain ; il n'y a aucun décret humain qui puisse être bon et valable, lorsqu'il est contraire à cette loi. ».

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Grotius Hugo [1625], *Du droit de la guerre et de la paix*, trad. Paul Pradier Fodéré, 1867, éd. Denis Alland et Simone Goyard-Fabre, Paris, P.U.F., 2012, Prologue, §11.

comprendre *a priori* ce qui convient ou disconvient avec notre nature et les témoignages historiques peuvent le confirmer *a posteriori*.

Pourquoi l'épistémologie lockéenne n'autorise-t-elle pas une telle dérivation de la loi de nature à partir de la nature humaine seule ? Sans doute d'abord parce que l'expérience ne peut révéler que certains pouvoirs de l'homme, non sa destination ou sa finalité, et ce que nous savons des substances (dont l'homme) demeure par définition très imparfait. Ce qui rend incertain le projet de dérivation des devoirs à partir d'une connaissance de la nature humaine seule. L'essence réelle de l'homme est pour nous un « je ne sais quoi » ; quant à l'espèce homme, elle n'est qu'une catégorie, un classement dont la délimitation comporte une part d'arbitraire, ce dont témoigne ce que Locke nous dit des monstres et des idiots. Il est vain de chercher à savoir si les monstres sortent de l'humanité pour des raisons morphologiques, ou si les êtres dénués de raison, dont le comportement peut parfois être plus insensé que celui de certaines bêtes, restent des humains, même dénués de raison. Car nous ne disposons pas d'une idée platonicienne éternelle et absolue de l'Homme en soi, mais uniquement d'abstractions aux contours instables qui dépendent de conventions. Si la délimitation de l'idée générale d'humanité est incertaine, il va de soi que toute proposition générale (et notamment des impératifs moraux) que l'on déduirait de cette catégorie le serait tout autant. Ce n'est donc pas à partir d'une idée générale de la nature humaine, mal connue et aux contours incertains, que l'on déduira la morale. On ne peut pas plus compter sur d'éventuelles intuitions morales immédiates d'une justice naturelle obligatoire. Comme on l'a rappelé, Locke a manifesté ses doutes à l'idée d'une conscience morale universelle, à l'occasion de la critique de l'innéisme. Certes, la considération de ce qui nous est utile peut engendrer une approbation générale de certaines règles, mais l'utile seul ne saurait nous *obliger*, la compréhension intellectuelle de ce qui convient à notre nature ne prescrit rien.

Les *Essais sur la loi de nature* de 1664 étaient déjà très clairs à cet égard : pour qu'il y ait loi, la règle doit être la volonté d'un supérieur, être connue et promulguée, et assortie de sanctions qui constituent une force de motivation. Certes, Locke affirme à plusieurs reprises que la raison devrait être capable, indépendamment de la révélation, de découvrir la loi naturelle, mais il ne dit pas qu'elle pourrait le faire indépendamment de Dieu. D'une part parce que lorsqu'il esquisse ce que pourrait être la chaîne des raisons démontrant quels sont nos devoirs, Dieu n'en est pas absent ; d'autre part, parce que Locke a finalement renoncé à construire cette morale en estimant que la révélation suffisait à la plupart des hommes. Dans les deux cas de figure (morale démonstrative ou édification biblique), il est exclu qu'un athée puisse connaître rationnellement ses devoirs, et surtout se sentir obligé de s'y conformer, faute

d'accepter Dieu, seul à pouvoir donner à des règles une valeur d'obligation. La volonté de Dieu supplée également l'absence de finalité de la nature humaine, évidemment absente de l'épistémologie empiriste¹⁰⁷. Finalement, l'affirmation de l'autonomie de l'entendement et la dé-théologisation de celui-ci avait surtout pour but une critique du dogmatisme et de la passivité intellectuelle, et non du rôle de la religion dans les questions morales. Que l'entendement soit autonome et le savoir construit, n'implique pas chez Locke que l'usage que nous en faisons doive nous éloigner de Dieu.

Le projet lockéen d'une science démonstrative ne doit donc pas laisser penser que Locke envisage une morale qui puisse obliger *tout être rationnel*, y compris un athée. Essayons de comprendre les raisons qui ont conduit Locke à penser que la morale était susceptible de démonstration, ainsi que les impasses d'une telle idée. Car Locke en a avorté le projet, alors même que les recherches sur les sujets moraux lui semblaient être ce à quoi l'entendement humain était le mieux armé, voire sa destination propre.

A la différence des substances, dont l'essence réelle nous est inconnue, les concepts moraux tels que le meurtre, la gratitude, la justice ou l'hypocrisie, sont ce que Locke appelle des modes mixtes, c'est-à-dire des combinaisons d'idées assemblées par l'esprit, ne trouvant pas leur modèle dans une réalité extérieure, qui reste toujours à découvrir et dont la connaissance est vouée à demeurer parcellaire. Dans la mesure où le mode mixte est créé par l'esprit, comme les concepts mathématiques, il n'a rien d'opaque et d'inachevé, il est à lui-même son propre archétype. Un mode mixte, à l'inverse des idées de substance ne peut donc différer d'un archétype extérieur donc être inadéquat. C'est pourquoi Locke a pu penser que si la connaissance des substances était vouée à demeurer partielle et probable, la perception des rapports entre les modes mixtes pouvait en revanche être aussi certaine que les démonstrations géométriques. Dans les deux cas (raisonnement mathématique et moral), nous percevons *a priori* de purs rapports d'idées, sans nous soucier de l'existence des choses :

Il en découle que la connaissance morale est aussi capable de certitude réelle que les mathématiques. Car la certitude n'est que la perception de la concordance ou de la discordance entre nos idées, et la démonstration que la perception de cette concordance par l'intermédiaire d'autres idées ou moyens termes : nos idées morales, aussi bien que nos idées mathématiques, sont elles-mêmes archétypes, et ainsi, idées adéquates et complètes, aussi toute la concordance ou la discordance que l'on trouvera en elles produira de la connaissance réelle aussi bien que dans les figures mathématiques.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Comme le remarque Jean-Fabien Spitz : « L'appel à la volonté divine comme fondement de l'obligation est l'issue inévitable d'une épistémologie qui récuse l'inclusion de la finalité. » (*John Locke, Morale et loi naturelle*, présentation, p.53).

¹⁰⁸ *Essai*, IV, 4, §8.

Il est vrai que les modes mixtes ne deviennent des notions morales qu'en étant consacrées par un processus socio-historique qui consolide un vocabulaire moral au sein d'une culture. Il manque donc au mode mixte l'universalité requise par la morale. Mais selon Locke, cela n'enlève rien à la puissance démonstrative des raisonnements que nous faisons à partir d'eux : dès lors que nous savons précisément à quelle collection d'idées simples renvoie un nom, il est possible de saisir les rapports de celle-ci avec d'autres idées. Quand bien même un peuple nommerait « justice » le fait de dérober les biens d'une personne, nous devrions pouvoir comprendre à partir de l'idée elle-même qu'il s'agit d'une action répréhensible. D'où la position paradoxale de Locke sur la portée de nos connaissances : la philosophie naturelle, qui ne progressera que par l'expérience, ne pourra jamais prétendre au rang de science démonstrative, car les idées que nous acquérons par celle-ci, par exemple à propos de l'or ou du plomb, n'ont aucun rapport nécessaire avec celles que nous avons déjà. De ce défaut inhérent à la nature de l'objet d'étude, sont exemptes les mathématiques et la morale. Et Locke va jusqu'à faire de cette différence un indice du fait que notre entendement est plus adapté à ce dernier genre de recherches qu'à la physique (qu'il ne faut malgré tout ni délaissier ni mépriser pour des raisons utilitaires évidentes).

Pourtant, Locke n'a jamais élaboré un tel système démonstratif de la morale et les quelques échantillons et esquisses qu'il en propose dans l'*Essai* manifestent les impasses d'un tel projet ou du moins la nécessité de l'existence de Dieu comme autorité morale suprême au bout de la chaîne des raisons :

L'idée d'une part d'un être suprême au pouvoir, à la bonté et à la sagesse infinies dont nous sommes l'œuvre et dont nous dépendons et d'autre part l'idée de nous-mêmes comme êtres rationnels et intelligents, sont des idées claires pour nous et, correctement examinées et développées, elles devraient nous procurer, je pense, les fondements de nos devoirs et de nos règles d'action, propres à situer la morale parmi les sciences démontrables.¹⁰⁹

Ici, Locke insiste sur la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, et sur notre statut de créature : la démonstration projetée semble devoir consister en une perception des rapports entre l'idée d'un créateur et sa créature. On peut supposer, à partir des analyses du *Second Traité*, et notamment de la distinction entre l'*engendrement* et la *création*, que l'important pour nous est de comprendre que seul un créateur a un droit absolu sur la créature, que n'a pas le père sur ses enfants qu'il a simplement *engendrés* et non élaborés dans son entendement, c'est-à-dire *créés*. Seul le « faire » donne le droit de détruire, affirme Locke contre l'analogie de Filmer entre le souverain politique et le père de famille. En ce sens, c'est

¹⁰⁹ *Essai*, IV, Ch. 3, §18, p. 74.

ultimement envers Dieu que nous sommes entièrement redevables, ce qui permet à Locke d'établir que l'état de nature n'est pas un vide juridique, puisque l'homme y est vis-à-vis de Dieu comme un sujet vis-à-vis du souverain. La démonstration rationnelle suggérée à titre prospectif dans l'extrait cité de l'*Essai*, consisterait donc à déduire de notre statut de créature notre obligation vis-à-vis de Dieu, d'où la grande importance *morale* de la démonstration de son existence au livre IV de l'*Essai*, sans laquelle s'écroulerait l'obligation morale elle-même¹¹⁰. En admettant celle-ci, ainsi que l'obéissance que nous devons à Dieu, donc une fois que la raison a établi le fondement de la morale, comment peut-elle établir son contenu (ce que Dieu commande), sinon par le biais de la révélation ? L'horizon d'une morale rationnelle serait-elle de nous remettre le nez dans les Évangiles ?

Pourtant, ajoute Locke à la suite du passage cité, il devrait être possible dans le cadre de ces fondements théistes d'établir démonstrativement nos devoirs par la perception des relations entre les modes moraux. Citons l'un des exemples donnés par Locke :

« Là où il n'y a pas de propriété, il n'y a pas d'injustice », est une proposition aussi certaine que n'importe quelle démonstration d'Euclide ; car l'idée de propriété est un droit à n'importe quoi et l'idée à laquelle on donne le nom injustice est atteinte à ce droit ou à sa violation, il est donc garanti que, ces idées ainsi posées et ces noms fixés, je peux connaître avec certitude que cette proposition est vraie autant que je connais la vérité de Un anglea trois angles égaux à deux droits.

Il serait donc possible de déduire la morale « analytiquement » en fonction de la détermination des idées, par la perception de ce qui entre dans la sphère de compréhension d'un concept et ce qui en sort. En termes lockéens, on perçoit clairement que l'idée d'injustice disconvient avec l'absence de propriété, ou, autre exemple, que l'idée de liberté absolue disconvient avec celle de gouvernement, celui-ci étant défini comme la constitution de la société sur certaines règles ou lois qui exigent l'obéissance.

Y avait-il là de quoi fonder une morale rationnelle et *apriori* ? On peut à la rigueur concéder à Locke qu'une telle méthode, peut servir, à la manière de Socrate, à mettre en lumière d'éventuelles contradictions ou sophismes moraux, par la précision du sens des termes employés. Mais on voit mal, et ce sera l'objection de Hume reprenant exactement les exemples de démonstrations morales lockéennes¹¹¹, en quoi elle peut établir positivement de nouvelles connaissances morales, puisque les propositions qu'il évoque sont déjà comprises

¹¹⁰ A l'appui de cette interprétation, citons également un extrait des carnets de Locke de 1693 « Loi. L'origine et le fondement de toute loi est la dépendance. Un être intelligent est soumis au pouvoir, à la direction et à la domination de celui dont il dépend, et il doit l'être en vue des fins qui lui sont assignées par cet être supérieur. Si l'homme était indépendant, il ne pourrait avoir d'autres lois que sa propre volonté, ni d'autres fins que lui-même, et la satisfaction de sa propre volonté serait la seule mesure et la seule fin de toutes ses actions » in *John Locke, Morale et loi naturelle*, p.103.

¹¹¹ Voir *EEH*, XII, p. 245.

dans la définition des termes. Mais même en admettant qu'une telle chose soit possible, comment passe-t-on de la perception d'un rapport logique au domaine de la valeur ? C'est la question que posera Hume à tous les penseurs, dont Clarke et Locke, qui prétendent faire reposer la morale sur les démonstrations de la raison seule. Même si l'on reconnaît un rapport logique de contrariété entre le fait de répondre à un cadeau agréable par une gifle douloureuse, ce n'est pas ce rapport logique *en tant que tel* qui rend la gifle condamnable, car la même contrariété existerait si nous répondions à une gifle par un cadeau, ce qui serait peut-être excessivement naïf, mais pas condamnable moralement. La perception seule des rapports logiques entre modes mixtes ne donne lieu à aucune normativité, celle-ci procède chez Locke de l'autorité divine.

b) La voie eudémoniste

Si Locke n'a jamais poursuivi le projet annoncé d'une science morale, il a en revanche assez nettement pris au sérieux le problème de la motivation psychologique. Comment la loi naturelle peut-elle peser sur la volonté ? C'est en partant du désir de bonheur humain qu'on peut comprendre comment la morale peut devenir motivante. Mais l'eudémonisme de Locke n'annonce pas vraiment l'utilitarisme moral séculier de Bentham ou de Mill, car le passage du désir individuel à la dimension morale s'opère chez lui par la soumission à la loi de Dieu, née de l'appréhension des châtiments divins et de l'espérance de la vie éternelle. Autrement dit, Locke voit effectivement l'origine du bien et du mal dans le plaisir et la douleur, mais cet ancrage de la psychologie morale dans l'affectivité ne donne pas lieu à une genèse immanente des principes moraux. En fait, Locke cherche surtout à concilier deux choses qui peuvent entrer en tension : d'une part, l'évidence psychologique selon laquelle il n'y a de bien et de mal que relativement au plaisir et à la douleur, et d'autre part l'exigence de définir le bien et le mal moral comme conformité ou transgression d'une loi, sans quoi le désir de chacun devient la mesure de toute valeur. La genèse du sens moral à partir de la sympathie et d'une autorégulation de l'affectivité elle-même sera la solution originale de Hume¹¹² à ce problème, mais impliquera de dépasser l'égoïsme psychologique qui ramène toute motivation à l'amour de soi, et de renoncer à penser nos jugements moraux à partir d'une loi transcendante. Locke lui, semble avoir souscrit à un égoïsme psychologique qui rend nécessaire le recours à la loi de Dieu. Locke est un philosophe eudémoniste, mais son eudémonisme a besoin de Dieu pour qu'une continuité entre la quête naturelle du bonheur et la morale puisse être établie : tant

¹¹² Nous le développons au Ch. V du mémoire.

qu'on ne fait pas référence à l'alternative entre les joies du salut et les peines éternelles de l'enfer, les hommes auront pour horizon en cette vie différentes manières possibles d'être heureux : « c'est de là que vient naturellement la grande diversité des opinions à propos de la morale ; elles varient parmi les hommes en fonction des différentes sortes de bonheur qu'ils envisagent ou qu'ils cherchent à atteindre »¹¹³. Chacun recherche le bonheur comme le souverain bien mais le contenu du bonheur dépend ici-bas de la direction particulière des désirs de chacun :

Cette variété de quête montre que chacun ne met pas son bonheur dans la même chose, ou ne choisit pas le même chemin pour y arriver. Si tous les intérêts des hommes étaient limités à cette vie, que l'un s'adonne à l'étude et l'autre à la chasse, que l'un choisisse le luxe et la débauche et l'autre la sobriété, découleraient non de ce que chacun ignore son propre bonheur, mais de ce que le bonheur de chacun soit placé dans des choses différentes.¹¹⁴

Autrement dit, un eudémonisme séculier équivaldrait pour Locke à un relativisme existentiel sans portée morale, sans la différence quantitative de plaisir qu'introduit la perspective de l'éternité. D'un point de vue hédoniste, aucun mode de vie ne semble significativement l'emporter sur un autre, c'est une question de goût et d'idiosyncrasie personnelle. Il est aussi vain de discuter du souverain bien sans évoquer la vie éternelle que de chercher à décider si la saveur de la noix est meilleure que celle de la prune :

Car s'il n'y avait pas de perspective au-delà de la tombe, l'inférence « mangeons et buvons (jouissons de ce qui nous fait plaisir) car demain nous mourrons » serait assurément correcte.¹¹⁵

Dans les faits, l'expérience montre que les hommes agissent en vertu d'un jugement erroné sur ce qui constitue leur véritable bonheur, et ne considèrent pas avec suffisamment d'application la perspective du salut. Cette méditation prolongée aurait pour effet de « transformer leur palais », c'est-à-dire leurs désirs, et de donner à un bien absent et lointain un pouvoir de motivation qu'il n'a pas à l'ordinaire, parce que sa représentation trop rapide ou superficielle ne suscite pas le malaise ou l'inquiétude. Une considération suffisamment longue devrait rendre au futur (aux promesses de l'autre vie) son juste poids que les divertissements quotidiens lui font perdre. Le « pouvoir de suspens » évoqué plus haut, qui permet l'examen et le jugement éclairé sert notamment ici à rendre compte de la responsabilité morale de l'homme vis-à-vis de la loi divine. C'est donc par le biais d'un examen attentif de la véritable nature du bonheur, plus que par les ratiocinations sur les modes mixtes moraux (auxquelles Locke ne s'est essayé que ponctuellement) que la raison peut effectivement selon Locke avoir une influence sur le comportement.

¹¹³ *Essai*, I, Ch. 3, §6.

¹¹⁴ *Essai*, II, 21, §54.

¹¹⁵ *Ibid.*

c) *La réhabilitation lockéenne de la tradition.*

Ce que nous appelons ici réhabilitation, est même temps comme l'affirme Jean-Michel Vienne, un « renoncement »¹¹⁶ à l'établissement d'une morale strictement rationaliste. Un texte tardif de Locke (*The Reasonableness of Christianity*, 1695) manifeste, sinon un désaveu de la raison, du moins un renoncement à l'établissement d'une morale entièrement démonstrative et une affirmation, contre la religion naturelle des déistes, du rôle de la révélation. Affirmer qu'un être rationnel peut se passer du recours aux Évangiles reviendrait selon Locke à rendre inutile la venue du Christ lui-même. Les païens, rappelle Locke, quoique faits pour connaître la loi de nature n'ont pas pu connaître tous leurs devoirs, et surtout en l'absence de la vraie religion, n'ont pas pu asseoir ces devoirs sur son véritable fondement (la souveraineté de Dieu). Ce christianisme raisonnable ne se ramène donc pas à la religion naturelle des déistes. Il s'oppose d'un côté à l'autonomie du théologique et de la foi vis-à-vis de la raison, et symétriquement, à la rationalisation intégrale du contenu de la morale qui rendrait la venue du Christ et la révélation inutiles. La plupart des hommes, explique en outre Locke, n'a pas assez de loisir pour rentrer dans un examen rationnel si approfondi des questions morales. Jamais la raison humaine n'est parvenue à faire de la loi naturelle un système entier dont les conclusions seraient déduites de principes incontestables. Ce que les philosophes ont pu dire de la morale n'atteindra jamais la perfection de la morale de Jésus. Et l'on ne pourra en se référant aux sages du passé que glaner de façon éclectique et erratique des préceptes de sagesse qui ne feront jamais un système¹¹⁷. On trouve même dans le chapitre XIV une réhabilitation de la tradition qui peut au premier abord sembler dissonante avec l'exigence d'examen autonome étudiée plus haut. Locke semble en appeler à l'humilité de la raison : nous avons tendance à croire que nous avons acquis par nous-mêmes des principes moraux dont nous sommes pourtant redevables aux traditions qui les ont rendues évidentes. N'y voyons pas un retournement, car l'examen de la conformité de la révélation avec la raison sera toujours nécessaire, mais plutôt une nécessaire humilité de la raison qui vient toujours « après ». Locke ne disqualifie pas le libre examen mais celui-ci semble toujours devoir être chronologiquement second. Nous sommes imprégnés des traditions de notre enfance et des valeurs dominantes qu'elles véhiculent inconsciemment. Un empiriste doit savoir prendre en compte ce fait psychologique de la précession chronologique de la tradition sur la raison : il faut bien avoir été édifié et éduqué avant d'être en mesure d'examiner de façon autonome. Et les livres sacrés sont mieux armés que de froides ratiocinations pour faire impression sur

¹¹⁶ J. M Vienne, *Expérience et raison, les fondements de la morale selon Locke*. Paris, Vrin, 1991.

¹¹⁷ *Reasonableness of Christianity*, Ch. XIV, Oxford, Oxford University Press, 2000.

l'esprit d'un enfant. Locke ne semble d'ailleurs pas déplorer que pour la majeure partie du genre humain (les classes laborieuses qui manquent de temps et de loisir), cet examen ne puisse jamais être approfondi. Croire qu'on adhère à des principes par notre propre lumière et qu'on les applique par nos propres efforts, c'est oublier ceux qui dès l'enfance nous les ont mis sous les yeux. On est alors semblable au voyageur se félicitant de la vigueur de ses jambes en oubliant ceux qui ont bâti des routes, asséché les marais, construits des ponts.

Concession à la tradition qui nous invite à relativiser l'interprétation en grande partie fondée, de la pensée de Locke comme un précurseur de la rationalité individuelle, autonome des lumières.

Conclusion du chapitre I

L'empirisme n'est pas un terme employé par Locke lui-même, et son projet d'une science morale démonstrative pourrait plutôt être qualifié de « rationaliste ». Cependant les aspects empiristes de la conception lockéenne de l'entendement, en ce qu'ils impliquent le refus du caractère inné et donné de la vérité, une conscience de la limite de notre pouvoir de connaître, ainsi qu'une responsabilité individuelle dans la gouvernance de nos croyances, donnent bien lieu à ce que Jean Michel Vienne a appelé « une épistémologie au service de la tolérance »¹¹⁸. La sécularisation de l'esprit (l'origine empirique de nos idées et le refus de leur transcendance) a pour corollaire l'appropriation et la responsabilisation de l'usage de notre raison, contre le recours dogmatique à l'évidence immédiate de la conscience. Cette critique de l'immédiat implique une exigence d'un examen rationnel, autonome et responsable sur les questions morales, qui sont celles qui importent réellement. Première conséquence politique : nul ne peut se réclamer des évidences supérieures de sa conscience religieuse pour désobéir à l'État ; et réciproquement aucune croyance ne peut m'être imposée autoritairement, car l'assentiment doit être le résultat d'un cheminement intellectuel. Mais le combat pour la tolérance avait surtout pour sens le refus du dogmatisme théologique et non une indépendance vis-à-vis du religieux. La pensée morale de Locke s'inscrit résolument dans un cadre théiste et chrétien, et c'est bien à partir de celui-ci, et non simplement du contexte historique, qu'on peut expliquer qu'une république fondée sur les principes lockéens ne tolérerait pas l'athéisme. La relativisation du concept d'humanité rend difficile une dérivation de nos devoirs à partir de la seule nature humaine. Seule la volonté de Dieu peut véritablement nous obliger. Aussi n'héritons-nous pas de Locke un système moral aux fondements séculiers, que

¹¹⁸ Vienne Jean-Michel, 1991, p. 176.

la raison pourrait comprendre sans référence au divin. Et l'examen rationnel n'est pas tant chez Locke une alternative à la tradition, qu'un moyen critique de s'approprier celle-ci. Il est difficile et peut être vain de décider si Locke est un philosophe empiriste, car cette épithète est tardive et qu'il n'existe pas une idée platonicienne de l'empirisme en soi. Locke a en tous les cas relativisé la portée de la connaissance empirique de la nature, seule la connaissance rationnelle pouvant être certaine et s'élever au statut de science. Aussi ne pense-t-il pas la morale à partir de l'expérience mais à partir d'un rapport logique entre des abstractions. Mais la raison seule n'est pas motivante, elle doit chercher à l'extérieur d'elle-même les ressorts de l'action, dans les affects et dans la tradition. Les impasses du rationalisme éthique et la menace du relativisme moral font de la démonstration de l'existence de Dieu et de la tradition révélée des éléments indispensables de la pensée morale de Locke. Dans les textes tardifs, le souci de la motivation psychologique et de l'efficacité des principes moraux semble avoir été prioritaire par rapport au projet finalement avorté, d'une exposition démonstrative de la loi naturelle. La quête naturelle du plaisir, qui pourrait être une source immanente et séculière de nos devoirs, ne devient morale chez Locke que par la conformité de notre comportement à la loi de nature et l'appréhension de la sanction divine. Non que Locke ait absolument ignoré le rapport affectif à autrui, et le rôle des sentiments tels que la sympathie ou la pitié, mais il ne semble pas en avoir fait une voie suffisamment sûre pour rendre compte de nos jugements moraux de manière entièrement immanente et naturaliste. Ainsi, l'épistémologie empiriste de Locke est bien une arme contre le dogmatisme, mais sa pensée morale et son anthropologie ne posent guère les bases d'une naturalisation de la morale et ne pouvaient pour des raisons structurelles étendre la tolérance aux athées et aux opinions irréligieuses.

Les quatre chapitres qui suivent exploreront les différents aspects de l'approfondissement et de la radicalisation de l'empirisme par Hume : l'autorité de l'expérience dans le domaine des faits, une théorie empirico sceptique de la causalité, le phénoménisme sceptique, l'extension de la méthode expérimentale à l'esprit humain et aux passions et ses corrélats sécularistes que l'on ne pouvait trouver dans l'empirisme religieux. Hume développe comme Locke une éthique sceptique de la croyance mais donnant lieu à un scepticisme plus profond à l'égard de la révélation ainsi qu'à l'égard de la religion naturelle, admet la possibilité du matérialisme en ce qui concerne la cosmologie et la nature de l'esprit. Enfin sa psychologie permet une naturalisation de la morale, c'est-à-dire des jugements moraux et de la responsabilité morale. Enfin le moment humien constitue une rupture méthodologique avec la tradition du droit naturel ancrée dans des présupposés providentialistes, finalistes et théistes.

CHAPITRE II : L'autorité de l'expérience et l'éthique humienne de la croyance

“But then with me the horrid doubt always arises whether the convictions of man's mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy. Would any one trust in the convictions of a monkey's mind, if there are any convictions in such a mind?” (Lettre de Charles Darwin à William Graham, 3 Juillet 1881)

Introduction

Le sécularisme suppose un moment négatif de mise en doute à l'égard des croyances religieuses et la dévaluation épistémologique de celles-ci, ainsi qu'un moment positif de refondation. L'approfondissement sceptique de l'empirisme par Hume constitue le moment négatif. Mais étant donnée l'ampleur de son scepticisme à l'égard de nos facultés cognitives, comment Hume pouvait-il rendre compte de la supériorité des croyances fondées sur l'expérience, et par là justifier la régulation de la croyance selon des critères empiristes ? Or le sécularisme suppose bien une telle hiérarchie, qui ne va pas de soi dans un cadre sceptique.

Comme le montre la citation ci-dessus, Darwin doutait de la fiabilité de nos facultés cognitives issues de la sélection naturelle, car leur valeur adaptative n'en garantit pas la fiabilité épistémologique. Sauf à croire que l'homme est une créature privilégiée de la nature dont la raison est à l'image de celle son créateur, rien n'assure au naturaliste que la raison humaine soit essentiellement plus éclairante que la raison des animaux dont l'homme est issu. Ce scepticisme lié au naturalisme de Darwin fait écho à celui de Hume, qui considérait que notre raison n'était pas par nature différente de celle des animaux non humains, et ne saurait saisir la nature intime du réel.

Ce constat de l'infirmité de la raison peut certes mener au scepticisme religieux, mais aussi à l'inverse à une forme de fidéisme (si la raison est infirme, la foi serait un guide plus sûr que la raison), ou encore à une démission relativiste (si nos facultés cognitives sont faibles, toutes les croyances se valent). Hume n'était visiblement ni fidéiste ni relativiste. Pour l'écossais, cette faiblesse de nos facultés de connaître était une raison supplémentaire de douter de la rationalité des croyances religieuses, et l'élément d'une neutralisation de la portée de celle-ci sur la morale et la société. Si l'expérience ne nous fait connaître la nature qu'imparfaitement et de manière incomplète, nous avons d'autant plus de raison de ne pas nous aventurer au-delà.

L'enjeu n'est pas seulement épistémologique. Comme l'atteste de manière explicite *De la superstition et de l'enthousiasme* à propos des effets politiques de ces formes de

religiosité, et sa préoccupation à l'égard de la portée morale des croyances religieuses, Hume considérait la centralité du religieux comme un problème pour la morale, la cohésion sociale et la paix civile¹¹⁹. Les rapports de la religion et de la morale et la place et l'autorité du religieux au sein de la société sont bien l'horizon, non seulement de son scepticisme, mais aussi d'une psychologie des croyances qui s'intéresse aux types de caractères qui leurs sont associés, et aux effets sociaux de ceux-ci. Ainsi, la régulation empiriste des croyances serait la condition d'une sagesse commune contre le potentiel factieux de la superstition et de l'enthousiasme. La psychologie humienne de la croyance et les armes empirico-sceptiques de leur régulation s'inscrivent dans ce projet moral et politique.

Ce dernier se heurte cependant à une difficulté de taille¹²⁰, à savoir le caractère en dernière instance non rationnel selon Hume de toute croyance, qui certes semble amplifier la mise à distance des croyances surnaturelles, mais rend problématique l'invocation de l'autorité de l'expérience comme critère privilégié de régulation sur les questions factuelles. Pourquoi l'expérience plutôt qu'un autre critère, et pourquoi n'existerait-il pas à côté de l'expérience, d'autres normes de validité, par exemple le sentiment d'évidence communément partagé à son époque, qui accompagne la foi ? Autrement dit, au nom de quoi la méthode expérimentale mise en œuvre à propos de l'esprit, capitale des autres sciences, est-elle normative ?

Après avoir étudié dans quelle mesure le scepticisme humien échappe à un relativisme épistémologique absolu, nous envisagerons enfin les principaux bénéfices et modalités de cette éthique de la croyance : le contrôle probabiliste des croyances, leur généalogie naturaliste, le retour à l'impression, qui doivent avoir pour effet non seulement un recentrement de la réflexion philosophique à des thèmes séculiers, mais aussi la possibilité d'un examen intersubjectif des croyances. La conclusion confronte l'approche sceptique de Hume aux critiques que les partisans contre-sécularistes de l'« épistémologie réformée », adressent au naturalisme.

¹¹⁹ Comme l'écrit Michel Malherbe à propos de *De sur la superstition et l'enthousiasme* : « Il s'agit donc d'une nouvelle pièce versée au rapport de la religion et de la politique. En ce sens, l'importance de ce texte tient à ce qu'il montre qu'il est plus difficile que ne le pensait Locke, d'atteindre à un équilibre harmonieux entre vie religieuse et vie politique : tout effet de la religion sur l'État et la société est, dans son principe, corrompateur, y compris le soutien qu'un ordre moral peut rechercher dans la croyance en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. Il n'est aucune conviction religieuse, (exceptée la religion savante) qui soit socialement neutre. » Introduction à l'*HNR*, p. 10.

¹²⁰ Qui est aussi soulignée par Claire Etchegaray : « Dès lors, tout le problème est de savoir si et comment Hume évite d'un côté un positivisme scientifique professant de n'asserter que des faits expérimentaux, et de l'autre, en invoquant des « faits de nature », si et comment il évite tout autant la démission scientifique de la recherche de la vérité, que la démission pratique face à un fatalisme naturel. » (in « Hume et l'appel méthodologique à notre «constitution naturelle» » in *Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones*-juin 2013, n° 1 -Varia, p. 3.

I) La psychologie mécaniste et sceptique des croyances mène-t-elle au relativisme ?

Le constat des limites de la raison voire de son impuissance, c'est le cas chez Pascal, mais aussi chez Foucher, probablement bien connus de Hume, peut être la porte d'entrée d'un certain fidéisme. Et la supériorité de la foi sur les ratiocinations des créatures imparfaites est encore une idée très répandue dans l'Ecosse de David Hume ¹²¹. Dans certains passages, Hume semble faire de la foi révélée, non rationnelle, une source légitime des croyances religieuses étant donné le scepticisme auquel aboutit l'examen de ces mêmes croyances¹²². On peut cependant penser que ces défenses de la révélation sont ironiques ou en tous cas ne reflètent pas la pensée de l'auteur.¹²³ Mais pour justifier une telle interprétation qui va contre la lettre du texte, encore faut-il montrer que le scepticisme humien n'ouvre pas la porte au fidéisme et est compatible avec une hiérarchie des croyances. Or Hume propose effectivement une régulation empiriste de nos croyances, faisant de la conformité à l'expérience sensible un critère de hiérarchie des croyances concernant les questions de fait, qui n'autorise en fait ni zone franche épistémique, ni laisser-aller doxastique dans le domaine privilégié que serait la religion.

Et cela ne va pas de soi étant donné sa psychologie mécaniste de la croyance, qui rend problématique l'idée d'un contrôle volontaire de celle-ci, et qui assume le caractère en dernière instance irrationnel de nos croyances les plus fermes à propos des faits. Le fait que

¹²¹ Comme le souligne Roger L. Emerson, pour de nombreux intellectuels écossais du 18^e siècle, la principale garantie du christianisme était une expérience spirituelle vécue, et non les témoignages faillibles plus ou moins probables issus des textes révélés, pas plus que les arguments de la religion naturelle utilisant la raison, souvent perçue comme errante, faillible et trompeuse. Voir « The Religious the Secular and the Worldly: Scotland 1680-1800 » in J.E. Crimmins, 1989.

¹²² Voir par exemple la conclusion de la section X de l'*Enquête sur l'entendement humain* : « Notre très sainte religion se fonde sur la foi et non sur la raison ; et c'est une méthode sûre de la discréditer que de la soumettre à une épreuve qu'elle n'est en rien disposée à subir. ».

On peut également citer les propos de Philon à la fin des *Dialogues* (p. 351), qui comme le note Michel Malherbe, dans son commentaire de la douzième partie (*D*, p. 376) : « renoue les liens traditionnels de l'attitude sceptique et l'accueil de la révélation ». Philon affirme en effet : « Mais croyez-moi Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien disposé puisse éprouver en cette occasion est une attente ardente et un vif désir qu'il plaise au ciel de dissiper, ou du moins d'alléger ; cette profonde ignorance, en accordant à l'humanité quelque révélation plus particulière, en lui découvrant quelque chose de la nature, des attributs et des opérations du divin objet de notre foi. Toute personne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de la raison humaine se précipitera avec la plus grande avidité vers la vérité révélée, tandis que l'arrogant dogmatique, persuadé qu'il est de pouvoir ériger un complet système de théologie, par le seul secours de la philosophie dédaignera toute autre aide et rejettera cette institutrice qui se présente. ».

¹²³ Comparant le scepticisme de Hume et celui de Foucher dont il s'est inspiré jusqu'à un certain point, Sébastien Charles écrit dans le même sens : « Ainsi chez Foucher, le travail philosophique mené au nom du scepticisme apparaît-il comme une sorte de *preparatio evangelica* qui ouvre sur la révélation, ce qui montre bien la limite du rapprochement que l'on peut faire avec Hume pour qui le même travail philosophique mène à une critique redoutable de ce qui est censé fonder la révélation, à savoir les miracles et les prophéties. ». (Charles Sébastien, « Hume lecteur de Foucher » in Charles Sébastien *Hume et la religion : Nouvelles perspectives, nouveaux enjeux*, Hildesheim, Zürich, New York, éd. OLMS, 2013, p. 48

Hume définisse la croyance à partir de sa force ou de sa vivacité, sans référence à une norme du vrai implique-t-il un relativisme en ramenant notre assentiment à un rapport de force entre les perceptions ? Ce serait sans doute le cas si l'approche humienne n'était qu'une psychologie sceptique et ne proposait aucune sagesse sceptique. Notre assentiment oscillerait au gré de la force des idées. On pourrait l'illustrer par le renversement de la fin des *Dialogues*, où le personnage de Philon change d'attitude à l'égard de l'argument du dessein, et semble y souscrire sans nouvel argument, de manière assez soudaine, alors qu'il a amplement critiqué la faiblesse de l'analogie proposée par Cléanthe. Ce balancement ou cette oscillation vient effectivement de ce que pour Hume, la croyance et le doute sont tributaires de l'attitude (de relâchement ou d'examen intransigeant) que l'esprit adopte à l'égard de l'objet qu'il examine. D'une manière générale, si l'on tient compte chez Hume de l'importance des circonstances et des passions dans la genèse de la croyance, sa psychologie de la croyance peut sembler mener à une forme de relativisme.

Cela affaiblirait les fondements épistémologiques de son sécularisme, car Hume n'aurait à opposer aux superstitions aucune garantie absolument évidente de hiérarchie des croyances, à la fois parce que l'expérience ne nous instruit pas sur la nature ultime du réel, mais aussi parce qu'il existe à côté de l'expérience et de la raison d'autres facteurs très puissants susceptibles d'aviver notre croyance. Voilà qui jette un doute sur les effets que l'on peut attendre de la philosophie, dont le plus grand avantage, affirme notre auteur, est pourtant censé résider dans « le parfait antidote qu'elle procure contre la superstition et la fausse religion »¹²⁴. Selon le témoignage de son ami Adam Smith, Hume au seuil de la mort, s'est pourtant montré réservé sur la portée de sa lutte contre ce qu'il appelait « les systèmes de superstitions ». Notre auteur confesse effectivement que le sens de sa philosophie était bien d'« ouvrir les yeux du genre humain ». Mais sans être fataliste, Hume ne croyait pas en un recul rapide de la superstition et de ses maux, sans doute pour des raisons anthropologiques et psychologiques. Une lettre de Smith à Strahan¹²⁵, le principal éditeur de Hume, datée du 9 Novembre 1776 relate les conversations qu'il a eues avec Hume peu avant sa mort¹²⁶. Le sceptique s'amusait à envisager les excuses qu'il pourrait donner à Charon afin de différer le trépas et prolonger son séjour en cette vie :

¹²⁴ David Hume, *Du suicide suivi de De l'immortalité de l'âme*, trad. Pascal Taranto, Nantes, éd. Cécile Defaut, 2009, p. 65.

¹²⁵ Letter 178 in *Correspondence of Adam Smith*, ed. Ernest Campbell Mossner & Ian Simpson, Indianapolis, Liberty fund, 1987.

¹²⁶ Voir aussi Rasmussen Dennis, *Adam Smith and the Death of David Hume, the Letter to Strahan and Related Texts*, Lanham, Lexington Books, 2018

Je pourrais insister et lui dire : « Un peu de patience, honnête Charon. J'ai travaillé à ouvrir les yeux du genre humain. En vivant quelques années de plus, je pourrais avoir le plaisir de voir les hommes délivrés de quelques-uns des maux que la superstition leur a faits." Mais Charon alors n'entendrait plus raison, et me crierait : "Ce que tu dis n'arrivera pas de cent ans. Crois-tu que j'attende jusque-là ? Allons, allons, paresseux babillard, passe dans ma barque sans raisonner davantage. » (Nous traduisons)

Ainsi, Hume ne croyait pas en la victoire rapide du scepticisme sur la superstition, ce qui ne signifie pas qu'il jugeât la philosophie inefficace. Sans doute faut-il voir dans l'exercice de la raison un combat que chaque génération de philosophes aura certainement à mener contre les potentiel factieux ou sectaire de certaines croyances, sans pour autant avoir la prétention d'éradiquer de la nature humaine les ressorts de celles-ci.

Si l'efficacité de la philosophie semble pouvoir être mise en doute *à partir d'arguments humiens*, c'est aussi parce qu'il ne va pas de soi pour l'écosais que nous soyons *directement capables* de réguler nos croyances. On pourrait attendre du sage philosophe qu'il soit en mesure d'exercer un contrôle sur ses propres croyances, or la psychologie humienne exclut une volonté libre capable de mettre à distance toute croyance, y compris les plus vraisemblables, comme le fait par exemple Descartes dans la première des *Méditations métaphysiques*. Hume propose au contraire une « mécanique » de la croyance comprenant celle-ci en termes de force. La force de la croyance est la force d'une perception, et l'esprit n'est pas autre chose que ses perceptions. Le philosophe, anatomiste de l'esprit humain, se propose de dégager les différents facteurs de cette force. Mais il n'existe rien de tel pour Hume, pas plus que pour Locke, qu'un sujet capable d'assentir ou de refuser certains contenus de croyances par un libre décret de sa volonté, précisément parce que la notion de volonté libre n'a pas de sens¹²⁷.

D'autre part, si parler d'une « éthique de la croyance » ne va pas de soi à propos de Hume, c'est que les passages qui définissent la croyance ne posent pas la vérité comme étant sa norme ou son idéal naturel ou premier. Certes, Hume introduit le thème de la croyance et de sa spécificité à partir d'une différence avec les fictions de l'imagination. Je ne peux pas m'empêcher de croire que le feu brûlera, mais je ne saurais me décider subitement à croire aux licornes :

Toutes les fois qu'un objet se présente à la mémoire ou aux sens, immédiatement, par la force de l'accoutumance, il porte l'imagination à concevoir l'objet qui lui est habituellement conjoint, et cette conception s'accompagne d'une manière de sentir différente des vagues rêveries fantaisistes.¹²⁸

¹²⁷ Voir la section VIII de l'*EEH*.

¹²⁸ *EEH*, V, p. 111.

Mais alors que ce passage pourrait laisser penser que pour Hume, la croyance est essentiellement définie par son ancrage dans des régularités empiriques, tel n'est pas le cas. La différence entre « croire » et « avoir une fiction à l'esprit » n'est qu'une illustration pédagogique de ce que Hume cherche à nous dire à propos de la croyance, à savoir qu'elle consiste essentiellement dans la *force* d'un sentiment qui qualifie l'idée tenue pour vraie. Mais il ne s'agit pas là d'une distinction d'essence, car une fiction peut à son tour être crue si des circonstances particulières lui donnent de la force. Ce qui définit essentiellement la croyance, c'est donc sa force, sa vivacité, et par suite, son influence sur la conduite et l'existence :

Je dis alors que la croyance n'est rien qu'une conception d'un objet plus vive, plus vivante, plus forte, plus ferme, plus stable que celle que l'imagination seule permet d'obtenir.¹²⁹

Ce sentiment (“feeling”) qu'est la croyance ne s'oppose pas à l'imagination, mais à l'imagination *seule*. En effet, les trois principes d'association d'impressions et d'idées autorisent une fiction à devenir vive, à condition qu'elle ait une « conjonction coutumière avec quelque chose de présent à la mémoire et aux sens »¹³⁰. Hume affirmait déjà dans le *Traité*, que bien que le paradigme d'une croyance forte soit l'inférence causale (« le feu me brûlera », « cette pierre cassera la vitre »), l'accoutumance née de l'éducation peut donner artificiellement à certaines idées une vivacité égale :

Toutes les opinions et toutes les notions des choses auxquelles nous avons été accoutumés dès notre enfance prennent si profondément racine qu'il nous est impossible de les éradiquer par tous les pouvoirs de la raison et de l'expérience ; et non seulement cette habitude approche par l'influence celle qui naît de l'union constante et inséparable des causes et des effets, mais en maintes occasions, elle va jusqu'à en triompher.¹³¹

Sont donc possibles des croyances qui s'écartent des régularités empiriques proprement dites ; d'autres circonstances peuvent renforcer la croyance à condition que des impressions présentes en avivent l'objet. Par exemple, une idée abstraite comme celle de Dieu, qui n'est pas directement issue d'impressions, peut être avivée artificiellement par des impressions qui lui sont symboliquement reliées, et c'est ainsi qu'une habitude culturelle telle que le rite peut aviver la foi :

Les cérémonies de la religion catholique romaine peuvent être considérées comme des exemples de même nature. Les dévots de cette superstition plaident habituellement, pour excuser les mômeries qu'on leur reproche, qu'ils ressentent le bon effet de ces mouvements extérieurs, de ces attitudes et de ces actions, qui avivent leur dévotion et stimulent leur ferveur ; sinon, celles-ci s'affaibliraient si elles se dirigeaient entièrement vers des objets distants et immatériels. Nous extériorisons les objets de notre foi, disent-ils et, en des symboles et des

¹²⁹ *Ibid.* p. 112.

¹³⁰ *Ibid.* p. 113.

¹³¹ *Traité*, III, IX, p.184.

images sensibles et nous les rendons plus présents à nous-mêmes, par la présence immédiate de ces symboles, que nous ne le pouvons faire par une vue et une contemplation intellectuelle.¹³²

Pourquoi après tout, ne pas accepter ce ressort psychologique qu'est la coutume artificielle comme un renfort tout à fait légitime de la croyance ? Un relativiste pourrait demander : pourquoi préférer le critère de l'expérience, qui est une sorte de coutume sur laquelle repose nos croyances causales les plus profondes, aux coutumes artificielles que sont le rite ou les routines mentales issues d'une éducation religieuse ? Pascal, par exemple, dont la lecture par Hume semble ici évidente, recommanda la coutume, artificiellement cultivée, comme un renfort psychologique légitime de la croyance, notamment de la foi, à des fins religieuses.

Certes, l'apologète n'en fait pas une source légitime de vérité, mais un renfort psychologique indispensable pour maintenir la vivacité de la conviction, et suppléer aux insuffisances de la raison seule. Pascal proposait une ascèse (dopage psychologique de l'influence des croyances non empiriques) inverse à celle de Hume (modération empirico-sceptique) à partir de remarques psychologiques pourtant analogues sur la force de la coutume.¹³³ Pour le janséniste, l'acte de croire mobilise « nos deux pièces », c'est-à-dire l'esprit qui perçoit les raisons, et « l'automate » qui par la coutume renforce et maintient la persuasion psychologique de ces raisons. Ce qui retient Pascal d'affirmer que la coutume pourrait être, plus qu'une simple *cause* de la croyance, une véritable *raison* de croire, c'est ce dualisme entre l'esprit saisissant des raisons de croire relevant proprement de l'argumentation, et de l'autre une part animale mise en branle par les ressorts de persuasion d'une psychologie mécanique qui n'est pas intrinsèquement épistémologique. Car le recours à l'accoutumance n'est chez Pascal qu'un renfort psychologique qui n'est légitime qu'en tant qu'il vient suppléer une raison incapable de maintenir une persuasion constante. Ne croire que par conditionnement serait « superstition ». Il lui est possible d'affirmer cela parce qu'il ne considère pas la croyance comme un phénomène purement mécanique.

¹³² *Ibid.* p. 114.

¹³³ Voir les *Pensées* : « La coutume fait nos preuves plus fortes et plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats (...), etc. Enfin, il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure ; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut faire croire nos deux pièces : l'esprit par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois dans sa vie ; et l'automate, par la coutume et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. » (Pascal Blaise, *Pensées*, éd. Léon Brunschwig, Paris, GF, 1976, p. 124).

Mais il n'existe pas un tel dualisme chez Hume, autrement dit il n'y a « que l'automate » et nos croyances les mieux fondées, relèvent d'une raison pour ainsi dire « animale », du moins celles qui concernent les faits, qui mobilisent tous la relation de cause à effet, issue de la coutume, principe en lui-même non rationnel.

Il devient plus difficile de montrer qu'une telle correction de croyances issues de coutumes artificielles par l'expérience est possible et souhaitable, et de ne pas faire de Hume un sceptique relativiste selon lequel, toutes les idées se valent à vivacité égale. Pour résister à cette conséquence, il faut pouvoir nuancer le caractère en apparence purement mécaniste de sa psychologie ; il faut également dire ce qui motive une telle correction, et pourquoi une source de vivacité (une expérience constante) serait meilleure qu'une autre (une routine mentale contractée durant la prime enfance, par la prière et le rite par exemple). Chez Hume, pour qui les opérations de l'esprit humain sont analogues à celles d'autres animaux, la dualité forte évoquée par Pascal n'existe pas, de sorte qu'il est plus difficile de faire la part des choses entre une *raison de croire* et une *cause psychologique* de la croyance : toute croyance est avivée et maintenue par une forme de coutume : qu'il s'agisse de l'habitude d'un rite ou du lever régulier du soleil. S'il existe chez Hume quelque chose comme un contrôle normé de la croyance, celui-ci ne peut consister qu'à opposer un certain type d'accoutumance à un autre, mais pas une raison fiable à des habitudes mécaniques, puisque la raison¹³⁴ est elle aussi « une sorte d'instinct » et que les croyances causales ne découlent pas de l'argumentation, mais, comme chez d'autres animaux, de l'habitude.

Hume a certainement des raisons pratiques, voire politiques de critiquer certaines manières de croire et de vivre sa foi, notamment la superstition¹³⁵ et l'enthousiasme. Est-ce à dire que c'est sur un plan exclusivement pratique et utilitaire, qu'il faut situer la normativité de l'expérience

¹³⁴ Le terme de « raison » est polysémique chez Hume. Ici, il est question de notre capacité à faire des inférences portant sur les faits, faculté que nous partageons avec les bêtes, raison qui n'est pas rationnelle, au sens d'une rationalité démonstrative qui ne concerne pour Hume que le rapport nécessaire entre des idées.

¹³⁵ La superstition est souvent décrite comme une dénaturation de la vraie religion, comme s'il s'agissait d'un phénomène certes dangereux mais marginal. Or le terme de superstition est chez Hume souvent associé à la ritualité religieuse en général, à ce qu'il appelle la « métaphysique adultérée », et à toute forme d'anthropomorphisme. Elle est loin d'être selon lui une anomalie au sein d'une religiosité majoritairement saine et inoffensive. Si bien qu'on peut se demander quelle forme de religiosité échappe selon Hume à la superstition, à l'exception de l'enthousiasme, tout au aussi dangereux, et de la religion naturelle, certes inoffensive mais minoritaire. Il se peut ainsi que notre auteur critique sous ce terme une grande partie des religions populaires et que l'emploi d'un terme péjoratif qu'emploient aussi de nombreux penseurs religieux, est un moyen de laisser croire que sa philosophie n'est pas orientée vers l'irrégion.

Ce que corrobore la fin de l'*HNR*, p.104 : « Examinez les principes religieux qui se sont en fait imposés dans le monde. Vous vous persuaderez avec peine qu'ils sont autre chose que les rêves d'un homme malade. Ou peut être les considérez-vous comme les jeux et les fantaisies d'un singe vêtu d'une forme humaine, plutôt que comme les affirmations sérieuses, positives et dogmatiques de celui qui se glorifie du titre d'être rationnel. ».

en matière de croyances portant sur des faits¹³⁶, en mettant en avant les succès prévisionnels des croyances fondées sur l'expérience, et le caractère potentiellement dangereux de croyances uniquement avivées par l'éducation et les affects et se démarquant de l'expérience commune ?

Les raisons proprement épistémiques de privilégier les croyances empiriques sont moins évidentes, car elles dépendent du statut qu'on accorde à l'expérience et de la portée de facultés cognitives naturelles telles que la perception sensible et la mémoire. Pour qu'en plus de ces raisons pratiques, il y ait une raison proprement épistémique d'être empiriste, il faudrait ajouter ce qu'on ne trouve pas explicitement dans la philosophie de Hume, à savoir qu'il est plus *simple* de penser que l'expérience a pour source une réalité extérieure indépendante de nos perceptions, ce qui explique la ressemblance de nos perceptions respectives et le fait qu'elles se rejoignent et se communiquent malgré la diversité des cultures et des cadres de représentation et d'interprétation. Un réalisme qu'affirmèrent explicitement des empiristes tels que Locke et Bertrand Russell¹³⁷ mais qu'*autorise* seulement le phénoménisme de Hume et son scepticisme mitigé : un tel réalisme est inévitable psychologiquement, mais discutable rationnellement. Il appartient au lecteur d'ajouter cette prémisse réaliste pour que la normativité empiriste de la croyance soit pleinement une épistémologie (soit une méthode pour s'approcher du savoir) en plus d'être une sagesse sceptique (une modération du jugement aux bénéfiques pratiques). Sans une forme de réalisme, il est vrai que les raisons humiennes d'être empiriste sont davantage utilitaires (se fonder sur l'expérience permet de faire des anticipations plus précises) et politiques (le recours à l'expérience donne lieu à des croyances communicables et partageables et permet de mieux vivre ensemble).

Ce point est d'une grande importance dans les débats sur le sécularisme et de ses fondements épistémologiques, qui supposent une relativisation de la fiabilité des croyances religieuses. En effet, les développements les plus récents de l'anti-sécularisme s'attaquent au naturalisme athée en montrant que si celui-ci était vrai nous n'aurions aucune raison proprement épistémologique d'affirmer la fiabilité donc l'autorité de nos facultés cognitives naturelles,

¹³⁶ C'est à dire pour Hume la quasi-intégralité de nos croyances, à l'exception des certitudes nées des relations d'idées comme dans le cas des mathématiques qui relèvent de la raison en un sens restreint.

¹³⁷ Bertrand Russell affirme ainsi : « Il n'y a pas d'impossibilité logique dans l'hypothèse que la vie n'est qu'un rêve dont nous créons nous-mêmes les objets et les événements. Pourtant, bien qu'il n'y ait pas là d'impossibilité logique, nous n'avons pas la moindre raison de penser que cette hypothèse est vraie, de plus, en tant qu'instrument destiné à rendre compte des faits de notre vie, elle est moins simple que l'hypothèse de sens commun selon laquelle il y a des objets réels, distincts de nous et dont l'action qu'ils ont sur nous est la cause de nos sensations. » in *Problèmes de philosophie*, trad. François Rivenc, Paris, Payot, 1989 (1912 pour la première édition anglaise.)

donc des perceptions empiriques, ni leur supériorité sur la foi. Le fait que notre perception, notre mémoire soient utiles à la survie ne garantit pas leur fiabilité sauf à supposer que ces facultés soient le don d'un Dieu véracé ou que l'évolution biologique dont elles sont issues soit un processus guidé par Dieu¹³⁸. Une question se pose en effet à l'empirisme : suffit-il que nos expériences soient globalement communes et communicables et qu'un recours méthodique à l'expérience permette des prévisions plus fiables pour dire qu'il nous rapproche de la vérité ?

L'empirisme prudent de Hume ne permet pas de trancher sur cette question. Il propose une définition purement psychologique et naturaliste de la croyance sur les questions de fait, les inférences humaines ne se distinguant que par degré, non par nature, de celles d'un lévrier ou d'un chat ¹³⁹. L'autorité de l'expérience doit en effet pour lui avoir un rôle régulateur mais la conformité à l'expérience est plus souvent associée à la *solidité* ou la *stabilité* et à l'accord des esprits dont cette solidité dépend, qu'à la vérité, chose trop exigeante et inaccessible au regard de la limitation de nos facultés. Non seulement l'esprit ne tend pas naturellement à la vérité, mais les ressorts de l'illusion sont si nombreux et puissants que l'influence de la philosophie sur nos vies ne saurait être directe et immédiate.

Rappelons en outre une dimension bien connue et commentée du scepticisme « mitigé » de Hume : les croyances dont l'examen sceptique révèle l'irrationalité ne sont pas pour autant abandonnées, car la nature nous dispose à croire en certaines choses de façon irrésistible, et le scepticisme ne saurait être durable. La nature réhabilite les fictions les plus fortes et utiles (les objets existent indépendamment de mes perceptions), les inférences les plus évidentes (le pain me nourrira, le soleil se lèvera demain), même lorsque l'enquête a montré que l'existence continue des objets indépendants de nos perceptions sont des créations de l'imagination, et que ces inférences causales sont des tendances instinctives, non des déductions dont le résultat serait nécessaire. Si le sceptique réfute l'identité du moi seul dans son cabinet, la vie sociale réhabilitera la croyance en cette fiction nécessaire, de même que la croyance au monde extérieur ou à l'existence permanente des objets, qui a une fonction vitale. Et quand bien même l'examen de l'inférence causale montre que, se réduisant à l'accoutumance, l'instinct ou à la tendance, nos croyances les mieux fondées sont foncièrement non rationnelles, nous n'en sommes pas moins certains que le soleil se lèvera demain et que le pain nous nourrira.

¹³⁸ C'est notamment l'argument que développe Alvin Plantinga dans *Where the conflict really lies*, que nous présentons et discutons en conclusion.

¹³⁹ Voir la section IX de l'*EEH* : « La raison des animaux ». Ce constat doit être nuancé par les différences de précision, de méthode, et de réflexivité qui introduisent une supériorité d'un entendement sur un autre, mais il s'agit toujours d'une différence de degré, non de nature.

Constat qui là encore relativise la capacité de la réflexion philosophique. Nous ne pourrions nous écarter de l'illusion que temporairement, dans un effort de tension spéculative, de vigilance épistémique particulièrement aigüe, la nature venant ensuite salutairement recouvrir de ses évidences illusoire le doute suscité par l'enquête et l'inquiétude née de ces froides spéculations. L'assentiment du philosophe balance : il doute dans son cabinet, et de retour à ses affaires ordinaires, se remet à croire. Car son esprit n'est pas d'une espèce différente de ceux du reste des hommes : ses croyances résultent d'un rapport de force entre différents ressorts, et ce rapport de force dépend des circonstances. Prenons l'exemple de la religion naturelle qui cherche précisément à éviter tout élément de superstition issu des religions populaires, et qui se veut affranchie de l'anthropomorphisme des représentations traditionnelles de Dieu, en se limitant à croire en une intelligence créatrice bienfaisante, c'est-à-dire un Dieu abstrait. Dans l'essai intitulé « Le sceptique », Hume associe une telle mesure à « la ferveur philosophique », qui n'est qu'une passion temporaire, dont le déploiement suppose des conditions sociales et matérielles (le loisir et le temps). Pour la plupart des hommes, les rites et les représentations imagées du divin sont nécessaires pour que la croyance s'empare durablement et habituellement de l'esprit. En ce sens, la psychologie humienne de la croyance montre qu'il est peu probable que Hume ait cru en un ascendant progressif d'une religion plus raisonnable ou plus « philosophique », appelée à dépasser progressivement la superstition par une sorte de progrès intellectuel linéaire de la civilisation. La religion des philosophes ne pouvait être pour lui la religion de l'avenir. Elle a toujours besoin de s'allier à la superstition pour devenir durablement forte. Ainsi, lorsque Hume s'attaque à la religion naturelle, la cible n'est pas en fait une conception philosophique, qui en elle-même et à elle seule est inoffensive, voire pacificatrice, mais le *tandem* superstition et religion naturelle ; la superstition déguisée en raison, ou la caution rationnelle que recherchent les religions populaires. Une croyance religieuse psychologiquement durable et efficiente est toujours pour Hume plus ou moins superstitieuse ou enthousiaste :

Ainsi, la ferveur philosophique, tout comme l'enthousiasme du poète, est-elle l'effet temporaire de l'exaltation jointe à un grand loisir, à un beau génie ou à la pratique habituelle de l'étude et de la contemplation. Toutefois, même lorsque ces circonstances sont réunies, un objet de dévotion abstrait et invisible comme celui que seule la religion naturelle nous propose ne peut longtemps mouvoir l'esprit, ni prendre beaucoup d'importance dans notre vie. Pour faire perdurer la passion, il nous faut trouver un moyen de toucher les sens et l'imagination, et donc rendre compte du divin de manière historique autant que philosophique. Les superstitions et les observances populaires se sont même révélées d'une grande utilité sur ce point.¹⁴⁰

¹⁴⁰ « Le sceptique », in *Essais moraux politiques et littéraires et autres essais*, trad. Gilles Robel, Paris, P.U.F, 2001, p. 328.

Ce qui enfin relativise la portée de l'examen philosophique, est le caractère temporaire de la conviction philosophique. La conclusion du *Traité* relativise le sentiment d'évidence qui apparaît comme quelque chose de circonstancié et ponctuel. L'évidence et l'assurance philosophiques elles-mêmes, ne sont pas l'indice psychologique de « la vérité », ni de rares et précieux îlots de connaissance dans un océan d'incertitude, mais le résultat d'une situation, d'un point de vue, des circonstances, de la manière particulièrement attentive qu'avait le philosophe de considérer son objet à tel instant :

En une telle occasion, nous sommes portés non seulement à oublier notre scepticisme, mais aussi notre modestie et à utiliser des termes comme *il est évident, il est certain, il est indéniable*, ce que le respect dû au public devrait peut-être nous interdire. Il se peut que je sois tombé dans ce travers à l'exemple de quelques autres mais je fais ici opposition à toutes les objections qui peuvent être présentées sur ce point, et je déclare que de telles expressions m'ont été imposées par la considération, alors présente de l'objet, et n'impliquent aucun esprit dogmatique ni aucune idée vaniteuse de notre propre jugement, sentiments qui, j'en suis conscient, ne peuvent convenir à personne, et à un sceptique encore moins qu'à tout autre.¹⁴¹

L'évidence est donc circonstanciée et relativisée, elle est l'effet d'un point de vue et d'une certaine manière d'examiner un objet ou une question, avec vigilance, ou avec nonchalance. A ce relativisme du jugement d'un même individu, s'ajoute la relativité des différents individus : non seulement la croyance peut s'affaiblir selon les circonstances, mais plusieurs individus auront à propos des mêmes objets des croyances différentes selon leurs caractères, leurs inclinations et le poids des circonstances. Par exemple, dans le cas des miracles, convoquer l'expérience et ses régularités peut sembler psychologiquement suffisant pour ne pas adhérer au récit d'un fait inouï, mais chez de très nombreuses personnes, le goût du merveilleux, la vanité, le plaisir de raconter, l'intérêt, etc. prendront le pas sur l'examen probabiliste. Hume affirme à propos du goût du merveilleux que « bien que de temps à autres, cette inclination puisse recevoir un coup d'arrêt du bon sens et du savoir, elle ne peut jamais être complètement extirpée de la nature humaine. »¹⁴².

La question du pouvoir de la philosophie se pose d'autant plus que la fin du *Traité* est sans appel sur la capacité d'atteindre la vérité : l'examen le plus serré ne laisse intacte aucune opinion, qu'il s'agisse de la croyance en l'existence du moi, en l'existence et l'identité des objets extérieurs, ou des inférences causales ordinaires. Même les croyances les plus irrésistibles ne soutiennent pas l'examen rationnel. Rejeter tout raisonnement élaboré et raffiné mènerait cependant au relativisme total à « la fin de toute science et de toute philosophie », et serait d'autre part contradictoire, puisqu'on renoncerait au raisonnement

¹⁴¹ *Traité*, I, IV, VII, p. 367.

¹⁴² *EEH*, X, p. 193.

élaboré en vertu d'un raisonnement élaboré. Nous n'avons donc le choix qu' « entre une raison fautive et pas de raison du tout. ».

Voilà peut-être une première raison d'accorder du crédit à la méthode expérimentale et à l'expérience : elle n'est pas une garantie absolue, mais il nous faut bien un critère commun de hiérarchie des croyances. L'absence de critère conduit à la contradiction, l'absurdité et l'arbitraire. De plus, à défaut d'être vraies ou certaines, les croyances sont plus ou moins *résistantes* aux démentis de l'expérience comme des arguments d'autrui. À l'exigence peut être exorbitante de vérité, correspondance avec une réalité qui nous est occultée, Hume substitue l'exigence de solidité de la croyance qui sans nous procurer de certitudes absolues suffiront à « satisfaire l'esprit » :

Tant qu'une chaude imagination est autorisée à s'engager en philosophie et que des hypothèses sont acceptées juste parce qu'elles sont spécieuses et plaisantes, nous ne pouvons jamais avoir de principes solides ni de sentiments qui correspondent à la pratique et à l'expérience courantes, mais si nous écartions ces hypothèses, nous pourrions espérer établir un système, qui s'il n'était vrai, (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique.¹⁴³

La philosophie, ou régulation de croyances à partir de l'expérience, est donc préférée à la superstition, non parce qu'elle donne accès à des vérités certaines mais, parce qu'elle est moins dangereuse, plus agréable et douce car moins source de troubles, et donne lieu à des croyances plus solides et mieux partagées. Quoiqu'il faille bien relativiser les prétentions de toute science, le projet d'une science de la nature humaine n'en perd pas pour autant son sens. Même si la psychologie humienne met en lumière le caractère non rationnel car « instinctif » de nos croyances les plus évidentes ou des inférences qui nous semblent très bien fondées (le pain me nourrira etc.) ; sa prétention à la scientificité présuppose d'avoir admis l'autorité de l'expérience et de la méthode expérimentale. Qu'il s'agisse de l'esprit réfléchissant sur ces propres opérations, de philosophie naturelle ou des sujets « moraux », Hume en appelle à la méthode expérimentale. Si les remarques sceptiques sur les inférences issues de l'expérience impliquaient l'invalidation de celles-ci, le projet humien d'une *science expérimentale* de l'esprit humain serait une gigantesque contradiction performative.

Jusque-là, nous avons vu que malgré les relativisations humiennes de la portée de l'examen empiriste de nos croyances et la difficulté de réguler celles-ci, la régulation de nos croyances a pour sens l'évitement de l'arbitraire, la nécessité de croyances communes et partageables et le besoin de solidité et de constance. Et si l'on ajoute qu'il est plus probable que l'expérience

¹⁴³ *Traité*, I, IV, VII, 14, p. 368 (Il ne s'agit pas, bien entendu, d'indexer la valeur d'un principe philosophique sur le succès populaire, mais plutôt sur l'approbation d'un public probe et impartial.).

soit corrélée à une réalité extérieure et ne soit pas un simple produit de nos esprits, l'empirisme se justifie aussi par la recherche de la vérité, bien que Hume se montre toujours modeste quant à ce genre de prétention.

II) Les vertus morales et politiques de la modération empirico-sceptique

a) Les dangers politiques et moraux de l'enthousiasme et de la superstition : le sens politique d'une éthique de la croyance.

La superstition n'est pas simplement une croyance pathologique et nuisible aux croyants. Hume y voit une menace pour la liberté civile. Elle requiert en effet l'habitude d'un rite ou d'une pratique cultuelle et sa dimension sacrée exige alors de reconnaître l'extrême importance d'un certain type de culte, ce qui renforce le pouvoir des prêtres, et risque de rendre la dénaturation artificielle du jugement socialement acceptable, voire obligatoire. Ce risque social de l'importance exagérée du culte est une raison politique de préférer une source de vivacité (par exemple une expérience régulière) à une autre (par exemple la répétition coutumière d'un rite, les passions, la mémoire des lieux saints, l'éducation).

L'empirisme humien a donc également une portée sociale et morale car il associe certaines croyances à certains caractères et ceux-ci à leurs effets sociaux et politiques. C'est particulièrement le cas de l'enthousiasme et la superstition. Dans l'essai qui leur est consacré, Hume les définit non pas par leur objet mais par les passions qui leur sont associées et la façon dont ils menacent respectivement la paix civile. Ainsi :

L'enthousiasme étant le fruit d'un naturel ardent et d'un caractère hardi et présomptueux, il engendre naturellement les plus extrêmes résolutions, surtout lorsqu'il s'est élevé à une telle hauteur qu'il inspire au fanatique abusé la croyance en des illuminations divines et le mépris des règles communes de la raison, de la moralité et de la sagesse.¹⁴⁴

Une telle disposition d'esprit se nourrit de la vanité individuelle, et contrairement à la superstition, elle est paradoxalement favorable à la liberté civile, car le contact intime que l'enthousiaste pense entretenir avec Dieu rend futile ou inutile le recours aux intermédiaires privilégiés que sont les prêtres. Le danger civil inhérent à l'enthousiasme serait plutôt la faction, la désobéissance, le fait de brandir sa conscience individuelle contre les règles communes, au nom d'une révélation privée supposée.

Contrairement à l'enthousiasme, c'est la mélancolie et non la joie qui domine le superstitieux, et son rapport à Dieu est marqué par l'éloignement et non par la présence :

« faiblesse crainte et mélancolie jointes à l'ignorance sont les vraies sources de la

¹⁴⁴ *EMPL*, p. 210.

superstition. ». Elle a donc des causes psychologiques très différentes et produit un autre type d'effet social, tout aussi dangereux. D'un point de vue strictement psychologique, la superstition s'accompagne de la conscience de l'infirmité de notre esprit, du sentiment de notre faiblesse ; et au lieu d'une intimité avec Dieu, le superstitieux a conscience de son absence et de son éloignement, d'où la nécessité de se le rendre présent par des rites, et l'importance d'une catégorie privilégiée : celle des prêtres. L'importance exagérée des ecclésiastiques et des manifestations rituelles extérieures produisent la soumission et l'intolérance, surtout lorsqu'une superstition particulière est socialement dominante. Les choses éloignées peuvent susciter une vénération induite parce qu'on peut imaginer à notre gré ce qui ne s'impose pas à notre regard et ne peut donc nous décevoir. Dieu est un cas extrême, mais Hume parle de superstition par analogie, hors du contexte religieux, dans le cas du Prince d'un grand royaume qu'on ne peut voir quotidiennement et qu'on vénère par réputation :

Sans compter que le prince inspire naturellement aux hommes une vénération superstitieuse surtout si ses hommes ne le voient pas souvent et s'ils sont peu nombreux pour le connaître assez et percevoir ses faiblesses.¹⁴⁵

Ce n'est bien sûr qu'une analogie : on sait empiriquement, par la loi ou les décrets ce qu'ordonne et ce que veut le Prince. Mais le Prince lointain comme le Dieu dont on attend les faveurs, sont absents de l'expérience ordinaire. La crainte et l'espérance dont ils sont l'objet rendent alors possible une inflation indéfinie de leurs qualités, et la fantaisie a pour elle le boulevard de l'ignorance. Ce diagnostic rejoint la théorie des passions selon laquelle l'absence détruit les passions faibles, tandis qu'elle accroît les fortes :

Il est certain que rien n'anime plus puissamment une affection que de dissimuler une partie de son objet, en le plongeant dans une sorte de pénombre qui en découvre assez pour nous prévenir en sa faveur tandis qu'elle nous laisse le soin d'imaginer le reste. Sans compter que l'obscurité s'accompagne toujours d'une espèce d'incertitude, l'effort que fait la fantaisie pour compléter l'idée accélère le mouvement des esprits et apporte un degré supplémentaire de force à la passion.¹⁴⁶

L'éloignement et l'absence de Dieu hors de l'expérience, et l'incertitude sur ses volontés autorisent en outre inmanquablement une diversité des représentations et des conceptions de Dieu. C'est cette diversité que la religion naturelle voudrait diminuer par un *credo* minimal. Mais pour Hume, comme on l'a vu, ce serait au prix d'un affaiblissement des effets de la croyance. L'éloignement de l'empirique conduit à trois sources possibles de fiction : d'abord, on peut vénérer à l'excès voire à l'infini ce qu'on n'a pas sous les yeux. Ensuite, comme cet

¹⁴⁵ « De la naissance et du progrès des arts et des sciences », in *EMPL*, p. 277.

¹⁴⁶ *Traité*, II, II, IV, p. 278.

objet est absent, les symboles et les pratiques destinés à le rendre présent deviennent importants et déterminants, voire eux-mêmes sacrés, car une religion purement intérieure et abstraite basée sur la seule considération intellectuelle de son objet manque de force. Mais parce que cet objet est absent, et n'a pas donné de signe clair de ses volontés, il ne peut exister de consensus évident sur la nature de cette divinité et la manière adéquate de lui rendre un culte.

En somme, la religion, sauf sous la forme affaiblie, abstraite et philosophique de la religion naturelle, recèle un potentiel de destruction du lien social qu'elle est supposée fonder.

Premièrement, la vénération infinie, liée à l'impossibilité d'être déçu par ce qui est absent, suscite des passions violentes. Deuxièmement, l'importance du rite et des observances servant à vivifier la croyance donne une autorité indue à la catégorie des prêtres, enfin, le recours nécessaire à la révélation historique suscite la diversité sur l'interprétation de celles-ci, sans parler de la diversité des révélations elles-mêmes. C'est pourquoi la superstition, qui est la forme la plus courante du religieux est structurellement un danger social, car elle réunit passion violente, autorité traditionnelle, diversité de dogmes et de prescriptions. Lorsque la croyance religieuse prend la forme de l'enthousiasme, le problème n'est pas l'absence de Dieu mais l'illusion de la présence, et le même émiettement a lieu, la soumission en moins, mais la difficulté de faire société demeure sous une autre forme.

L'Histoire naturelle de la religion va dans le même sens : la violence associée au religieux n'est pas uniquement une instrumentalisation politique du religieux mais peut s'expliquer par certaines caractéristiques inhérentes à son objet. Outre sa vénération indue et son absence, le caractère *unique* de Dieu dans les monothéismes, produit un exclusivisme intolérant. Ainsi, les violences et les factions sont accentuées par le monothéisme, du fait de l'exclusivité du culte, inconvénient dont le polythéisme est exempt :

Reconnaître un unique objet de dévotion conduit à tenir pour absurde et impie le culte des autres divinités. Qui plus est, cette unité d'objet semble naturellement exiger l'unité de la foi et des cérémonies, et donne aux intrigués un faux prétexte qui leur permet d'accuser leurs adversaires d'impiété et de les vouer à la vengeance divine aussi bien qu'humaine.¹⁴⁷

L'Histoire naturelle de la religion est celle d'un déclin d'un point de vue moral selon Hume. Et même si la religion naturelle constitue à ses yeux un progrès dans la rationalité et neutralise les inconvénients moraux des religions populaires, le *corpus* humien contient suffisamment d'arguments montrant qu'elle n'est pas mieux fondée qu'un naturalisme matérialiste athée, et qu'elle ne saurait pour des raisons anthropologiques et psychologiques devenir aussi populaire

¹⁴⁷ *Histoire naturelle de la religion*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1996, p. 72.

que les religions historiques. C'est pourquoi le progrès de la tolérance ne saurait passer par l'essor d'une religion philosophique raisonnable et pacificatrice. Hume mise plutôt sur une conscience des limites de nos facultés de connaître, qui à défaut d'éradiquer les croyances aurait au moins le mérite de relativiser leurs prétentions à la vérité. Tel est le sens moral et civilisationnel de son scepticisme.

b) Les effets obliques du scepticisme sur le caractère

Dans cette perspective, le scepticisme humien doit être compris comme une philosophie morale, une sagesse autant que comme une philosophie de la connaissance. Son principal bénéfice étant l'humilité épistémique et la tolérance, contre la vanité et le dogmatisme. Hume évite en outre le mouvement pascalien paradoxal consistant à passer du constat de l'infirmité de nos facultés cognitives à l'accueil de croyances encore plus incertaines.

Le plaidoyer pour la philosophie abstruse et difficile s'accompagne au début de l'*EEH*, d'une distance d'avec ce que Hume appelle « la métaphysique adultérée. ». Le problème de la métaphysique adultérée est double : elle sert indirectement à satisfaire des passions telles que la vanité, qui nous conduit à nous croire capables de connaissances au-delà de l'expérience, et le désespoir lié à notre finitude. Deuxièmement, elle porte la raison au-delà de son terrain légitime, celui des inférences issues de l'expérience, et réciproquement, donne au sentiment religieux une apparence de rationalité. Elle dénature dans le même geste la foi religieuse, et la raison. En ceci, le scepticisme humien est une ascèse destinée à modifier progressivement le caractère :

Voici en vérité, l'objection la plus juste et la plus plausible contre une partie considérable de la métaphysique, que ce n'est pas proprement une science mais qu'elle naît des stériles efforts de la vanité humaine, qui voudrait pénétrer des sujets entièrement inaccessibles à l'entendement, ou de la ruse des superstitions populaires qui, incapables de se défendre sur un bon terrain, font surgir ces taillis inextricables pour couvrir et protéger leur faiblesse.¹⁴⁸

En manifestant l'irrationalité de nos croyances les plus familières, Hume ne cherchait pas à faire de ses lecteurs des sceptiques extrêmes renonçant à toute croyance, chose par ailleurs impossible. Le scepticisme mitigé de Hume, on le sait, n'est pas le pyrrhonisme¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *EEH*, I, p. 53

¹⁴⁹ Au sens où Hume définit lui-même le pyrrhonisme, bien sûr, qui relève de l'épouvantail philosophique plus que de la réalité historique. On trouvera en effet difficilement dans l'antiquité un philosophe soutenant ce scepticisme excessif. Plusieurs commentateurs ont souligné la connaissance lacunaire et indirecte du scepticisme ancien par Hume, mais aussi le fait que le rôle pratique qu'il assigne à la coutume rapproche l'écosse de la philosophie réelle de Pyrrhon, plus qu'il ne l'affirme explicitement. Voir Annas Julia, « Hume and Ancient Skepticism », *Acta Philosophica Fennica*, 2000.

Sébastien Charles écrit en ce sens : « En effet, il semble que Hume, contrairement à ce qu'il prétend, se soit en partie trompé sur les différences existant entre les deux écoles sceptiques, du moins si l'on en croit Sextus Empiricus, pour qui les sceptiques modérés seraient les Pyrrhoniens et les sceptiques radicaux et absolus les

Cependant, on aurait tort d'*opposer* pyrrhonisme et scepticisme mitigé, car ce dernier est le résultat d'un passage par un *moment pyrrhonien*. L'examen sceptique le plus intransigeant va jusqu'à relativiser la certitude de nos croyances les mieux fondées empiriquement, et l'effet le plus durable et le plus bénéfique de ce passage initiatique vers la sagesse sceptique proprement dite aura été de nous vacciner contre la tentation d'établir quelque chose au-delà de l'expérience :

Une autre espèce de scepticisme mitigé, qui *peut résulter naturellement*¹⁵⁰ des doutes et des scrupules pyrrhoniens consiste à limiter nos recherches à des sujets qui sont mieux adaptés à l'étroite capacité de l'entendement humain. L'imagination de l'homme est naturellement sublime, elle se plaît à tout ce qui est lointain et extraordinaire ; et elle court sans contrôle, s'enfoncer dans les parties les plus éloignées de l'espace et du temps pour éviter les objets que l'accoutumance lui a rendus plus familiers.¹⁵¹

Bien qu'on ne puisse s'installer dans le pyrrhonisme, celui-ci est loin d'être vain ou stérile. Certes nous ne pourrions nous empêcher de croire que le feu nous brûlera ou que la table existe, mais le fait de nous rappeler que nous avons eu conscience de l'irrationalité foncière de ces croyances qui pourtant sont les plus irrésistibles nous prévient de la tentation de souscrire avec trop de conviction à celles qui ne le sont pas au même degré. Or les croyances religieuses sont résistibles : perdre la foi n'équivaut pas à perdre tout repère épistémique, à sombrer dans la folie ou la psychose, quelle que puisse être l'importance d'une telle déconversion et la puissance du sentiment d'évidence accompagnant la foi. Le scepticisme nous apprend que ce dont nous sommes le plus certains n'est pas rationnel quoique vital. Ce qui dévalue du même coup les croyances religieuses au rang de croyances non rationnelles, et de surcroît non vitales et résistibles psychologiquement. L'effet du pyrrhonisme est bien réel quoique secondaire et réflexif, il nous détourne des sujets qui excèdent trop l'expérience, par le souvenir constant de l'irrationalité de ce qui pourtant détermine notre assentiment avec le plus de force.

D'une manière générale, l'habitude de l'examen, le refus de toute précipitation, préviennent les passions trop violentes et le *pathos* de la conviction, source de discorde. Dans l'*Enquête*,

académiciens qui auraient déclaré qu'il était impossible de parvenir à la vérité. » (Charles Sébastien, « Pyrrhonisme et académisme dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume lecteur de Foucher », in *Hume et la religion, nouvelles perspectives (Op. cit)*, p. 4.

¹⁵⁰ C'est nous qui soulignons.

¹⁵¹ *EEH*, section XII, p.244. Ce thème de l'imagination se plaisant à outrepasser l'expérience est revisité par Mill, qui en des termes humiens écrira dans « L'Utilité de la religion » (in *ER*, p. 95) : « L'existence présente de l'homme se présente d'abord entourée de mystère : l'étroite région de notre expérience est comme une petite île perdue sur cette mer immense, qui élève nos sentiments en même temps qu'elle stimule notre imagination par son immensité et son obscurité. ».

l'éloge de la disposition sceptique vient de ce qu'elle prévient une philosophie qui ne serait qu'une intellectualisation des affects :

La passion philosophique, comme la passion religieuse est semble-t-il exposée à cet inconvénient que, bien qu'elle vise à corriger nos mœurs et à déraciner nos vices, il se peut qu'elle ne serve, si on la gouverne imprudemment, qu'à encourager une inclination prédominante et à pousser l'esprit, avec une résolution plus déterminée du côté qui l'attire trop déjà par l'effet des tendances et inclinations de son caractère naturel.¹⁵²

La sagesse sceptique qui est essentiellement un arrêt, une suspension, une suspicion à l'égard des croyances dont le poids vient de nos penchants affectives naturelles est donc exempt de ce genre de reproche :

Les académiciens parlent toujours de doute et de suspension du jugement, du danger des déterminations hâtives ; ils parlent d'enfermer en de très étroites limites les recherches de l'entendement et de renoncer à toutes les spéculations qui débordent les frontières de la vie et de la pratique courantes. Rien par suite ne peut être plus opposé à l'indolence léthargique de l'esprit, à sa téméraire arrogance à ses hautaines prétentions et sa superstitieuse crédulité.¹⁵³

L'avantage du scepticisme est d'abord moral : il prévient certains vices socialement funestes. Le doute sert à amortir les passions violentes liées à la certitude, il cultive la conscience de notre ignorance donc la tolérance, et oriente la recherche vers les domaines où nos croyances sont susceptibles d'un contrôle public et d'une évaluation probabiliste. Le scepticisme est donc un important facteur de civilisation¹⁵⁴.

III) L'ascèse et l'*ethos* empirico-sceptiques.

a) *Qu'est-ce que l'éthique humienne de la croyance ?*

Parler d'une éthique de la croyance à propos de Hume laisse entendre que notre auteur ne se contente pas de décrire de façon neutre la manière dont nous formons nos croyances, et que la mélancolie sceptique liée aux faiblesses de notre esprit, n'est pas l'horizon des analyses humiennes. Hume pense bel et bien qu'il existe une manière *correcte* de raisonner, donc des normes et des critères pour gouverner notre assentiment, et que celui-ci peut se discipliner et se perfectionner. La science descriptive de l'esprit humain nous introduirait selon cette hypothèse à une pratique normative et même à une sagesse. Plusieurs passages vont dans le sens¹⁵⁵ d'une éthique correctrice de la croyance. Cette expression rejoint le titre de l'article

¹⁵² *EEH*, p. 103.

¹⁵³ *Ibid.* p. 104.

¹⁵⁴ Dans l'essai intitulé « De la succession protestante », Hume associe le progrès de la raison à un esprit de modération apaisant la violence des conflits. : « Et bien qu'on ait lieu d'espérer que les progrès de la raison finissent par apaiser graduellement l'âpreté des religions rivales à travers toute l'Europe, cet esprit de modération n'a encore accompli que des progrès trop modestes pour que l'on puisse s'y fier entièrement. » (*EMPL*, p. 402).

¹⁵⁵ A propos de son argument sur les miracles Hume écrit : « je me flatte d'avoir découvert un argument de pareille nature qui, s'il est juste, servira pour toujours d'arrêt, auprès des sages et des savants, aux erreurs superstitieuses de toute espèce et qui, par suite servira autant que le monde durera. » (*EEH*, p.184).

d'inspiration lockéenne de 1877 de James Clifford, the « Ethics of belief »¹⁵⁶ selon qui, « Il est mauvais dans tous les cas de croire sur des éléments de preuve insuffisants ; et là où c'est de la présomption que de douter et de chercher, c'est pire que de la présomption que de croire. ». Dans les débats contemporains autour de la régulation des croyances, l'expression va au-delà du sens précis que Clifford lui donne dans l'article. Elle peut aussi désigner dans l'esprit lockéen, l'attitude qui consiste à « proportionner son assentiment à la probabilité ».

Existe-t-il quelque chose de tel chez Hume ? Sans doute, à condition de relativiser la portée des preuves, puisque pour Hume, comme on l'a vu, le plus haut degré de preuve sur une question de fait (le soleil s'est toujours levé chaque jour) ne rend pas la croyance pleinement rationnelle, puisqu'elle relève de l'habitude.

Plusieurs aspects peuvent cependant justifier ce rapprochement : d'abord, comme Clifford après lui, Hume oppose l'examen empirique au poids de l'autorité religieuse. Deuxièmement, il propose une ascèse qui consiste à proportionner son assentiment à la probabilité ; enfin, croire au-delà de l'expérience n'est pas selon lui une forme d'humilité, mais de démesure.

Selon l'éthique de la croyance le fait de croire sans preuve n'est pas un symptôme de la modestie d'un esprit, qui se sachant limité et impuissant, aurait la sagesse d'accepter des choses qui le dépassent. La foi ne saurait être une véritable vertu. Elle passe pour une vertu lorsqu'on y voit l'engagement d'un esprit capable de ne pas s'en tenir passivement aux évidences rationnelles ou empiriques, mais qui parviendrait à s'élever au-dessus de ces évidences confortables, manifestant même son courage dans ce risque. Rien de tel chez Hume, qui met la foi au rang des fausses vertus, et pour qui le principal bénéfice du doute est la modestie spéculative et le fait de circonscrire l'étendue de nos enquêtes. Notre philosophe, à la suite de Locke, et dans son analyse de la croyance aux miracles nomme sage celui qui « proportionne son assentiment à l'évidence »¹⁵⁷.

Enfin, chez Clifford comme chez Hume l'éthique de la croyance implique de n'accepter que des critères épistémiques et non les critères pratiques à titre de fondement ou de justification à nos croyances, même si comme nous l'avons vu, cette prééminence de l'épistémique pose problème chez Hume puisque la meilleure épistémologie possible relève encore d'une « fausse raison ». Souscrire à une éthique de la croyance revient à ne pas reconnaître les

« Le prince Indien qui refusait de croire les premières relations sur les effets du gel *raisonnait correctement*. » (nous soulignons). (*EEH*, p.187).

¹⁵⁶ Pour la récente traduction française de l'essai, voir : *L'immoralité de la croyance religieuse : L'éthique de la croyance de James Clifford, suivi de La volonté de croire, de William James*, notes et trad. Benoit Gautier, Paris, Agone, coll. « Banc d'Essai », 2018.

¹⁵⁷ *EEH*, X, p. 184.

raisons non épistémiques de croire (le désir, l'espérance, l'utilité sociale, la moralité etc.) comme des fondements légitimes de celle-ci. A propos des supposés dangers de la doctrine de la nécessité sur la religion et la morale, Hume semble de même rejeter toute orientation ou limitation de la réflexion par des considérations non épistémiques telles que les dangers d'une conclusion, privilégiant la seule recherche de la vérité :

Il n'y a pas de méthode de raisonnement plus commune, et pourtant, il n'y en a pas de plus blâmable, que de tenter de réfuter une hypothèse, dans les discussions philosophiques, par le danger de ses conséquences pour la religion et la morale. Quand une opinion conduit à des absurdités, elle est certainement fautive ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fautive parce qu'elle a de dangereuses conséquences, nous devons éviter absolument de pareils lieux communs, car ils ne servent en rien la recherche de la vérité.¹⁵⁸

Hume critique donc le sophisme évident qui consisterait à conclure de la dangerosité d'une opinion à sa fausseté et à la nécessité de l'abandonner.

Malgré les aspects « pragmatistes » de sa psychologie de la croyance, un calcul d'intérêt ne saurait en aucun cas déterminer nos croyances. Aussi ne faut-il pas confondre les motivations de sa philosophie de sa croyance et le critère de celle-ci (la conformité à l'expérience).

Reste qu'outre le caractère irrésistible, constant, universel, des croyances les mieux fondées empiriquement, le recours à l'expérience chez Hume est aussi motivé par des craintes d'ordre moral et politique à savoir le potentiel factieux et sectaire de l'autorité de croyances non fondées empiriquement. L'épistémologie empiriste est aussi une éthique empirico-sceptique si l'on entend par éthique une pratique consciente et normée visant des effets positifs sur la vie. S'il faut indexer sa croyance sur la probabilité et l'évidence, ce n'est pas d'abord au nom de la valeur pour ainsi dire « sacrée » du vrai¹⁵⁹. Il y a même pour Hume un apaisement de l'âme possible dans le renoncement à des vérités ultimes¹⁶⁰. La méthode du retour à l'impression sert avant tout à conjurer l'inintelligible et l'artificiel en ce qu'ils sont sources d'incommunicabilité, ou de divisions sociales. Les critères empiristes du contrôle de la croyance sont motivés par le souci de raisonner autour de quelque chose de commun, ce qui est condition d'un accord des esprits, là où les *a priori* métaphysiques ne sont que de

¹⁵⁸ *EEH*, VIII.

¹⁵⁹ Sans aller comme Nietzsche jusqu'à remettre en cause la valeur de la vérité, Hume ne considère pas cette valeur comme intrinsèque, il en recherche l'origine dans les passions humaines : ce sont « le génie déployé pour l'inventer » ainsi que son importance ou son utilité qui la rendent digne d'être recherchée. Il ne s'agit pas de confondre utilité et vérité, mais de justifier la quête du vrai par l'utile, c'est-à-dire de ne pas lui reconnaître une valeur intrinsèque. C'est l'importance d'une vérité qui du reste fixe notre attention (Voir *Traité*, II, III, X, p. 308).

¹⁶⁰ Voir l'introduction du *Traité* : « Et de même que l'impossibilité d'aller plus loin suffit à satisfaire le lecteur l'auteur peut tirer une satisfaction plus délicate encore du libre aveu de son ignorance et de sa prudence à éviter l'erreur ou tant d'autres sont tombés, cette erreur qui consiste à imposer au monde ses conjectures et ses hypothèses comme les plus certains des principes. ».

prétendues évidences. C'est ce même souci d'une communauté des esprits qui explique dans sa philosophie, le privilège du naturel sur l'artificiel et la clarté contre l'obscurité, l'ordinaire contre le sublime et l'inaccessible. Mais pas exactement la vérité contre l'erreur. L'empirisme a pour premier effet la modestie épistémique, la clarté et la précision du discours, qualités propices à la paix sociale dans la mesure elle prévient l'autorité de croyances intrinsèquement non universalisables en droit. A l'inverse, la superstition qui se nourrit de passions puissantes mais variables et subjectives, de sympathies partiales, ne produit pas de monde commun, mais des versions du monde alternatives, et des vertus artificielles inséparables de croyances particulières. Autrement dit, malgré l'alternative désespérante que nous propose la fin du *Traité* entre « une fausse raison et pas de raison du tout », la fausse raison dont parle Hume est quand même une raison dont il est sage d'affermir l'autorité par le biais de la réflexion et de l'habitude.

Mais bien que le vrai ne soit pas pour Hume une valeur pour ainsi dire « sacrée », et bien qu'il soit possible que la réalité nous soit définitivement occultée, le sens de son éthique de la croyance n'est pas uniquement pratique. Malgré son scepticisme, Hume établit bien une hiérarchie entre des croyances issues de principes « constants, universels, irrésistibles » qu'il n'y aurait aucun sens à soumettre à un contrôle volontaire, et des croyances que la réflexion et l'examen peuvent progressivement affaiblir. Même si l'on ne peut à volonté modifier nos croyances, l'esprit du sage n'est pas un champ de bataille sur lequel s'affrontent sans contrôle des représentations plus ou moins fortes. La généalogie psychologique des croyances nous apprend à distinguer différentes sources de force. En ceci, la science humienne de l'esprit humain n'est pas une description neutre des opérations mentales mais modifie réflexivement son objet d'étude, l'esprit, donc celui du lecteur. La réflexion sur les différents ressorts possibles de nos croyances est susceptible de produire des normes, puis un tri, puis une régulation volontaire. De la même manière qu'un caractère moral se constitue par la prédominance progressive de certaines passions sur d'autres, les dispositions d'un caractère empirico-sceptique se forment progressivement par l'habitude de l'examen, l'autorité de l'expérience et la capacité à discriminer les facteurs empiriques et les ressorts passionnels ou issus d'habitudes contractées au cours de l'éducation, pour réguler nos croyances. Et si cette sagesse se justifie d'abord par ses avantages sociaux et ses bénéfices privés, il est probable qu'elle nous *rapproche* en même temps de la vérité. Ainsi la psychologie humienne, loin de légitimer toute forme de croyance rendue forte par la coutume, nous permet de faire la différence entre croyance naturelle et commune issue de l'expérience et l'usage artificiel des

mécanismes de la coutume pour produire une croyance non empirique, par exemple dans la pratique religieuse.

La sagesse qu'il propose est essentiellement basée sur l'autorité de l'expérience, la généalogie des croyances religieuses par leur naturalisation, contre l'illusion d'une source transcendante ou rationnelle. Elle propose la clarification des objets de croyance par la méthode du retour à l'impression, contre l'obscurité des concepts métaphysico-religieux, et le recentrement de l'enquête à l'échelle de la vie où les croyances peuvent acquérir une probabilité, contre les envolées sublimes des hypothèses théistes et providentialistes. Or si les normes de cette critique se sont forgées sur le terrain de la critique religieuse, qui devient plus explicite dans les essais qu'elle ne l'était dans le *Traité* c'est que Hume se préoccupait davantage des inconvénients moraux et sociaux des religions populaires que de questions proprement épistémiques. Son scepticisme constitue donc une sagesse, en ce qu'il amende le tempérament et parce que Hume y voit une condition de la paix civile.

b) Proportionner son assentiment à la probabilité

En quoi consiste le contrôle probabiliste recommandé par Hume sur les questions de fait ? Nous l'avons dit, les croyances causales probables sont de même *nature* que les croyances aux miracles ou les superstitions, c'est-à-dire que même si elles procèdent de sources différentes elles relèvent toutes de la force d'un sentiment, (*feeling*) :

Ainsi tout raisonnement probable n'est rien d'autre qu'une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement en poésie et en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, c'est également en philosophie.¹⁶¹ Pour comprendre comment un certain contrôle de croyance selon la probabilité est possible dans une philosophie qui semble définir celle-ci par sa vivacité, il faut accorder un certain pouvoir à la réflexion, grâce à laquelle l'idée la plus vive n'est pas toujours la plus forte, de la même manière qu'en morale, les passions les plus violentes ne sont pas nécessairement celles qui parviennent à influencer la conduite. L'analogie avec le jugement de goût n'implique aucun arbitraire ou relativisme de la croyance puisque le jugement de goût dépend lui aussi d'une régulation par l'expérience¹⁶². Notre réflexion et notre besoin de normes sont attisés par l'inquiétude que suscitent des idées contraires d'une vivacité égale, qui nous obligent à nous déterminer selon des règles générales (il s'agit des huit règles correctives établies en *Traité I*

¹⁶¹ *Traité*, I, II, VIII p. 168.

¹⁶² Comme l'observe Philippe Saltel : « La croyance causale est donc non seulement du même genre que toutes les autres croyances mais toutes les autres peuvent prétendre au même degré de vivacité et y parvenir, comme il a été dit pour chacune de ces convictions, qu'elles dépendent de la religion, de la bêtise, de la passion ou de la folie : ce n'est qu'à la réflexion que l'assentiment qui leur est accordé peut être mesuré. » in Cléro Jean Pierre et Saltel Philippe (dir) *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, Ch. 7, pp. 173-189, « Qu'est-ce que croire ? Amendements humiens à la théorie de la croyance causale. ».

III, XV). De la même manière qu'en morale, les contradictions de nos sympathies (nous pouvons éprouver de la sympathie pour un voleur aussi bien que pour sa victime) exige le recours à des points de vue fermes et généraux régulant notre jugement. Concernant le jugement probable, ce sont ces règles générales qui, ajoute Hume dans l'appendice du *Traité*, nous rendent capables de remarquer « les différences qu'il y a entre un enthousiasme poétique et une conviction sérieuse. » L'expérience de l'agitation de l'esprit que provoque une poésie éloquente pourtant à l'évidence fictive nous apprend à discerner une source accidentelle de vivacité, d'une source empirique, sans quoi nous nous mettrions à croire à tout ce qui agite l'esprit ; par exemple nous tiendrions pour vraie la fiction représentée sur la scène d'un théâtre.

L'un des gestes les plus importants de l'empirisme de Hume est de faire de la probabilité entendue en ce sens strictement empiriste, une règle pour notre assentiment dans les questions de fait. La critique du raisonnement inductif, de la valeur des témoignages en faveur des miracles, de l'analogie sur laquelle repose l'argument téléologique, ainsi que la rationalité des choix reposent chez Hume sur la probabilité. La probabilité sert à corriger l'effet des croyances pathologiques qui sont l'effet des passions violentes. Comme l'observe justement Hélène Landemore, l'antirationalisme de Hume n'est pas destructeur, mais plutôt un prélude à un nouveau concept de raison, probabiliste, instrumentale, quoique toujours lacunaire puisque la science en matière de fait est une science du contingent. Selon Landemore, « Certes dans le scepticisme humien, c'est toute la connaissance, à l'exception de celle qui porte sur les relations d'idées (mathématiques essentiellement) qui se trouve probabilisée. Mais ce faisant, la probabilité accède à une dignité épistémologique sans précédent »¹⁶³.

Si ce geste est proprement humien, malgré l'héritage lockéen, c'est qu'il y a une transformation de la notion chez l'écossais. La « fourche » humienne qui sépare les relations d'idées et les relations de faits, c'est-à-dire les certitudes déductives et les inférences empiriques, semble être héritée de la distinction lockéenne entre connaissance (chez Locke, perception indubitable de la convenance et de la disconvenance des idées), et jugement probable « qui consiste, écrit Locke, à joindre des idées dans l'esprit ou à les séparer l'une de l'autre lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance »¹⁶⁴. Pourtant, il ne s'agissait pas chez Locke d'une distinction de nature, de deux méthodes essentiellement différentes, mais d'une simple insuffisance dans le cas du jugement probable. Dans les deux cas (celui de la connaissance et de la probabilité), il est question de la visibilité

¹⁶³ Landemore Hélène, *Hume, probabilité et choix raisonnable*, Paris, P.U.F, 2004. p. 34

¹⁶⁴ *Essai*, IV, ch.14, §4.

du lien entre les idées, intégrale dans le cas de la connaissance et partielle dans le cas du jugement probable. La distinction lockéenne de la connaissance et de la probabilité n'est pas de nature, mais seulement de degrés. Comme le remarque Sophie Bergont dans une récente étude¹⁶⁵ : « C'est donc sur le terrain de la perception, et plus précisément de la visibilité du lien entre les idées que se positionne Locke, or, il est très frappant que l'on ne retrouve chez Hume aucun recours à ce critère. ». Il est par exemple *certain* pour Hume que deux et deux font quatre mais seulement très probable que le pain me nourrira ; cette différence ne tient pas au fait que nous aurions, dans le cas de la probabilité, une intuition affaiblie, une vision incomplète, ou une perception moindre du rapport qui unit la cause à l'effet. Le philosophe insiste au contraire sur le fait que nous ne voyons *aucune* liaison : c'est l'imagination qui passe de l'un l'autre sous l'effet de l'accoutumance :

Par connaissance j'entends l'assurance que fait naître une comparaison d'idées, par preuves les arguments qui proviennent de la relation de cause à effet et qui sont entièrement exempts de doute (tous les hommes sont mortels, le soleil se lèvera demain) et d'incertitude, par probabilité, l'évidence qui reste accompagnée par l'incertitude.¹⁶⁶

Preuves et probabilité au sens restreint relèvent toutes deux de la probabilité dans un sens large. L'usage restreint que Hume propose ici est simplement motivé par le fait que la langue ordinaire distingue ce qui est prouvé de ce qui est simplement probable. Ainsi, bien que le lever du soleil demain est effectivement une question de probabilité, personne ne dira dans une conversation courante qu'il est simplement « probable » que le soleil se lèvera demain. L'évolution du concept chez Hume réduit considérablement nos capacités de connaître sur les questions de fait, car ce qui fonde chez Hume la probabilité au sens large est ce qui chez Locke constitue précisément un obstacle à l'exercice correct du jugement, à savoir l'habitude. De ce fait, les prétentions épistémiques de l'éthique humienne de la croyance sont nécessairement plus modestes que celles d'un Locke avant lui ou d'un Clifford après lui, même s'il s'agit pour tous les trois de « proportionner son assentiment à l'évidence ». La probabilité la plus forte chez Hume n'est pas une question d'intuition du rapport entre les idées mais simplement d'habitude sur laquelle repose toute induction. L'uniformité de la nature n'est pas une raison ultime de croire en la fiabilité de l'induction, puisque cette uniformité n'est pas postulée, mais est elle-même le résultat d'une induction, qui est toujours une inférence imparfaite. Et Hume, dans le chapitre qu'il consacre à la probabilité dans l'*EEH*

¹⁶⁵Bergont Sophie, « Empirisme et raison chez Hume », thèse de l'Université Paris I Panthéon Sorbonne, soutenue en 2018 sous la direction d'André Charrak, p. 314.

¹⁶⁶ *Traité*, I, II, XI.

est bien conscient qu'il serait circulaire et vain de chercher une raison plus profonde légitimant ces inférences :

Qu'on essaie d'expliquer cette opération de l'esprit dans l'un quelconque des systèmes reçus de philosophie, et l'on aura conscience de la difficulté. Pour ma part je tiendrai pour que la suggestion présente éveille la curiosité des philosophes et qu'elle leur donne le sentiment de l'indigence extrême de toutes les théories courantes qui traitent de sujets aussi élevés.¹⁶⁷

Par conséquent, quoique l'expérience ne nous donne pas accès à la nature du réel, et quoique l'induction ne puisse jamais donner lieu à des règles absolument nécessaires, si la probabilité empirique est une norme de croyance sur les questions de fait, c'est essentiellement parce que les croyances empiriquement prouvées sont le paradigme d'une croyance *solide*, c'est dire à la fois irrésistible, constante et universelle¹⁶⁸.

Le probabilisme constitue la base de sa critique bien connue de la croyance aux témoignages à relatant des miracles, qui en est l'application la plus polémique. Cette critique est tout à fait différente de celle, déductive, menée par Spinoza au chapitre VI du *Traité théologico-politique*¹⁶⁹ selon laquelle le miracle est une véritable absurdité, car logiquement contradictoire. En effet, alors que pour Spinoza les lois de la nature sont des décrets immuables et nécessaires de Dieu, elles sont simplement pour Hume ce que nous avons de mieux fondé en matière de fait, mais comme leur base est l'induction, elles ne sont pas des absolus. A proprement parler, les miracles sont des choses possibles pour un humien : il se peut que le désir d'un homme gouverne l'orbite des planètes, ou qu'une pierre s'envole quand je la lache, donc aussi qu'un mort ressuscite. Ces choses sont possibles au sens où elles n'impliquent pas contradiction.

Si donc il faut selon Hume être sceptique à l'égard des explications surnaturelles, ce n'est pas parce qu'elles seraient *a priori* des aberrations épistémiques mais parce que son empirisme implique un certain naturalisme. Mais il y a deux façons d'être naturaliste : le naturaliste

¹⁶⁷ *EEH*, VI, p.123.

¹⁶⁸ Voir ce passage clé à propos de la hiérarchie des croyances dans le contexte d'une critique des principes de philosophie naturelle scolastique, selon Hume imaginaires : *Traité* I, 4, 4 : « Pour me justifier, il me faut distinguer dans l'imagination entre les principes qui sont permanents, irrésistibles et universels, comme la transition coutumière des causes aux effets et des effets aux causes, et les principes qui sont variables, faibles et irréguliers, tels ceux qui viennent d'attirer mon attention. ». C'est à partir de cette distinction que l'on comprend la nécessité d'un contrôle volontaire des croyances qui s'oppose à l'assentiment passif aux croyances immédiates. Sophie Bergont commente justement : « Les règles de l'entendement se distinguent des croyances de l'imagination en ce qu'elles procèdent non pas d'une expérience immédiate, mais d'une expérience corrigée, généralisée qui les dégage des premières apparences et de circonstances accidentelles. ». (*Op.cit.* p. 490)

¹⁶⁹ « Je considère donc mon second principe comme parfaitement établi, c'est à savoir qu'un miracle, de quelque façon qu'on l'entende, contraire à la nature ou au-dessus d'elle, est purement et simplement une absurdité et qu'il ne faut voir dans les miracles des Saintes Écritures que des phénomènes naturels qui surpassent ou qu'on croit qui surpassent la portée de l'intelligence humaine. » (Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF, 1997, Ch.VI).

métaphysique décrète que les explications naturelles sont les seules acceptables parce qu'il n'existe rien d'autre que la nature matérielle. Le naturaliste *méthodologique* déclare que les preuves empiristes sont les seules raisons publiquement accessibles de croire et de contrôler nos croyances en matière de fait, ce qui n'implique pas que la nature réelle se réduise à celle que nous connaissons empiriquement. Pour un empiriste humien, il y a dans le naturalisme métaphysique une grave et imprudente pétition de principe. Hume n'est pas un tel naturaliste. S'il est raisonnable de suspendre son témoignage rapportant des miracles, cela tient plutôt à la façon naturelle et commune dont nous raisonnons à propos des faits : nous fondons nos prévisions sur des conjonctions constantes entre des événements, et un miracle est par définition plus qu'inconstant, il est exceptionnel. Or cette manière naturelle de raisonner se trouve communément court circuitée par les passions telles que le goût du merveilleux ou le désir dans le cas des miracles, comme si nous étions autorisés dans ces sujets sublimes à changer de standard, alors qu'il est tout autant question *de fait et de probabilité*, qu'il s'agisse du lever du soleil ou d'une résurrection. Notre meilleure manière de légitimer nos croyances est de se fonder sur une expérience uniforme : c'est ce qui nous permet d'anticiper et d'agir. Se mettre à croire en une chose qui n'a aucune base empirique, c'est changer brutalement de standard et de critère de validation, sans autre raison que l'importance existentielle du sujet. D'autre part, accorder notre assentiment au seul motif que « après tout ce n'est tout ce n'est pas impossible », nous obligerait à adhérer à tous les récits de miracles dont toutes les religions regorgent. Le miracle demeure en droit possible pour Hume qui « relativise les lois de la nature ». C'est pourquoi les explications surnaturelles ne doivent pas être rejetées comme fausses, mais ne peuvent acquérir du crédit ou de la probabilité, puisqu'elles excèdent les modalités normales de l'établissement de la probabilité. Le témoin d'un miracle ne peut acquérir la moindre autorité sur notre opinion, et ne prétendre gouverner votre croyance.

« Aucun témoignage, explique ainsi Hume, ne suffit pour établir un miracle sauf si le témoignage est de telle sorte que sa fausseté est encore plus miraculeuse que le fait qu'il essaie d'établir »¹⁷⁰. Pour qu'il soit possible de croire au miracle sur la base d'un témoignage, il faudrait qu'il soit plus miraculeux encore que le témoin fasse erreur ou cherche à me tromper. Imaginons une personne infallible dont on sait qu'elle a toujours dit la vérité et n'a jamais menti, et s'est toujours montrée prudente, véridique et honnête dans ses affirmations. Or sans indice de désordre cognitif apparent, cette personne nous raconte qu'une grenouille a été

¹⁷⁰ *EEH*, X, p.189.

changée en princesse. Si nous raisonnons en humains il y a un conflit de probabilité, et il vaudrait mieux suspendre son jugement donc refuser de croire son récit. Il y aurait ici une « destruction mutuelle des arguments ».

Notre auteur admet cependant qu'un témoignage de tous les auteurs de toutes les langues, concordant, sans aucune contradiction, nous relatant qu'il a fait nuit pendant huit jours en l'an 1600 devrait être accepté, même s'il ne faudrait pas s'empresser de l'interpréter comme un miracle, mais en rechercher les causes naturelles à partir de phénomènes analogues. Il s'agirait là d'un événement extraordinaire rendu croyable par de nombreuses analogies (éclipses etc.). En revanche, il ne serait pas raisonnable de croire en la résurrection de la reine Elizabeth, revenant sur le trône plusieurs semaines après avoir été inhumée. Ici, l'événement n'est pas seulement hautement extraordinaire comme l'éclipse de huit jours, mais miraculeux, car sans analogie. L'exemple sert bien sûr à attaquer de manière à peine voilée la résurrection comme fondement de la foi révélée. Mais la règle de l'examen demeure la même : demandons-nous à chaque fois ce qui est le plus probable : la violation de la vérité par le témoignage, ou la violation des lois de la nature par le miracle ? L'erreur des témoins est toujours plus probable que la moins probable des choses à savoir, un miracle.

Et pourtant, la croyance aux miracles n'est pas une anomalie exceptionnelle de l'esprit humain, telle que la psychose. Paradoxalement, observe Hume, la plupart des hommes sont rationnels lorsqu'il s'agit de choses très peu probables (personne ne me croirait si j'affirmais avoir rencontré un tigre dans mon bureau ce matin, bien que cela ne viole pas une loi de la nature) ; mais le récit hautement improbable d'un événement contraire aux lois de la nature (Jésus est ressuscité, ma grand-mère morte est venue me parler, Moïse a ouvert la mer rouge, Josué a arrêté la course du soleil lors de la bataille de Gabaon...) a plus de chance de rencontrer l'assentiment de nombreux esprits. Les récits de choses sublimes, inouïes, rencontreront des témoins enthousiastes et des auditeurs crédules. Les circonstances viennent perturber le fonctionnement naturel de la croyance : notre assentiment n'est donc pas spontanément proportionnel à la probabilité, ce qui justifie une ascèse et une régulation. La passion, la surprise, l'étonnement, le goût du merveilleux, l'imagination surchauffée, renforceront la crédulité de l'auditeur. L'orgueil, la vanité, (y-a-t-il de tentation plus grande que de paraître un prophète, un missionnaire un ambassadeur du ciel ?), le désir de promouvoir une sainte cause, l'intérêt personnel, le plaisir de raconter, l'éloquence, rendront persuasif le récit du témoin et opposeront une concurrence psychologique redoutable à l'examen probabiliste. On est alors prêt à admettre la sublimité du sujet et son mystère. Or

face à un récit du miracle, il est toujours plus raisonnable d'expliquer le récit par les principes très habituels de crédulité et d'illusion de l'esprit humain.

S'ajoute à cette critique probabiliste un argument que l'on peut qualifier d'*a priori* : en matière de religion « tout ce qui est différent est contraire » et toutes les religions regorgent de miracles pour établir leur vérité. Tous les systèmes religieux ne peuvent être vrais en même temps. Donc, on ne peut croire aux miracles issus de ces traditions qui se contredisent les unes les autres. Même si nous abaissions nos exigences empiristes et levions le monopole du critère probabiliste pour laisser sa chance à la foi révélée, le choix de l'une de ces traditions pourrait alors sembler épistémologiquement arbitraire et relever du goût ou de l'inclination, ou de critères moraux.

On a pu reprocher à Hume¹⁷¹ que son argument à propos des miracles, qui affirme que le seul jugement raisonnable est un jugement probabiliste qui se fonde sur les régularités naturelles suppose ce qui est en question. Le choix de ce standard naturaliste et probabiliste aurait le défaut de supposer que l'ordre naturel ne peut être rompu, ce qui pourtant se peut si un Dieu tout puissant, créateur de ces régularités, existe. La critique est en partie juste : Hume dit qu'il faut examiner tout témoignage en fonction des régularités naturelles et rien d'autre, mais on peut lui demander : « pourquoi n'y aurait-il rien au-delà des régularités naturelles, par exemple un Dieu tout puissant qui les ayant ordonnées, peut les suspendre ? ». Autrement dit, la question fondamentale n'est pas : « étant donné les lois de la nature, un miracle peut-il être rendu probable ? » (la réponse négative est presque tautologique et triviale), mais plutôt :

« pourquoi être naturaliste ? ». La section X de l'*Enquête* ne répond pas à cette dernière question plus profonde, et l'on peut concéder aux critiques de Hume que l'argumentaire de la section n'est pas autosuffisant. En revanche la section XI, et les *Dialogues* affaiblissent grandement les raisons de croire en un tel Dieu, et la complètent. La critique de la révélation a besoin de la critique de la religion naturelle. L'argument sur les miracles a besoin de la critique du théisme pour que l'on ne puisse pas accuser Hume d'être un naturaliste métaphysique péremptoire. Mais il faut reconnaître que si nous avons d'excellentes raisons de croire en Dieu, alors, des témoignages concordants à propos d'un événement inouï ayant un sens théologique manifeste, pourrait raisonnablement être crus, et les événements

¹⁷¹ Voir Earman John, *Hume's Abject Failure, the Argument Against Miracle*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Schmitt Yann: *Hume on Miracle: the Issue of Question Begging*, in *Forum Philosophicum: International Journal for philosophy*, 17 (1), pp. 49-71, 2012.

Pour une défense du standard naturaliste et probabiliste humien sur la question voir Fogelin Robert. J, *A defense of Hume on Miracles*, Princeton University Press, 2003.

considérés miraculeux, et l'argument humien à propos des miracles perdrait son caractère irréfutable. Malheureusement, Hume affaiblit ces excellentes raisons de croire en Dieu. Si l'on rétorque qu'à côté de la critique de la révélation, la critique de la religion naturelle repose elle-même sur un standard probabiliste qui exclut d'emblée d'autres lumières, Hume répondrait que c'est notre outil épistémique de base que nous utilisons dans la vie ordinaire et qui nous permet de vivre, et de vivre ensemble. Si l'expérience n'est pas notre seul guide, quel autre guide ? La foi ? Pourquoi pas, mais il faut renoncer à l'esprit de parcimonie de la philosophie expérimentale pour l'admettre comme une source légitime de vérité, dès lors que sa force peut s'expliquer par les passions et autres circonstances sociales bien terrestres.

c) La généalogie et ses effets sceptiques indirects sur la foi

La conscience humienne de l'infirmité de nos facultés ne facilite donc pas comme chez Pascal, l'accueil de la révélation. Ainsi la conclusion de la section X de l'*EEH* sur la valeur de la foi est sans doute ironique : du point de vue de la probabilité, aucune religion qui se fonde sur ce genre de témoignage ne résiste à l'examen. Ce qui montre bien, conclut notre auteur, qu'elle est une affaire de foi. Aucun homme raisonnable ne peut y croire sans « un miracle ». Qu'entend Hume par foi ? « Quelque chose d'introduit dans le cœur par l'opération immédiate du Saint Esprit ». Il faut bien comprendre ici la subtilité de l'ironie de Hume qui ne consiste pas exactement à affirmer *le contraire* de ce qu'il pense. Hume n'a pas de quoi exclure absolument l'hypothèse du Saint Esprit. Mais prenons celle-ci au sérieux et envisageons la possibilité d'une source de croyances distincte de nos facultés naturelles de connaître enracinées dans la perception sensible. C'est la voie qu'adoptent de nos jours les partisans de l'épistémologie réformée d'inspiration calviniste, qui considèrent qu'il existe un « sens du divin », faculté cognitive qui lorsqu'elle s'exerce dans de bonnes conditions¹⁷², nous garantit l'accès à des vérités aussi bien que l'expérience sensible, mais par une voie surnaturelle. Cette manière religieuse de comprendre la foi comme relevant d'une source épistémique alternative et surnaturelle, était aussi celle d'Augustin, pour qui elle est essentiellement un don gracieux, l'esprit n'étant pas sa propre lumière. Un humien n'a pas de raison de nier absolument une source cognitive telle que le Saint Esprit soutenant notre foi. Mais il a peu de raisons d'y croire, puisqu'il a donné lui-même de nombreuses explications alternatives à la force de ce genre de croyance. Si nous raisonnons en humiens, nous constatons que la foi s'écarte des opérations courantes de l'esprit humain.

¹⁷² Or ces conditions de fonctionnement normal de notre sens du divin sont perturbées par les effets du péché originel, aussi tous les hommes ne reconnaissent pas Dieu selon Plantinga.

Comment l'expliquer ? Soit elle est avivée uniquement par des passions et par un concours de circonstances historiques et sociales qui ne sont en rien une source épistémique, soit elle procède d'une intervention surnaturelle, d'un soutien de la grâce, ce qui du reste n'est pas incompatible avec le renfort des passions. Mais avons-nous de bonnes raisons d'ajouter cette hypothèse surnaturelle aux facteurs psychologiques et de penser que celui qui a la foi est dans une relation directe à Dieu ? L'empiriste peut considérer la croyance religieuse *comme un fait* et l'expliquer par analogie avec d'autres faits semblables. Les explications psychologiques sont rendues *suffisantes* par le fait que de nombreuses illusions reconnues fausses ou superstitions non religieuses sont avivées par des sources psychologiques analogues et dont l'expérience peut montrer la fausseté. L'hypothèse de l'intervention du Saint Esprit deviendra inutile, et le lecteur comprendra qu'il faut appliquer à l'hypothèse du « miracle » de la foi la méthode que l'auteur vient de nous fournir à propos des miracles en général¹⁷³.

De sorte que la généalogie psychologique des croyances n'est pas uniquement chez Hume un élément de la science de l'esprit humain. La généalogie comme chez Nietzsche¹⁷⁴ après lui, a une portée critique. Elle vient renforcer les effets sceptiques de l'examen probabiliste. On a souvent souligné que le geste qui consiste à proposer une « histoire naturelle de la religion » a ceci de subversif qu'il enracine la croyance religieuse dans la nature, la nature humaine en particulier, et dans l'Histoire. Une telle Histoire profane fait effectivement concurrence à l'Histoire sacrée. L'impiété de ce texte qui valut à Hume le surnom de « grand infidèle », n'est pas tant dans ce qu'il affirme que dans le geste qui fait de la croyance religieuse un simple fait de la science de la nature humaine, un effet de l'Histoire, une production contingente s'expliquant par une série de circonstances. Hume fait de la religion non plus un principe d'explication mais un phénomène à expliquer. Il expliquera ainsi les religions primitives à partir des passions humaines et de l'insuffisance des savoirs, comme un botaniste explique l'éclosion d'une plante par la chaleur et la composition des sols. Une telle généalogie ne constitue pas à proprement parler un argument contre la vérité de la religion¹⁷⁵, mais rend

¹⁷³ Une autre manière de justifier la croyance au miracle serait de ne pas partir du témoignage, mais d'une argumentation rationnelle en faveur de l'existence d'un Dieu tout puissant rendant plus cohérente l'existence de tels faits. Mais remarquons que cela renverse la fonction normale du miracle qui est d'attester l'intervention d'une divinité et que la philosophie de Hume s'attaque aussi à la validité des principaux arguments en faveur de l'existence de Dieu.

¹⁷⁴ Sur les convergences des naturalismes de Hume et de Nietzsche dans l'optique d'une critique du christianisme, de la métaphysique et de l'anthropologie chrétiennes, voir l'analyse de Peter Kail qui écrit « (...) these two thinkers share a particular form of naturalism that I shall call explanatory or genealogical naturalism, one that explains the substantive convergence between the two thinkers («Hume and Nietzsche» in *The Oxford Handbook of Hume* (Russel Paul, 2016), Ch. 37, p.752).

¹⁷⁵ C'est l'objet des *Dialogues* que de fournir de tel arguments.

superflue l'hypothèse selon laquelle les croyances et leur évolution aurait quelque chose à voir avec le surnaturel, ou la vérité des événements de l'Histoire sacrée. La démarche historique en elle-même donne à voir l'influence des circonstances, notamment l'état du savoir selon les époques, sur l'objet même de la croyance. Elle montre par exemple que l'idée d'un cosmos unifié par des lois universelles favorise le monothéisme, alors que sans conscience de cette unité, les hommes ont tendance à multiplier les divinités pour expliquer les phénomènes. Ainsi il peut bien exister des principes psychologiques communs et universels, tels que la crainte, l'espérance et une ignorance relative à l'origine des différentes religions, mais il n'existe pas de croyance religieuse, de base commune à tous les hommes et à toutes les époques, comme le pensent de nombreux déistes à l'époque de Hume.

L'Histoire naturelle de la religion ne se présente pas comme une réfutation de quelque religion que ce soit, mais provoque des effets critiques indirects, implicites ou obliques. La généalogie ne réfute pas mais produit une distance en naturalisant la croyance qui se trouve moins investie émotionnellement. Celui qui comprend les sources extra-épistémiques de la vivacité de sa croyance n'est pas contraint logiquement de l'abandonner, mais peut soupçonner que les raisons qu'il avance pour la justifier rationnellement sont secondes par rapport à la passion qui l'anime.

d) La clarification des mots et le retour à l'impression : rasoir sémantique, condition d'une sociabilité intellectuelle.

Le contrôle de nos croyances suppose aussi d'examiner l'intelligibilité de son objet, et de résister aux séductions de la fausse profondeur. La clarté est la bonne foi du philosophe, disait Chamfort. Non qu'il n'existe pas de dissimulation, ni d'ironie chez Hume, mais sa clarté offre à ses lecteurs la possibilité d'une critique. L'honnêteté et la franchise supposent une clarification du langage, et ce non par des conventions définitionnelles, mais par une description de l'expérience commune qui correspond à l'emploi d'un mot. Le langage devient source d'illusion lorsqu'il déborde le flux des impressions, par exemple en inventant des substances, des énergies causales. Il crée des divisions là où il existe une continuité, ou invente une simplicité là où nous observons du multiple. Un mot peut acquérir un pouvoir c'est-à-dire en termes humiens, une vivacité, surtout lorsqu'il est communément employé et que l'on est sous l'influence ou l'autorité de celui qui l'emploie. La sympathie jointe à l'habitude sociale, rend ainsi possible une communauté de langage sans communauté d'expérience. Autrement dit, on peut donner l'apparence de se comprendre sans savoir au juste de quoi l'on parle. L'examen empiriste permet de prendre conscience qu'un mot n'a pas d'objet, afin de dissoudre la vivacité et le pouvoir du mot, à la manière dont Pascal dans un

célèbre aphorisme, cherchait à dissoudre la vanité en montrant qu'elle n'a pas d'objet, le moi étant insaisissable hors de ses qualités finies.

Or l'une des stratégies de ce que Hume appelle la métaphysique adultérée et qui n'est autre que la superstition déguisée en raison est précisément *l'obscurité*. Car l'obscurité n'offre pas de prise au démenti et à l'objection. La pensée confuse ou obscure ne manifeste pas immédiatement son inanité car elle s'autorise du partage ésotérique et habituel d'un vocabulaire creux et cultive la fausse profondeur. L'alliance de la philosophie et de la théologie théiste, apparemment conforme à la raison, et l'affinité de celle-ci avec les religions révélées est la racine de l'asservissement de la philosophie à la superstition. Celle-ci a pour elle le soutien d'une autorité visible, la priorité chronologique de la prime enfance, et la saveur du mystère. Cette alliance devient une subordination au détriment de la cohérence et de la clarté et de la philosophie :

Si cette théologie n'allait pas au-delà de la raison et du sens commun, ses doctrines apparaîtraient trop aisées et trop familières. Il faut absolument susciter l'étonnement, donner l'apparence du mystère, rechercher l'ombre et l'obscurité et trouver un fondement au mérite des adeptes dévots, qui désirent une occasion d'humilier leur raison rebelle, en accordant leur croyance aux sophismes les plus inintelligibles.¹⁷⁶

La réponse humienne la plus courante contre cette ruse consiste à accuser les notions métaphysiques d'inintelligibilité, ou d'incommunicabilité. La méthode du retour à l'impression sert d'hygiène mentale et linguistique, tout en étant l'arme de destruction des fausses évidences métaphysiques. Par là, le philosophe se rapproche du sens commun, de l'homme vulgaire qui l'environne et qu'il est aussi, crée les conditions d'une conversation honnête et d'une sociabilité intellectuelle.

L'autorité des dogmes se nourrit du caractère insondable donc incontrôlable de son objet. La méthode du retour à l'impression, condition du sens des mots, dévoile le non-sens de certains objets de foi, ou de certaines fausses évidences qui servent d'arguments à la pensée théologique. Lorsque par exemple, Hume ramène la causalité à la conjonction constante, c'est-à-dire à la seule chose que nous ayons à l'esprit lors d'une inférence causale, il écarte ainsi certains *a priori*, qui environnent la notion de causalité et servent de base à l'argument téléologique ou l'argument de la cause première. Ce nettoyage ou cette réduction par le retour à l'impression touche de manière plus directe certains articles de foi tels que l'idée d'une âme simple et immatérielle, ou l'idée que l'on se fait de l'esprit de Dieu lui-même. L'enjeu de la critique bien connue de l'identité personnelle dans le *Traité* est en partie métaphysico-religieux. Lorsque nous plongeons dans ce que nous appelons notre « moi », nous ne trouvons

¹⁷⁶ HNR, p.78.

que la multiplicité et le changement. Ce que Hume reprend à Locke est l'idée que nous n'avons aucune raison d'étendre la vie du moi au-delà de la vie consciente constituée d'impressions et d'idées. Contrairement à ce qu'affirme Descartes, l'âme ne pense pas toujours. Dans ce passage, Hume relie clairement la conscience à la perception et celle-ci aux organes sensoriels, et tire la conséquence matérialiste, que la mort du corps équivaut *ipso facto* à la fin du moi. Pour conclure cela, encore fallait-il adopter une réflexion « dénuée de préjugés » [‘unprejudic’d réflexion’], et passer certaines habitudes langagières au crible de la méthode du retour à l'impression pour réduire le moi à un essaim de perceptions. L'argument n'est pas démonstratif mais fait simplement appel à l'expérience commune des lecteurs et à leur honnêteté quant à celle-ci. La difficulté d'un tel examen n'est pas tant de se consulter que de conjurer les préjugés que véhiculent la tradition et les habitudes du langage. Car celles-ci donnent un poids artificiel à des idées vides, en l'occurrence celle d'une âme simple et invariante support de cette multiplicité. Si quelqu'un avait une opinion différente de lui-même, dit Hume, nous ne pourrions plus « raisonner avec lui ». Revenir à l'expérience est la condition d'une communicabilité des idées : celle-ci repose sur l'analogie de nos esprits.

L'obscurité du langage et l'écart par rapport à l'expérience est donc elle aussi l'une des armes de superstitions factieuses, dans la mesure où elles sont un obstacle à la sociabilité intellectuelle et l'art de la conversation. Car on ne peut honnêtement s'approprier la superstition d'autrui autrement que par la contagion de ses affections et la transmission d'habitudes verbales, si l'objet de cette superstition est obscur. Il s'agit donc de ramener les mots à leur sens ordinaire le plus commun, qui constitue l'origine la plus légitime de leur sens, afin de savoir en commun de quoi l'on parle.

Cette même exigence de clarté dans les *Dialogues* ramène à une sorte d'abus de langage le mysticisme de Déméa, qui croit en un esprit divin immuable et absolument simple. On peut ainsi donner un sens philosophique à la sortie de scène de ce personnage : s'il quitte la conversation peu avant la fin des *Dialogues*, ce n'est pas tant par colère ou lassitude que parce que son idée de Dieu n'a tout simplement aucune analogie avec l'expérience, et s'écarte du sens commun des mots, ce qui suscite l'impossibilité de converser avec Philon et Cléanthe.

Ces derniers tentent de penser Dieu par analogie avec ce que nous connaissons des esprits et peuvent par-là tenter de donner un contenu à leur discours, même si le résultat de cette entreprise s'avère mitigé du fait du caractère encore vague de l'analogie théiste. Ils peuvent débattre de la probabilité de son existence dans la mesure où ils savent de quoi ils parlent.

L'inintelligibilité du Dieu parfaitement simple et immuable de Déméa est critiquée par

Cléanthe avec des arguments analogues à ceux mobilisés par Hume pour critiquer le moi simple et permanent dans le *Traité* :

Un esprit dont les actes, les sentiments, les idées ne sont pas distincts et successifs, un esprit qui est tout à la fois simple et immuable est un esprit qui n'a ni raison ni volonté, en un mot, qui n'est pas du tout un esprit.¹⁷⁷ Voulant échapper à l'anthropomorphisme des religions populaires, le mysticisme de Déméa, n'est pas si éloigné d'un athéisme qui s'ignore. Il professe en effet une croyance qui n'a pas vraiment d'objet. Le langage ne rejoint ni l'expérience, ni aucune image formée à partir de l'expérience, et surtout, il faut tordre à l'excès le sens ordinaire des mots pour comprendre ce que Déméa entend par « esprit divin ». Qu'il s'agisse de la critique de l'âme simple et substantielle dans le *Traité* ou de la critique du mysticisme, le rasoir empirique humien fait apparaître le principal défaut d'un vocabulaire métaphysique creux : l'impossibilité de la conversation honnête. Or l'impossibilité pour une vérité d'être socialement reçue est pour Hume rédhibitoire¹⁷⁸. Le jargon métaphysique est le propre d'une philosophie abstraite. Le parallèle avec l'*Histoire naturelle de la religion* permet de voir que la louange de Dieu est proportionnelle à son éloignement de l'expérience :

En guise de confirmation, nous pouvons observer que l'assentiment du vulgaire est alors purement verbal et qu'il lui est impossible de concevoir ces qualités sublimes qu'il fait semblant d'attribuer à la divinité.¹⁷⁹

Observons qu'en cela, le superstitieux rejoint le mysticisme orthodoxe de Déméa.

Conclusion du Chapitre II : Le naturalisme sceptique de Hume est-il compatible avec une hiérarchisation des croyances ?

D'où vient donc l'autorité et la normativité de l'expérience, dans une philosophie sceptique qui relativise l'aptitude de cette expérience à nous instruire ? Au nom de quoi en effet peut s'opérer la régulation de notre assentiment, une fois mise en lumière l'irrationalité de nos croyances les plus naturelles ? C'est qu'à choisir « entre une fausse raison et pas de raison du tout » mieux vaut se fier à la « fausse raison », qui nous est vitale, que nous avons en commun et qui est susceptible de générer des principes sinon vrais, ce qui serait trop prétendre, du moins « permanents, universels et irrésistibles ». La régulation empirico-sceptique que propose Hume est cependant plus problématique que chez Clifford ou Locke qui ne sont pas

¹⁷⁷ *Dialogues*, IV, p.161.

¹⁷⁸ Comme l'observe Alexandre Simon : « Le sceptique ne saurait donc tenir ses conclusions pour vraies dans l'isolement le plus total et prétendre avoir raison contre tous, ou dans une indifférence à l'égard du public. Il lui faut partager avec d'autres ses propres découvertes, et c'est pourquoi la recherche de la vérité sera, elle aussi, celle du succès auprès du public. ». In Cléro Jean Pierre et Saltel Philippe, 2009, Ch. 4, p. 103 : « Scepticisme, sociabilité et art d'écrire, Hume à la recherche de la gloire littéraire. ».

¹⁷⁹ *HNR*, VII, p. 67.

des penseurs sceptiques. Hume semble admettre qu'une forme de pragmatisme vital, et l'utilité pour la vie sont en outre des conséquences positives de cette éthique.

En plus de cette hiérarchie des croyances, les motivations de l'empirisme sont donc pragmatiques (les croyances basées sur une expérience permettent l'action efficace), anthropologiques (l'expérience sensible est ce qui nous est le plus commun étant donné l'uniformité de la nature humaine et la ressemblance des esprits) ; et politiques (l'autorité de croyances en droit non partageables et contrôlable est socialement dangereuse). Il n'est du reste pas surprenant que les motivations ultimes pour adopter une épistémologie ne soient pas elles-mêmes épistémiques, car il faudrait qu'une telle justification utilise des critères de validité supérieurs à ceux qu'elle établit ce qui du même coup l'invaliderait.

L'empirisme de Hume a bien sûr d'abord procédé des succès prévisionnels et techniques de la méthode expérimentale en philosophie naturelle, mais dans un contexte de conflits religieux et de divisions sectaires qui était celui de l'Angleterre et de l'Ecosse du début du XVIII^e siècle, l'empirisme trouve aussi sa légitimité et son utilité sur un plan social, par l'analyse des inconvénients de la croyance religieuse : leur diversité contradictoire, leur éventuelle inintelligibilité, ou les passions violentes qu'elles véhiculent, constituent des raisons proprement morales et politiques de l'établissement de règles de notre assentiment sur les questions de fait. L'empirisme n'est pas une garantie de vérité, mais les inconvénients de l'érection d'autres sources possibles de vérité sur les questions de fait justifient le primat de l'autorité de l'expérience commune et partageable dans l'espace public.

Cependant l'empirisme humien ne donne pas de bonnes raisons de souscrire à un naturalisme métaphysique athée, que l'on trouve au même siècle chez La Mettrie ou d'Holbach¹⁸⁰. On verra dans les deux chapitres qui suivent que Hume nous donne tout au plus de faibles raisons de préférer l'hypothèse d'une organisation immanente de l'univers matériel à l'hypothèse théiste d'une cause intelligente extérieure. Sa méthode empirico-sceptique interdit à ce genre de conjectures, qu'elles soient matérialistes ou théistes, d'acquérir la moindre force, et prévient leur imposition dogmatique. Son naturalisme est plutôt *methodologique*. Ce qui échappe à tout contrôle expérimental peut être vrai, mais ne peut prétendre gouverner notre assentiment, car il ne peut acquérir de force que par des moyens artificiels.

¹⁸⁰ « La nature, écrit d'Holbach, n'est point un ouvrage, elle a toujours existé par elle-même, elle est un atelier immense pourvu de matériaux, et qui fait les instruments dont elle se sert pour agir. Tous ses ouvrages sont des effets de son énergie, de ses agents ou causes qu'elle fait, qu'elle renferme, qu'elle met en action. » (Paul Henry Thiry, Baron d'Holbach, *Système de la nature ou, Des lois du monde physique et du monde moral*, éd. « Scholar select », 2018).

Hume exclut-il trop péremptoirement l'hypothèse d'une source non pas artificielle mais surnaturelle de la foi ? Paradoxalement, il existe des points d'accord entre la philosophie de Hume et certaines affirmations récentes du contre-sécularisme contre le naturalisme, mais son scepticisme et ses explications psychologiques des croyances ne donnent aucune raison d'admettre comme eux, à côté de l'expérience sensible, une source surnaturelle de la connaissance.

Dans le cadre de l'apologétique contre-séculariste contemporaine, la conséquence sceptique du naturalisme¹⁸¹ a récemment été utilisée par Alvin Plantinga, hostile à la sécularisation de l'espace et de l'enseignement public, contre le naturalisme métaphysique généralement associé au sécularisme. L'argument est qu'un naturaliste métaphysique athée n'a guère de raison de croire en la fiabilité de ses facultés cognitives, car le fait que l'évolution les ait rendu opérantes n'implique en rien que nos perceptions et représentations soient conformes à la réalité. Il serait alors illégitime de reléguer, parfois avec arrogance, les croyances religieuses à leur insuffisance épistémique, afin de les confiner à des options privées, dénuées de toute forme d'autorité dans l'espace public. Alvin Plantinga, partisan de l'épistémologie réformée, et adversaire du naturalisme métaphysique (thèse selon laquelle tout, donc aussi nos cerveaux et nos esprits procède de la matière aveugle et sans but), soutient donc qu'une conception purement naturaliste de nos facultés cognitives telles que la perception ou la mémoire, réduit considérablement leur fiabilité épistémique, dans la mesure où les croyances qui en résultent auraient une valeur essentiellement adaptative et utilitaire. Nos croyances naturelles basiques seraient essentiellement utiles à la survie et à l'action, ce qui peut parfois être le cas de croyances illusives ou inexactes. C'est pourquoi le naturalisme métaphysique et la science, selon Plantinga, ne font pas bon ménage car un tel naturalisme devrait nous mener à relativiser la probabilité de toute croyance se basant sur de telles facultés, mais aussi les hypothèses scientifiques les plus « solides », dans la mesure où elles en sont issues. Ainsi pour Plantinga, le naturaliste métaphysique, s'il est conséquent, devrait être un sceptique profond, et relativiser la portée épistémologique de toute croyance et la fiabilité des sciences, malgré ses succès et les prévisions qu'elle permettent, et relativiser sa propre conviction concernant le naturalisme métaphysique, d'où le caractère circulaire et difficilement tenable d'une telle position. Au contraire, selon lui, la position théiste est bien plus compatible avec la fiabilité de nos croyances d'une manière générale, donc aussi des sciences. Si comme le pense l'apologète, nous sommes des créatures de Dieu et que l'évolution est un processus guidé par

¹⁸¹ Voir l'argument évolutionniste contre le naturalisme métaphysique athée développé par le philosophe chrétien Alvin Plantinga dans *Where the Conflict Really lies*, New York, Oxford University Press, 2011.

Dieu, alors nous avons une bonne raison (théologique) de penser que nos facultés cognitives sont sources de vérité et que nos croyances naturelles basiques ne sont pas seulement utiles à la survie. Plantinga veut par-là montrer, contrairement à l'opinion courante, que le véritable conflit ne réside pas entre la science et la religion, car l'existence de Dieu garantirait une certaine fiabilité de nos facultés cognitives sur lesquelles se base la science. Le véritable conflit a lieu selon lui entre science et naturalisme métaphysique (qui n'est en rien prouvé par la science), car si le naturalisme métaphysique est vrai, la fiabilité des facultés qui résultent d'un mécanisme de sélection aveugle et non guidée par Dieu n'est pas garantie. Un naturaliste métaphysique n'aurait pas de raison épistémique, c'est-à-dire dire non utilitaire de donner une autorité fondamentale à ses facultés perceptives, et de dénigrer la probabilité et l'autorité de la foi issue des écritures ou d'une révélation personnelle. L'argument semble-t-il, fonctionne pour toute origine purement naturaliste de l'esprit et de ses croyances, pas seulement la sélection darwinienne, bien sûr encore inconnue de Hume. Ainsi, la philosophie de la croyance est le fondement philosophique d'un combat contre-séculariste. Plantinga estime que nos croyances de base telles que la croyance au monde extérieur, issue de notre perception sensible, sont suffisamment garanties *sans preuves*. Un « non fondationnalisme » doxastique qui facilite la promotion de la foi religieuse au rang de croyances rationnelles qu'on pourrait juger épistémiquement suffisantes, quoiqu'elles ne s'appuient pas sur des preuves.

Les arguments anti-sécularistes contre les prétentions d'un certain naturalisme *métaphysique* nous semblent valables, mais sans que cette critique nous oblige pour autant à réévaluer le statut des croyances religieuses dans l'espace public. On peut proposer une réponse empirico-sceptique à ce genre de réaction, à partir d'une analyse de la psychologie humienne de la croyance, et de la régulation empiriste qu'il en propose.

Rappelons le rapport entre l'épistémologie des croyances et le sécularisme. Le sécularisme est animé par un souci d'universalité, et du caractère public de la raison. Il suppose de ce fait un amoindrissement de l'autorité publique des croyances religieuses ou ayant trait au surnaturel et leur relégation dans le domaine privé. Il ne s'agit pas d'interdire leur expression dans l'espace public, mais de refuser aux croyances ou arguments spécifiquement religieux leur validité et leur autorité dans le domaine scientifique ou philosophique et lorsqu'elles prétendent servir de justification à des décisions communes qui concernent l'ensemble des citoyens. Mais pour ainsi amortir leur éventuelle portée pratique, sociale et politique, une philosophie de la croyance est indispensable : une société séculière doit pouvoir justifier une telle « neutralisation » du religieux en mettant en lumière une incompatibilité entre les croyances surnaturelles et l'exigence d'objectivité et d'intersubjectivité qui caractérise tout

débat public, ainsi que l'enseignement public. Le sécularisme peut arguer d'une tension entre l'autorité morale et politique des croyances religieuses et l'intérêt général, ainsi que la paix civile. Par exemple, en montrant que les croyances religieuses recèlent un danger social potentiel, ou qu'elles sont structurellement non universalisables, ou ne peuvent par leur objet même acquérir une probabilité suffisante pour prétendre orienter des décisions communes, ou encore qu'elles nous détournent des fondements plus partageables de la morale en invoquant une autorité divine que ne reconnaît qu'une partie des citoyens.

A cela, l'anti-sécularisme objecte qu'une croyance religieuse n'a pas à être ainsi étouffée et doit pouvoir concerner l'intégralité de la vie du croyant, que la confiner au domaine de la vie privée au motif qu'elle relèverait d'une option subjective revient à mutiler la liberté religieuse et convoque des présupposés épistémologiques discutables¹⁸². Contre un tel confinement Plantinga soutient même que la croyance peut orienter une recherche philosophique voire scientifique¹⁸³ et qu'il est tout à fait légitime qu'un croyant puisse revendiquer des politiques ou des lois pour des raisons *spécifiquement religieuses*.

Des siècles de Locke et de Hume à notre actualité post-moderne, la question du statut des croyances reste au cœur de ce débat qui opposa Locke à la théocratie, ainsi qu'aux prétentions des enthousiastes d'élever leur conscience au-dessus des lois civiles au nom de l'autorité d'une révélation privée, et qui oppose aujourd'hui une conception séculariste de la vie sociale aux partisans d'une religiosité « intégraliste » accordant à la foi ou aux expériences qualifiées de « religieuses » une valeur épistémique égale aux croyances procédant directement ou indirectement de nos facultés cognitives telles que la perception sensible ou la mémoire. Nous avons tenté de montrer que la régulation empiriste de nos croyances proposée par Hume constitue une contribution intéressante au sécularisme dans la mesure où son scepticisme et sa modestie spéculative préserve d'un naturalisme métaphysique dogmatique que critiquent à juste titre les contre-sécularistes, mais donne des raisons en partie épistémiques, mais surtout pratiques et politiques de donner aux croyances empiriquement fondées une autorité supérieure à des sources telles que l'expérience religieuse ou l'autorité

¹⁸² Pour une approche sociologique polémique de ces arguments post-sécularistes, voire anti-sécularistes issus de l'épistémologie dite « réformée », voir Joan Stavo-Debauge, *Le loup dans la bergerie, le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, éditions Labor et fides, 2012.

¹⁸³ Voir par exemple « Advice to Christian Philosophers » d'Alvin Plantinga, 1984 : « Troisièmement, ici tout comme en philosophie, les chrétiens doivent faire preuve d'*intégralité*. Si la biologie mécanistique contemporaine n'a pas de place pour la liberté humaine, alors, il faut autre chose que la biologie mécanistique contemporaine ; et la communauté chrétienne doit y pourvoir. Si la psychologie contemporaine est fondamentalement naturaliste, alors il revient aux psychologues chrétiens de développer une alternative qui soit en phase avec leur surnaturalisme chrétien- une psychologie ayant pour point de départ cette vérité séminale selon laquelle Dieu a créé l'Homme à son image. » (Cité par Stavo-Debauge, 2012, p. 121.)

des textes sacrés¹⁸⁵. Sa pensée permet d'opposer à cela une épistémologie qui en dépit de sa modestie, ne tombe pas dans le relativisme consistant à mettre toute conviction forte au même niveau épistémique, au nom de la possibilité qu'il s'agisse d'une révélation divine.

Ainsi l'approche empirico-sceptique des croyances par Hume fournit certains éléments de réponse intéressants au contre-sécularisme philosophique contemporain, et ce en évitant d'endosser un naturalisme métaphysique athée péremptoire.

Il est raisonnable d'accepter l'argument de Plantinga contre le naturalisme métaphysique : ne pouvant savoir si nos facultés cognitives sont un don de Dieu ou le produit d'une nature sans but, nous ne disposons pas de garantie *métaphysique* de la fiabilité de nos croyances issues de l'expérience, au-delà des prévisions et des anticipations utiles qu'elles permettent.

A défaut de *garantie métaphysique*, nos croyances de base demeurent, irrésistibles, constantes et universelles, et une hiérarchisation demeure possible sans garantie métaphysique. Un empiriste radical n'ayant aucun moyen de trancher entre le théisme et le naturalisme métaphysique peut alors contrairement à la « Reformed Epistemology », assumer un scepticisme sur la portée de ses facultés cognitives, sans pour autant estimer que les doutes à propos de nos croyances empiriques soient une bonne raison de réhabiliter des sources de croyances encore moins partagées telles que celles qui sont issues des Écritures ou d'une « expérience » religieuse. Certes l'incroyant, est qualifié d'insensé par les prophètes de la Bible, mais s'il était vrai que les révélations privées ont le même statut épistémique que nos

¹⁸⁵ Précisons que la stratégie du contre-sécularisme de l'épistémologie dite « réformée » est de mettre l'expérience sensible à parité avec l'« expérience » religieuse ou la foi issue de la tradition. Par exemple William Alston dans un article intitulé « Percevoir Dieu » critique sept arguments en faveur de la suprématie de la perception sensible sur d'autres sources de croyance telles que la foi : I) Nous ne savons pas si Dieu est bien à l'origine des expériences dites religieuses. II) Les manifestations de Dieu dans l'expérience dite « religieuse » sont hautement contradictoires. III) L'expérience sensible varie de façon concomitante avec les objets perçus. IV) Il semble qu'on puisse expliquer des expériences putatives de Dieu en termes naturalistes. V) Les expériences religieuses ne sont pas universellement partagées. VI) Il n'y a par principe aucun contrôle intersubjectif des expériences religieuses. VII) Les croyances des différentes communautés religieuses entrent en conflit au sujet des messages divins supposés. (objection qu'Alston estime être la plus sérieuse.) L'article est traduit en français dans le recueil de textes rassemblés par C. Michon et Roger Pouivet sous le titre *Philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 2010.

La stratégie d'Alston est de montrer que pour justifier la fiabilité de l'expérience sensible, par exemple en disant que les autres perçoivent la même chose que moi, ou que nous pouvons percevoir des variations simultanées entre l'objet et le témoignage de celui qui le perçoit, notre justification présuppose l'usage de la perception sensible, ce qui est circulaire, de sorte qu'il est plus raisonnable d'admettre leur fiabilité *sans raison*, ce qui rapprocherait le statut épistémique de l'expérience sensible de celui de l'expérience religieuse. Quant au caractère non universel et non contrôlable de ce genre d'expérience, Alston estime que ce critère n'est pas exigible pour l'expérience privée de Dieu : « La distribution limitée peut être expliquée par le fait que de nombreuses personnes ne sont pas préparées à réunir les conditions morales et existentielles que Dieu a établies pour qu'on prenne conscience de lui. ». Alston n'entend pas bien sûr nous convaincre qu'il faudrait croire sur parole celui qui nous parle de sa perception de Dieu, mais plutôt qu'il n'y a pas lieu de parler de l'insuffisance ou de l'infériorité épistémique de ce genre de croyance en les évaluant à partir du standard d'évaluation d'autres types de croyance.

sens ou notre mémoire, il faudrait dire que celui qui perd la foi perd la raison et que cet événement bouleverse ses repères épistémiques, ce qui semble contre intuitif. L'argument de Plantinga a surtout le mérite de réfréner les prétentions d'un certain scientisme qui prétendrait pouvoir inférer des résultats de la science, notamment de la théorie l'évolution, une métaphysique naturaliste athée, ce qui est effectivement dogmatique et ce que la science ne permet pas. En revanche, on peut parfaitement être très humble sur la portée de nos croyances issues de l'expérience sensible, sans voir là une raison de mettre les croyances religieuses au même niveau. L'opinion de Hume était précisément que nos facultés naturelles quoiqu'efficaces d'un point de vue pratique, sont épistémiquement douteuses, car elles ne saisissent probablement pas la nature ultime du réel. Mais la grande différence avec des arguments tels que ceux de l' « Épistémologie Réformée » est que cette faiblesse de nos facultés apparemment les plus fiables est précisément une raison supplémentaire de ne pas accorder d'autorité à des sources de croyances qui donnent lieu à des contenus divers, voire contradictoires (les expériences religieuses, ou les différentes fois révélées). Les approches sociologique, psychologique¹⁸⁶, voire aujourd'hui biologique¹⁸⁷ donnent aujourd'hui de nombreux éléments d'explication de la puissance de ces croyances, généalogie qui n'équivaut jamais à un argument ou une objection, mais qui diminue la nécessité d'expliquer leur force par leur vérité ou par des voies surnaturelles. Newton nous a en effet appris à ne pas invoquer plus de causes que celles qui sont suffisantes pour expliquer un phénomène. Ainsi, la référence à l'expérience demeure le meilleur moyen d'acquérir des croyances communes solides et communicables lorsque les animaux épistémiquement « infirmes » que nous sommes débattent et cherchent à s'instruire sur des questions de fait¹⁸⁸.

L'application de cette éthique empiriste de la croyance, contrairement à ses prédécesseurs religieux, a eu chez Hume des effets dévastateurs sur le théisme, la providence et ses implications morales, c'est l'objet du prochain chapitre.

¹⁸⁶ Dans le sillage de la psychologie humienne, la métacognition s'attache aujourd'hui par l'étude des différents biais cognitifs, à comprendre ce qui peut rendre une croyance séduisante et puissante, bien qu'elle ne soit pas corroborée par l'expérience.

¹⁸⁷ Nous faisons référence à la psychologie évolutionnaire qui explore l'hypothèse d'une explication adaptative de la tendance humaine aux croyances surnaturelles. *Breaking the Spell : Religion as a natural Phenomenon*, (Londres, Penguin Books, 2006) de Daniel C. Dennett est un exemple d'une telle naturalisation évolutionnaire des croyances et du fait religieux.

¹⁸⁸ Claire Etchegaray écrit en ce sens : « Si l'on cherche chez Hume des armes pour penser les questions scientifiques contemporaines, il faut retenir non seulement la méthodologie critique de la causalité, mais aussi et surtout la reconnaissance qu'un fait de nature comme fait de nature, au moins en ce qui concerne cet être vivant qu'est l'homme, n'entraîne ni dogmatisme ni démission théorique ou pratique.

CHAPITRE III : Causalité, providence et sécularisme moral.

“Hume’s series of arguments concerned with the general issues of causation are systematically framed to discredit the theological ambitions of various schools of philosophy.” Paul Russell, *The Riddle of Hume’s Treatise*.

Introduction

L’objectif de ce chapitre est de mettre en lumière le rôle central de la conception humienne de la causalité dans son projet plus général d’une sécularisation et d’une naturalisation de la morale. Ainsi, nous nous proposons de lire ses analyses sur la nature de la causalité et de la nécessité, non comme des développements épistémologiques indépendants, que l’on peut isoler des positions de Hume sur la morale, mais comme la condition sceptique d’un projet d’autonomisation de la morale et d’un recentrement de nos préoccupations existentielles et éthiques sur l’échelle humaine et immanente de la vie ordinaire, sans le détour d’une providence surnaturelle. En ramenant les arguments théologiques à une spéculation hors de notre portée, la conception humienne de la causalité neutralise la portée morale de l’hypothèse théiste. Mais les arguments sur la causalité et la nécessité n’ont pas uniquement chez Hume une fonction négative critique, ils sont aussi la condition d’une naturalisation de la responsabilité morale, c’est-à-dire qu’ils rendent possible l’imputation des actes sans référence à une causalité hors nature située hors des régularités naturelles puisque Hume ne reconnaît pas la liberté de la volonté. Hume peut par ce biais dissiper les accusations ordinairement portées à l’endroit d’une anthropologie naturaliste et déterministe, en montrant que loin d’anéantir la responsabilité morale, la doctrine de la nécessité est non seulement compatible avec la responsabilité morale mais en est la condition. La portée pratique de la théorie de la causalité demeure implicite dans le premier livre du *Traité*, le réagencement des arguments dans

l’Enquête sur l’entendement humain la rend plus explicite ; et d’autres textes, tels que les *Dialogues*, ou « Du suicide » mettent les considérations épistémologiques au service d’une désolidarisation de la morale et des hypothèses de la religion naturelle.

Enjeux irréligieux du réalisme sceptique de Hume concernant la causalité :

Hume considère que nous formons l’idée de la causalité à partir de la succession régulière d’impressions qui habitue l’esprit à passer de la première à la seconde. La nécessité par laquelle une cause est unie à son effet est d’abord dans cette détermination de l’esprit à passer de l’une à l’autre :

L’efficacité ou l’énergie des causes ne réside ni dans les causes elles-mêmes, ni dans la divinité, ni dans le concours de ces deux principes, mais elle appartient entièrement à l’âme qui considère l’union de deux ou

plusieurs objets dans tous les cas passés. C'est là que réside le pouvoir réel des causes, ainsi que leur connexion et leur nécessité¹⁸⁹.

Si Hume semble ici psychologiser la notion de causalité, il ne faut pas nécessairement en conclure que selon lui, la causalité se réduirait à une succession régulière d'idées dans l'esprit, mais plutôt que c'est tout ce que nous pouvons en savoir ou en dire. Comme l'explique Galen Strawson¹⁹⁰ contre une lecture positiviste et anti-réaliste de Hume, notre auteur ne réduit pas *ontologiquement* la causalité à la succession régulière :

Hume propose la théorie de la causalité comme régularité uniquement aussi loin que nous puissions la connaître, ou pour le dire autrement, aussi loin que nous pouvons en former une conception ayant un contenu positif et descriptif, dans les termes d'une théorie des idées.

Nous rejoignons sur ce point Galen Strawson qui considère que Hume ne propose pas tant une métaphysique dogmatique selon laquelle la succession régulière des phénomènes serait le tout de la causalité, sans qu'il y ait autre chose *en vertu de quoi* elles se succèdent de manière régulière (un pouvoir dans la nature intime des choses, une intervention divine, une raison préalable...). Le réalisme et le scepticisme sont compatibles¹⁹¹, c'est ce qu'établit l'analyse de Strawson. Hume veut simplement dire que d'après nos idées, qui sont le seul matériau de notre pensée, nous ne pouvons rien affirmer de sensé sur la nature de la causalité, ni déterminer *ce en vertu de quoi* la chaleur par exemple, fait bouillir l'eau ou la pique provoque la douleur. Cela nous est inaccessible, nous ne pouvons qu'observer des successions régulières. Hume n'est positiviste que par défaut, son positivisme n'est que le corrélat des limites de notre entendement, et non une ontologie ou une métaphysique qui prétendrait réduire péremptoirement la causalité au fait brut de la régularité. Il serait certainement audacieux de limiter ce qu'il y a dans l'univers à ce qu'il y a dans l'esprit, c'est là une concession réaliste de Hume, mais il serait tout aussi audacieux et pratiquement impossible de se faire une idée de ce qui est au-delà de nos idées, c'est là son scepticisme, à la fois épistémologique (on ne connaît pas ce qui est au-delà de l'expérience) et sémantique (ce dont on ne peut se faire une idée issue de l'expérience n'a pas de sens). Rien ne nous interdit de penser qu'il existe une nature ultime de la causalité, encore que n'ayons aucun moyen de déterminer en quoi elle consiste. La régularité n'est peut-être pas le tout de la causalité, mais elle est tout ce que nous pouvons en connaître et ce qu'il y a à en dire.

¹⁸⁹ *Traité*, I, II, XIV, p. 242.

¹⁹⁰ Galen Strawson, *The Secret Connexion, Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

¹⁹¹ Voir G. Strawson *Op. Cit* : « Il n'y a pas d'incohérence ou de tension dans l'idée que l'on puisse se référer à quelque chose dont nous n'avons aucun contenu descriptif concevable (...). ».

Il est cependant important d'ajouter à la lecture strawsonienne que cette concession réaliste est absolument *stérile* car nous ne pouvons rien en tirer ou en faire, et que c'est précisément là le sens et la conséquence principale des développements humiens. La concession réaliste que Strawson prête à Hume à juste titre n'a pas d'autre retentissement ou intérêt, que de ne pas prêter le flanc au reproche de dogmatisme : les impressions et les idées sont notre seule réalité mais il serait péremptoire d'affirmer que toute réalité s'y réduit. Comme le disait Hume lui-même :

Je suis prêt à accorder qu'il peut y avoir plusieurs qualités des objets, tant matériels qu'immatériels, dont nous sommes absolument ignorants ; et s'il vous plait d'appeler ces qualités *pouvoir* ou *efficacité*, ce sera de peu de conséquence pour le monde.¹⁹²

Il est de peu d'effet de concéder qu'il existe une réalité, ou des rapports de causalité spécifiquement distincts des idées qu'on peut en avoir, si nous ne pouvons finalement rien en dire. Or ce silence que nous impose notre entendement limité est précisément l'antidote contre les spéculations métaphysiques et religieuses auxquelles donne lieu l'interrogation sur la cause de l'univers. Notre ignorance se situe en effet à deux niveaux : nous ignorons la nature de la causalité (nous ne savons pas en quoi elle consiste réellement) et nous ignorons l'origine des régularités : nous constatons des successions régulières, et nous expliquons des phénomènes particuliers en fonction des régularités plus générales ; mais d'où vient qu'il y a des successions régulières qui rendent les événements prévisibles ? Le théisme expérimental répondait à l'époque de Hume et encore de jours¹⁹³ que l'intelligence ordonnatrice est la meilleure explication possible de l'ordre. Cette cause de la causalité elle-même est non seulement ignorée, mais rien ne nous permet d'affirmer dans les termes de Hume que les régularités les plus générales doivent avoir une cause.

La seule façon possible pour Hume de définir ce qu'est une cause, n'était donc pas de spéculer sur cet éventuel et inaccessible « *ce en vertu de quoi* » les choses se succèdent de façon régulière mais de partir de ce que nous avons ordinairement à l'esprit lors d'une inférence causale :

Nous pouvons définir une CAUSE comme « un objet antérieur et contigu à un autre et de telle sorte que tous les objets qui ressemblent au premier soient placés dans des relations semblables d'antériorité et de contiguïté à l'égard des objets qui ressemblent au second. » Si l'on estime que cette définition est défectueuse car tirée d'objets étrangers à la cause, nous pouvons y substituer cette autre : « une CAUSE est un objet antérieur et

¹⁹² *Traité* I, III, XIV, p. 245.

¹⁹³ Voir notamment la réhabilitation de l'argument du *design* par Richard Swinburne dans *Is there a God ?*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

contigu à un autre et si uni à ce dernier que l'idée de l'un détermine l'esprit à former l'idée de l'autre, et l'impression de l'un à former de l'autre une impression plus vive.¹⁹⁴

Hume souligne bien l'imperfection de ces deux définitions de cause, car elles ne contiennent pas le pouvoir causal lui-même. Elles ne donnent pas la causalité telle qu'elle mais les manifestations observables de la causalité. Lorsque nous cherchons la cause non perçue d'un phénomène connu, nous n'avons d'autre choix que celui de nous en remettre à ce que l'expérience nous a montré être régulièrement antérieur aux phénomènes ressemblants. Du degré de ressemblance entre les effets et de la plus ou moins grande régularité de la consécution observée dépendent la probabilité de l'inférence causale.

Si c'est là tout ce qu'on peut savoir de la causalité, les implications sont de taille. Sur le plan épistémique, la principale conséquence de l'analyse de la causalité est la limite de la philosophie et une nécessaire modestie sur l'étendue de nos spéculations, à laquelle nous invite Hume à l'issue de la section IV de *l'Enquête sur l'entendement humain* consacrée à cette question :

L'élasticité, la gravité, la cohésion des parties, la communication du mouvement par impulsion, tels sont probablement les causes et les principes derniers que nous ne puissions jamais découvrir dans la nature, et nous pouvons nous estimer suffisamment heureux, si, par une enquête et des raisonnements précis, nous pouvons remonter des phénomènes particuliers jusqu'à des principes généraux ou non loin d'eux. La plus parfaite philosophie naturelle recule seulement un peu plus loin notre ignorance, et peut-être la plus parfaite philosophie morale ou métaphysique sert seulement à découvrir que notre ignorance s'étend à des domaines plus vastes.¹⁹⁵ Un phénomène particulier n'est expliqué de façon satisfaisante qu'en fonction de régularités plus générales, dans le cas de l'univers lui-même et de son ordre, l'expérience manque, tout simplement. De ce passage, on peut tirer deux enseignements : qu'on ne peut rien déduire *a priori* en matière de cause et d'effet : ni sur la nature de la cause, ni même que le phénomène requiert une cause : n'importe quoi peut produire n'importe quoi et quelque chose peut *a priori* exister sans une cause antécédente : l'expérience seule permet de dire s'il y a cause, et de déterminer quelle est sa nature. Deuxièmement, l'expérience ne peut nous mener au-delà des régularités les plus générales. On peut en déduire que l'univers n'a pas *a priori* à être expliqué, que si l'on s'obstine à vouloir le faire, nous avons besoin d'une expérience régulière. Que l'on définisse l'univers comme l'ensemble des phénomènes existant, ou de manière structurelle, comme l'ordre uniforme et constant des phénomènes, c'est-à-dire les régularités les plus universelles, l'univers ou bien ne requiert pas d'explication, ou bien est structurellement inexplicable, car l'explication *a posteriori* va toujours du particulier au

¹⁹⁴ *Traité*, I, II, XIV, p. 247.

¹⁹⁵ *EEH*, IV, p. 90.

général, et nous aurions besoin de régularités plus générales, que les régularités les plus générales pour rendre une explication de l'univers probable, ce qui est contradictoire.

Certes, la raison ne pénètre pas mieux les phénomènes ordinaires qui se succèdent, car elle ne peut saisir la nature ultime du lien qui unit la cause et son effet, mais c'est uniquement là où des successions régulières sont observées qu'une croyance à propos des causes et des effets peut acquérir une force et une vivacité issues de l'accoutumance, une force qui ne soit pas l'effet de la crainte, de l'espoir, ou du goût du merveilleux (voir Ch. II). Ces croyances fortes d'un entendement empiriste qui s'en remet à des critères exclusivement probabilistes ne sont pas préférables parce qu'elles seraient plus vraies, mais parce que ces ressorts-là sont susceptibles d'être irrésistibles, constants et universels à l'inverse des ressorts passionnels mentionnés qui renvoient eux à la singularité des circonstances et du caractère. La conséquence morale en est que c'est autour de ce genre d'observations qu'une sagesse commune, non tributaire de notre idiosyncrasie peut rencontrer un assentiment collectif. A ce compte, si la métaphysique et la théologie ne peuvent produire de connaissances robustes, reste au philosophe le champ de la philosophie naturelle, de l'histoire, de la morale, de la politique et de l'esthétique.

Ensuite, Hume place toute question de fait sous la juridiction de l'expérience, là où les raisonnements de la religion naturelle ont besoin de certains *a priori* concernant la causalité. Même le théiste revendiquant une démarche *a posteriori*, partant de l'expérience à l'intérieur du monde, a besoin de l'*a priori* selon lequel l'ordre est mieux expliqué par l'intelligence que par la matière qu'il *préjuge* inerte. D'autre part, il ne peut aboutir qu'à des hypothèses probables sur la cause de l'univers, car il faudrait pour expliquer celui-ci une expérience régulière de la formation de plusieurs univers, alors qu'il s'agit là d'un objet unique.

Accepter comme Hume que « n'importe quoi puisse causer n'importe quoi » implique en outre d'abandonner la maxime selon laquelle « la cause doit toujours être plus excellente que l'effet ». Or c'est ce postulat qui permet à l'argument cosmologique de parvenir à un Dieu doté de ses attributs traditionnels : selon cet argument, la cause première doit contenir en elle-même la somme et le plus haut degré de perfection de toutes les choses. Il serait impossible qu'un effet ait une perfection qui ne soit pas dans sa cause car sinon, cette perfection ne serait causée par rien, ce qui est une absurdité selon Samuel Clarke¹⁹⁷. Cette conception chère à

¹⁹⁷ Clarke Samuel, « A Demonstration of the Being and Attributes of God. » [pr. éd. 1704], Cambridge, Cambridge Texts of the History of Philosophy, 2010.

Clarke est aussi un prérequis de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu dans la troisième *Méditation Métaphysique*, et elle constitue le principal argument antimatérialiste, dans la pensée religieuse de l'époque. Si au contraire, comme l'affirme Hume, nous ne concevons la causalité que comme succession et non comme transfert de qualité de la cause à l'effet : il s'ensuit, qu'*a priori*, le complexe peut provenir du moins complexe, l'esprit peut provenir de la matière, et l'ordre que nous constatons dans la matière n'est pas par principe l'effet d'une intelligence¹⁹⁸.

Cette conception empiriste de la causalité, qui ramène la probabilité des inférences causales à l'expérience est également un instrument limitant la portée de nos facultés de connaître, qui ne nous permettent pas d'inférer un créateur bienveillant ni donc sa providence. Elle atteint également l'hypothèse du libre arbitre ainsi que la responsabilité morale : pas plus que dans les corps nous ne percevons de pouvoir actif dans notre esprit. L'explication du comportement humain n'est pas différente de celle des êtres physiques. Cela mène Hume à penser à nouveau frais la question de la responsabilité morale. La conception chrétienne de la responsabilité morale qui repose sur la croyance au libre arbitre a besoin d'admettre une causalité indépendante des consécutives les plus régulières que nous constatons dans la nature, et auxquelles l'homme n'échappe pas selon Hume. Ces implications morales ne sont pas incidentes. On peut lire les développements humiens sur la causalité comme l'instrument des deux gestes essentiels du sécularisme moral : la critique sceptique d'un fondement surnaturel sur un plan épistémologique, et la refondation naturaliste donnant lieu à une critique cette fois-ci morale, de la religion.

I) **Contre la preuve *a priori*, le théisme placé sous la juridiction de l'expérience**

a) *Tout ce qui est peut ne pas être : portée irrégulière de cette maxime.*

La nécessité en matière de faits est donc pour Hume une affaire de succession régulière dans l'esprit et n'a rien à voir avec le principe de non-contradiction : l'idée d'un être nécessaire par soi, que cherche à prouver l'argument cosmologique de Clarke est donc une idée dénuée de sens : aucune existence n'est nécessaire. Dieu ne peut être inféré pour Hume qu'*a posteriori*,

¹⁹⁸ Nous nous limitons ici à mentionner cette ouverture au matérialisme, aspect qui sera développé plus en détail dans le chapitre suivant.

et aucun raisonnement *a posteriori* ne permet d'inférer un Dieu parfait à partir d'un monde imparfait.

Le point commun des arguments *a priori* de Samuel Clarke et de William Wollaston¹⁹⁹ est la nécessité de remonter à un être nécessaire existant par soi, démarche permettant d'éviter la régression à l'infini dans l'ordre des causes. L'argument de Clarke est le suivant : ce qui a toujours existé doit avoir existé par la nécessité de sa nature, et doit donc contenir l'existence par soi, éternelle et nécessaire, car toutes les autres natures appartenant au monde matériel, peuvent être ou ne pas être. S'il existe éternellement un être, son existence devrait être impliquée par sa nature. Or pour Clarke, il existe bien une chose que l'on ne peut concevoir inexistante : l'espace infini qui subsiste, même si l'on tente de l'anéantir en pensée. Clarke affirmait qu'il s'agissait d'une impossibilité logique et pas uniquement d'une limite de notre imagination. Pour passer de cet être infini existant par soi à des attributs moraux, Clarke s'appuie sur l'ordre finalisé de l'univers ce qui permet d'arriver à autre chose qu'un premier principe impersonnel.²⁰⁰

La critique humienne, si elle vise immédiatement Clarke, s'applique de façon générale à toute preuve *a priori* puisqu'elle rejette l'idée d'une existence nécessaire donc d'un être nécessairement existant. La première étape de la critique apparaît en *Traité* I, II, III, où Hume remet en cause le caractère apparemment intuitif de la maxime selon laquelle *tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence*. Il faudrait pour affirmer cela, montrer qu'il est impossible qu'une chose puisse commencer à exister sans un principe producteur. Plus précisément, il faudrait qu'il existe entre l'idée d'une chose et celle d'un principe producteur une relation inaltérable. Il existe bien entre certaines idées de telles relations : il n'est pas concevable que 2 arrive après 5, ou que le tout soit inférieur à la somme de ses parties, mais il est concevable en tous cas *a priori*, que le gel soit consécutif au réchauffement de l'eau, ou même survienne tout seul, sans cause. Or puisque l'idée d'une cause et celle de son effet peuvent être séparées en pensée, il nous est possible d'imaginer un

¹⁹⁹ Wollaston William, *The Religion of Nature Delinated*, [pr.éd. 1722], "Scholar Select", 2018.

²⁰⁰ Rappelons que pour Hume, à l'inverse, l'espace n'est rien sans les objets qui s'y trouvent : l'espace est conçu à partir des objets existants et de leur situation les uns par rapport aux autres, l'absence totale de ceux-ci ne nous donnerait pas l'idée d'espace. Concevoir l'éradication des corps, c'est concevoir l'éradication de l'espace, qui n'est qu'une relation entre les corps. Non seulement Hume refuse de diviniser l'espace, mais refuse son caractère absolu, c'est-à-dire non relatif à ce qui s'y trouve, à l'inverse de Clarke qui le divinise, et à l'inverse de Newton pour qui l'espace absolu constitue le *sensorium dei*, l'interface par lequel Dieu peut percevoir chaque endroit du monde et y être présent. Les développements du *Traité* sur l'espace et le temps pouvaient être compris, complémentairement aux développements sur la causalité, comme des étapes de la critique de la religion naturelle, bien avant l'époque de *l'Enquête sur l'entendement humain* et des *Dialogues*, et ce, même si Hume ne développe pas explicitement cette conséquence.

commencement d'existence sans cause, cela est du moins concevable et ce qui est concevable est *a priori* possible. Affirmer cela ne revient pas, Hume le précise, à envisager qu'une chose soit cause d'elle-même. Clarke avait en effet noté que si une chose n'a pas sa cause à l'extérieur d'elle-même, elle devrait se produire d'elle-même, donc exister avant d'exister, ce qui est manifestement absurde. Seul Dieu peut être cause de lui-même selon Clarke. Hume précise donc bien que l'existence sans cause, n'équivaut pas à l'idée spinozienne confuse d'une cause de soi. Dire qu'une chose peut exister sans cause ne revient pas non plus à dire qu'elle a le néant pour cause ; Hume prend sans doute en compte les arguments de Locke, qui soulignait qu'à l'évidence, un néant ne saurait rien produire. Les stratégies polémiques théistes qui consistent à ramener l'idée dangereuse d'un commencement d'existence non causé, à l'idée absurde de cause de soi, ou celle, inintelligible, de néant producteur, sont donc selon Hume des sophismes :

Il suffit d'observer seulement que lorsque nous excluons toutes les causes, nous les excluons effectivement, et ne supposons ni le néant, ni l'objet lui-même comme cause de son existence ; et par conséquent, nous ne pouvons tirer argument de l'absurdité de ces suppositions pour prouver l'absurdité de cette exclusion.²⁰¹

L'objectif de cet argumentaire n'est évidemment pas d'affirmer de manière péremptoire que l'univers existe sans cause, mais de refuser à l'argument cosmologique *sa prétention à la nécessité déductive*, en montrant que son axiome : « Tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause » n'est en rien une évidence rationnelle. C'est la recherche des causes par un raisonnement *a priori* qui se trouve condamnée. Le sens de cette manœuvre humienne est de ramener toute inférence causale sur le terrain de l'expérience :

Puisque ce n'est pas de la connaissance ni d'aucun principe scientifique que nous tirons l'opinion qu'une cause est nécessaire pour toute production nouvelle, cette opinion doit nécessairement provenir de l'observation et de l'expérience.

Si l'argument a visiblement une portée irréligieuse, Hume fera aussi jouer l'argument contre un matérialisme dogmatique en soulignant dans *l'Enquête*²⁰² qu'il permet aussi de refuser un matérialisme à la Lucrèce, qui s'appuyait précisément sur la même maxime (« rien ne naît de rien ») pour démontrer l'impossibilité d'une création de la matière à partir de rien et affirmer l'éternité du monde, sans commencement ni fin. Lucrèce n'est probablement pas la cible principale et immédiate de Hume, mais cette cible affichée a une valeur stratégique : elle lui permet de se défendre face à ceux qui accuseraient sa théorie d'être exclusivement orientée vers une vision irréligieuse, en montrant qu'elle peut aussi bien servir à récuser le dogmatisme

²⁰¹ *Traité*, I, II, III, p.142.

²⁰² *EEH*, XII, note p. 246.

d'un matérialisme *a priori* selon lequel l'esprit ne pourrait être cause de la matière²⁰³. La maxime « n'importe quoi ne peut causer n'importe quoi » ne récuse ainsi qu'une version dogmatique du matérialisme, celle de Lucrèce, selon laquelle quelque chose de nouveau ne peut survenir que d'une matière préexistante, ce qui est assez probable empiriquement mais demeure péremptoire si on le pose comme une maxime de départ.

Mais la charge contre le matérialisme antique de ce type n'est ici qu'un alibi, car la conception humienne de la causalité non seulement n'exclut pas que l'esprit puisse émerger de la matière, mais elle ne sauve du théisme que *sa possibilité a priori*. Or on sait que l'examen *a posteriori* mené dans la section XI de l'*Enquête* et dans les *Dialogues* aura pour effet de réduire considérablement sa *probabilité*, et interdira d'inférer de l'expérience une divinité dotée des attributs du Dieu chrétien. Comme souvent chez Hume, les pièces de l'argumentaire irrégulier sont dispersées, et cette dispersion lui permet de faire des concessions ponctuelles tantôt au théisme, tantôt à la foi révélée ; ou de faire remarquer aux lecteurs hostiles que ses arguments peuvent aussi servir la critique de mauvais arguments athées ou matérialistes. En réalité, sa réfutation du *Ex nihilo nihil fit*, n'exclut certes pas le théisme, mais pas non plus une cause non divine de l'univers, ni même la possibilité d'un monde matériel éternel sans cause. Une prolifération maximale des hypothèses cosmologiques est tolérable *a priori*, dès lors que celles-ci n'impliquent pas contradiction ; et comme rien n'est démontrable *a priori*, il relève ensuite de la juridiction de l'expérience de hiérarchiser ces hypothèses. Or c'est à ce niveau, *a posteriori* que la version judéo-chrétienne du théisme est fortement mise à mal dans la section XI de l'*Enquête* et dans les *Dialogues*, dont le principal résultat est de nier que l'expérience nous permette d'inférer les attributs traditionnels de Dieu.

Le second volet de la critique du théisme *a priori* concerne l'idée d'un être existant de manière nécessaire, c'est à dire pour Clarke un être dont la non-existence implique contradiction, ce qui est selon lui le cas de Dieu, à la différence du monde matériel, dont la contingence semble indiquer qu'il n'est pas autosuffisant et donc requiert un créateur²⁰⁴.

Réfuter cette notion était sans doute l'objectif principal de l'un des arguments les mieux connus de la pensée humienne : celui qui consiste à séparer les relations d'idées que l'on peut

²⁰³ Voir la note de la conclusion de l'*EEH*, XII, p. 246 : « Cette maxime impie de la philosophie ancienne, rien ne se fait de rien, qui excluait la création de la matière, cesse d'être une maxime selon cette philosophie. ».

²⁰⁴ Voir Clarke « A Demonstration of the Being and Attributes of God » [1704] : « Car soit que nous considérions la forme du monde, avec la disposition et le mouvement de ses parties, soit que nous considérions la matière comme telle, sans égards à sa forme présente il n'est rien en lui, ni le tout ni chacune de ses parties, ni leur situation et leur mouvement, ni la forme et aussi la matière, qui ne soit dépendant et arbitraire et aussi éloigné de la nécessité que tout ce qu'on peut imaginer. ».

découvrir par la seule pensée, et les relations de fait qui s'appuient sur l'observation et l'expérience²⁰⁵. C'est au niveau des relations d'idées que l'on peut découvrir des relations absolument nécessaires, c'est-à-dire dont le contraire implique contradiction : par exemple on ne peut concevoir que *trois fois cinq soit égal à la moitié de cinq*, mais il est tout à fait concevable, quoique très hautement improbable que *le soleil ne se lèvera pas demain*. Or l'existence d'un être donc aussi celle de Dieu appartient au domaine des faits, et ne peut se déduire par démonstration, car c'est à l'expérience de trancher dans les questions de fait. Pour qu'une existence soit nécessaire, il faudrait que sa non-existence implique contradiction. Ces analyses sont demeurées constantes dans les œuvres postérieures au *Traité*. Les dernières lignes de *l'Enquête*, la réfutation par Cléanthe de la démonstration *a priori* de Déméa, très proche de celle de Clarke, dans la neuvième partie des *Dialogues*, reprennent cet argument : tout ce qui est peut ne pas être, il n'existe rien dans le domaine des faits dont on ne puisse concevoir l'inexistence.

b) L'apport des « Dialogues » à la critique de l'argument a priori

Dans les *Dialogues*, Cléanthe et Philon, qui ne reconnaissent que la démarche *a posteriori* en matière de religion naturelle, se répartissent assez logiquement la critique de l'argument *a priori* de Déméa. Hume ne s'est pas contenté de réinvestir les éléments du *Traité* à des fins sceptiques mais a étoffé son arsenal critique. Aux arguments du *Traité* s'ajoute ainsi dans les *Dialogues* l'idée que même si l'on admettait (ce que ne fait pas Hume) cette discutabile notion d'existence nécessaire, on ne voit pas en quoi elle s'appliquerait moins à la matière qu'à Dieu²⁰⁶. Cette analyse sera reprise par Mill dans *Le théisme*. Pour l'empiriste post-humien, la notion de cause première non contingente est déjà problématique en elle-même, mais si l'on devait l'admettre, les constituants matériels de toutes choses seraient probablement de meilleurs candidats au titre de cause première qu'un esprit préexistant à l'univers. Cette notion obscure d'existence nécessaire vient, ajoute Philon dans les *Dialogues*, d'une confusion des genres : l'argument *a priori* convient à des têtes métaphysiques qui pensent à tort pouvoir exporter la nécessité du raisonnement mathématique hors de son domaine de pertinence qui est celui des relations d'idées, alors qu'il est ici question de faits :

(...) rarement l'argument *a priori* s'est montré très convaincant, sauf pour des personnes à tête métaphysique, s'étant accoutumées au raisonnement abstrait, qui, trouvant qu'en mathématiques l'entendement conduit fréquemment à la vérité par l'obscurité et par une voie contraire aux premières apparences, ont transféré ces habitudes de pensée à des sujets où elles ne devaient pas trouver place.²⁰⁷

²⁰⁵ *EEH*, IV.

²⁰⁷ *Dialogues*, IX, p. 251.

Le second apport des *Dialogues* à l'arsenal critique de la preuve *a priori* apparaît par la bouche de Cléanthe : il n'est pas nécessaire explique-t-il, de chercher une cause à l'existence de l'univers en tant que totalité : nous n'avons à rechercher de cause qu'à des événements particuliers, l'univers en tant que totalité n'est pas un être unifié mais une vue synthétique de l'esprit :

Par ailleurs, une telle chaîne ou succession d'objets est causée par celle qui l'a précédée, et cause de celle qui la suit. Où est donc la difficulté ? Mais le TOUT dites-vous, a besoin d'une cause. Je réponds que l'union des parties en un tout, de même que l'union de plusieurs comtés distincts en un seul royaume, ou de plusieurs membres distincts en un seul corps, résulte simplement d'un acte arbitraire de l'esprit et n'a pas d'influence sur la nature des choses.²⁰⁸

Si l'on adhère à cet argument, chaque événement particulier qui survient à l'intérieur de l'univers par sa ou ses causes particulières admet une explication, mais l'ensemble n'a pas besoin d'être à nouveau expliqué, ce qui rend l'hypothèse Dieu redondante et inutile *a priori*. Selon Hume, si chaque événement de l'univers est déjà suffisamment expliqué par sa cause antécédente, il est artificiel de faire de la somme de tous ces événements une nouvelle entité qui requerrait une cause globale. De la même manière, il est sans doute sensé de s'enquérir des causes de la fabrication de telle maison nantaise, de l'origine de tel aménagement urbain à Nantes ou de la généalogie de tel de ses habitants, mais il serait absurde de rechercher la cause de Nantes ; chacune des composantes de la ville a une histoire causale, mais il n'existe pas une métahistoire globale. Cet argument ne ruine pas à lui seul toute interrogation sur l'origine de l'univers et la démarche théiste, sans quoi Cléanthe se contredirait.

L'interrogation sur l'origine de l'univers peut garder du sens justement dans la mesure où le théiste se persuade qu'il peut *percevoir* celui-ci comme une gigantesque machine, ce qu'il se croit autorisé à faire du fait de la présence de l'ordre et de la finalité qu'il pense y trouver : Jetez vos regards partout sur le monde, vous trouverez qu'il n'est rien qu'une grande machine, divisée en une infinité de machines plus petites, qui admettent à nouveau des subdivisions à un degré qui dépasse ce que les sens et les facultés humaines peuvent discerner.²⁰⁹

L'unification de l'univers en une même entité se justifie chez le théiste expérimental par la finalité à l'œuvre à l'intérieur de celui-ci, et l'interrogation sur sa cause devient alors chez lui non une démarche *a priori* partant de l'idée que tout ce qui existe requiert une cause, mais une démarche *a posteriori* utilisant l'analogie, qui est une forme d'induction. La critique de Cléanthe dit simplement que l'univers *en tant que totalité des événements* ne requiert pas une cause, contrairement à ce que présuppose l'argument cosmologique de Déméa (qui est aussi

²⁰⁸ *Dialogues*, IX, p. 249.

²⁰⁹ *Dialogues*, II, p.115.

celui de Clarke/ Wollaston). En mettant la critique du théisme *a priori* dans la bouche du théiste expérimental, Hume fait reposer l'ensemble de la controverse sur la force de l'analogie de l'univers et des machines.

Ainsi, bien qu'aucun des personnages ne revendique l'athéisme, bien que Philon le plus sceptique, finisse par confesser son adhésion à la religion naturelle, et bien que Pamphile, le jeune spectateur et rapporteur de la conversation affirme avoir trouvé Cléanthe le plus convaincant des orateurs, l'hypothèse de lecture des *Dialogues* comme un texte irrégulier qui ne peut se revendiquer comme tel nous semble vraisemblable à condition de ne pas chercher parmi les personnages un porte-parole constant de la pensée de l'auteur. Le personnage athée des *Dialogues* est le lecteur intelligent et éclectique qui rassemble les arguments les plus efficaces. Ainsi, un lecteur validant les deux critiques, celles de Déméa par Cléanthe, qui vient d'être évoquée, et celle de Cléanthe par Philon qui cherche à montrer la faiblesse et le caractère arbitraire de l'analogie de l'univers et des machines, donc hésite à voir l'univers comme un système finalisé et incline à tenir son unité pour une vue de l'esprit. Ainsi sans qu'aucun des personnages ne soit athée, une lecture des *Dialogues* comme un texte profondément sceptique²¹⁰ à l'égard du théisme est possible, en prélevant et rassemblant leurs critiques. Si la cohérence des *Dialogues* n'est pas nécessairement celle d'un de ses personnages, on pourrait en tirer l'enseignement suivant : 1) La totalité des choses prises comme un ensemble ne requiert pas de cause globale, et 2) que l'analogie entre l'univers et les machines étant trop faible, la démarche *a posteriori* ne peut, elle non plus, donner lieu à une croyance forte et probable. De quoi on peut conclure que l'hypothèse-Dieu est *a priori* inutile, et faible empiriquement car dénuée d'avantages sur les autres hypothèses cosmologiques.

II) De la critique de la providence à la naturalisation de la morale

(*EEH XI, Dialogues*, « Du suicide »)

a) *Le scepticisme humien au service d'un projet moral épicurien.*

C'est donc uniquement *a posteriori* qu'il est sensé de s'interroger sur la cause de l'univers car c'est la méthode qui convient dans les questions de fait. La question devient alors : qu'est que l'expérience peut nous permettre d'inférer à propos de la cause de l'univers ? L'expérience nous donne-t-elle des signes de l'intelligence de cette cause, de sa bienveillance ? Sinon, quelles conséquences pratiques devons-nous en tirer ? Ces questions outrepassent en fait

²¹⁰ Ce n'est pourtant ni ce que semble affirmer l'épilogue, ni l'auteur à propos de son texte dans sa correspondance.

nos facultés de connaître, l'expérience permet tout au plus d'inférer la vague probabilité d'un auteur intelligent du monde, mais pas ses attributs, ce qui a pour effet de neutraliser le retentissement moral de l'hypothèse Dieu, de séculariser la notion de providence qui se voit réduite dans « Du suicide » aux lois de la nature elles-mêmes, qui ne prescrivent rien et n'indiquent aucune finalité.

La section XI de *L'Enquête*, *Les Dialogues* et « Du suicide » ont en commun de déboucher sur un affaiblissement du rôle de Dieu dans la conduite de nos vies. Cette section XI, qui fait suite à celle sur les miracles est l'avant-dernière de *L'Enquête*, ce qui peut laisser penser que la critique religieuse et la sécularisation de la morale sont l'horizon des analyses qui précèdent. Ces deux sections sont complémentaires : l'une vise la source révélée, l'autre la source rationnelle, et forment à ce titre l'unité de la critique humienne de la religion. Elles ont été préparées par l'argumentaire sur les limites de la connaissance qui trouve ici son sens moral²¹¹.

L'argumentaire mène-t-il à un déisme minimal reconnaissant une intelligence créatrice à l'origine de l'univers, à un agnosticisme, ou à un athéisme, c'est une question difficile et toujours débattue de nos jours. En revanche, l'une des conclusions communes à ces deux textes, reprise plus tard par Mill et qui correspond à l'intention la plus forte de Hume est que le monde que nous observons ne permet pas d'inférer que sa cause est bienveillante ou aurait le souci des créatures. Ce qui doit avoir pour effet de désolidariser les questions de la religion naturelle et celle des intérêts généraux de l'humanité.

Dans *L'Enquête*, la critique du providentialisme est par précaution prêtée à un ami de l'auteur, que ce dernier, à l'occasion d'une conversation, aurait encouragé à imaginer la diatribe qu'Épicure aurait pu adresser à des sycophantes l'accusant d'impiété. La précaution est ici maximale : il s'agit d'un argumentaire d'un ami, dont Hume dit récuser les principes ; il est en outre question d'un discours fictif, et se déroulant dans l'antiquité. Prêter la réfutation du théisme *a posteriori* à un épicurien n'a pas simplement valeur de précaution mais est également chargé de sens. La perspective épicurienne est aussi celle de Hume : Épicure ne cherchait pas à nier l'existence des Dieux mais cherchait surtout à libérer les hommes des

²¹¹ Ce n'est pas l'avis de L.A Selby-Bigge : dans son introduction à son édition de *L'Enquête*, on peut lire que ces deux sections, X et XI, consacrées à la religion révélée et à la religion naturelle, sont comme des éléments intrus, qui ne s'insèrent pas de façon cohérente dans l'économie générale de *l'EEH*. Nous rejoignons au contraire G. C. A Gaskin, qui s'oppose avec fermeté à une lecture essentiellement épistémologique de l'œuvre : « Amputez *L'Enquête* de ces deux sections, il en résulterait une œuvre émasculée d'épistémologie sceptique abstraite. Incluez-les et les applications révolutionnaires, et l'optique réelle et pratique de l'ensemble, apparaît. » (Nous traduisons.). (in "Religion the Useless Hypothesis", in Millican Peter. (dir.), *Reading Hume on Human Understanding*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 369.

angoisses liées à l'idée fautive selon laquelle les dieux se préoccupent des affaires humaines et peuvent y intervenir de manière providentielle ou punitive²¹². Épicure se basait sur une définition du divin comme être autosuffisant, alors que Hume argumente à partir de l'absence empirique de signes d'une providence, mais la visée est similaire : l'éloignement du divin, l'anéantissement de sa fonction morale et politique. S'il est question dans la section XI « des dieux » ou de Jupiter et non du Dieu chrétien, l'argument peut bien sûr s'appliquer à la religion naturelle dans un contexte monothéiste chrétien.

L'enjeu est explicité dès le début du chapitre : il s'agit de la tolérance des incroyants : il faut étendre la tolérance au-delà de ce que préconise Locke et accepter que l'éloignement du divin sera de peu de conséquence sur la moralité et la paix civile. Le titre initial de la section XI dans la première édition de l'*Enquête* : « Les conséquences pratiques de la théologie naturelle, » correspond au réel objectif de Hume. Il ne s'agit pas d'abord d'un texte métaphysique, mais d'un texte de philosophie morale dont la critique métaphysique est l'outil. Le début de la section insiste sur le contraste entre la tolérance des doctrines irrégieuses durant l'antiquité et la persécution de celles-ci à l'époque de Hume. Cela vient de ce que dans l'antiquité le discours mythique, narration fédératrice et objet de croyance traditionnelle a son espace et la philosophie le sien : celui d'une confrontation rationnelle des opinions. Cette coexistence pacifique relative est rompue dès lors que la religion met la rationalité à son service pour chercher à démontrer sa vérité. Dès lors que la religion prétend être une vérité rationnelle, l'activité philosophique ne peut plus être neutre. La confrontation argumentée de cette philosophie armant la religion devient une atteinte au sacré, est dénoncée comme un danger pour l'ordre social, et c'est alors que la philosophie libertine, sceptique ou irrégieuse fait l'objet d'une intolérance bigote, et ne peut plus respirer à l'air libre. L'entreprise de Hume pas plus que celle de Mill après lui n'est d'abord destructrice : il s'agit de séparer religion et philosophie, de laisser la superstition établie à l'écart des disputes à propos du Bien et du Vrai, et de montrer que la vertu se passe de Dieu.

La conséquence la plus importante de l'analyse est de montrer que nous n'avons rien à attendre ni à craindre de l'hypothèse Dieu sur un plan pratique, puisque l'argument *a posteriori*, qui est le seul acceptable sur une question de fait, ne permet pas de parvenir à l'idée d'un Dieu provident.

La thèse défendue est que comme l'expérience de l'univers ne permet pas d'induire la bonté d'un créateur, ni sa providence, nous n'avons aucune raison empirique d'escompter de cette

²¹² Voir sur ce point le début de la *Lettre à Ménécée*.

cause de futurs effets positifs. Autrement dit, celui qui s'en remet à l'expérience n'a aucune raison de croire en la providence donc de conduire sa vie selon cette croyance. L'argument de l'*Enquête* est un principe de parcimonie, d'inspiration newtonienne :

Si nous connaissons la cause seulement par son effet, nous ne devons jamais lui attribuer des qualités qui dépassent celles qui sont exactement nécessaires pour produire l'effet ; nous ne pouvons pas, selon les règles du raisonnement correct, repartir de la cause pour inférer d'autres effets qui en proviendraient, outre ceux qui seuls, nous la font connaître.²¹³

A partir des tableaux de Zeuxis par exemple, on peut inférer les talents et le goût du peintre, mais pas qu'il était également sculpteur. De même nous ne pouvons supposer à la cause de l'univers plus de bonté que celle qui paraît dans son œuvre « si pleine de mal et de désordre ». Si nous allons au-delà de ce qui est strictement nécessaire pour expliquer l'effet, c'est que nous succombons à la flatterie ou l'exagération. Or c'est seulement à partir de cette extrapolation amoureuse que nous pouvons anticiper de nouveaux effets dans le monde, en l'occurrence une vie future bien meilleure que celle-ci, qui compenserait les maux que nous éprouvons ici-bas. Mais cette expérience passée et actuelle du mal naturel aurait précisément dû nous dissuader de prêter à la cause de l'univers une bienveillance suprême. L'attrait de la croyance en la providence est de s'autoriser à espérer que la vertu soit mieux récompensée, et que le vice soit vraiment châtié, ce qui est bien sûr loin d'être systématique en cette, vie.

La suite de l'argumentaire métaphysique de la section XI, à mettre en parallèle avec la critique philonienne dans les *Dialogues*, pose les conditions à partir desquelles une inférence causale peut acquérir de la probabilité : nous pouvons inférer de nouveaux effets d'une cause supposée si et seulement si nous disposons de l'expérience habituelle de ce genre de cause. Si nous avons une connaissance familière et habituelle de la cause de l'univers ou d'êtres de la même espèce, nous pourrions à cette condition escompter de nouveaux effets, tels qu'une récompense des actions justes dans le futur. L'interlocuteur de l'épicurien met celui-ci au défi en lui proposant de voir l'univers comme une maison, certes défectueuse, mais en chantier, et dont nous pouvons raisonnablement attendre par expérience, l'amélioration. A la vue d'un édifice inachevé, nous pouvons inférer qu'une intelligence humaine en est à l'origine, et connaissant par ailleurs empiriquement le comportement humain, nous pouvons nous attendre, très probablement, au perfectionnement futur de l'édifice. Pourquoi par conséquent, les imperfections présentes de ce monde seraient-elles un argument contre la providence ? La différence, répond l'épicurien, est que dans le premier cas, nous connaissons la cause : l'être humain ses comportements ses motivations, par bien d'autres expériences que par un seul

²¹³ *EEH*, XI, p. 215.

édifice inachevé, et ce sont ces expériences qui nous permettent une anticipation. Si donc nous nous sentons capables, à partir d'une cause de l'univers dont la nature est si peu connue, d'inférer de si prodigieux nouveaux effets, c'est que nous succombons à une extrapolation anthropomorphique : à cette cause de l'univers, qui a peut-être, il n'est pas tout à fait déraisonnable de le penser, quelque point commun avec l'intelligence humaine, nous ajoutons des attributs que nous savons par expérience être ceux des hommes, tels que la bonté. Mais un vague trait commun ne nous autorise en rien à tirer plus de l'analogie que la présomption de l'intelligence de la cause de l'univers. Nous ignorons presque tout de la cause de l'univers, la différence d'échelle est trop importante. Nous pourrions aussi bien dire, si nous ne connaissions le soleil que par la production de chaleur et de lumière, que puisqu'il a cela en commun avec une chandelle de cire, on peut s'attendre à ce qu'il fonde. L'erreur n'est pas si différente lorsqu'après avoir cru reconnaître dans la cause de l'univers une certaine industrie, nous nous attendons à ce que cette cause ait aussi des sentiments à l'égard de notre espèce, une volonté et qui plus est celle de récompenser la vertu et de châtier le vice.

L'anthropomorphisme est alors assez évident :

La grande source de notre méprise sur ce sujet et de cette licence illimitée de nos conjectures que nous laissons agir, c'est que tacitement, nous nous considérons comme à la place de l'être suprême et que nous concluons qu'en toute occasion, il observera la même conduite que nous-mêmes, dans sa situation, nous aurions embrassée comme raisonnable et digne d'être choisie.²¹⁴

La critique philonienne dans la seconde partie des *Dialogues*, correspond à celle de l'épicurien dans la section XI de l'*Enquête*. Hume n'affirme pas que nous ne devons croire qu'à ce qui est donné dans l'expérience (ce qui interdirait toute anticipation), mais que pour induire l'existence de quelque chose qui ne nous est pas donnée dans l'expérience, nous devons partir d'une régularité déjà connue, sans laquelle on ne peut s'attendre à rien de manière probable. Pour inférer qu'un objet a tel genre de cause, par exemple que l'univers a une cause intelligente et bonne, il faut avoir eu une expérience constante de la formation, ou du commencement d'existence des choses qui appartiennent à la même catégorie que l'objet en question. C'est de cette façon que nous savons qu'un veau procède, comme ses congénères, d'une fécondation et d'un accouchement, sans avoir eu besoin d'y assister. Bien sûr, ce genre d'inférence est d'autant plus valable que les critères d'appartenance à la catégorie sont exigeants et rigoureux. Mais dans le cas d'une chose singulière, telle que l'univers, nous ne disposons pas de l'expérience d'autres membres de cette « catégorie », et il est bien difficile de faire rentrer l'univers, c'est-à-dire la totalité des choses, à l'intérieur de

²¹⁴ *EEH*, XI, p. 224.

l'une des catégories qui nous permettent de classer les objets à l'intérieur de lui, en disant qu'il est une sorte de machine, ou une sorte d'animal, ou de végétal. C'est cette difficulté d'établir des ressemblances entre l'univers et un autre genre de choses constitue le cœur de la critique philonienne de l'analogie, car il sera toujours possible de contrebalancer les similitudes constatées en énumérant des dissimilitudes. Dès lors, les conjectures sur les modalités de sa formation ou de son apparition semblent vaines et peu susceptibles d'acquiescer une probabilité :

Après avoir toujours observé que deux espèces d'objets sont jointes ensemble, je peux inférer par habitude, l'existence de l'une toutes les fois que je vois l'existence de l'autre ; et j'appelle cela un argument d'expérience. Mais comment cet argument peut-il s'appliquer là où comme dans le cas présent, les objets sont uniques, individuels, sans correspondances, ni ressemblance spécifique, voilà qui peut être difficile à expliquer.²¹⁵

Il faudrait en effet avoir assisté à la formation de plusieurs mondes pour pouvoir faire, ne serait-ce que des conjectures sur l'origine de celui-ci. L'objection de Cléanthe selon laquelle, à ce compte, ni Copernic ni Galilée n'auraient pu faire d'hypothèses sur le mouvement de la Terre, puisqu'il n'y a qu'une terre, ne désarme pas Philon ; car il y a certes une seule terre, mais nous avons l'expérience d'autres corps, d'autres astres, mais pas celle d'autres univers : « La Lune, demande Philon, n'est-elle pas une autre Terre qui tourne autour de son centre ? » Galilée pouvait inférer le mouvement de la Terre, dont nous ne faisons pas l'expérience, par l'analogie avec celui d'un autre astre, la Lune. Bien que nous ne connaissions qu'une Terre et non plusieurs, Galilée pouvait légitimement faire des hypothèses à son propos à partir de l'expérience familière d'un être présentant avec elle une ressemblance spécifique. Or cette ressemblance spécifique entre la Lune et la Terre n'est pas une vue arbitraire de l'esprit. Galilée dut en effet justifier et renforcer son analogie, en montrant que la distinction de nature entre les substances célestes et les substances élémentaires du monde sublunaire, acceptée depuis Aristote ne correspondait pas à l'observation (de la présence de reliefs sur la lune par exemple), qui permettait au contraire d'établir de multiples similitudes. Les analogies étroites de Galilée entre la Terre et la Lune, justifiées par des observations multiples et précises, ne peuvent être aussi précises et étroites entre l'univers et une machine, l'univers et un végétal ou un animal. Entre l'univers et autre chose, on ne pourra qu'établir de vagues ressemblances, aucune analogie ne saurait avoir plus poids qu'une autre. Parce que l'univers est singulier, on peut le faire rentrer dans de multiples catégories, mais de manière

²¹⁵ *Dialogues*, II, p.133 (voir aussi la conclusion de *EEH*, XI).

forcée et quelque peu arbitraire, et donc justifier sur de faibles bases des cosmogonies différentes.

En rendant la notion de providence le plus hypothétique et le plus flou possible, le sens de la démarche de Philon et de l'argumentaire de l'épicurien dans l'*Enquête* est de séculariser la morale en ramenant les avantages de la vertu et les inconvénients du vice à leur conséquences observables dans cette vie, et qui devraient être un encouragement suffisant. À cet égard, et dans l'optique d'une autonomisation de la morale vis-à-vis de la théologie qui est l'enjeu de ce chapitre, *L'Enquête sur les principes de la morale*, complète la section XI de *L'Enquête sur l'entendement humain*. Hume y explique les ressorts naturels et séculiers de la motivation morale : la sympathie, le souci de la réputation, la crainte de la punition, la considération calme des intérêts les plus généraux de la société sont des facteurs confluents susceptibles de s'harmoniser et conduire à la vertu sans qu'il y ait besoin de doper notre motivation par une espérance d'ordre surnaturel. Dans cette perspective, on peut lire les deux *Enquêtes* comme deux étapes complémentaires d'un même projet, et non comme deux textes à part traitant de problèmes séparés, l'un épistémologique et métaphysique et l'autre moral²¹⁶.

L'idée d'une source naturelle et immanente de nos jugements moraux n'apparaît certes pas de manière aussi exhaustive dans la section XI que dans l'*Enquête sur les principes de la morale*, mais cette section métaphysique insiste sur l'indépassable échelle humaine de nos jugements moraux, qui ne peuvent s'élever à un point de vue divin, infini et universel. Nous ne comprenons le bien et le mal explique l'épicurien, qu'à partir de l'expérience de la vie ordinaire :

Je le reconnais, dans l'ordre présent des choses, la vertu s'accompagne de plus de paix spirituelle que le vice, et elle rencontre un accueil plus favorable du monde. J'ai conscience que selon l'expérience passée de l'humanité, l'amitié est la principale joie de la vie humaine, et la modération la seule source de tranquillité et de bonheur.²¹⁷ Il ne s'agit donc pas de modérer ses désirs pour faire plaisir à Dieu, mais de modérer ses désirs pour maximiser son plaisir, c'est à-dire en fonction d'un objectif naturel. C'est au nom d'un objectif naturel que la réflexion peut nous mener à la modération, et non par crainte d'un châtement surnaturel. L'Homme ne tomberait pas dans la démesure et l'intempérance si la croyance en la providence venait à reculer. D'autre part, la réflexion sur notre propre intérêt et les intérêts les plus généraux de l'espèce est suffisante. Le fantasme combattu ici est l'idée d'un être sans cesse en proie à la tentation du mal dès lors qu'il ne se sent plus surveillé par

²¹⁶ Nous rejoignons ici une analyse de J.C.A Gaskin qui écrit: "Now it is this sort of analysis of the nature of morality which provides the more substantial backing to Hume's position than it is evident in section XI of the *Enquiry* taken in isolation." In « Religion: the Useless Hypothesis », *Art. cit.*

²¹⁷ *EEH*, XI, p. 219.

Dieu et qu'il se pense impuni. Dieu n'est pas le seul recours véritablement puissant à la faiblesse de la volonté : il existe des caractères stables chez qui les mobiles de la vertu sont suffisamment fermes pour produire une conduite constante.

Que les ressorts naturels de la vertu que sont la quête du bonheur, du plaisir, aient eu ou non à l'origine un dessein préétabli et une intelligence (le texte ne nie pas que ce soit Dieu qui a fabriqué l'Homme de telle façon que par la réflexion, il comprend que la vertu est meilleure), cela ne change rien à la façon de conduire notre vie : au moment de faire des choix il faut nous en remettre à l'expérience et nous demander ce qui correspond aux intérêts les plus généraux de l'humanité.

Nous n'avons aucune raison d'attendre des bienfaits supplémentaires d'un Dieu en l'absence de preuves expérimentales de sa bonté, autrement dit, Dieu n'est en rien une condition nécessaire de la moralité. L'histoire nous renseigne suffisamment sur les conséquences de la conduite, et nos mobiles naturels, aidés de la réflexion et de l'expérience suffisent à nous conduire à préférer la vertu. Le mal naturel qui suscite notre désir d'un Dieu juste (au niveau des passions), est en même temps ce que le rend improbable (au plan de l'entendement). Sans ces indices empiriques qui nous permettraient de remonter de la justice des effets à la justice de la cause, l'idée d'un Dieu juste n'est qu'un appel au secours, né de notre insatisfaction vis-à-vis de ce monde -ci. Mais ce genre d'appel dans le vide qui n'est que l'expression d'une détresse et n'a rien à voir avec un raisonnement expérimental, qui pour l'épicurien est le seul valide sur ce genre de questions : « Vous ne pouvez raisonner que des effets aux causes ».

L'épicurien fictif propose ici un recentrement de nos points de vue, une immanentisation et une humanisation de nos perspectives, ce que Berkeley²¹⁸ méprisait comme la marque des petits philosophes (“minute philosophers ²¹⁹”), c'est à dire les libres penseurs, incapables d'une extension de leurs préoccupations au-delà de leurs intérêts humains présents, et dont la perspective de la mort rétrécit l'âme²²⁰. Le problème d'un tel élargissement et d'espérances aussi vastes est aussi qu'en ajoutant à la vertu et aux vices des avantages et des inconvénients surnaturels, on perd l'harmonie entre la motivation psychologique et l'intérêt réel, c'est-à-dire

²¹⁸ Berkeley écrit en effet: “Eternal life is the ultimate end of all our views: it is for this we deny our appetites, subdue our passions and forego the interests of the present world.”. (Sermon 8, “On eternal life”, in *The Works of George Berkeley*, Hassel Street Press, 2021, t.7, pp. 105-113.

²¹⁹ L'expression est aussi le sous-titre de l'*Alciphron*.

²²⁰ Voir sur ce point Pascal Taranto : « Le travail de la sagesse : philosophie et exercice spirituel chez Georges Berkeley » in *Berkeley Revisited, Moral, Social and Political Philosophy*, Sébastien Charles, (éd.) Oxford, Oxford Voltaire Foundation, 2015. L'article insiste sur l'élargissement de l'âme et les perspectives universelles et synoptiques que suppose la sagesse chrétienne chez Berkeley.

naturel, de la vertu. La médiocrité philosophique selon Berkeley serait à l'inverse l'équivalent du bon sens et de la saine raison pour Hume :

Mais que faut-il qu'un philosophe pense de ces vains raisonneurs qui, au lieu de regarder la scène présente des choses comme le seul objet de leur contemplation renversent le cours entier de la nature au point de faire de cette vie seulement un passage pour quelque autre existence ; un porche qui mène à un édifice plus grand et considérablement différent ; un prologue qui sert seulement à introduire la pièce et lui donne plus de grâce et de convenance ?²²¹

L'accusation de vanité est assez lourde dans une philosophie dont le principal effet doit être la modestie de nos spéculations. Hume retourne contre les philosophes religieux un thème central de l'apologétique chrétienne. Dans le registre religieux inspiré de l'*Ecclésiaste*, la vanité caractérise l'attrait des choses terrestres et éphémères qui nous détourne de l'au-delà.

Dispersion inutile puisque nous allons mourir, vide puisque ces choses sont vouées à disparaître, et prétentieuse, puisque nous oublions notre statut de créature mortelle. Hume renverse ce point de vue. Les discours de ceux qui font de cette vie un simple passage préparatoire vers l'au-delà, en suspendant toute justice aux volontés de Dieu sont inutiles, puisqu'ils nous détournent de la recherche des solutions à nos problèmes en ce monde, vides, car cette hypothèse n'a aucun appui dans l'expérience, et prétentieux puisqu'ils supposent que la cause de l'univers se soucie d'une toute partie du globe, et d'une espèce sur cette petite partie, ce qui revient à considérer que notre espèce constitue le but de l'univers.

Il est important de circonscrire la cible précise de Hume : il ne s'agit pas tant de la doctrine religieuse en tant que telle, car il considère que ces récompenses et ses effets lointains ont en eux-mêmes peu d'effets sur l'esprit. C'est du reste ce qu'il faut reconnaître lorsqu'on entend montrer que l'irreligion n'équivaudra pas à une catastrophe morale et serait sans conséquence sur les intérêts de la société. Ici, les arguments du second livre du *Traité* à propos du peu d'effet des objets éloignés sur l'imagination sont présupposés, et l'on trouvera leur application séculariste de manière très claire dans la partie XII des *Dialogues*. Un objet éloigné dans l'espace et plus encore dans le temps est peu susceptible de susciter une passion vive et d'influencer de manière déterminante le caractère et la conduite :

Entretenez un homme de ce qu'il deviendra dans trente ans, il ne vous écoutera pas. Parlez-lui de ce qui arrivera demain et il vous prêtera attention. Nous nous soucions d'avantage du bris d'un miroir quand il a lieu chez nous, que de l'incendie d'une maison située à quelques lieues de là.²²²

Si cet affaiblissement est plus important encore pour l'éloignement dans le temps (et c'est de cela qu'il est question concernant le salut ou les châtements éternels), c'est que l'imagination

²²¹ *EEH*, XI, p. 220.

²²² *Traité*, II, III, VII, p. 286.

ne peut vagabonder à son aise entre les parties du temps qui ne sont par définition pas contemporaines et simultanées, alors que celles de l'espace sont plus unies :

(...) d'un autre côté, l'impossibilité pour les parties du temps de coexister réellement les sépare dans l'imagination et rend plus difficile pour cette faculté de remonter une longue succession ou une longue série d'événements. (...) Il en résulte, par conséquent, un affaiblissement plus considérable de l'idée, donc des passions, qui selon mon système dépendent dans une large mesure de l'imagination.²²³

La portée irréligieuse de ces analyses sur les passions n'apparaissait pas dans le *Traité*, mais elles sont supposées dans la critique de l'épicurien dans la section XI de l'*Enquête* et l'enjeu séculariste apparaîtra très explicitement dans la bouche de Philon en *Dialogue XII* : Considérez, je vous conjure, l'attachement que nous avons pour les choses présentes et le peu d'intérêt que nous montrons pour des objets si éloignés et incertains. (...) Il est certain par expérience, que le moindre brin d'honnêteté et de bienveillance naturelle a plus d'effet sur la conduite que les vues les plus pompeuses insinuées par les systèmes théologiques.²²⁴

On peut en déduire que ce que Hume critique est avant tout l'utilisation ecclésiastique de ces doctrines à l'intérieur de cette vie, utilisation qui elle, peut acquérir une force sur le caractère et la conduite : bien que ces espérances lointaines seraient à elles seules de peu d'effet sur le caractère, elles donnent lieu à des interdits et obligations associées à des sanctions et des honneurs publics ici et maintenant, elles « détournent l'attention » de ce monde-ci, créent une « nouvelle espèce frivole de mérite ». Hume peut donc à la fois soutenir que l'abandon de la doctrine ne sera en tant que tel d'aucun effet sur la moralité, qui se suffit de motifs naturels, et en même temps considérer que l'émancipation à leur égard constitue un progrès moral. Le sens de la critique métaphysique de la providence dans la section XI de l'*Enquête* est donc essentiellement un recentrement de nos préoccupations morales dont la critique du théisme n'est qu'une étape.

b) *Détournement et sécularisation de la notion de providence dans "Du suicide"*

La vie morale n'a rien perdre en perdant Dieu, au contraire, c'est servir la morale que de critiquer les fausses vertus et une conception du devoir artificiellement influencée par de fausses croyances ou par des superstitions. La critique métaphysique est loin d'être inoffensive et il ne faut pas prendre à la lettre les prétentions de neutralité morale de Hume, qui sont plutôt des précautions. La critique métaphysique est inoffensive à l'égard de la moralité naturelle, mais elle doit pouvoir destituer les fausses vertus ou les modes de vies artificiels qui se nourrissent de la superstition. L'utilité morale de la philosophie pourrait être

²²³ *Traité*, II, III, VII, p. 287.

²²⁴ *Dialogues*, XII, p. 333.

de guérir l'âme des craintes et des désavantages liés à des interdits ou obligations qu'une saine philosophie fondée sur l'expérience seule ne justifie pas.

« Du suicide »²²⁵ est un exemple paradigmatique de ce projet libérateur. Hume le revendique ici de manière plus explicite et vigoureuse qu'ailleurs. Le texte s'ouvre ainsi sur une critique de la superstition : « Les mérites de la philosophie n'ont pas besoin d'être exagérés, dès lors que l'on montre les tendances pernicieuses de ce vice dont elle guérit l'esprit humain. ».

Ce texte apocryphe de Hume est le seul dans lequel ses arguments métaphysiques mènent l'auteur à s'en prendre explicitement et directement à un interdit chrétien : celui de se donner la mort à soi-même. On peut y lire l'articulation entre sa critique des limites de nos facultés et son projet d'une autonomisation de la morale et des affaires humaines vis-à-vis du surnaturel²²⁶. On peut aussi le rapprocher des conceptions de Mill sur la liberté individuelle, car c'est l'idée de devoir envers soi-même qui disparaît avec la notion de providence : se suicider ne revient pas à défier une quelconque providence.

La providence, telle qu'elle est critiquée dans la section XI de l'*Enquête* désigne l'intervention salutaire de Dieu dans les affaires des hommes ; ainsi comprise elle constitue une superstition susceptible d'altérer la moralité. La notion était pour Hume critiquable sur le plan épistémologique, nous venons d'expliquer pour quelles raisons. Mais elle a également des inconvénients moraux, par exemple celui de relativiser le malheur de cette vie en espérant une vie future, qui risque d'être illusoire, ou de ne pas chercher à lutter contre les maux de la vie humaine sous prétexte qu'ils sont interprétés comme les effets de la volonté divine. Dans le cas du suicide, elle conduit à faire durer une vie douloureuse en rendant son anéantissement criminel, car un tel acte fait prétendument violence à l'ordre des choses et s'élève contre la providence de Dieu. La notion de providence dissuade donc la connaissance des causes du mal, et la lutte efficace contre celui-ci. La stratégie de « Du suicide » consiste, sans écarter de manière ouvertement impie l'usage de la notion de providence, à en faire glisser le sens vers une redéfinition empiriste et désenchantée : l'intervention directe de Dieu dans les affaires du monde, premier sens de la providence, est remplacée, par les lois de la nature, seul sens qu'un empiriste peut raisonnablement donner à cette notion. Cela a pour effet d'en désamorcer la rôle prescriptif et normatif, et d'effacer la portée morale de la référence au surnaturel.

²²⁵ On peut se référer à l'édition et traduction de Pascal Taranto, édition Cécile Defaut, Nantes, 2009.

²²⁶ Analyse qui rejoint celle de P. Taranto dans la préface au texte cité : « Pour dire les choses en gros « Dieu » commença à refluer du quotidien des hommes vers des sphères de plus en plus éloignées, et concrètement, cela revint à cesser, pour résoudre les problèmes des hommes, d'en appeler sans cesse à une intervention directe de Dieu, à la transcendance ou au surnaturel. » (*Op. cit.*, p. 50).

Hume ne va jamais dans ses textes jusqu'à un athéisme ouvert, mais on peut dire que « Du suicide » est le texte dans lequel *l'athéisme pratique* auquel mène son épistémologie apparaît de la façon la plus explicite : que l'on croie ou non en Dieu, les critères de notre conduite peuvent demeurer les mêmes. L'existence de Dieu est donc acceptée tacitement dans l'essai, présumé non rationnel, certes, mais qui au fond ne fait que renforcer le projet séculariste, dans la mesure où la moralité d'un acte dépend des intérêts immanents et naturels de l'humanité *que Dieu existe ou non*. L'adversaire du séculariste n'est pas en effet celui qui croit en Dieu, mais celui qui croit que si Dieu existe, cela change quelque chose aux critères de la morale. Hume cherche à dissoudre le rôle de la religion à moindre coût, c'est-à-dire sans avoir besoin de nier l'existence d'une divinité. A supposer que Dieu existe en effet, à quoi un esprit rationnel non superstitieux, peut-il reconnaître ses volontés ? Il serait difficile de départir à l'intérieur des phénomènes particuliers, ce qui relève de la providence et ce qui va contre la providence : un tremblement de terre ou une bonne récolte ne sont manifestement pas assortis d'une signature divine. Si la providence, à supposer qu'elle existe, peut difficilement se reconnaître par quelque intervention *particulière*, elle est plutôt à situer au niveau des lois *générales* qui régissent les phénomènes. La providence en vient alors à désigner dans l'essai tout ce qui a lieu, puisque tout ce qui a lieu est l'effet des lois les plus générales de l'univers. La notion de loi a ici un sens purement descriptif : il s'agit des régularités les plus générales observées au sein de la nature²²⁷. Ces lois, par exemple la loi de la gravitation, ou notre disposition naturelle à rechercher le plaisir et fuir la douleur, sont les seules lois divines auxquelles notre lumière naturelle puisse avoir accès. Or ces lois naturelles, ne se présentent pas à nous comme les prescriptions d'une volonté, car une prescription n'a de sens qu'en tant qu'impératif auquel on peut désobéir, et, aucune action humaine n'échappe aux lois naturelles :

En un sens on peut voir dans chaque événement l'action du Tout-puissant, car tous les événements procèdent des pouvoirs dont il a doté ses créatures. ²²⁸

²²⁷ C'est par une logique identique que John Stuart Mill critique dans « De la Nature » l'idée d'un ordre providentiel, auquel il s'agirait de se conformer, ainsi que la notion moderne de loi naturelle, entendue en un sens prescriptif (voir Part. II, Ch. VII de ce mémoire). Si la nature, explique le philosophe, désigne l'ensemble des choses, de leurs propriétés et des lois auxquelles sont soumis les phénomènes, l'injonction à se conformer à la nature est une absurdité, car toute action humaine correspond à des régularités naturelles, et nous n'avons d'autre choix que de nous y conformer. Si la nature désigne en un second sens du mot, ce que l'intervention humaine n'a point modifié, se conformer à la nature reviendrait à ne pas agir sur le monde et sur nous-mêmes. La doctrine morale qui nous enjoint à nous conformer à un ordre naturel supposé providentiel, est donc soit absurde dans le premier sens du mot « nature », c'est-à-dire dénuée de sens, soit immorale dans le second sens du mot, c'est-à-dire contre le principe d'utilité.

²²⁸ « Du Suicide » p. 69.

Se donner la mort à soi-même ne saurait donc aller contre la providence, puisque tout ce qui a lieu dans le monde, donc toute action humaine est un effet de cette la providence. Cette notion devient donc absolument inopérante pour discriminer ce que nous devons chercher ou fuir, et nous sommes alors ramenés à nos dispositions naturelles, notre propension à rechercher ce qui est agréable et utile à nous-mêmes et aux autres. C'est ce en quoi consiste « ramener l'homme à sa liberté naturelle. ».

III) La position de Hume à l'égard du théisme : hésitation métaphysique et conviction séculariste. (Interprétation de *Dialogues XII*)

Conclure du sécularisme radical de Hume à son athéisme serait en effet un peu prématuré à ce stade, car on ne peut passer sous silence les passages dans lesquels Hume fait du théisme « la vraie religion », ainsi que le retournement final de Philon, le personnage sceptique des *Dialogues* qui à la fin de l'ouvrage semble rejoindre le théisme de son ami de façon surprenante :

Vous en particulier, Cléanthe, avec qui je vis dans une intimité sans réserve, vous savez bien que malgré la liberté de ma conversation et mon amour des arguments singuliers, personne n'a dans l'esprit un sens de la religion plus profondément imprimé ni ne rend une adoration plus ardente à l'Être divin tel qu'il se découvre à la raison dans l'organisation et l'artifice inexplicables de la nature.²²⁹

Cet aveu demande une interprétation à plusieurs niveaux : d'abord, il pourrait ne pas correspondre à la position de Hume lui-même. Ensuite, s'il est enthousiaste dans la forme, le contenu n'est pas clair. Un « Être divin », les spinozistes le savent, n'est pas nécessairement un Dieu créateur, encore moins le Dieu personnel des chrétiens. Enfin, ce qui se découvre à la raison, n'est pas dans ce passage la cause de l'organisation de l'univers, puisque celle-ci est qualifiée « d'inexplicable », mais l'organisation elle-même, ce qui n'a rien de nouveau. Il serait donc hâtif de conclure de ce passage que Philon accepte soudain le caractère rationnel du théisme de son ami, et qu'après avoir multiplié les hypothèses explicatives de l'ordre, sans qu'aucune n'ait d'avantage significatif, il faille soudainement se rendre face à l'ascendant de l'explication par l'intelligence.

Reste qu'il y a clairement un changement d'attitude de la part du plus sceptique des personnages. Certains éminents commentateurs²³⁰ de Hume voient notre auteur non comme

²²⁹ *Dialogues*, XII, p.313

²³⁰ Voir Gaskin J.C.A, *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Palgrave Macmillan, 1987.

un athée ni même un sceptique au sujet de la religion naturelle, mais comme un déiste minimal ou « atténué », reconnaissant la probabilité d'une intelligence créatrice et organisatrice, qui ne saurait cependant correspondre au Dieu chrétien traditionnel, infiniment bon et provident, soucieux de notre espèce. Cette position modérée aurait convenu au caractère de Hume, qui n'aimait pas forcer la controverse, elle est en outre compatible avec ses objectifs de naturalisation et de sécularisation de la morale, dans la mesure où il y a un pas énorme à franchir entre l'idée d'une intelligence créatrice et le Dieu des religions traditionnelles. Et quand bien même il existe des éléments pour plaider l'hypothèse d'un Hume déiste²³¹, ce déisme serait de toute façon neutre d'un point de vue moral, car nous n'avons rien à attendre d'un principe intelligent impersonnel, si nous ne savons pas quelles sont ses intentions, et si nous ne pouvons rien inférer sur ses autres attributs. Même si Hume a pu croire en Dieu²³², son déisme aurait nécessairement été plus atténué encore et plus dénué de conséquences sur l'existence humaine que celui d'un Voltaire, qui quoi que critique à l'égard du christianisme institué, considérait néanmoins l'espérance religieuse nécessaire à la moralité²³³.

Que faire par conséquent, du retournement du personnage de Philon dans la douzième partie des *Dialogues* où le sceptique rejoint le théisme expérimental de son ami après l'avoir critiqué pendant les onze parties précédentes ? Faut-il y voir un épilogue invraisemblable que le lecteur ne doit pas prendre au sérieux ?

L'hypothèse de la dissimulation est à envisager. Hume n'aurait certes pris aucun risque personnel en proposant une conclusion sceptique voire athée, puisque les *Dialogues* étaient destinés à une publication posthume. Reste qu'il confia des manuscrits à plusieurs amis et alliés pour s'assurer de leur publication, et l'on peut imaginer qu'un dénouement théiste de façade et l'absence d'une conclusion athée aient pu être les moyens de protéger de manière

Voir aussi l'article de Don Garrett, « What's True about Hume's True Religion ? » (2012), qui considère que Philon n'est pas un athée masqué, et que l'expression « vraie religion » n'a pas un sens ironique sous la plume de Hume.

²³¹ Parmi ces éléments, le fait que Hume parle souvent de la « vraie religion ». Mais comme le note David Fergusson de manière plausible, Hume l'appelle « vraie pas tellement parce qu'il serait fermement convaincu de sa vérité, mais parce qu'elle était plausible, digne d'être tolérée et même encouragée plus que d'autres formes toxiques. ». (in « The absence of God and its Contextual Significance for Hume », *Journal of Scottish Philosophy*, Issue 1, pp. 69-85, vol.1, p. 8).

²³² Cela a peut-être été le cas jusqu'à son adolescence, et peut être ensuite de manière hésitante et provisoire, tout au plus à titre d'inclination, sans y voir une croyance rationnelle justifiée. Nous argumentons à ce propos un peu plus bas.

²³³ Voltaire [1768], *L'A.B.C. ou curieux dialogue entre ABC, traduit de l'anglais par M Huet*, (Presses Universitaires de Caen, sciences humaines et sociales, 1998), 17e entretien. Voltaire écrit : « Je veux que mon procureur, mon tailleur, mes valets, ma femme même croient en Dieu, et je m'imagine que j'en serai moins volé et moins cocu. ».

anticipée ses amis et éditeurs, et de ne pas dissuader ceux-ci d'être à l'initiative de la publication. Mais ces considérations historiques et biographiques ne doivent pas écarter l'hypothèse d'*un sens philosophique* du retournement de Philon : on pourrait lire celui-ci comme une confession et la mise en scène par Hume de l'impuissance de la raison sceptique face à une croyance naturelle et enthousiasmante. Si tel est le cas, doit-on voir dans le triomphe apparent du théisme à la fin des *Dialogues*, la position de Hume lui-même ? La correspondance humienne à propos des *Dialogues* laisse en fait penser que son auteur inclinait au théisme mais n'a jamais eu les moyens d'y souscrire sincèrement, durablement et sans réserve.

Revenons à la première hypothèse, sans doute insuffisante, selon laquelle il faudrait savoir lire dans le retournement philonien, l'ironie et le camouflage de l'auteur. L'évolution du personnage laisse effectivement perplexe au premier abord, elle peut apparaître comme une sorte de suicide spéculatif incompréhensible, qui annule sans aucune raison la critique serrée, rigoureuse et opiniâtre, qu'il a opérée à travers les onze parties précédentes. Cet épilogue invraisemblable pourrait être lu comme un artifice narratif permettant à Hume de camoufler sa position irréligieuse et athée, en prêtant finalement à son personnage une position théiste évidemment *superficielle* qui ne contrebalance en rien la critique qu'il a menée *en profondeur* pendant les onze premières parties des *Dialogues*. La contradiction apparente entre les positions successives de Philon serait dans cette interprétation, rendue suffisamment stupéfiante pour permettre au lecteur vigilant de ne pas croire à ce renversement. Hume proposerait donc un scénario auquel il ne croit pas nécessairement lui-même, et ce serait là son ironie. Il est fréquent qu'en conclusion d'une réfutation rigoureuse et sans appel des prétentions à la rationalité d'une croyance métaphysique correspondant à un dogme chrétien, Hume concède à cette croyance d'autres sources de légitimation, par exemple la foi révélée ou ses avantages moraux. Mais il le fait en quelques lignes, de manière si rapide et nonchalante que le lecteur vigilant ne saurait s'y tromper : il ne s'agit pas de nous rassurer mais de se protéger. Il est donc tentant de lire dans les *Dialogues* XII le même genre de stratégie. Ce basculement du sceptique dans la croyance, dont il vient de montrer l'absence de fondement peut en outre rappeler un passage ironique à propos de la croyance religieuse : la conclusion de la section X de l'*Enquête*, à propos de la croyance aux miracles :

Si bien que somme toute, la religion chrétienne n'est pas seulement accompagnée de miracles à ses débuts, mais que même à ce jour aucun homme raisonnable ne peut y croire sans un miracle.

Dire que croire au miracle tout en étant rationnel (c'est-à-dire pour Hume réguler son assentiment sur la probabilité) tient du miracle, revient bien sûr à dire que les deux sont

incompatibles. De même, l'évolution d'un personnage rationnel et sceptique qui finalement semble s'asseoir tranquillement sur la branche qu'il vient de scier suscite nécessairement la perplexité : il y a là quelque chose de miraculeux, qui semble « trop gros pour être vrai ».

Dans cette fin de scénario invraisemblable et manquant délibérément de justesse, Hume indiquerait au lecteur averti qu'il n'y croit pas lui-même et mettrait en œuvre une stratégie de camouflage, en ayant suffisamment laissé percevoir aux libres penseurs, par l'argumentaire serré des onze sections précédentes, sa position irrégieuse. Ce qui rend en revanche le parallèle pas entièrement convaincant, c'est que la probabilité de l'argument de Cléanthe existe, bien qu'elle soit imparfaite, alors que celle des miracles est nulle, et que les onze premières parties n'ont pas à proprement parler *réfuté* l'argument de l'analogie, elles ont plutôt montré son inutilité, ou l'absence de privilège de l'explication de l'ordre par l'intelligence par rapport à d'autres explications. Autrement dit, l'irrationalité de l'attitude de Philon est moins évidente que celle d'un homme qui prend l'expérience pour guide dans les questions de fait lorsqu'il est question de sa santé, de ses affaires, mais affirme croire aux miracles de la révélation lorsqu'il est question de son salut.

A y regarder de près, l'évolution de Philon n'est pas une contradiction, une incohérence ou une auto-réfutation. Observons d'abord qu'il ne professe l'athéisme à aucun moment des *Dialogues* et affirme dès la seconde partie²³⁴, ne pas mettre en question l'existence mais seulement la nature de Dieu. D'autre part, il n'apporte en *Dialogues* XII aucun argument nouveau et ne retranche aucun de ceux qu'il a précédemment avancés ; il s'agit plutôt d'un glissement de point de vue, sur un point qui n'est pas susceptible de décision, à savoir la force de l'analogie de Cléanthe, qui de faible à ses yeux, devient forte à la fin de la conversation.

Sur le plan spéculatif, la critique philonienne est constante, et même si le personnage changera de position dans la douzième partie, la principale objection à Cléanthe dès la deuxième partie²³⁵, à savoir l'imperfection de l'analogie, ne rencontrera aucun démenti définitif.

Philon ne dément pas sa critique des *Dialogues* II : il y a trop de dissimilitudes entre l'univers et une machine pour que l'analogie soit parfaite et supérieure aux autres analogies possibles, et il faudrait que l'appartenance de l'univers à la catégorie des machines soit évidente, et préférable à toute autre catégorisation pour que l'argument soit rationnellement imparable. Le

²³⁴ *Dialogues*, II, p. 113.

²³⁵ « Mais pouvez-vous penser Cléanthe, que votre retenue et votre philosophie habituelles sortent indemnes d'un pas aussi large que celui que vous avez fait lorsque vous avez comparé l'univers à des maisons, des bateaux, des meubles, des machines, et que vous avez, de la similitude de certaines circonstances, inféré une similitude dans leurs causes ? »

dernier Philon ne s'oppose pas un démenti à lui-même mais accepte une *autre manière de voir* l'univers qui met en lumière les ressemblances plus que les dissimilitudes : la faible analogie devient une « grande » analogie :

Que les œuvres de la nature entretiennent une grande analogie avec les productions de l'art est évident ; et selon toutes les règles du bon raisonnement, nous devons, pour peu que nous argumentions à leur sujet, inférer que leurs causes ont une analogie proportionnelle.²³⁶

Remarquons tout de suite que quelques pages plus loin, dans la même partie et dans la bouche du même personnage, l'analogie *redevient* « lointaine » (« remote ») et « imparfaite » :

Si le tout de la théologie naturelle comme quelques-uns semblent le soutenir se résout en une seule proposition, simple quoiqu'assez ambiguë ou du moins indéfinie, que la cause ou les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine ; si cette proposition n'est pas capable d'extension, de variation ou d'explication plus particulière ; si elle ne fournit aucune inférence qui affecte la vie humaine ou qui puisse être la source d'une action ou d'une absence d'action ; et si l'analogie, imparfaite comme elle est ne peut être étendue plus loin qu'à l'intelligence humaine et ne peut être transférée, avec quelque apparence de probabilité, aux autres qualités de l'esprit ; si tel est bien le cas, que peut faire l'homme le plus curieux, le plus contemplatif et le plus religieux, sinon donner un franc et philosophique assentiment à cette proposition, aussi souvent qu'elle se présente et croire que les arguments sur lesquels elle est établie excèdent les objections qui s'opposent ? (*Dialogues*, XII, pp. 350-351).

Observons que dans cette formulation qui est le dernier mot de Philon sur la question, l'objet de l'assentiment est simplement la pertinence relative de l'analogie, qu'il n'est pas question à propos des causes, de « divinité » ; et que par conséquent, même lorsqu'il accepte finalement la pertinence de l'analogie, il ne la juge plus si forte, et celle-ci ne mène pas nécessairement au théisme plus qu'au polythéisme, puisque les causes pourraient être multiples, et surtout, l'analogie ne s'étend pas aux attributs moraux. Le basculement de Philon au début de la douzième partie, a fait l'objet de nombreuses interprétations, mais les commentateurs remarquent moins qu'un balancement *en sens inverse* a lieu à l'intérieur même de la partie douze : l'analogie faible de la partie II, devenue forte au début de la partie douze redevient imparfaite et lointaine aux yeux de Philon à la toute fin des *Dialogues*, dont l'issue met donc en scène, non une décision ou une conversion, mais une hésitation, un balancement. Et cela n'a rien d'un détail anodin, dans la mesure où toute la controverse repose sur l'appréciation de l'analogie.

La communion de Philon et de Cléanthe est en fait, même dans la douzième partie, provisoire et fragile sur le plan théorique ; et sur le plan moral, elle ne sera jamais totale, Cléanthe

²³⁶ *Dialogues*, XII, p. 321.

considérant jusqu'au bout le théisme comme essentiel à la régulation de la conduite. Si l'entendement de Philon balance en fait jusqu'à la fin, cela ne tient pas à la versatilité ou à la malice du personnage, mais à la nature même du sujet : la force de l'analogie n'est pas susceptible d'être mesurée, elle dépend d'une appréciation des similitudes, d'une certaine orientation du regard qui met en lumière certains traits et en estompe d'autres :

Le théiste reconnaît que l'intelligence originelle est très différente de la raison humaine ; l'athée reconnaît que le principe d'ordre entretient quelque lointaine analogie avec cette même raison. Allez-vous vous quereller messieurs et entrer dans une controverse qui ne souffre aucun sens précis. ? (p.325)

Il est aussi vain de vouloir décider de façon précise du degré de force de l'analogie, que de vouloir décider du nombre de grains de sable qui constituent un tas²³⁸. La nature relative de l'appréciation et l'indétermination des concepts ne rendent possible aucune décision²³⁹. C'est pourquoi la rencontre possible des points de vue de l'athée et du théiste devient une question de sympathie au sens humien : l'imagination nous permet de rentrer dans le point de vue d'autrui et d'adopter ses sentiments par contagion²⁴⁰. C'est l'empirisme partagé qui rend possible cette communication et cette « intimité sans réserve » entre les deux personnages. A l'inverse, la communication avec Déméa est entièrement rompue : son Dieu est inintelligible,

²³⁸ Selon Pascal Taranto, Philon renoue avec un usage sceptique néo-académicien de l'argument du sorite, le caractère indéfini et vague de la ressemblance ne permettant aucune idée définie de Dieu, ce qui doit désolidariser la religion populaire de l'argument expérimental : « L'ensemble des *Dialogues* constituerait ainsi une pédagogie par l'exercice d'une isosthénie anti-finaliste, dont le sorite serait le couronnement, grâce au découplage définitif qu'il introduit entre l'expérience pourtant irréfutable de la finalité et toutes les conséquences que la religion populaire voudrait en tirer et dont elle a besoin. ». Voir « L'argument des petits pas : une clé néo académicienne pour le *Dialogue XII*, in Charles Sébastien (dir.), 2013.

²³⁹ Ce thème de la « dispute de mot » vient vraisemblablement de Bayle. Sur la dette de Hume à l'égard de Bayle sur ce point, voir Paganini Gianni, « Hume's Question of Words and « Bayle's « dispute de mots », *On Dialogue XII* », in Charles Sébastien (dir.), 2013.

Pierre Bayle, l'une des principales influences de Hume sur ces questions, et particulièrement visible et explicite dans les *Early Memoranda*, avait montré dans *Continuations des pensées diverses*, (chap. XXI), mais aussi dans *Réponse aux questions d'un provincial* que l'athée, les païens, les théistes peuvent s'entendre sur la proposition « Dieu existe », à condition de ne pas préciser la nature de la cause première et de ne pas s'acharner dans une dispute de mots. À mesure que l'on étend la liste des attributs, on exclut de plus en plus de personnes du « centre d'unité » que constitue le déisme minimal, dans lequel l'athéisme lui-même est soluble. Le sens de la démarche de Hume serait non pas de réunir les croyances disparates autour d'un socle commun, qui est trop pauvre et indéterminé pour constituer une position, mais plutôt de produire une isosthénie, c'est-à-dire une équivalence entre des positions adverses qui n'a pour effet qu'une nouvelle suspension du jugement, l'isosthénie étant comme l'indique Gianni Paganini, « un outil dialectique servant à démolir les certitudes théologiques » (p. 68). On peut donc dire dans le sens de l'analyse de G. Paganini, que la position finale de Philon induit certes une pacification, mais parler de réconciliation serait artificiel puisqu'il n'y a pas vraiment de sol commun sur lequel s'accorder ; ou plutôt, l'étendue de ce socle est mouvante et quelque peu arbitraire. Philon pourrait être un athée verbalement souple qui consent à nommer « divinité » le principe d'ordre qui semble être à l'œuvre dans l'univers.

²⁴⁰ Davis Fergusson remarque en ce sens : « L'art de la conversation civilisée et du désaccord amical est illustré, même lorsque les différences sont profondes. Pour cette raison, les stratégies rhétoriques des nouveaux athées, leurs notes stridentes et condescendantes auraient certainement suscité le blâme de Hume lui-même. » (Fergusson, 2008).

et la nature *a priori* de ses arguments rend inutile la poursuite de la discussion, une fois qu'on a établi qu'ils ne sont pas ceux qui conviennent au sujet. En outre, un argument *a priori*, ne peut pas être moyennement valide : il est valide ou invalide. En revanche, discuter avec Cléanthe et se laisser persuader partiellement de ses vues n'a rien de léger ni de superficiel de la part de Philon, étant donné la nature rationnellement indécidable du sujet. L'empirisme a en quelque sorte un effet pacificateur et réconciliateur. Le sceptique a certes un goût, une inclination pour la vigilance, l'esprit d'examen et l'exhibition des insuffisances des arguments adverses, mais au prix d'un effort, il peut se décentrer et adopter la perspective du théiste, qui, lui aussi par inclination, a habitué son regard à sélectionner à dessein les exemples frappants de finalité et se complaît à les multiplier avec enthousiasme pour nourrir son sentiment d'évidence. La sympathie, conjuguée à un terrain méthodologique commun, celui de l'expérience, permet ainsi une contagion des points de vue sur un sujet qui n'admet pas de décision rationnelle définitive et démonstrative.

L'évolution de Philon a donc bien un sens philosophique, elle est rendue possible par la nature même du raisonnement analogique, et par l'importance de la sympathie dans la conversation. Celle-ci ne signifie pas, bien sûr, le fait d'être ému par le discours d'autrui, mais la capacité à rentrer provisoirement dans ses vues, là où la position de l'autre n'est ni rationnellement nécessaire, ni très fortement probable ou improbable, mais moyennement probable. L'obstination et l'inflexibilité sceptique serait rationnellement suspecte sur un sujet qui admet des variations de points de vue, et rappelons que les exemples de finalité biologique à une époque pré-darwinienne n'ont pas encore d'explication matérialiste empiriquement forte et solide.

On peut aussi rendre compte de l'attitude de Philon à partir de la psychologie humienne de la croyance, à condition de préciser que ce ralliement au théisme, qui est donc relatif, ne saurait être assimilé à la position de l'auteur, et surtout ne remet en rien en cause son projet de sécularisation de la morale, qui constitue au contraire l'enjeu de la fin des *Dialogues*.

Observons que les paroles de Philon sont extrêmement proches du discours du platonicien qui dans l'essai humien du même nom, s'exclame : « Se peut-il que nous soyons assez aveugles pour ne discerner ni intelligence ni dessein dans l'agencement exquis et prodigieux de l'univers ? Se peut-il que nous soyons assez stupides pour ne point ressentir les plus vifs élans de ferveur et de vénération, à contempler cet être intelligent, doué d'une sagesse et d'une bonté infinie ? »²⁴¹. Or ce qui caractérise le platonicien selon l'essai, est de saisir d'emblée la

²⁴¹ *EMPL*, p. 317-318.

nature comme art, la source de toute beauté dans l'esprit ou la pensée qui préside à la proportion parfaite de l'œuvre. Regarder la nature comme une création, comme l'œuvre d'un esprit, revient à supposer ce qui est en question, et ne saurait être une réponse rationnelle à l'examen sceptique. Il y a plutôt un changement de plan et d'attitude : chez le platonicien comme chez Philon à la fin des *Dialogues* le théisme procède plus d'une manière de regarder la nature qu'il n'est le résultat d'une inférence, car les deux personnages en appellent à une sorte d'évidence immédiate et frappante. Ce rapprochement entre les deux textes, s'il n'est pas une preuve suffisante invite en tous cas à ne pas considérer trop vite la position finale de Philon comme celle de l'auteur, mais plutôt comme la mise en scène d'une approche esthétique de la nature *comme œuvre* qui répond à une tendance naturelle et fait suite à l'examen proprement sceptique de l'argument téléologique. Ces deux attitudes sont compatibles dans le même esprit, dans des circonstances différentes et à des instants différents. Ainsi, le projet des *Dialogues* est bien de montrer la faiblesse rationnelle du théisme sur le plan spéculatif²⁴², même si le personnage de Philon illustre la résistance possible d'une *tendance* aux arguments rationnels ; cependant cette tendance, relative à la psychologie des individus, est inoffensive moralement. Hume ne retranche rien au projet d'indépendance de l'éthique vis-à-vis du religieux. Le retournement philonien peut donc être rendu au moins compréhensible, si l'on considère que les ressorts de la croyance chez Hume ne sont pas entièrement rationnels. L'attitude finale de Philon ne se situe pas sur le plan seulement logique mais provient plutôt d'un sentiment, qui ne saurait être en permanence soumis au contrôle de la raison : face au spectacle de la finalité à l'œuvre dans l'univers, et notamment dans les organismes vivants, il ne peut s'empêcher de percevoir, voire de sentir l'intervention d'une intelligence organisatrice. N'allons pas jusqu'à dire qu'on bascule d'un plan spéculatif à un plan uniquement esthétique ou émotionnel, car l'argument du design *reste un argument*, même si l'examen sceptique a montré que l'analogie proposée par Cléanthe n'a pas de privilège sur le plan empirique. Simplement, nous sommes au-delà de l'examen sceptique de l'argument. Philon reprend à son compte le registre esthétique et hyperbolique de son ami et communique avec lui dans l'expression d'un *sentiment* du design. Il faut ici prendre en compte le rôle de la sympathie dans le rapprochement des points de vue, particulièrement dans l'appréciation de l'analogie, dont la force est une question de degré, assez relative et difficile à quantifier. L'étonnant ralliement

²⁴² Comme le dit Michel Malherbe dans son commentaire de la douzième partie dans l'édition citée, la dernière partie des *Dialogues* ne cède ni n'ajoute rien sur le plan spéculatif : « (...) toute volonté de fondement causal ou final est à jamais la proie des arguties sceptiques. » (*Dialogues*, p. 359).

de Philon à la position de Cléanthe serait donc plutôt l'effet d'une trêve de la joute rationnelle, qui laisse place à un relâchement de la tension intellectuelle et spéculative, par lequel nos tendances spontanées et irréfléchies peuvent retrouver leur assise et se déployer. En l'occurrence, il s'agit d'une tendance naturelle motivée par un sentiment d'ordre esthétique face au spectacle de la finalité et de l'organisation à l'œuvre dans la nature. Le registre du discours philonien n'est en effet plus exactement le même en *Dialogues* XII : l'adhésion de Philon se revendique autant comme l'expression d'une tendance, que comme la conclusion d'un argument, ce qui apparaît clairement dans le vocabulaire, et dans le fait que ses nouvelles protestations d'évidence ne sont pas accompagnées de nouveaux arguments :

Un but, une intention un dessein, frappe de partout le penseur le plus irréfléchi et le plus stupide, et personne ne peut être assez endurci en d'absurdes systèmes pour se refuser sans relâche à l'admettre.²⁴³

Même si les exemples anatomiques qu'il donne par la suite se référant à Galien sont présentés comme des « arguments », ceux-ci sont exactement identiques à ceux de Cléanthe, dont il a précédemment montré les limites et les insuffisances sur le plan théorique. On peut multiplier les exemples d'ordre et de finalité, l'explication par l'intelligence n'est ni logiquement ni empiriquement préférable à l'explication par la matière²⁴⁴. En revanche, elle est peut-être plus spontanée, forte et enthousiasmante, et la réappropriation mimétique du discours de Cléanthe par Philon peut être lue comme une intellectualisation des affects, dans la mesure du possible.

C'est une interprétation possible de l'évolution du *personnage* de Philon à l'intérieur de la fiction que constitue les *Dialogues*, mais cela n'implique pas que cette tendance naturelle soit pour Hume une justification suffisante et légitime, qui compense l'absence de fondements empiriques et rationnels. Peut-on cependant aller plus loin, et affirmer que ce qui arrive à Philon en *Dialogues* XII correspond à la position de Hume lui-même ? On sait en effet que pour Hume, certaines croyances naturelles et instinctives, par exemple la tendance à croire au monde extérieur ou à l'identité du moi, même sujette à des objections sceptiques valides, peuvent être justifiées et légitimes, parce qu'elles tiennent leur force d'autres ressorts irrésistibles, et du fait de leur utilité pratique. Les objections sceptiques à l'existence du monde extérieur ne sont pas balayées sur le plan de la raison, mais par les nécessités de la vie ordinaire, qui réhabilitent naturellement et irrésistiblement notre tendance à croire. C'est à ce niveau que l'on pourrait être tenté d'attribuer à Hume un théisme sentimental ou instinctif,

²⁴³ *Dialogues*, p. 315.

²⁴⁴ Le chapitre suivant montrera justement que sur le plan strictement probabilitaire, le résultat des *Dialogues* est une préférence matérialiste.

d'ordre esthétique plus que rationnel, compatible avec les froides objections sceptiques, si l'on considère que celles-ci ne peuvent désenchanter l'entendement de façon durable. L'objet de sa croyance serait une cause intelligente de l'univers, et le fondement de cette croyance serait, non une démonstration ni des éléments empiriques la rendant probable, mais une tendance naturelle que les objections sceptiques ne peuvent balayer que provisoirement, tant que l'esprit est dans un état de tension spéculative suffisant pour n'accepter que les arguments rationnels et probabilistes. Comme une croyance peut être légitime et raisonnable par sa force naturelle, malgré des objections sceptiques intellectuellement recevables, et sans que la raison puisse la démontrer, ne pourrait-il pas en être de même de la croyance spontanée au *dessein* ? Il s'agirait d'une croyance forte, inclinant notre assentiment face au spectacle de l'admirable organisation de la nature et dans un contexte non spéculatif. C'est également ce que laisse penser l'affirmation philonienne selon laquelle les athées ne sont athées qu'en paroles, qui sous-entend qu'ils ne peuvent durablement et profondément résister dans leur cœur à la croyance au *design*. Mais certains arguments réfutent l'idée soutenue par Jennifer A. Herdt, que Hume aurait fini par professer l'existence d'un designer intelligent en tant que « croyance naturelle »²⁴⁵.

En effet, une lettre de Mars 1751 écrite à Gilbert Eliott of Minto à qui il a envoyé les premiers manuscrits des *Dialogues* montre que Hume ne tenait pas cette tendance naturelle pour suffisante, puisqu'il demande à son ami de quoi la renforcer sur le plan rationnel, et du fait que le *feeling* du design quel que puisse être sa force, n'a clairement pas le même statut épistémique que notre tendance à croire au monde extérieur, au fait que le feu brûlera, ou que la pierre brisera la vitre :

You wou'd perceive by the Sample I have given you, that I make Cleanthes the Hero of the Dialogue. Whatever you can think of, to strengthen that Side of the Argument, will be most acceptable to me. Any propensity you imagine I have to the other Side, crept in against my Will ... I cou'd wish that Cleanthes' Argument could be so analys'd as to be render'd quite formal & regular. The Propensity of the mind towards it, unless that Propensity were as strong & universal as that to believe in our Sense & Experience, will still, I am afraid, be esteem'd a suspicious Foundation. Tis here I wish for your Assistance. We must endeavour to prove that this Propensity is somewhat different from our Inclination to find our own Figures in the Clouds, our Face in the Moon, our Passions and Sentiments even in inanimate Matter. Such an Inclination may, & ought to be controul'd, & can never be a legitimate Ground of AssentThe Instances I have chosen for Cleanthes are, I hope, tolerably happy, & the Confusion in which I represent the Sceptic seems natural"²⁴⁶

Il ajoute dans un *post scriptum* à la lettre :

“The only Difficulty is, why the other Dissimilitudes do not weaken the Argument. And indeed it would seem from Experience & Feeling, that they do not weaken it so much as we might naturally expect”

²⁴⁵ Jennifer A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 174.

²⁴⁶ D. Hume à G. Eliott of Minto, 10 Mars 1751, *Letters*, vol. I, pp. 153-154.

D'abord, le fait que Hume fasse ici de Cléanthe le héros des *Dialogues* n'est pas surprenant et n'a rien d'une révélation, puisque c'est le sens de la conclusion du livre²⁴⁷. D'autre part, le héros n'est pas nécessairement le vainqueur, mais celui qui fait tout pour sauver une noble cause, ce qui ne signifie pas qu'il y parvienne entièrement. De fait, Hume demande ici à son ami un renfort argumentatif afin de consolider la position de son personnage. Par ailleurs, Hume affirme à son correspondant qu'il vit le scepticisme religieux (« the other side ») comme une inclination involontaire et progressive (« crept in against my will »), ce qui laisse entendre que les objections sceptiques ne sont pas uniquement des arguties artificielles, un exercice stérile générant une tension contre-nature avec nos inclinations à croire, et donc destinées à demeurer sans effet. Les effets psychologiques de l'examen sceptique ne sont clairement pas les mêmes sur David Hume que sur son personnage finalement peut-être moins sceptique que son auteur. Si l'on en croit la lettre, les arguments sceptiques ont provoqué, en tout cas sur l'entendement de notre philosophe, une véritable inclination (« propensity ») sceptique. La tendance à croire au *design* manque selon Hume de « force » et d'« universalité », elle n'appartient donc pas à la même catégorie que les croyances issues des principes « irrésistibles », « universels », et « permanents », dont il parle dans le *Traité*, et que les arguments sceptiques sont en effet incapables de vaincre durablement. La croyance en nos sens est irrationnelle mais incorrigible, la croyance au *design* est irrationnelle *et* corrigible, en tous cas contrôlable. Elle est du même type, dit Hume dans la lettre citée, que la tendance à voir nos visages dans les nuages ou dans la lune. Ces exemples de la lettre sont exactement ceux qu'il utilise dans *l'Histoire naturelle de la religion* à propos de l'anthropomorphisme naïf des premiers polythéismes. Et même si dans ses écrits publiés, Hume, par précaution, qualifie le théisme de « vraie religion », le meilleur argument de celle-ci, celui du *design*, quelle que soit sa sophistication, n'a pas pour l'auteur de la lettre à George Eliott of Minto, un statut fondamentalement différent des premières croyances polythéistes, en tous les cas du point de vue de ses ressorts psychologiques : l'espoir, la crainte et le plaisir de l'imagination, donnent lieu à la personnification des causes cachées des phénomènes. Cela voudrait dire qu'en l'absence de nouvel argument, la différence de nature revendiquée par le philosophe entre la superstition et la religion naturelle est en fait assez ténue. Bien que l'objet de la lettre

²⁴⁷ Même si nous ne sommes pas tenus de prendre le point de vue d'un personnage pour celui de l'auteur, le verdict du jeune Pamphile est très clair : « (...) je confesse après avoir sérieusement reconsidéré le tout, que je ne puis m'empêcher de penser que les principes de Philon sont plus probables que ceux de Déméa, mais que ceux de Cléanthe approchent encore plus de la vérité. ».

soit de trouver des arguments susceptibles d'élever la croyance au *design* au statut de la croyance dans les sens et dans l'expérience en général, c'est-à-dire au niveau des croyances certes non démontrables, mais néanmoins irrésistibles, permanentes et universelles, et donc légitimes, Hume en privé affirme redouter que l'argument religieux le plus sophistiqué rationnellement tienne sa force des mêmes ressorts passionnels que l'anthropomorphisme des premières religions polythéistes. Même si la lettre ne le dit pas littéralement, on peut le supposer du fait que les exemples choisis ici par Hume sont exactement les mêmes que ceux qu'il mobilise dans *l'Histoire naturelle de la religion* lorsqu'il est question des origines passionnelles de la religion²⁴⁸. Enfin, explique Hume dans sa lettre, loin d'être incontrôlable, ce genre de croyance, en l'absence d'un renfort d'argument, doit être régulé (« ought to be controul'd »), c'est-à-dire jugé à l'aune de l'expérience en fonction de sa probabilité. Il est donc certes possible de lire l'évolution de Philon comme le retour d'une tendance psychologique très forte que la joute argumentative menée dans les onze parties précédentes avait provisoirement mise entre parenthèses, mais pas comme l'illustration par Hume de l'impuissance du scepticisme philosophique face à une croyance naturelle irrésistible, indispensable et finalement légitime.

Si l'on peut rapprocher le personnage de Philon de son auteur, ce n'est pas tant par le théisme, même atténué, que par le balancement d'un assentiment, l'hésitation d'une inclination qui demeure chancelante de ne trouver qu'un imparfait renfort rationnel ; si l'on en croit la même lettre, cette difficulté à croire constitua le premier sentiment de Hume adolescent sur la question :

“It is not long ago that I burnt an old manuscript book, wrote before I was twenty, which contained, page after page, the gradual progress of my thoughts on that head. It begun with an anxious search for arguments to confirm the common opinion; doubts stole in, dissipated, returned, were again dissipated, and it was a perpetual struggle of a restless imagination against my inclination, perhaps against reason.”

Les derniers mots sont importants : l'inclination du jeune Hume le portait vers le théisme, mais la rationalité de celui-ci, même en 1751, n'est toujours qu'éventuelle (“perhaps against reason”). Et visiblement, Hume n'a pas rencontré plus de vingt ans après ces premières recherches, cet élément rationnel, qui aurait dans son entendement harmonisé le sentiment et

²⁴⁸ « Nous découvrons des visages humains dans la lune, des armées dans les nuages ; et par un penchant naturel, s'il n'est pas corrigé par l'expérience et la réflexion, nous prêtons de la bienveillance ou de la malveillance à tout ce qui nous blesse ou nous plait. » (*HNR*, III, p. 83.).

la raison²⁴⁹. Ce qui, en plus du fait que Cléanthe soit convaincu de la nécessité morale du théisme, rend très discutable l'assimilation de la position de Cléanthe à celle de David Hume. La reformulation de la nature de la controverse par Philon, qui en fait une discussion incertaine sur lesquels les points de vue différents peuvent se rejoindre, a en tous cas pour effet de pacifier les discussions théoriques à ce sujet.

Un désaccord demeure cependant jusqu'au bout entre Cléanthe et Philon : il concerne l'utilité de la religion populaire pour la morale et la société : Cléanthe estime que

La religion même corrompte vaut mieux que l'absence de religion. La doctrine d'un état futur est une sauvegarde si forte et si nécessaire pour la morale que nous ne devons jamais l'abandonner ou la négliger. (p.329)

Si Cléanthe n'a certes rien d'un bigot superstitieux, il professe sur le plan moral une alliance et une solidarité de fonction entre le théisme et la religion populaire. C'est à ce niveau que se situe l'importance morale et politique de la réflexion sur la religion. Philon ne se contente pas de dire que la morale et la paix civile peuvent se passer de religion populaire, il critique les effets négatifs de celle-ci sur la morale, et particulièrement sur le caractère. Comme Hume dans la section XI de l'*Enquête*, Philon fait confiance aux inclinations naturelles :

La solennité et l'importance de la circonstance, le souci qu'on a de sa réputation, la réflexion qu'on applique aux intérêts généraux de la société, voilà les principales contraintes qui s'exercent sur l'humanité.²⁵⁰

A l'inverse, il doute que les mobiles religieux puissent avoir une influence stable et habituelle sur le caractère. Les espérances et les craintes religieuses peuvent être des passions violentes, mais comme leur objet est imaginaire, improbable et lointain, leur influence est nécessairement instable et intermittente. Pour reprendre l'image philonienne d'inspiration newtonienne, une faible gravitation, aura à long terme, le dessus sur une impulsion violente :

²⁴⁹ Cela rejoint également le témoignage de James Boswell [1777] à qui Hume aurait confié peu avant sa mort qu'il avait perdu la foi en lisant Locke et Clarke. Son inclination à croire aurait survécu tant qu'il espérait encore pouvoir trouver les arguments correspondant à ce sentiment spontané, mais il fut déçu par ce que proposaient les newtoniens les plus renommés de l'époque en la matière. On peut également envisager qu'ayant été convaincu de l'empirisme de Locke qu'il radicalisa et dont il tira toutes les conséquences, il refusa les arguments cosmologiques de Locke lui-même et ceux de Clarke. Rappelons qu'il ne s'agit que d'un témoignage, et que même s'il était vrai, ne nous sommes pas tenus de prendre cette remarque plaisante pour une confession sincère.

²⁵⁰ *Dialogues*, XII, p. 341.

Par ailleurs, un tel motif d'action n'étant pas l'un des motifs familiers de la conduite humaine, agit par intervalles et doit être stimulé au prix d'efforts continuels de manière à rendre content de sa propre conduite le pieux zélateur et à lui faire remplir son devoir de dévotion.²⁵¹

Ainsi, les exigences artificielles des religions populaires suscitent nécessairement de l'inquiétude, car elles ne s'accordent pas à nos inclinations naturelles ; elles favorisent l'insincérité : la ferveur ne pouvant être soutenue par une force constante, risque d'être surjouée. Le caractère sacré de la cause mène en outre à mettre en œuvre tous les moyens pour la promouvoir ; cette remarque peut faire référence à des comportements dangereux socialement, tels que fanatisme et l'intolérance, ou plus ordinairement, au détournement de l'attention et la perte de temps dévouée à des activités dépendant de croyances incertaines. Enfin, en accoutumant l'esprit à associer la vertu au motif du salut personnel, la religion consolide un égoïsme étroit. Et Philon de déduire des inconvénients sociaux et moraux des religions populaires la nécessité d'une indifférence de l'État vis-à-vis du religieux et d'une vigilance vis à vis des croyances populaires qui tendent à devenir dominantes.

La critique sévère des religions populaires, c'est-à-dire de la religion telle qu'elle est pratiquée par l'immense majorité des hommes, cible qui compte le plus aux yeux de Hume, est donc le complément de sa critique du théisme philosophique. Celui-ci a été réduit à un contenu incertain épistémologiquement et absolument neutre moralement et politiquement, de sorte qu'il ne saurait servir de soutien rationnel aux religions populaires. La désolidarisation de la philosophie et de la religion populaire constitue le sens décisif de la démarche de Philon, qui n'a pas besoin pour cela d'aller jusqu'à professer l'athéisme. Si le mieux que puisse faire la philosophie est de reconnaître l'imparfaite probabilité de l'existence d'une divinité sans attributs moraux, alors, les religions populaires ne sauraient recevoir de la science et de la philosophie un soutien ou une caution rationnelle. Si le projet humien peut se passer d'une négation de l'existence de Dieu, il importe que le théisme résiduel de la fin des *Dialogues* soit amoral. De son côté, la philosophie peut cesser de se disperser dans une spéculation dont le fruit est si maigre, et peut se recentrer sur les domaines où la réflexion est féconde, plutôt que de vouloir retrouver par de nobles voies le contenu de la religion populaire. Philon cherche également à briser le rapprochement esquissé par Cléanthe entre les effets moraux et psychologiques du théisme et ceux de la religion populaire, qui auraient en commun d'apaiser l'existence par l'espérance et le réconfort. « Ces beaux modèles de religion qui ne sont que le produit de la philosophie » selon Philon, et ont peu en commun avec les dogmes et les craintes des religions populaires. La continuité fonctionnelle, morale et psychologique

²⁵¹ *Dialogues*, XII, p. 337.

qu'essaie de maintenir Cléanthe est largement démentie par l'expérience passée et l'histoire conflictuelle des religions. Les Dieux des religions populaires sont autant le reflet de la mélancolie que de l'espérance, et Philon a alors beau jeu de multiplier les exemples d'articles de foi anxiogènes et moralement indéfendables.

Ainsi, la religion populaire et la superstition sont les véritables cibles de Hume et le théisme philosophique dans les *Dialogues* est surtout critiqué en tant que refuge ou métamorphose possible de la superstition dans un discours rationnel. Il s'agit surtout pour Hume de séculariser la philosophie en affirmant qu'elle ne peut retrouver ou consolider par la voie de la saine raison, ni le contenu, ni la fonction morale et psychologique des superstitions populaires. Agrandir le fossé entre la démarche empiriste et rationnelle de la philosophie, et le contenu du christianisme dominant ainsi que son rôle moral, importait visiblement plus à Hume que de s'obstiner à réfuter l'hypothèse d'une cause intelligente de l'univers. La religiosité minimale sans grand intérêt pour la vie, ambiguë et moralement neutre que concède Philon à la fin des *Dialogues*, c'est au fond le résultat de la saine philosophie immunisée contre ce que l'*Enquête* appelle « la métaphysique adultérée », c'est-à-dire la raison parasitée par la superstition populaire, qui cherche à se réfugier dans des raisonnements obscurs et le mystère de spéculations dépassant l'expérience, qui est notre unique boussole sur les questions de faits :

C'est un raisonnement juste et précis qui est le seul remède universel, approprié à toutes les personnes et à toutes les dispositions ; seul, il est capable de ruiner la philosophie abstruse et le jargon métaphysique qui, en se mêlant à la superstition populaire, la rendent en quelque sorte impénétrable aux argumentateurs négligents et lui donnent l'apparence de la science et de la sagesse.²⁵²

IV) De la doctrine de la nécessité à la naturalisation de la responsabilité morale. (EEH, VIII)

La démarche séculariste de Hume à propos de la responsabilité morale, a une structure analogue à celle des développements sur la providence et l'état futur ainsi que de la version chrétienne du théisme. La critique sceptique d'un fondement métaphysico-religieux de la morale, suivie de son remplacement par un fondement naturaliste qui remplit mieux les mêmes fonctions, et surtout de manière plus intelligible²⁵³ ; refondation qui ne laisse pas

²⁵² EEH, I, p. 54.

²⁵³ Le souci humien d'une refondation naturaliste est plus explicite sur ces questions en 1748 dans l'*Enquête* qu'en 1739 dans le *Traité*. Georges Botteril souligne à cet égard une évolution entre le livre II du *Traité* et les analyses correspondantes de l'*Enquête* : dans le *Traité*, l'idée que le déterminisme ruine la morale est simplement le troisième point qui explique la prévalence induite de la doctrine de la liberté sur celle de la nécessité. Alors que dans l'*Enquête*, il s'agit du point focal de la discussion. D'autre part, le *Traité* affirme que la

intact le contenu de la morale religieuse. Il s'agit ici de montrer que la critique du libre-arbitre, fondement métaphysique fallacieux d'un aspect de la morale, qui correspond par ailleurs à un dogme religieux, ne met pas en danger la morale qui se trouve mieux fondée par la voie empiriste et naturaliste. Nous ne gagnons rien à postuler ou à croire en une liberté métaphysique de la volonté, nous déformons la nature réelle de la responsabilité qui est ancrée dans les passions et motivations humaines. Hume met donc en œuvre les deux gestes complémentaires de la démarche séculariste : la critique sceptique négative et la refondation naturaliste, l'empirisme étant à la base de ces deux étapes

La doctrine nécessitariste est au début du XVIII^e siècle britannique, associée aux figures de sulfureuses de Spinoza, de Hobbes ainsi qu'à de supposées conséquences immorales et impies²⁵⁴. Butler voyait dans la doctrine de la nécessité « la base même sur laquelle repose l'infidélité »²⁵⁵. Les échanges entre Samuel Clarke et Anthony Collins constituent l'arrière-fond des discussions à ce sujet²⁵⁶. Fallait-il réduire la liberté humaine, au fait d'agir selon la volonté, ou faut-il admettre la liberté de la volonté elle-même ? Collins n'admettait que la première, ce qui aux yeux de Clarke ramène la liberté humaine à celle d'une horloge, en niant toute forme d'auto-détermination. Informé de la controverse, Hume défend une conception compatibiliste : l'absence de liberté de la volonté ne contredit pas la responsabilité morale. Il ne nie pas la liberté mais la réduit à la liberté d'agir *selon* sa volonté, et refuse l'idée d'une liberté de la volonté elle-même. La liberté au sens humien s'oppose donc à la violence ainsi qu'aux obstacles extérieurs à l'action, non à la nécessité des mobiles. Selon lui, seule la liberté comprise en ce sens rend compte de façon intelligible de la responsabilité humaine, mieux que l'hypothèse du libre arbitre c'est-à-dire d'une liberté « contracausale » que nous n'avons pas de raison empirique d'attribuer aux agents, et qui non seulement n'est pas nécessaire à l'imputation morale, mais risque même d'obscurcir l'idée d'imputation.

doctrine de la nécessité est avantageuse pour la morale et pour la religion, et l'*Enquête* ne parle plus que des avantages pour la morale. Voir Georges Botteril, « Hume on Liberty and Necessity » in Millican Peter (dir.), 2002.

²⁵⁴ Voir sur ce point Le Jallé Élénore, « La réception humienne du nécessitarisme de Hobbes ». In *Dix-huitième siècle*, n°46, 2014. L'autrice met en lumière les points communs entre le compatibilisme de Hobbes et celui de Hume : malgré deux conceptions différentes de la nécessité, leurs analyses ont des conséquences impies assez analogues. Le dernier paragraphe de la section VIII de l'*EEH* est lu comme une allusion à l'opposition de Hobbes à Bramhall dans *Les questions concernant la liberté et le hasard*.

²⁵⁵ Butler Joseph [1736], *L'analogie de la religion naturelle et révélée*, Ch. 6, « Scholar Select », 2015.

²⁵⁶ Voir sur ce point Russell Paul, « Hume's Treatise and the Clarke/Collins Controversy », in *Hume studies*, 21 (1), pp. 95-115, Avril 1995.

a) L'examen sceptique de la doctrine de la liberté de la volonté.

Hume ne présente jamais son nécessaire comme une rupture subversive avec le sens commun. Il essaie au contraire de montrer que c'est la croyance en une liberté de la volonté qui introduit de la confusion sur ce sujet. L'ambiguïté sur les termes employés maintient les controverses à propos de la liberté et de la nécessité, qui devraient disparaître si l'on ramène la notion de liberté à son seul sens intelligible : agir selon notre volonté et non décider selon un mystérieux pouvoir indépendant des mobiles. Pour Hume, la grande majorité des hommes a au fond toujours été du même avis : nous ne pourrions pas vivre ensemble sans croire à l'influence nécessaire des mobiles sur les actions.

La nécessité pour Hume n'est pas une force mystérieuse cachée à l'intérieur des phénomènes : nous n'avons pas accès ce genre de choses. La nécessité est à situer dans l'esprit du spectateur : elle naît de l'expérience de la conjonction constante d'objets semblables et de l'accoutumance de l'esprit à passer de l'un à l'autre. Dans le comportement humain, les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions :

Voulez-vous connaître les inclinations et le genre de vie des grecs et des romains ? Étudiez-bien les actions et le caractère des Français et des Anglais ; vous ne pouvez pas vous tromper beaucoup si vous transférez aux premiers la plupart des observations que vous avez faites sur les seconds.²⁵⁷

L'histoire ne nous apporte rien de nouveau ni d'étrange, elle fournit au philosophe politique et moral les principes de sa science. L'utopie d'une contrée où les hommes ne seraient que généreux et animés par l'esprit public nous apparaît d'emblée fallacieuse, car nous admettons une uniformité des motifs dans les actions des hommes, aussi bien que dans les opérations des corps. L'expérience constante de la force de l'amour-propre nous apprend par exemple à ne pas être dupe des prétentions à un pur désintéressement. La diversité des caractères, des préjugés et des opinions, ne remettent pas en cause l'uniformité de la nature humaine : la force de la coutume et de l'éducation ainsi que la variété des circonstances expliquent que les caractères des hommes prennent un pli particulier, parfois exceptionnel et extravagant. De même, quand une cause ne produit pas son effet habituel, le médecin et le philosophe n'invoquent pas la contingence mais l'action de causes cachées. L'irrégularité apparente d'un caractère procède du concours d'autres régularités.

Cette prévisibilité est la condition des échanges et du commerce entre les hommes, qui ne sont possibles que parce que nous supposons une uniformité entre les mobiles et les actions. La subtilité et l'intérêt de ce texte déterministe est de ne pas faire apparaître le déterminisme comme subversif, explosif ou corrosif pour la vie morale, mais de nous convaincre que nous

²⁵⁷ *EEH*, p.152.

sommes tous tacitement déterministes dans nos rapports avec autrui, et que cette conviction, justement, ne risque en rien de mettre en péril les relations humaines et la morale, en rendant impossibles l'éloge et le blâme. Au contraire, la société et la morale présupposent la croyance en une détermination nécessaire des actes par leurs mobiles.

Dans un célèbre article²⁵⁸, Peter Strawson soutient que l'attribution de responsabilité dépend de nos « attitudes réactives » vis-à-vis d'un comportement, indépendamment du fait de savoir si celui-ci est déterminé ou non. Même si l'on savait que le voleur était déterminé à voler, cela ne transformerait pas notre attitude réactive et notre implication émotionnelle dans la réprobation. La position de Hume comme celle de Strawson est compatibiliste : le déterminisme n'entame pas la responsabilité. Et comme Strawson, Hume fait dépendre la responsabilité de notre réaction vis à des comportements. La différence est que Hume soutient que ces attitudes ne sont pas indépendantes d'une croyance au déterminisme : au contraire c'est parce que la doctrine de la nécessité est une croyance de sens commun que la responsabilité peut avoir un sens. Pour aller dans le sens de Hume, observons que dans une société dans laquelle personne n'a jamais entendu parler de l'hypothèse chrétienne du libre-arbitre, l'imputation des actions aux agents ne disparaîtrait pas. En revanche, si l'esprit humain était incapable d'établir des liens causaux entre des mobiles et des actions, par exemple entre la faim et le vol d'une baguette de pain, la notion de responsabilité n'aurait peut-être jamais existé. Ce qu'on peut concéder à l'incompatibilisme, c'est qu'une croyance culturellement partagée, comme l'idée, d'origine chrétienne d'une volonté libre, peut influencer l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes et l'interprétation que nous avons de nos comportements et du même coup nos réactions à l'égard de ceux d'autrui. Mais cela n'oblige pas à affirmer qu'elle est un postulat structurellement nécessaire de la responsabilité morale.

Hume affirme au contraire que la doctrine de la nécessité qui relie les mobiles aux actions est une condition de notre commerce avec autrui en général et de la responsabilité morale en particulier. Sans la croyance en une détermination des actions par des mobiles psychologiques, nous n'aurions aucun moyen de croire les témoignages historiques, la politique n'aurait aucune boussole, la dissuasion du crime, ou une négociation commerciale qui mobilise l'intérêt de l'interlocuteur, n'auraient pas de sens. En tant que spectateurs réagissant aux actions des autres nous ne doutons pas de l'influence nécessaire des mobiles sur les actions.

²⁵⁸ Strawson Peter, « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962.

C'est plutôt l'introspection qui génère l'illusion de liberté de la volonté. Parce que nous ne sentons pas en nous-mêmes une telle connexion entre les mobiles et les actions, nous avons alors tendance à croire ces dernières libres, et le comportement humain différant par nature des phénomènes purement matériels²⁵⁹. Le spectacle des actions des hommes plaide en faveur d'une homogénéité du matériel et du spirituel alors que le témoignage de la conscience nous porte à croire en une discontinuité. Pour affirmer une telle discontinuité, répond Hume, il faudrait que nous puissions observer une connexion nécessaire dans les phénomènes matériels et qui soit autre chose qu'une conjonction constante d'un phénomène et de son antécédent. L'observation des caractères humains ne laisse pas de doute quant à la nécessité, mais si nous observons ce qui a lieu lorsque nous agissons, nous ne ressentons pas la connexion nécessaire, et avons l'impression d'une certaine indifférence. La nécessité est sentie par l'observateur qui prévoit un comportement, pas par l'agent. Hume ne reprend pas exactement la genèse spinoziste de l'illusion du libre arbitre, selon laquelle nous nous croyons libres parce que nous ignorons les causes qui nous déterminent. Nous croyons notre volonté libre selon Hume parce que nous n'observons pas la connexion nécessaire qui unit un mobile et l'action, alors que nous croyons la percevoir dans les phénomènes naturels. Nous croyons que certaines causes (les causes physiques) sont nécessaires et d'autres (les mobiles psychologiques) non, alors que nous sommes incapables de produire une preuve de cette différence, d'exhiber la connexion nécessaire qui réunit le froid au gel, et qui n'unirait pas l'intérêt et le travail, le plaisir de la sympathie, le besoin, et le fait que nous ne vivons pas seuls. Mais une fois que nous sommes convaincus que l'inférence causale est de même nature, qu'il s'agisse du domaine de l'esprit et de celui des corps, et que dans les deux domaines, une uniformité est manifeste, nous n'avons pas de raison de croire une liberté du domaine de l'esprit et de la volonté²⁶⁰.

b) Refondation naturaliste de la responsabilité morale

En quoi la doctrine de la nécessité est-elle absolument essentielle à la morale ? Admettre le caractère dissuasif des punitions et l'effet encourageant des récompenses, c'est reconnaître cette doctrine. L'imputation d'une action à un agent ne désigne pas autre chose chez Hume que le fait de rattacher un effet, l'action, à sa cause, c'est à dire une personne, ou plus

²⁵⁹ Cette homogénéité de la nécessité matérielle et de celle du comportement humain est un thème déjà présent dans la controverse Collins/Clarke. La nature de la nécessité est la même selon Collins, qu'il s'agisse du monde moral ou physique, ce qui pour Clarke revenait à confondre la certitude qu'un événement va se produire avec le pouvoir causal lui-même. Hume rejoint Collins par une voie qui lui est propre : nous n'avons rien de tel à l'esprit qu'un pouvoir causal, qu'il s'agisse de la matière ou de l'esprit.

²⁶⁰ Précisions cependant que Hume ne réduit pas l'un à l'autre, il prétend seulement que les inférences causales, et la nécessité dans les deux domaines sont de même nature.

précisément un caractère. L'imputation suppose en effet un élément de permanence entre la cause du crime et l'individu qu'on blâme ou qu'on félicite, et cet élément de permanence doit être inféré de l'expérience si l'on veut que l'imputation soit la plus intelligible et objective possible. Cet ensemble de dispositions et de mobiles relativement constants de l'esprit est cet élément qui permet de blâmer Pierre deux jours après qu'il ait commis son crime. Qu'est-ce qui est commun entre la cause du crime il y a deux jours et la personne que je blâme et qu'on s'apprête à enfermer, sinon que le crime a procédé de son caractère ? Il faut bien que l'imputation ait des conditions épistémiques, que l'on puisse établir une continuité, une constance entre la cause du crime hier, et l'individu sur lequel aujourd'hui tombe le blâme ; or où trouvera-t-on cette continuité sinon dans le caractère, c'est-à-dire dans les ressorts habituels et uniformes de certains mobiles sur l'esprit ? Car si nous rapportons l'action à une entité non empirique telle qu'une volonté libre, sur quelle base pourrions-nous justifier que cette cause reste la même d'une minute à l'autre et d'un jour à l'autre ? L'unité et la continuité à travers le temps d'une chose aussi complexe qu'un caractère, c'est-à-dire d'un ensemble d'habitudes de dispositions et de désirs relativement stables est, il faut le concéder, difficile à établir ; mais la permanence d'un pouvoir causal hors nature de l'esprit n'est pas seulement difficile à saisir, mais impossible : on peut seulement comme le fera Kant, la postuler, ou l'affirmer verbalement, car cette volonté libre n'a rien à voir avec les régularités des mobiles dont on peut faire l'expérience, elle n'a pas de contenu empirique. Or pour pouvoir blâmer ou punir quelqu'un après coup, il faut en effet pouvoir dire en quoi le sujet sur lequel tombe aujourd'hui le blâme est la même cause nocive que celle qui produisit le crime hier, sans quoi le violeur par exemple, n'aurait été coupable que *pendant* son viol. Sans cette possible assignation, qui supposent des critères empiriques permettant d'établir une continuité à travers le temps, le blâme perd son sens :

Les actes eux-mêmes ne peuvent être blâmables ; ils peuvent être contraires à toutes les règles de la morale et de la religion ; mais la personne n'en est pas responsable, et comme les actes n'ont procédé de rien, en elle, qui soit durable et constant, et qu'ils ne laissent derrière eux rien de cette nature, il est impossible que la personne puisse devenir à cause d'eux l'objet d'une punition et de vengeance.²⁶²

Cette affirmation suppose l'analyse préalable de la causalité, selon laquelle l'esprit n'a pas l'idée de cause et d'effet sans la perception d'une conjonction constante. L'hypothèse adverse, celle de la liberté de la volonté, a besoin d'une théorie alternative de la causalité qui nous donnerait l'idée d'un pouvoir causal indépendant de la perception de conjonctions

²⁶² *EEH*, p.167.

constantes. Or pour Hume nous n'avons rien de bien déterminé à l'esprit lorsque nous prononçons les mots « pouvoir causal », en tous cas jamais le pouvoir lui-même. Sa thèse n'est pas simplement que nous ne pouvons démontrer l'existence d'un pouvoir causal indépendant des régularités constatées, mais que nous ne pouvons même pas en former une idée claire.

Puisque l'hypothèse du libre arbitre est sans contenu, c'est chez Hume la notion de caractère qui permet d'établir cette continuité et qui donne sens au blâme ou à l'éloge. Car il ne serait pas non plus satisfaisant de justifier le blâme au motif que l'individu puni et l'individu fautant hier sont *le même corps*. En effet, on ne reprocherait pas à quelqu'un d'avoir tenu des propos incohérents ou idiots si l'on apprend qu'on lui a fait consommer de la drogue à son insu. On ne reprocherait à personne d'avoir servi à quelqu'un une boisson contenant du cyanure alors qu'elle n'avait aucun moyen de savoir qu'elle en contenait : même si ce sont indiscutablement et objectivement ses mains qui ont versé la boisson empoisonnée : dans les deux cas c'est bien un mouvement volontaire du corps qui a suscité l'effet nocif, mais s'est ajoutée une chaîne causale, étrangère aux mobiles les plus habituels des actions, et il est difficile de dire qu'elle en est l'agent responsable: « On ne blâme pas les hommes pour des actions qu'ils accomplissent à leur insu et par accident. Pourquoi ? Parce que les principes d'actions sont temporaires, et qu'ils s'achèvent sur eux seuls. »²⁶³.

c) *Implications impies de cette doctrine.*

Cette conception invite de façon explicite à repenser la notion chrétienne de culpabilité en tant qu'elle repose sur le libre arbitre : l'homme est coupable parce qu'il avait en lui le pouvoir d'agir autrement, autrement dit, il avait en lui la possibilité d'intervenir au sein de l'enchaînement naturel des causes et des effets depuis une sorte de puissance surnaturelle ou en tous les cas hors nature. Chez Augustin par exemple (*De Libero Arbitrio Voluntatis*), la notion de libre arbitre avait pour fonction d'exempter Dieu de l'origine du mal. Car si le mal provoqué par les hommes est un effet de causes naturelles, il devient difficile d'affirmer que l'auteur de la nature n'est pas la cause première du mal. Ainsi la naturalisation de la responsabilité que Hume a présentée comme sans effet sur la morale a en fait pour effet de perfectionner la réflexion morale en faisant reposer l'imputation des actes sur des bases empiriques. Cela ne change certes rien à la vie ordinaire, puisque c'est déjà ce que font les hommes, mais évite de nous détourner de ce bon sens ou d'introduire de l'obscurité dans ces questions en invoquant des fondements surnaturels ou métaphysiques. Comment donner sens

²⁶³ *Traité*, II, III, II.

à une démarche de dissuasion si nous considérons que les actes sont l'effet d'une volonté libre ? Nous ne savons pas alors ce qu'il faut changer dans les causes pour éviter que les mêmes effets se produisent à nouveau.

Deuxièmement, cette conception compatibiliste de la responsabilité qui n'admet rien de plus que la nécessité des mobiles, ne donne aucune raison de supposer que la volonté est une cause première, c'est à-dire un commencement pur. Cela n'est pas sans retentissement sur la conception qu'on peut se faire de Dieu lui-même, puisqu'elle implique que Dieu est co-responsable du mal, pas seulement du mal naturel, mais aussi du mal humain. Et l'on ne peut pas simultanément tenir les hommes pour fautifs sans inclure leur créateur dans la même faute :

L'auteur dernier de toutes nos volontés est le Créateur du monde qui, au début, donna le branle à cette immense machine et plaça tous les êtres dans cette position particulière d'où il faut qu'il résulte, par une inévitable nécessité, tout événement ultérieur.²⁶⁴

L'alternative est alors la suivante : il se pourrait que Dieu soit comme on le dit, suprêmement bienveillant, et il faut dire que les actions fautives ne le sont pas dans la mesure où elles font partie d'un plan divin plus large dont nous n'embrassons pas l'ampleur, mais cette conséquence apparaît absurde car il faudrait alors renier les critères naturels et ordinaires de nos jugements moraux en vertu d'une définition *a priori* de Dieu, qui contient l'attribut de bonté et d'omniscience. Ou alors, seconde branche de l'alternative, les crimes sont réellement des fautes, mais il faut alors renoncer à attribuer la bonté infinie à Dieu, qui est démentie par l'expérience, conséquence impie. La doctrine de la nécessité nous laisse donc le choix explique Hume, entre des implications absurdes (dire que les crimes ne sont pas des crimes) et des implications impies (l'expérience du mal nous mène à renoncer à l'idée d'un Dieu bon).

Hume ne le dit pas explicitement, mais laisse aux amis de la raison tirer la conséquence de son analyse : entre une conséquence absurde, et une conséquence impie, la raison recommande l'impiété. John Stuart Mill²⁶⁵ reprenant la doctrine humienne de la nécessité ne dira pas autre chose : l'expérience n'est pas compatible avec un Dieu bon et tout puissant ; s'il existe, on doit relativiser ou sa puissance (Dieu veut le meilleur mais est limité par un principe adverse), ou sa bonté (le bien des créatures n'est pas ce qui anime principalement le créateur). Échappe-t-on à ce raisonnement en affirmant que les voies de Dieu sont impénétrables et que le bien qu'il veut ne se dévoile pas à nos esprits limités ? La théodicée et le providentialisme

²⁶⁴ *EEH*, VIII, p. 168.

²⁶⁵ Dans l'essai « De la nature », dans « Le théisme », et dans la lettre déjà citée au journal séculariste d'Holyoake auquel il recommande la lecture des *Dialogues* humiens.

sont réfutés par Hume de façon originale et non spéculative mais plutôt psychologique et naturaliste. Si nous ne pouvons accepter la théodicée selon Hume, c'est qu'il nous est impossible d'en être convaincu durablement, car les facultés qui déterminent nos jugements moraux sont adaptées à une certaine échelle qui est une échelle humaine, et ne peut se dilater pour atteindre les proportions de l'entendement infini de Dieu. C'est là un aspect important du sécularisme humien : l'impossibilité d'adopter dans nos jugements moraux un point de vue d'une autre échelle et d'un ordre différent que celle de l'homme. Ce sera aussi la position de Mill : si la bonté divine diffère de ce que nous nommons « bon » dans le langage ordinaire, alors cette bonté ne nous concerne pas et doit nous être indifférente²⁶⁶. Même si nous étions convaincus par les arguments providentialistes et la cohérence d'un Leibniz²⁶⁷, cette conviction demeurerait toute intellectuelle et de ce fait momentanée, car nous sommes constitués de telle façon que des jugements moraux ne sauraient acquérir de force ni de fermeté sans quelque origine passionnelle. La considération abstraite de l'harmonie du tout est moins susceptible de susciter le désir et l'approbation que des bienfaits particuliers que notre imagination peut se représenter. Ceux-ci peuvent être appréciés par notre « goût » moral, véritable source des distinctions morales, et pas uniquement par l'intelligence abstraite. Un providentialiste leibnizien permanent, dont le providentialisme pourrait imprégner la conduite ordinaire, hors de l'étude et d'une attitude spéculative n'est donc pas de l'étoffe ordinaire des hommes :

Ces vues plus larges peuvent plaire un moment à l'imagination du spéculatif qui se trouve à l'aise et en sûreté, mais elles ne peuvent s'imposer avec constance à son esprit, même quand celui-ci n'est pas troublé par les émotions de la douleur et de la passion ; encore moins peuvent-elles conserver leur assise quand des ennemis si puissants les attaquent.²⁶⁸

Un point de vue synoptique ou une ratiocination métaphysique selon laquelle « le monde créé par un auteur suprêmement bon ne peut contenir de mal qui ne soit la condition nécessaire d'un plus grand bien », pour cohérente qu'elle puisse apparaître à une « tête métaphysique », et même si elle ne soulève pas d'objection logique, ne saurait, même alors, être en harmonie avec les facultés d'où sont issus nos jugements moraux ordinaires. Si ce raisonnement providentialiste implique que la torture d'un enfant innocent puisse être un bien, un esprit

²⁶⁶ Voir *EPH*, p. 120 et Ch. VIII du mémoire.

²⁶⁷ Rappelons ici un passage célèbre des *Essais de théodicée* (§35) : « Toutes les fois qu'une chose nous paraît répréhensible dans les œuvres de Dieu, il faut juger que nous ne la connaissons pas assez et croire qu'un sage qui la comprendrait jugerait qu'on ne peut même souhaiter rien de meilleur. » (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF, 1969).

²⁶⁸ *EEH*, p. 170.

normalement constitué, incapable de s'installer dans cette conclusion, jugera qu'il faut reconsidérer les prémisses, ou que cette échelle sublime n'est pas pertinente.

d) Application libre de la théorie humienne à la notion de pardon

L'intérêt subversif de l'analyse humienne est de faire comprendre que la notion de libre arbitre, qui semblait rendre l'imputation des fautes plus légitime, la rend en fait inintelligible. Celle-ci pour avoir du sens, doit avoir des conditions empiriques. Dans ce même esprit, le rapport établi par Hume entre la responsabilité et la nécessité des mobiles pourrait servir de base à une conception sécularisée du pardon. On peut partir pour cela d'une remarque rapide de l'auteur concernant l'effacement des fautes, qui dans l'économie du texte a pour seule fonction de conforter son propos général. Le passage concerne « l'effacement des crimes », expression synonyme de pardon même si Hume n'emploie pas le mot. Sans prêter à Hume un propos qui n'est pas le sien, on peut remarquer qu'elles rendent possible une naturalisation du pardon, notion centrale dans la doctrine chrétienne du salut :

De plus, le repentir efface tous les crimes s'il s'accompagne d'une réforme de la vie et des mœurs. Comment peut-on l'expliquer ? Sinon en affirmant que les actions rendent une personne criminelle en tant qu'elles constituent des preuves de l'existence de principes criminels dans l'esprit ?²⁶⁹

Il est difficile de savoir si Hume a ici pour cible la notion chrétienne de pardon, comme rémission des péchés par la pénitence, mais sa première remarque apparemment banale et de bon sens, suppose cependant une conception sécularisée et de sens commun du pardon qui se distingue doublement du pardon chrétien entendu comme un effacement des fautes par Dieu, ayant pour seules conditions l'examen de conscience, le repentir et la contrition. Ces conditions chrétiennes du pardon sont en effet des opérations intellectuelles de la part du coupable, qui n'impliquent nullement une disparition *du rapport de cause à effet* qui a relié le caractère à une mauvaise action, et qui comme nous venons de l'expliquer, est selon Hume la condition épistémique et empirique de la responsabilité.

Au regard de ce que dit Hume de l'effacement des crimes, la conception chrétienne du pardon peut apparaître comme une générosité coupable, trop peu exigeante, et de surcroît difficilement intelligible. Hume ajoute au repentir chrétien une condition empirico-pragmatique du pardon : la réforme de la vie et des mœurs du responsable. Il ne précise pas s'il s'agit du pardon d'un homme par un autre homme, ou s'il s'agit du pardon des péchés par Dieu, mais cette absence de précision semble impliquer qu'il n'accepte comme intelligible et sensée qu'une conception qui s'écarte de celle des églises Catholique et Anglicane, selon lesquelles la rémission divine des fautes est essentiellement obtenue par le sacrement de

²⁶⁹ *EEH*, p. 167-168.

pénitence, donc sans que la personne se soit nécessairement moralement réformée. Or, sans cette référence humienne aux mobiles les plus puissants et les plus habituels du caractère, un geste tel que le pardon (qu'il soit divin ou humain) est difficilement intelligible. Pardonnerait-on quelqu'un, par exemple un voleur pénitent mais récidiviste sur lequel les mobiles tels que la cupidité sont toujours aussi puissants, et ne sont toujours pas compensés par un respect de l'utilité publique de la propriété ou par une sympathie envers ses victimes ? Peut-il y avoir pardon sans une réforme préalable du caractère de celui à qui l'on pardonne ? La reconnaissance de la faute, l'expression d'un repentir, et l'aveu sont-elles des conditions suffisantes ? L'idée chrétienne d'un pardon universel et quasiment inconditionnel, c'est-à-dire de tous les péchés, et ne dépendant que du baptême et du repentir, est-elle intelligible, en l'absence d'une réforme effective du caractère de la personne ? En dehors d'une transformation empiriquement observable du caractère, ou de la reconnaissance du fait que le mobile qui a suscité la mauvaise action était inhabituel et suscité par des circonstances accidentelles et éphémères, il est difficile de comprendre en quoi peut consister une rémission des fautes, et encore plus de comprendre comment le pardon pourrait les « effacer ». Même en admettant la toute-puissance de Dieu, il est difficile de comprendre ce qu'efface Dieu lorsqu'il pardonne, car il ne peut faire que les fautes n'aient pas eu lieu, et son pardon n'attend pas non plus que la personne soit *déjà* amendée, ce qui rendrait sa rémission inutile, ou la réduirait à une amnistie (l'absence de châtement). En revanche, dans une perspective empiriste, séculariste et purement humaine, le pardon peut conserver son utilité et son sens à condition de le définir comme un geste intelligible et utile. Bien sûr, le pardon suppose sans doute d'être demandé et accepté mais cela n'est pas en question ici. Il n'est donc pas une purification symbolique inintelligible, mais simplement l'expression à autrui de la reconnaissance d'une transformation qui a déjà eu lieu, il indique notre intention d'atténuer les manifestations de ressentiment et de haine dans nos relations avec cette personne. À la rigueur, puisqu'une réforme du caractère n'est jamais totale, pardonner peut servir à reconnaître que des changements ont eu lieu pour encourager leur poursuite par l'apaisement de la relation. Et sans cette condition empirique, (un changement dans les mobiles les plus puissants et les plus habituels du caractère dirait Hume) dire « Pardon » est soit une faiblesse imprudente et inutile (si l'on pardonne à quelqu'un qui n'a pas changé) soit une parole inintelligible et de peu d'effet car l'on n'efface pas des fautes par le langage.

Conclusion :

Ces développements avaient pour but de reconstituer la cohérence globale du projet séculariste humien, en mettant en lumière l'imbrication de sa conception de la causalité, sa

critique du théisme et de toute forme de providentialisme, et son naturalisme sur les sujets moraux. Si le déploiement de ce projet n'est pas explicite dans le *Traité*, l'économie de *L'Enquête* ainsi que les *Dialogues* attestent plus clairement de la portée irrégulière des analyses épistémologiques. L'empirisme humien nous montre les limites de l'entendement humain, qui sur les questions de fait ne peut atteindre qu'une probabilité relative, en s'en remettant à l'expérience, ce qui doit nous rendre modestes. Cette démarche doit mettre fin aux vaines disputes sur la nature de Dieu, encourager la tolérance des incroyants, et concentrer la réflexion sur les problèmes moraux et politiques en cette vie. La philosophie de la connaissance empiriste est donc la base épistémologique d'un projet pragmatique d'utilité publique de la philosophie.

La conception régulariste de la causalité est l'arme principale de ce projet, car elle permet de critiquer le libre arbitre, de rendre difficilement intelligible cette causalité singulière qu'est la création, et de réformer la notion de providence en la sécularisant, et en enfin de mettre à mal la théodicée. Il n'est pas anodin que l'une des tentatives contemporaines les plus rigoureuses de dé-sécularisation de la philosophie et de réhabilitation du théisme, celle de l'apologète Richard Swinburne se confronte directement à la conception humienne de la causalité. Aussi, produire une théorie alternative (non régulariste) de la causalité est probablement l'un des principaux défis de la réhabilitation philosophique du théisme après Hume. Le refus du scepticisme religieux de Hume par R. Swinburne est à cet égard symptomatique. L'apologète et philosophe des sciences rejette fermement et explicitement l'aspect régulariste de sa théorie de la causalité, au profit d'une explication de l'univers par le choix rationnel et libre d'une personne (Dieu), qui pour être acceptable suppose que toute causalité ne soit pas réductible à des régularités générales. En effet, si notre compréhension de la causalité est comme le pense Hume, tributaire de la perception de régularités, et que nous n'avons pas indépendamment de celles-ci de perception d'un pouvoir causal en tant que tel, l'idée d'une cause première et absolument libre c'est-à-dire sans aucun antécédent et ne correspondant à aucune loi, n'est certes pas inconcevable, mais nous n'avons aucune base empirique pour la rendre probable.

Voici comment Swinburne synthétise la position humienne, dans *La probabilité du théisme*²⁷⁰ :

Il est donc naturel de supposer que la seule façon d'apprendre quelle est la cause d'un effet survenu qui est un B, c'est de trouver qu'il est précédé d'un événement x qui est un A, à condition que -dans notre expérience- tous les A soient suivis par des B et qu'il n'y ait aucun B qui ne soit précédé par un A. (...) Par conséquent, il semblerait qu'avant de pouvoir conclure que c'est Dieu qui a causé l'univers, nous devrions avoir observé de nombreux

²⁷⁰ Swinburne Richard, *La probabilité du théisme*, trad. Paul Clavier, Paris, Vrin, 2015.

actes de volonté émanant de nombreuses divinités, suivis de l'existence de nombreux univers. Donc même si l'hypothèse de la création de l'univers par Dieu était intelligible, il s'ensuivrait que nous ne pourrions en avoir aucune connaissance.

Il est alors cohérent que Swinburne cherche l'origine de de notre conception de la causalité autre part que dans les régularités empiriques et la trouve dans les actions élémentaires, comme bouger la main, ce que refusait précisément Hume :

Hume a proposé un argument contre l'idée que nous avons la conscience immédiate d'exercer une influence causale. Il soutient que la volonté « n'entretient pas avec ses effets de connexion plus facile à mettre en évidence que celle de n'importe quelle cause matérielle avec son effet particulier ». Une telle connexion ne saurait être prévue sans l'expérience préalable d'une conjonction constante » (cf. *Traité de la nature humaine*, Appendice). Je défends plus haut l'idée suivante. C'est justement par l'action que le sujet pense être l'exercice de son influence causale dirigée vers la production de x que nous pouvons identifier une volition, (ou une volonté, ou une tentative) d'accomplir une action élémentaire consistant à produire l'événement x ; et lorsque ma tentative est suivie par la venue de l'événement visé (x), il est probable que c'est ma tentative qui est la cause de l'événement, même en l'absence de toute preuve de conjonction constante.

Cette objection permet à Swinburne de rendre intelligible et selon lui empiriquement fondée l'idée d'une causalité *singulière*, non observable, celle de Dieu, entité simple et *la seule dans son genre*. Et cette hypothèse a un pouvoir prédictif, sans que soit exigé pour cela que l'on ait eu une expérience répétée du même type d'entité (que l'on ait eu l'expérience de plusieurs divinités et assisté à la création de plusieurs univers). Autrement dit, pour Swinburne, on peut rendre une hypothèse explicative probable sans que la régularité soit requise, et sans que la cause supposée soit un exemplaire d'une catégorie d'entités qui nous est empiriquement familière. La critique de la théorie régulariste de la causalité a semblé à Swinburne la condition préalable pour rendre à nouveau possible la théologie naturelle.

Sa réhabilitation du théisme (hypothèse selon laquelle l'univers s'explique par un agent rationnel doté d'une volonté libre) implique en outre de sortir du cadre nécessitariste humien et d'adopter une position libertarienne à l'égard de la volonté, c'est-à-dire de soutenir que la volonté est une cause première, ce qu'il faut entendre par « agent libre ».

Bien sûr, Hume ne nierait pas que le comportement d'un agent rationnel, agissant selon des mobiles est très différent d'un phénomène matériel tel que la chute d'une pierre : il ne se réduit pas aux lois physiques, il est plus complexe et fait intervenir des facteurs de différente nature, antécédents physiques, passions, contexte social etc. Ce que ne reconnaîtrait pas Hume en revanche, c'est qu'il puisse y avoir explication indépendamment de régularités empiriques y compris en ce qui concerne la causalité de l'esprit dans l'acte volontaire²⁷¹. Pour Hume,

²⁷¹ Voir notamment, *EEH*, VII.

déterministe, notre appréhension de la causalité, qu'elle soit mentale ou matérielle, suppose des régularités antécédentes. La causalité matérielle n'étant pas par essence différente de la causalité mentale. Nous n'avons aucune idée d'un pouvoir causal pur sans des conjonctions régulières. Par conséquent la causalité divine antérieure aux régularités manifestes dans l'univers est quelque chose dont nous pouvons nous faire une idée claire. Pour reprendre un exemple humien, nous pouvons anticiper qu'une bourse pleine d'or placée ouverte au milieu d'une place publique disparaîtra assez vite. Si nous le savons, c'est en raison de l'attrait général de la richesse, de la cupidité, c'est-à-dire de généralités sur la nature humaine.

Autrement dit on fait des prédictions à l'intérieur d'un cadre qui est celui des généralités les plus fondamentales, qui sont les conditions ontologiques et épistémiques de la prédiction. En plus d'une position libertarienne et d'une conception dualiste des rapports corps esprit, Swinburne a besoin d'adopter une théorie alternative, non régulariste de notre compréhension de la causalité, pour justifier le pouvoir prédictif de l'hypothèse Dieu, c'est à-dire une hypothèse qui prédit les régularités mêmes qui rendent possible les prédictions, ce qui est impossible en régime humien. Il n'est pas question de discuter²⁷² sa position, mais simplement d'affirmer qu'à l'époque de Hume comme dans les débats contemporains, c'est sur la question de la nature de causalité que se jouent l'intelligibilité, et la probabilité des positions et que c'est bien avec Hume que l'apologétique la plus rigoureuse doit aujourd'hui encore croiser le fer.

Le chapitre suivant concerne l'application humienne de son empirisme radical à l'un des sujets de controverse les plus brûlants opposant libre penseurs et philosophes religieux : les rapports du spirituel et du matériel. Il en va de la nature de l'Homme mais aussi de la cosmologie.

²⁷² Pour riposter à l'argument de Swinburne ci-dessus, l'exemple humien des amputés cherchant vainement à bouger leur membre fantôme, pourrait être un point de départ, car il semble montrer que l'intention et l'effort pris isolément, ne nous donnent pas à eux-seuls l'idée d'un pouvoir causal.

CHAPITRE IV : Empirisme et matérialisme : le tournant humien

« Une fois la matière admise, je défie quiconque de montrer que Dieu n'est pas la matière »²⁷³. (George Berkeley)

Introduction

Cette formule de Berkeley illustre un antimatérialisme assez commun de la philosophie britannique du début du XVIIIe siècle, majoritairement religieuse et accusant le matérialisme hobbesien et le panthéisme spinoziste d'être la métaphysique des infidèles.

Le thème de la matière et de ses pouvoirs est en effet au carrefour de plusieurs préoccupations théologiques. D'abord, la mise en question sceptique de nos capacités de *connaître la matière*, voire l'interrogation sur l'existence même des corps extérieurs, auxquels les créatures croient naturellement et instinctivement, mettent en jeu la véracité de Dieu : le créateur réputé bon et vérac nous aurait-il dotés de facultés cognitives si peu fiables, et aurait-il séparé à ce point nos esprits du réel ? Ensuite, la position qu'on adopte sur l'activité ou l'inactivité de la matière, sa capacité à engendrer par elle-même le mouvement, l'organisation, la vie et la pensée, implique une position sur le rôle de Dieu dans la création, sur la probabilité de l'existence d'une âme indépendante de l'esprit, et de son immortalité naturelle.

L'antimatérialisme prit ainsi deux principaux visages dans la pensée britannique moderne pré humienne : la négation pure et simple de la matière elle-même dans l'immatérialisme de Berkeley, et, chez la plupart des penseurs religieux, la négation *des pouvoirs d'action* propres de la matière : pouvoir de produire du mouvement, de penser et de s'organiser. Les platoniciens de Cambridge tels que Henry More²⁷⁴ et Ralph Cudworth²⁷⁵ considéraient par exemple que la matière était une chose inerte par elle-même, que les phénomènes du monde ne pouvaient s'expliquer mécaniquement, que donc l'assistance d'une substance distincte de la matière, c'est-à-dire un esprit, ou un être incorporel était nécessaire. Mais l'antimatérialisme n'est pas l'apanage des platoniciens : les philosophies de l'expérience,

²⁷³ Notes philosophique 625, carnet A, (cité par Roselyne Dégremont dans *Leçons sur la philosophie de Berkeley*)

²⁷⁴ More Henry, *The Immortality of the Soul* [1659], éd. A. Jacob, Dordrecht, M. Nijhoff, 1987.

²⁷⁵ Cudworth Ralph [1678], *The Intellectual System of the Universe. The First Part, Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility Demonstrated*, R. Royston, Londres, 1978, fac-similé Stuttgart, 1964.

contemporaines de Newton et revendiquant sa méthodologie, (méthode expérimentale *a posteriori*, l'induction menant à des principes généraux, la parcimonie dans l'usage des hypothèses), attaquent le matérialisme de manière assez analogue, et semblent, avec de nouvelles armes épistémologiques, poursuivre le même combat apologétique. Si l'esprit scientifique de l'époque encourage une distance à l'égard de l'autorité et le recours à l'expérience, comme l'indique la devise de la récente *Royal Society* (« ne croire personne sur parole »), les résultats de la science expérimentale servent aussi à consolider le *tandem* science et théologie ; les succès de la philosophie naturelle ne sont pas perçus comme des remises en cause de la religion.

L'empirisme est-il ainsi philosophiquement récupérable par la théologie, ou faut-il au contraire considérer que la juridiction de l'expérience en matière de fait a des conséquences matérialistes, sceptiques et irréligieuses ? Cela voudrait dire que la visée apologétique de la plupart des empiristes pré-humiens les a détournés des implications d'un empirisme rigoureux. Si tel est le cas, l'empirisme de ces philosophes est à relativiser puisqu'elles acceptent dogmatiquement certains *a priori*, notamment l'impuissance intrinsèque de la matière, ne remettent pas en question certains articles de foi cardinaux : l'immatérialité de l'âme et son immortalité naturelle, et le théisme, qui suppose que l'univers matériel et son ordre ne sont pas autosuffisants mais s'expliquent par un créateur intelligent.

La reprise de ces problèmes par Hume donne lieu à un tournant qui mène à un matérialisme agnostique paradoxal. Hume reprend à ses prédécesseurs (Newton, Locke et Berkeley) certaines prémisses ou éléments de méthode desquels il tire des conclusions opposées, qui sont sceptiques, matérialistes et irréligieuses.

L'empirisme de Hume est plus qu'une épistémologie : il est aussi un rasoir sémantique, une théorie de l'esprit et donc une anthropologie ; et dans cet empirisme plus systématique, le recours à l'expérience dessert la théologie. Avant Hume pourtant, les implications matérialistes de l'empirisme furent évitées par le biais de trois principales stratégies

« empirico-religieuses » : 1) nier l'existence même de la matière contre le scepticisme et le matérialisme, réduire le réel aux perceptions de l'âme et faire de celles-ci un langage divin (Berkeley). 2) Admettre la possibilité purement logique de la matière pensante mais reculer devant cette hypothèse en postulant *a priori* son inertie et sa stérilité (Locke et la plupart des newtoniens). Enfin, 3) à l'échelle cosmique, la préférence marquée des newtoniens pour la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, qui nous fait remonter de l'ordre manifeste du monde matériel à sa supposée cause intelligente par le biais d'un raisonnement analogique.

Hume s'inspire en grande partie de la méthodologie de ses prédécesseurs mais parvient à des conclusions très différentes. Il emprunte à Locke l'idée qu'une matière pensante n'est pas une notion contradictoire, à Berkeley l'impossibilité pour l'esprit d'aller au-delà de nos perceptions, et à Newton sa parcimonie : il faut faire l'économie des hypothèses qui ne sont pas appelées par les expériences²⁷⁶. Il revendique donc également la juridiction de l'expérience, mais finit par souscrire à un matérialisme anthropologique assez évident dans « De l'immortalité de l'âme », ainsi qu'à une préférence matérialiste au niveau cosmologique dans les *Dialogues*.

À quelle forme de matérialisme l'empirisme humien peut-il donner lieu ? Hume n'est clairement pas matérialiste, si l'on entend par là une thèse hobbesienne selon laquelle tout est matériel. Il admet cependant clairement que la matière puisse être cause de l'esprit et converge en cela avec certaines conséquences du matérialisme athée dont il se distingue dans ses prémisses et par ses arguments. La voie empiriste humienne donne lieu à un matérialisme original, nuancé, qui se distingue des tendances réductionnistes d'un Toland ou d'un Hobbes qui eux, *identifient* la pensée à la matière. Mill rejoindra les positions de l'écossais dans « Le Théisme » : à la fois dans la démarche et ses conséquences : accepter l'origine physique de l'esprit sans dualisme des substances ni réductionnisme²⁷⁷.

Nous envisagerons d'abord le rapport du phénoménisme humien à celui de Berkeley pour comprendre en quoi Hume n'est pas immatérialiste. Nous verrons ensuite que sa critique de la substance donne une nouvelle tournure à la question de la nature, matérielle ou immatérielle de l'esprit, problème soulevé par John Locke et qui suscita la controverse Collins/ Clarke dont Hume avait connaissance et en fonction de laquelle son argumentation est à situer. Mais avant lui, la discussion se focalisait sur la question du *sujet de la pensée* : Hume déporte le problème sur la question de *la cause* de celle-ci, muni d'une conception de la nécessité qui lui est propre.

Ce chapitre sera donc l'occasion de s'interroger sur la transition qui s'opère avec Hume d'un empirisme religieux à un empirisme sceptique et agnostique. Sa position est originale : un

²⁷⁶ Pour ces raisons, nous n'irions pas jusqu'à dire comme Paul Russell (Russell, 2016), que la tradition de « l'empirisme britannique » est un « mythe », au motif que les visées de Hume et de ses prédécesseurs sont radicalement divergentes en matière de religion, et que là résident les véritables enjeux et préoccupations de l'époque. La distinction entre des « athées spéculatifs » et des « penseurs religieux » serait selon Russell bien plus pertinente historiquement. Il est vrai qu'un intérêt trop exclusivement épistémologique à ces pensées risque d'oblitérer leurs visées apologétiques ou au contraire irréligieuses, que Russell a récemment mises en lumière de façon très convaincante. Mais il nous semble aussi intéressant de souligner la parenté des méthodes et des prémisses communes en se demandant d'où vient la différence des conclusions, ce qui revient à envisager philosophiquement l'histoire des idées et l'évolution des problèmes.

²⁷⁷ Voir le Ch. VII de ce mémoire.

matérialisme sans substance matérielle, et qui ne réduit pas non plus le réel à la matière ; un hylozoïsme²⁷⁸ qui n'est pas un vitalisme, c'est-à-dire qui accepte que la matière produise la vie sans qu'il faille faire référence à un quelconque « principe vital » indépendant ; enfin, une philosophie sceptique, qui montre l'improbabilité des dogmes plus que leur impossibilité.

I) Peut-on se débarrasser de la matière ? Immatérialisme apologétique et phénoménisme irréligieux.

a) *L'immatérialisme apologétique de Berkeley*

Dans la philosophie de Berkeley, la critique de la notion de matière a une visée avant tout apologétique, elle est une réponse au matérialisme de libres penseurs tels qu'Anthony Collins et John Toland²⁷⁹. L'immatérialisme est la clef de voûte de la démonstration de l'immatérialité de Dieu et de l'immortalité naturelle de l'âme. Nul ne sait exactement ce qu'est la matière, mais postuler celle-ci à l'origine de nos perceptions et de l'ordre que nous constatons, c'est mettre entre Dieu et nous quelque chose de stupide, dépourvu de pensée qui en s'interposant fait pour ainsi dire écran à la providence de Dieu. L'abandon de la matière était également censé résoudre le vieux problème de la mystérieuse influence de la matière sur l'esprit, qui laissait Locke dans l'agnosticisme : ce dernier ne jugeait pas contradictoire que la matière puisse penser ou que le monde matériel puisse être à l'origine de nos idées ; mais quant à savoir comment une telle chose se produit, voilà une question face à laquelle Locke reconnaissait demeurer dans l'obscurité. Cette difficulté disparaît si l'on considère avec Berkeley que tout ce que nous avons à l'esprit concernant la matière (l'étendue, la solidité, la couleur, l'odeur, la rugosité, bref, les qualités premières comme les qualités secondes) est quelque chose de perçu et à ce titre immatériel. Par « matière » Berkeley entend le supposé support extérieur non pensant de toutes ces qualités, qui lui n'est l'objet d'aucune perception, et qui pour cette raison peut être évincé du discours philosophique. Car si par définition, nous n'avons rien à l'esprit lorsque nous évoquons ce qui lui est extérieur, faut-il absolument continuer à utiliser un mot qui ne correspond à rien dans notre entendement, alors que tout ce qui peut avoir du sens doit pour Berkeley être senti ou pensé ? Nous n'avons pas besoin

²⁷⁸ Voir sur ce point l'éclairant article de Catherine Wilson : « Hume's Vital Materialism. », *British Journal for the History of Philosophy*, 24 (5), pp.1002-1021, 2016. L'autrice montre que la position humienne est un hylozoïsme prudent, proche des positions de Maupertuis à la même époque, et dont les arguments ne peuvent plus être réfutés par des postulats généraux sur l'inertie de la matière.

²⁷⁹ Voir Taranto Pascal, *Du déisme à l'athéisme, la libre pensée d'Anthony Collins*, Paris, Honoré Champion, 2000, le Ch. intitulé : « La réponse de Berkeley aux apories de la libre pensée » .

explique l'évêque de Cloyne, d'ajouter au monde sensible (donc immatériel) un deuxième univers matériel qui en serait la cause (ce qui est inactif ne pouvant rien causer), l'occasion (notion inutile, la puissance de Dieu étant suffisante pour susciter nos perceptions), ou encore un instrument de Dieu lui servant de médiation pour exciter nos idées (car toute création d'un instrument répond à une difficulté ou à une faiblesse qu'un Dieu tout puissant ne saurait connaître). Les *Principes de la connaissance humaine*, les *Dialogues entre Hylas et Philonous* se proposaient ainsi d'éliminer la matière entendue comme « substance étendue solide, mobile, non pensante et inactive » en montrant qu'une telle hypothèse, en plus d'être inintelligible, ne servait à rien.

En plus de dissoudre le problème des rapports matière/esprit, Berkeley pensait par-là défaire le scepticisme : « nous ne voulons pas que qui que ce soit devienne sceptique, refuse de croire ses sens. Au contraire, nous leur donnons toute la force imaginable »²⁸⁰. Car les données des sens ne pourraient être inadéquates que si on leur supposait un archétype auquel elles pourraient correspondre ou non pour être vraies ou fausses. Mais que pourrait être cette adéquation sinon une ressemblance, et qu'est ce qui peut ressembler à une sensation ou à une image, sinon une autre sensation ou une autre image ? Parlons-nous de manière sensée lorsque nous affirmons qu'une sensation pourrait être « fidèle à », « correspondre à » quelque chose situé à l'extérieur de l'esprit, mais n'étant ni une odeur, ni une image, ni un bruit ? Comment l'esprit pourrait-il comparer ce qui est en lui avec ce qui est hors de lui sans que cet élément extérieur ne devienne une idée ?

Berkeley considérait donc que le réel n'est pas une mystérieuse matière extérieure dont nos perceptions seraient l'effet, mais qu'exister c'est être perçu. La distinction du réel et de l'imaginaire demeure pourtant intacte selon lui : parmi nos perceptions, certaines sont plus constantes, plus fermes, contraignent notre esprit en s'imposant à lui, alors que d'autres sont forgées par notre fantaisie ou mobilisées à volonté en l'absence de l'objet (c'est à dire des sensations de l'objet) considéré.

Loin de revendiquer un idéalisme délibérément contre-intuitif et fantasque, Berkeley pensait par ces arguments balayer une chimère philosophique (la matière) *sans ébranler le sens commun*, qui distingue le réel de la fiction, ce qui est présent de ce qui est absent, et laisser intacte la notion de réalité malgré l'éviction de la matière : « Je suis de la trempe ordinaire, assez simple pour croire mes sens et laisser les choses comme je les trouve, » affirme ainsi

²⁸⁰ Berkeley George, *Principes de la connaissance humaine*, trad. Dominique Berlioz, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 87.

Philonous dans les *Trois Dialogues*²⁸¹. La notion de matière n'est plus requise pour rendre compte de nos perceptions. Et il n'y a plus besoin de dédoubler l'univers en perceptions spirituelles et en objets matériels inaccessibles, qui donc ne sauraient nous concerner.

Berkeley pense par là en avoir fini avec le scepticisme : les perceptions n'ayant plus d'archétype extérieur auquel elles seraient censées correspondre, elles ne peuvent être en adéquation ou en inadéquation avec ce qui n'existe pas : seul le dédoublement idée/chose donnait en fait lieu au scepticisme. D'où le caractère très paradoxal de l'entreprise berkeleyenne : sauver la philosophie du scepticisme en abandonnant la croyance en la matière. Le phénoménisme Berkeleyen se voulait donc l'inverse du scepticisme : un réalisme direct, mais immatérialiste. Plus de raison de douter, dès lors que tout est là sous nos yeux.

La plupart des matérialistes français au XVIIIe siècle ont eu tendance à dénigrer les arguments de l'Evêque de Cloyne, l'assimilant à un sceptique, en estimant que quoiqu'irréfutable théoriquement, ce solipsisme de cabinet était suffisamment réfuté par la pratique quotidienne, et n'aurait aucun intérêt ni aucune influence sur la conduite²⁸². Diderot disait ainsi de l'immatérialisme de Berkeley que « l'esprit humain en est humilié, mais il n'est ni persuadé ni convaincu. »²⁸³

C'est visiblement aussi la position qu'adopta Hume, si l'on en croit l'*Enquête* qui dans une longue note rend hommage à Berkeley, mais en détournant malicieusement les arguments berkeleyens de leurs objectifs, puisqu'il les présente comme : « les meilleures leçons de scepticisme qu'on puisse trouver chez les auteurs anciens ou modernes »²⁸⁴, alors que Berkeley y voyait précisément l'inverse : une arme anti-sceptique. « Mais que tous ses arguments, poursuit Hume, bien que leur intention soit autre, sont en fait purement sceptiques, on le voit à ce qu'ils n'admettent pas de réponse et ne produisent pas de conviction ; leur seul effet est de produire, sur le moment, de l'étonnement, de la perplexité et de l'embarras, ce qui est l'effet du scepticisme. »²⁸⁵.

²⁸¹ Berkeley George, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. Geneviève Brykman et Roselyne Dégrement, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 176.

²⁸² Voir sur ce point, l'article de Sébastien Charles : « L'immatérialisme en terre ennemie : la pensée berkeleyenne dans le matérialisme des lumières », *Lumen: Selected Proceedings From the Canadian Society for Eighteenth Century Studies*, 20 : 49, 2001.

²⁸³ Hemsterhuis François, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, texte établi, présenté et annoté par Georges May, New Haven, Yale University Press, 1964, p.10 (cité par Sébastien Charles, 2001).

²⁸⁴ *EEH*, XII, p. 237.

²⁸⁵ *Ibid.*

Le rapport de Hume à Berkeley constitue donc un paradoxe à élucider : Hume valide les arguments de Berkeley, pourtant, il n'est pas immatérialiste. En outre, il assume contrairement à l'irlandais la portée sceptique et non réaliste du phénoménisme. Or cette interprétation des arguments berkeleyens a chez lui une implication agnostique voire athée. Il ne s'agit pas en effet d'un débat seulement épistémologique mais aussi religieux : si le problème de l'existence du monde extérieur intéresse tant les philosophes de cette époque, c'est qu'à travers la véracité de la sensation, c'est la véracité divine qui est en question. Rappelons que c'est l'existence d'un Dieu véracé qui dans la sixième *méditation* de Descartes finit par garantir l'existence du monde extérieur. Si les croyances naturelles des créatures ne sont pas fiables, c'est la véracité de Dieu qui est en cause, et si cette véracité est un attribut essentiel de Dieu, qui ne saurait être trompeur, alors c'est l'existence de Dieu elle-même qui est douteuse. Lutter contre le scepticisme, c'était donc pour Berkeley et d'autres penseurs religieux, lutter contre l'abandon de l'un des attributs essentiels de Dieu, voir contre l'athéisme.

David Hume reprend donc en grande partie le phénoménisme de Berkeley, mais ne revendique pourtant jamais l'immatérialisme. Hume serait-il en cela moins conséquent que l'évêque de Cloyne ? Peut-on en effet affirmer que nous n'avons à faire qu'à des impressions sans congédier définitivement l'idée de matière ? Pourtant, non seulement celle-ci ne disparaît pas de la pensée de l'écosseis mais son phénoménisme semble compatible avec un certain matérialisme. Ce dont attestent les développements humiens à propos des croyances en l'immatérialité de l'âme et en son indépendance à l'égard du corps dans le *Traité* et dans l'essai posthume : « De l'immortalité de l'âme ». Dans *l'Histoire Naturelle de la religion*, la généalogie de nos maux et de nos passions est clairement matérialiste et Hume considère que le polythéisme originel tient en partie à l'ignorance de l'origine matérielle et mécanique des phénomènes qu'on attribuait jadis à la volonté de puissances cachées. Ensuite, Hume utilise par la voix du personnage de Philon l'hypothèse cosmologique d'une émergence immanente de la vie et de l'esprit à partir de la matière. Dans les *Dialogues*, cette hypothèse hylozoïste apparaît comme moins coûteuse que l'hypothèse théiste.

Pour savoir en quoi Hume est fondé à faire usage de la notion de matière après Berkeley, il faudrait se demander quelle est la faille de la conséquence immatérialiste que tire Berkeley de ses prémisses. Peut-on trouver chez Hume de quoi donner tort à Berkeley de considérer que le principe *esse est percipi* permet d'échapper aux conséquences du matérialisme ? C'est là une question difficile car Hume semble reprendre à son compte le phénoménisme berkeleyen tout en évoquant le monde matériel, mais sans que l'usage de cette notion fasse problème, et l'on ne trouve pas dans l'œuvre de réfutation directe de l'immatérialisme de Berkeley.

Il faut donc chercher quel genre de matérialisme est possible dans une philosophie qui n'admet que des impressions de l'esprit comme donné originel.

b) Inutilité de la matière comme double de nos perceptions.

Pour Hume, nous n'avons pas de quoi inférer une existence extérieure considérée comme distincte de nos perceptions. Il rejoint dans une large mesure Berkeley : il n'est pas nécessaire de dédoubler le réel entre des perceptions de l'esprit et un objet qui serait extérieur aux perceptions. Comme nous le verrons plus loin, il ne s'agit pas chez Hume, à la différence de Berkeley, d'un refus catégorique de l'extériorité. Les deux penseurs se rejoignent sur l'abandon de ce qui permettait à Locke de distinguer les qualités qui sont inhérentes aux objets matériels (les qualités premières que sont le mouvement la solidité la figure), et celles qui n'existent que dans notre esprit (les qualités secondes telles que la couleur, l'odeur ou le son). Cette distinction n'a pourtant pas lieu d'être car le mouvement, la solidité, l'étendue, la figure, sont inconcevables sans la sensation. Par exemple, on ne conçoit pas la solidité sans l'impénétrabilité de deux figures étendues, et l'on ne conçoit pas l'étendue sans la couleur. Si la nature nous pousse à supposer une existence continue des corps extérieurs au-delà de nos perceptions, cela ne peut évidemment venir des sens, car un objet continu n'est jamais présent à l'intérieur de sensations discontinues. Ça ne peut non plus être le résultat d'une inférence rationnelle de nature causale. Car la causalité est fondée sur la coutume, et celle-ci dépend de la répétition de nos perceptions. Un raisonnement causal ne peut donc aller au-delà de ce qui m'est donné dans la perception :

Aucun degré de régularité de nos perceptions ne peut jamais nous autoriser à inférer qu'il y a un degré plus haut de régularité en certains objets qui ne sont pas perçus, puisque cela implique une contradiction, à savoir une habitude acquise au moyen de ce qui n'a jamais été perçu par l'esprit.²⁸⁶

Or les perceptions d'un objet matériel sont pour notre esprit un certain agrégat de perceptions dont la disposition les unes par rapport aux autres se répète à travers le temps. Chaque fois que je retourne au bord de mer, je retrouve ce même banc, c'est à dire cette même figure, et à peu près ces mêmes couleurs ; et sa disposition par rapport au sable et au banc voisin est à chaque fois la même. Mon imagination se figure tout naturellement que ce banc est demeuré identique à lui-même quand je n'étais pas là, qu'il n'y a pas là simplement une constance et une cohérence à l'intérieur de mes perceptions, mais un objet matériel véritablement continu et subsistant, indépendamment du fait que je le perçoive. C'est donc l'imagination qui fait tenir le monde matériel debout en son absence. Notre univers mental est constitué de telles

²⁸⁶ *Traité*, I, IV, II, p. 281.

fictions. Que l'imagination peuple notre monde de fictions n'implique pas qu'elle soit en cela extravagante. Il y a dans cet effet de l'imagination ce que Hume appelle « une sorte de raisonnement causal » mais qui n'en est donc pas vraiment un, car en toute rigueur, je ne saurais passer de la constance à la continuité sans aller *au-delà* de ce qui m'est donné dans la perception, c'est à dire des perceptions analogues qui se répètent constamment, mais jamais une véritable continuité. Celle-ci ne peut donc être inférée, mais seulement construite et posée par l'imagination au-delà des intermittences de la perception, et devenir l'objet d'une croyance vive. Il se pourrait par exemple qu'entre chacune de mes promenades, le banc que je perçois à présent soit démoli et qu'un nouveau banc très ressemblant soit installé à la même place. Ma raison ne peut exclure cette possibilité si elle est rigoureuse, mais mon imagination, elle, prend naturellement les devants, n'a cure d'un tel scepticisme et *produit* ce banc, allant au-delà des indices perceptuels, à la façon dont un navire continue son mouvement, au-delà de l'impulsion des rames.

L'imagination a également pour fonction de résoudre certaines perplexités : ce banc m'apparaît comme un objet doté d'unité et individué, mais considéré selon le temps, chaque perception du banc pourrait m'apparaître comme une existence certes ressemblante, mais néanmoins distincte. Cette tension entre d'un côté, la similitude de mes perceptions d'hier et celles d'aujourd'hui, et de l'autre la possibilité de considérer ces groupes de perceptions comme plusieurs existences numériquement distinctes est résolue par la fiction d'un objet continu, extérieur à mes perceptions. Nous relierons alors ces perceptions discontinues par une existence continue :

Nous avons alors une tendance à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles, et comme cette tendance est l'effet de certaines perceptions vives de la mémoire, elle donne de la vivacité à cette fiction ou en d'autres termes, nous fait croire à l'existence continue des corps.²⁸⁷

Hume ne cherche pas à réfuter l'existence d'objets extérieurs à nos perceptions, mais plutôt à rendre compte de la façon dont l'imagination les constitue au-delà de ce que la raison permet de conclure. Comme souvent, ce qui nous est proposé par Hume est un balancement entre le scepticisme de l'enquête et la croyance tranquille qui ne manquera pas de recouvrer sa force, une fois de retour à nos affaires ordinaires. Berkeley au contraire, dans son souci de conjurer le scepticisme avait besoin d'une solution dogmatique qui assure l'existence continue de ce que nous percevons comme des corps. Pour exister, les arbres doivent être perçus par un esprit. C'était alors la fonction de l'esprit d'un Dieu omniscient que de garantir que le réel existait avant ma naissance (parce qu'il était perçu par un autre esprit que le mien), que ces

²⁸⁷ *Ibid.* p. 293.

arbres sont bien là quand je ne les vois pas. On sort alors du cadre d'un empirisme strict, puisque cette thèse est obtenue par déduction.

c) La critique humienne des conceptions anciennes et moderne de la matière (reprise des arguments berkeleyens)

Comme Berkeley, Hume interprète certaines catégories de la philosophie ancienne (substance, formes substantielles, qualités occultes) comme des effets de l'imagination. Chez Aristote, la matière servait de support au changement et permettait de rendre celui-ci intelligible. Il faut référer le changement à quelque chose qui ne change pas, car le passage de lettré à non lettré, ou de chevelu à chauve n'est un changement que si je l'attribue à Socrate. La critique humienne vise aussi bien la matière première, c'est-à-dire non pas telle matière informée, mais la matière vierge, considérée abstraitement, sans détermination, comme pure potentialité, ce qu'Anaximandre nommait l'*apeiron*. Qu'il s'agisse de la matière dont Socrate est constitué ou de la matière première de l'univers, dont serait constituée chaque chose, la notion antique a selon Hume le défaut d'être indéterminée, donc pas réellement concevable ou imaginable : ce qui est indistinct (non distingué) est indistinct (non perçu par l'esprit).

Qu'est-ce que cette matière première pour Hume ? C'est « un objet inconnu invisible et inintelligible appelé « substance » ou « matière première originelle » servant de principe d'union et de cohésion entre différentes qualités et lui donnant le droit d'être appelé une chose. La matière serait la même en toute chose, et chaque chose ne différencierait que par sa forme substantielle ou, dirait Aristote, son attribut essentiel. Quand nous considérons les changements insensibles des corps, nous supposons qu'ils sont tous de la même substance, (une table, une huître, un arbre, sont constituées de matière) sans avoir quelque chose de réellement déterminé et distinct à l'esprit ; mais quand nous considérons leurs différences sensibles (une table n'est pas identique à une huître), interviennent les notions de substrat individuel (dont là encore nous n'avons pas vraiment d'idée) ou de formes substantielles (notion douteuse puisqu'on n'a pas d'idée claire de ce que ces formes informent).

Avec la critique de la notion de substance, c'est plus largement le vocabulaire substantialiste qui perd de sa pertinence. De cette fiction de l'imagination qu'est la substance procède également la notion d'accident, (quelque chose qui n'est concevable qu'en tant qu'il est dit de quelque chose). Vocabulaire consolidé par l'habitude : l'accoutumance à cette fiction rend difficile d'imaginer les couleurs, les saveurs et les sons abstraitement, sans un sujet d'inhérence. Nous pensons (à tort selon Hume, car toute qualité d'une chose peut être considérée séparément) que le blanc est toujours le blanc du lait ou de la neige et ne peut être

séparé d'un substrat, sinon de manière simplement nominale. Mais pour Hume, cette difficulté à séparer les qualités ne provient pas d'une connexion nécessaire et métaphysique, il s'agit d'une difficulté de fait : nous sommes si accoutumés à la fiction des substances que le rapport entre cette substance chimérique (la substance neige, que nous n'observons pas) et les accidents (par exemple le blanc) que nous lui attribuons est aussi solide dans notre esprit que si nous l'observions réellement. Une fiction constante finit par acquérir une force analogue à celle d'une observation constante. Cette tendance semble être accrue sous l'effet du langage : un

flatus vocis finit par passer pour réel à force d'être répété.

La matière conçue par les philosophes modernes résiste-t-elle mieux à l'enquête empiriste ? La distinction entre qualités premières et qualités secondes, les unes appartenant réellement au corps, les autres n'étant qu'un effet des corps sur l'esprit n'a pas lieu d'être. Une expérience assez simple mentionnée par Hume paraît pourtant légitimer cette distinction. Lorsque nous appuyons sur notre œil, les objets se dédoublent ou des perceptions colorées apparaissent et nous n'attribuons pas ces changements à l'objet mais à des modifications physiologiques. On distingue alors ce qui est dans l'esprit de ce qui appartient réellement au corps pour légitimer cette différence, ce qui explique que les philosophes ont distingué les qualités premières des qualités secondes.

Pour Hume, si l'on disait comme Locke que ces qualités n'appartiennent pas à la réalité mais *uniquement* à l'esprit, en supposant que ce qui est *seulement* dans l'esprit n'a pas la consistance du réel, on ferait triompher le scepticisme. Car on se donne alors des critères de réalité exorbitants auxquels rien ne pourra vraiment correspondre. En effet, l'enquête montre que ces qualités premières doivent autant à la sensation que les qualités dites « secondes ».

Ces qualités premières doivent alors être reléguées à leur tour hors de la réalité : « Si les couleurs, les sons, les saveurs et les odeurs ne sont que de simples perceptions, rien de ce que nous pouvons concevoir n'est investi d'une existence réelle, continue et indépendante, pas même le mouvement, l'étendue et la solidité qui sont les qualités premières, présentées comme les plus importantes. »²⁸⁸.

Rien de nouveau apparemment ici par rapport à Berkeley : contre Galilée, Descartes et Locke, Hume considère lui aussi que les qualités premières et secondes sont de même nature. L'idée de mouvement par exemple, suppose celle d'un corps, qui se ramène à l'étendue, qui ne peut se concevoir sans couleur et sans solidité. La solidité vient de ce que nous concevons deux corps se pressant l'un contre l'autre sans compénétration ; or, d'où vient que nous

²⁸⁸ *Traité*, I, IV, IV, p. 315.

concevons qu'il y a deux corps antérieurement à la solidité ? Si nous disons que ce sont deux étendues distinctes, la réponse est tautologique, car il s'agit de savoir ce qui distingue deux étendues. Il sera difficile de distinguer ces deux corps si nous excluons les qualités secondes, par exemple la couleur qui nous permet de dire qu'il y a deux figures.

d) *Phénoménisme enchanté et phénoménisme sceptique : Berkeley et Hume.*

Les arguments de Hume et de Berkeley sont identiques : pourquoi l'un s'en sert-il pour défendre un immatérialisme apologétique qui se présente comme un réalisme, alors que Hume n'abandonne pas la distinction matière/esprit, et assume le caractère sceptique de ces arguments ? Difficile en tous les cas de réfuter les arguments de Berkeley : tout ce que j'appelais matériel correspond à une idée, et si je fais de la matière ce qui diffère ontologiquement de l'esprit et de ses idées, quelque chose d'extérieur qui existe en dehors d'elles, il n'est pas étonnant que nous n'en ayons aucune idée et que le terme soit un *flatus vocis*.

La stratégie de Berkeley est d'exhiber le non-sens d'une notion. Hume n'aurait-il pas dû lui aussi être immatérialiste ? Or ce n'est clairement pas le cas. Il a en tous les cas tiré une leçon de Berkeley en se munissant du même rasoir sémantique : il ne faut pas parler de ce qu'on ne peut connaître et ne correspond à aucune impression ou idée distincte. Cela implique que lorsque Hume emploie le mot « matière » *positivement* pour parler des végétaux, minéraux, il ne désigne pas la matière abstraite, substrat insensible et impensable dont toute chose serait constituée, qui pour lui comme pour Berkeley est une fiction.

Deux différences sont cependant à noter : 1) Le fait que la réalité extérieure ne nous soit pas accessible n'implique pas chez Hume le refus catégorique de cette hypothèse. 2) Hume accepte un usage philosophique du terme de « matière » et n'insiste pas sur le caractère immatériel ou spirituel des impressions et idées.

Il est vrai que pour Berkeley, parler de corps peut garder du sens, mais seulement dans la langue vulgaire, une fois l'esprit relâché, et dans nos conversations ordinaires ; mais *philosophiquement*, mon bureau et mon livre doivent être considérés comme immatériels, quoique Philonous porte-parole de l'immatérialisme dans les *Trois Dialogues*, reconnaisse ici un nécessaire éloignement par la langue philosophique de la langue ordinaire, les mots « idées » et « choses » devenant équivalents.

On peut en effet être perplexe : une philosophie qui se veut fidèle à l'expérience peut-elle à ce point s'écarter du langage ordinaire ? Si Berkeley ne souhaite pas bouleverser le sens commun, peut-il subvertir à ce point des distinctions utilisées par le vulgaire ? Il y a ici un

problème sémantique : le mot « esprit » prend sens dans le langage ordinaire par une différence d'avec ce qui est matériel. Le sens commun admettrait qu'un raisonnement mathématique par exemple, ou la récitation d'un poème dans ma tête, ne sont pas des processus « matériels », contrairement à la chute d'une pomme, et que même si cette chute ne nous est donnée que sous la forme d'un ensemble de perceptions, la distinction entre deux dimensions est assez évidente phénoménologiquement. L'homme ordinaire ne dit pas que la pomme qu'il a devant lui est une idée, il dit que c'est une chose extérieure à l'esprit donc différente de lui. Mais Berkeley nous a prévenus, ça n'est qu'une façon de parler, et il ne faut pas retomber dans les travers d'Hylas : nous n'avons accès à la chute de cette pomme que par des sensations et des idées.

Le problème est donc le suivant : l'esprit n'a pas accès à autre chose qu'à des impressions et des idées, il n'y a donc « que de l'immatériel ». Mais du coup, la notion d'immatériel dans la langue philosophique de Berkeley, perd sa détermination puisqu'elle ne se distingue plus de rien, de la même façon que la notion d'être. Dire que tout ce qui existe est un être, c'est dire une trivialité. La proposition « tout ce qui existe est perception de l'esprit » peut-elle garder un sens dès lors qu'on a évincé ce qui diffère de l'esprit et à partir de quoi la notion prend son sens ? On sait ce que l'« immatère » de Berkeley n'est pas : le substrat non pensant étendu mobile... mais comme ceci est une non idée, l'immatériel concerne l'ensemble du réel et risque alors d'être une idée sans détermination, puisqu'elle vaut pour tout, ce qui pose la problème du *sens ou de l'intelligibilité* de l'immatérialisme de Berkeley. La notion d'immatériel n'a de sens que tant qu'elle se distingue du matériel. C'est le cas du langage ordinaire qui *distingue* des choses matérielles (une pomme, une table, etc.) et de l'immatériel (un raisonnement mathématique, un souvenir, etc.). Dès lors, dire que ce qui est perçu comme extérieur à moi existe pourtant uniquement « dans l'esprit » a-t-il vraiment du sens ? On ne voit pas en effet comment il peut y avoir une intériorité sans une extériorité dont elle se distingue. Lorsque convaincu par Berkeley, je dis que le soleil est « dans mon esprit », non parce que je pense à un soleil les yeux fermés, mais parce que je n'y accède que par des sensations, dis-je vraiment quelque chose de sensé ? Cette proposition, « le soleil est dans mon esprit » ne serait une information, ne dirait quelque chose *que si le contraire était au moins concevable*. Or on ne voit plus avec Berkeley, ce qui pourrait ne pas être dans l'esprit, à l'exception de l'extériorité absolue de Dieu qu'il maintient de manière peut être inconséquente. On ne comprend pas en quoi dire que le rocher est immatériel, ou « la lune est dans l'esprit », nous fait connaître quelque chose puisque le contraire est inconcevable.

Préciser que c'est dans mon esprit qu'est le soleil semble inutile puisqu'on ne voit pas ce qui

circonscrit ce « dedans ». Il est étonnant qu'une philosophie voulant laisser intact le sens commun, donne lieu à un langage philosophique contre-intuitif qui nous oblige à dire qu'une pomme est un être immatériel.

Berkeley est donc sceptique malgré lui en un premier sens : ses arguments rationnels ne rejoignent pas les croyances du sens commun comme il le prétend, car le vulgaire, c'est-à-dire nous tous dans la vie courante, croit bien aux choses extérieures. Sur ce point, Hume est assez clair : « Il semble aussi évident que lorsque les hommes suivent ce puissant et aveugle instinct naturel, ils admettent toujours que les images mêmes, que leur présentent les sens, sont les objets extérieurs, et ils n'entretiennent aucun soupçon que celles-là soient seulement des représentations de ceux-ci.»²⁸⁹.

Berkeley est sans doute trop optimiste lorsqu'il pense faire converger son immatérialisme avec le sens commun. Hume assume cet écart entre la raison et les croyances naturelles.

Certes il pense comme Berkeley que la matière supposée être à l'origine de nos perceptions est une non-idée. Mais il ne nie pas que quelque chose d'extérieur à nos perceptions puisse exister, et une distinction matière/ esprit semble fonctionner à l'intérieur des impressions sans que le mot matière soit considéré ironiquement comme une illusion commune du vulgaire.

« Matière » a chez Hume une acception commune et ordinaire qui converge avec le sens commun : lorsqu'il parle des choses « matérielles » ou de « l'univers matériel » il s'agit des arbres, du cerveau, des rochers, d'une olive, de graines végétales ou d'embryons, bref d'un certain type de phénomènes et non uniquement de l'extra phénoménal vague et inaccessible. En fait, son usage du mot matière correspond à ce que Berkeley appellerait l'usage vulgaire et ordinaire, assez inévitable dans la conversation, du mot « corps » mais que l'on devrait selon l'Irlandais, remplacer par « idée immatérielle », en toute rigueur et si l'on philosophe correctement. Hume lui, ne revendique pas l'immatérialisme ni ne fait violence au langage ordinaire. Comme le dira Philon dans les *Dialogues*, « Si loin qu'un homme pousse les principes spéculatifs de son scepticisme, il doit je le reconnais, agir et vivre et converser avec les autres hommes ; et pour cette conduite, il n'est pas forcé de donner d'autre raison que la nécessité absolue où il se trouve de procéder de la sorte. »²⁹⁰. Les raisonnements du philosophe ne sont pas par nature différents ceux du vulgaire, mais plus méthodiques et scrupuleux, et la philosophie peut bien montrer que certaines de nos croyances spontanées sont des chimères, mais ne saurait bouleverser les distinctions qui nous permettent de nous comprendre.

²⁸⁹ *EEH*, XII, p. 233.

²⁹⁰ *Dialogues*, I, p. 93.

Les arguments de Berkeley sont donc sceptiques malgré ses intentions en ce qu'ils échouent à réconcilier philosophie et sens commun, là où Hume ne prétend pas les réconcilier et encourage plutôt une oscillation dynamique entre philosophie précise et difficile et les tendances naturelles de la vie courante.

La seconde différence tient à la portée ontologique du *Esse est percipi* berkeleyen, sur laquelle s'appuie son apologétique providentialiste, alors que le phénoménisme de Hume n'équivaut pas à une décision sur la nature du réel. La première raison par laquelle Berkeley prétendait échapper au scepticisme était que sans monde extérieur, il ne peut y avoir d'inadéquation de nos représentations, qui ne sont que ce qu'elles sont. Évincer le scepticisme supposerait d'être certains qu'il n'y a que des représentations et rien d'autre. Hume n'est pas si catégorique, sa position ne nie pas ontologiquement l'extériorité mais exclut simplement que l'on puisse en dire quoi que ce soit : le monde extérieur n'est rien pour nous et aucune expérience ne peut par définition nous donner la corrélation entre l'expérience et ce qui est *au-delà* de l'expérience. Cela signifie que l'hypothèse du monde extérieur ne peut acquérir aucun poids épistémique, mais ne revient pas à dire qu'il n'existe que des phénomènes :

Quant à la possibilité de dire que les opérations de la nature sont indépendantes de notre pensée et de notre raisonnement, je l'accorde, et j'ai par conséquent fait remarquer que les objets soutiennent entre eux les relations de contiguïté et de succession, que l'on peut observer que des objets semblables ont dans plusieurs cas des relations semblables et que tout cela est indépendant des opérations de l'entendement et antérieur à elles.²⁹¹

De même que nous n'avons aucune idée du monde extérieur, un aveugle n'a aucune idée de la couleur, et sa situation n'est pas un argument pour nier qu'il existe autre chose que des sons, des sensations tactiles et des odeurs. Par analogie, le fait que nous n'ayons que des perceptions n'est pas un argument suffisant pour exclure absolument quelque chose qui diffère spécifiquement des impressions.

Pourtant, objecterait Berkeley, nous n'avons pas la moindre base pour faire ce genre de concession. Certes, mais la négation de l'existence ne suit pas logiquement de l'absence de preuve. Et si les impressions, phénoménologiquement, sont notre donné originel, Hume n'affirme pas dogmatiquement qu'elles sont les impressions *de rien*. L'objection sémantique faite plus haut à l'immatérialisme de Berkeley ne s'applique pas exactement de la même façon au vocabulaire humien des impressions. L'objection pourrait être la suivante : pourquoi parler d'impressions si nous ne sommes pas sûrs qu'elles sont les impressions de quelque chose, et qu'il se peut qu'elles soient les impressions de rien, qu'il n'y ait que des

²⁹¹ *Traité*, I, III, XIV, p. 245.

impressions ? Dans son usage ordinaire, le terme d'impression suppose que l'on distingue ce qui est perçu (l'impression proprement dite) et l'objet lui-même qui en serait la cause (quelqu'un qui a la jaunisse voit les mêmes objets que moi mais n'a pas les mêmes impressions). Dire comme Hume que l'objet n'est lui-même qu'un agrégat de perceptions peut-il alors avoir un sens sans une distorsion importante du mot « perception » et « impression » ? Dans le vocabulaire humien, l'impression n'est pas phénoménologiquement la copie ou la représentation d'autre chose mais « une existence originelle », dont les idées sont les copies affaiblies. Elle se caractérise par le fait qu'elle est première, plus forte et plus vive que l'idée. Il est vrai que Hume identifie *en pratique* les impressions au réel : en pratique, on ne peut distinguer un rapport entre les choses (la pomme tombe par terre et provoque un bruit) d'un rapport d'impressions (je vois que la pomme rentre en contact avec le sol et cela est assorti d'un bruit). Pourquoi alors conserver ce vocabulaire des impressions et ne pas donner raison à une philosophie du sens commun selon laquelle c'est une pomme et non un agrégat d'impressions que j'ai devant moi ? Posons la question de façon radicale : pourquoi Hume dès le début du *Traité* nous parle-t-il de l'esprit et de ses perceptions, et non tout simplement des choses, puisque les choses ne sont pour nous que des agrégats de perceptions ?

Rappelons d'abord cette évidence que la théorie humienne des perceptions s'inscrit dans le cadre d'une science de la nature humaine, et non d'une quelconque ontologie qui prétendrait percer et révéler « la nature intime des choses ». Les développements humiens concernant l'esprit humain n'ont pas prétention à scruter la nature ultime du réel. Ensuite, le vocabulaire des impressions et des idées convient à la démarche « historique » et génétique adoptée par l'empiriste : par exemple, les choses matérielles, dans l'esprit d'un nouveau-né ne sont pas données comme ayant une unité. Le processus par lequel on passe d'éléments discontinus, par exemple un parfum, une voix, une figure, à la liaison de ses éléments en un objet unifié (Maman) par le biais de l'imagination et des principes d'association, se laisse mieux décrire dans le vocabulaire des perceptions. Car initialement, les choses en tant qu'objets unifiés distincts de l'esprit n'existent pas telles qu'elles d'emblée dans la perception. Mais justement, dira-t-on, cette description est celle d'un processus psychologique qui ne correspond pas à un changement *dans* l'objet (ce n'est pas Maman qui se compose et s'agrège *réellement* !). Hume présenterait ce monde d'individus unifiés aux contours bien distincts (Maman, Pierre cette table, cette pomme) comme un résultat des principes d'association de l'esprit qui correspond à une expérience commune et qu'on peut (avec réserve) appeler « monde réel » si l'on entend par-là

celui que tous les esprits

humains ont en partage, et correspondant à des impressions régulières, constantes, communes, et non un absolu distinct de l'esprit.

Quant à savoir si ce monde perçu est vrai c'est-à-dire correspond à quelque chose de déjà unifié à *l'extérieur de l'expérience*, nous ne pouvons rien en dire, la seule extériorité à laquelle nous avons à faire est une extériorité constituée à l'intérieur des perceptions. Par exemple un aveugle qui recouvrerait la vue aurait d'abord l'impression que la lune est une tache blanche sur son œil et la distance visuelle se constituerait progressivement par les rapports d'anticipation entre les différents types de sensations, ce qu'avait d'ailleurs déjà largement développé Berkeley dans la *Nouvelle théorie de la vision*. Hume semble donc avoir préféré le vocabulaire de l'impression et de la perception à un réalisme direct parce qu'il est attentif au processus par lequel les objets dits « réels » se constituent et se solidifient dans l'esprit par les associations qui leur donnent une unité. Or cette méthode historico génétique est requise pour parler des choses, dont la nature ultime ne nous est pas donnée.

Ensuite, le phénoménisme de Hume n'est pas une décision ontologique absolue et dogmatique (selon laquelle tout ce qui existe doit être phénoménal), mais seulement une condition indépassable pratiquement (nous ne pouvons aller au-delà de ce qui apparaît). Cela justifie que l'on puisse convertir notre discours sur le monde en discours sur des perceptions et impressions. Ces mots connotent ordinairement un dehors de l'esprit, ou en tous cas une distinction entre un objet perçu et un sujet qui perçoit : parler d'impressions laisse entendre que quelque chose vient *faire* impression sur mon esprit (comme les caractères d'imprimerie affectent la feuille sans être la feuille et préexistant aux lettres imprimées). L'expression « j'ai l'impression que » met l'accent sur l'écart entre l'apparence subjective et la réalité objective supposée. Il en est de même de l'idée de perception qui semble supposer que quelque chose fait effet sur l'esprit, qui la recevrait passivement. Mais nous ne trouvons pas, par définition *dans l'expérience* de quoi justifier ces distinctions, ce que Hume explicite dans l'*Enquête* : C'est une question de fait de savoir si les perceptions des sens sont produites par des objets extérieurs, à leur ressemblance ; comment déciderons-nous de cette question ? Par expérience, comme toutes les questions de pareille nature. Mais ici, l'expérience est complètement silencieuse, et il faut qu'elle le soit. L'esprit n'a jamais rien de présent à lui que des perceptions et il ne peut atteindre aucune expérience de leur connexion avec des objets, admettre une telle connexion, c'est donc faire une supposition sans aucune base raisonnée.²⁹²

C'est à l'intérieur des impressions que l'on peut apprécier un rapport de modèle à copie, un phénomène ne peut copier qu'un autre phénomène. Comment en effet, allons-nous distinguer

²⁹² *EEH*, XII, p. 235.

la pomme de la perception de la pomme, à quelle réalité allons-nous comparer la pomme phénoménale ? Nous sommes condamnés à considérer ces impressions comme des données premières et originelles. Mais cette situation correspond aux limites de notre entendement et n'équivaut pas à une décision sur la nature de la réalité. Au contraire, elle doit inspirer la modestie et la réserve, mais aussi un doute sur la véracité et la bonté de celui qui donna à ses créatures des facultés si peu fiables, et sur la possibilité de connaître son existence par ces mêmes facultés.

Si nous confondions cette condition épistémologique avec une ontologie, le phénoménisme serait aussi imparable et intégral que celui de Berkeley, mais pourrait alors donner lieu aux mêmes perplexités sémantiques que celles que nous avons exprimées plus haut. Comme l'« immatériel » Berkeleyen, le terme « impression » pourrait sembler malheureux, car l'impression est sensée être mentale et subjective, par opposition à une réalité extérieure et qu'elle est supposée être un effet dérivé de cette réalité et non cause. Il serait assez malheureux de parler d'impression si l'objet extérieur supposé s'imprimer n'était qu'une pure chimère ou un néant. Mais cela, l'expérience ne nous permet ni de le savoir ni de l'exclure.

Ce qui d'abord caractérise l'impression chez Hume n'est pas son statut de représentation ou de copie (puisque'elle est une donnée première on ne peut la comparer à son éventuel « en dehors ») mais sa vivacité et sa force, donc ses effets. L'impression est plus vive et plus forte que l'idée et elle la précède. Hume la caractérise donc mécaniquement et chronologiquement, et n'insiste pas contrairement à Berkeley sur la dimension « mentale » ou « immatérielle » de l'impression. A supposer que Philon soit un porte-parole fiable des idées de Hume, le passage suivant, qui affirme la précession de la matière sur la pensée semble exclure une ontologie immatérielle :

Dans tous les cas, qui se sont jamais présentés à nous, les idées sont copiées des objets réels ; elles sont ectypiques et non archétypiques, pour m'exprimer dans des termes savants : vous renversez l'ordre et donnez à la pensée la priorité.²⁹³

Le terme « impression » n'est donc pas choisi pour défendre un immatérielle et n'est même pas absolument étranger à son sens ordinaire (effet d'un objet qui n'est pas l'esprit sur l'esprit) à condition *d'admettre au moins la possibilité d'un en dehors* de l'impression et de considérer le phénoménisme, certes comme notre condition indépassable, mais pas comme une ontologie. C'est toute la différence entre le scepticisme de Hume aux effets secondaires mélancoliques bien connus exprimés à la fin du *Traité*, et l'optimisme d'une métaphysique

²⁹³ *Dialogues*, VIII, p. 237.

positive, celle de Berkeley, qui fait du scepticisme une non-affaire puisqu'il n'y a pas pour lui de « dehors ».

La position de Hume est plus mesurée : un « en dehors » des impressions n'est pas impossible, mais nous ne ferons rien de cette possibilité, et nous ne savons rien de cette hypothétique extériorité. Dans le *Traité*, Hume admet en effet succinctement la possibilité d'une chose non perçue dont nous n'avons qu'une « idée relative », et qui permet aux termes « perception » et « impression » de ne pas s'éloigner absolument du langage ordinaire, car même le sceptique ne peut s'écarter des manières ordinaires de parler. Phénoménisme intégral en pratique, mais qui n'est pas une ontologie dogmatique. Le propos de Hume est plutôt d'insister sur le fait que nous n'avons à faire qu'à des perceptions et que cette éventuelle extériorité dont peut-être elles seraient l'effet, ne saurait de toute façon nous concerner. Dès que nous parlons du réel, nous utilisons des concepts déterminés (vert/jaune matériel/ mental, animal/ végétal) qui décrivent des différences, et c'est seulement au sein de l'expérience que des différences apparaissent, ce qui explique que ce qui est extérieur aux impressions ne soit mentionnée que de façon succincte et discrète par des expressions vagues telles que « la nature intime des choses » ou « leurs pouvoirs cachés et inconnus » :

Le plus que nous puissions faire dans la recherche d'une conception des objets extérieurs supposés différer spécifiquement de nos perceptions, c'est d'en former une idée relative, sans prétendre y enfermer les objets qui lui sont reliés.²⁹⁴

Lorsqu'il évoque cette extériorité, il n'emploie pas le mot « matière », et ce à juste titre, car ce serait déjà déterminer cet « x », et exclure dogmatiquement que les causes dont nos impressions sont peut-être les effets, soient des esprits, ou quelque chose d'autre que la matière ou l'esprit, nous étant radicalement inconnu, ou même rien du tout. Et c'est aussi pourquoi la distinction matériel/mental reste chez Hume une distinction à l'intérieur de l'expérience et non une distinction entre l'expérience (qui chez Berkeley est intégralement qualifiée de mentale ou immatérielle) et son hypothétique dehors, qui chez Berkeley est tout simplement nié. Sans cet hypothétique dehors, il y aurait moins de raison qualifier le phénoménisme humien de sceptique, car si exister consistait à être perçu, le réel serait sous nos yeux sans la moindre opacité et sans le moindre mystère. Le refus de dédoubler le réel en objets et en perceptions doit plutôt chez Hume être compris comme une impossibilité pratique et phénoménologique dont le rappel est destiné à nous préserver de la spéculation creuse, ainsi que des mots auxquels par définition aucune impression ne peut correspondre. Mais il ne

²⁹⁴ *Traité*, I, II, VI, p. 124.

s'agit pas d'une position ontologique comme peut l'être le *Esse est percipi* berkeleyen. Hume ne prend pas de décision absolue sur le sens du mot « exister ».

Cette différence de portée entre deux phénoménismes est symptomatique de la différence de visée des deux penseurs : l'un a une portée apologétique, l'autre antidogmatique et sceptique. Chez Berkeley, il n'y a rien par rapport à quoi nos idées pourraient être inadéquates, la philosophie immatérialiste n'est pas censée bouleverser le sens commun. Dieu ne saurait être trompeur. A l'inverse, Hume assume cette évidence que la réflexion philosophique soutenue ne converge pas avec les croyances spontanées des créatures.

Pour aboutir à ses conclusions théologiques, Berkeley a besoin de fermer la porte à toute autre forme d'extériorité que celle de Dieu (par exemple la matière) qui pourrait faire écran ou obstacle à sa providence, voire rendre l'hypothèse théiste inutile, si la matière génère elle-même l'ordre, de façon immanente. Hume non seulement n'exclut pas qu'il puisse y avoir quelque chose d'extérieur à nos perceptions, mais ne croit pas que celles-ci nous donnent des indices suffisants pour arriver à Dieu. Il ne convient même pas de dire que là où Berkeley nie la matière, Hume se contenterait d'en accepter l'hypothèse, car le terme de « matière », dans son emploi le plus fréquent, ne désigne plus chez Hume la condition causale de nature inconnue, de nos impressions. Lorsqu'il évoque cette « idée relative » différente spécifiquement de nos perceptions, il ne l'appelle plus « matière », mais seulement « objet extérieur » ou « réalité », qui pourrait donc aussi bien être un esprit nous envoyant ces perceptions, ou un autre genre de chose radicalement inconnue. Toutes les hypothèses sont permises, et aucune ne peut de toute façon acquérir la moindre force en dehors du champ des perceptions, il faut tout simplement s'interdire de chercher à déterminer la cause de nos perceptions, y compris en l'appelant « matière »²⁹⁵. Ce qui n'empêche pas un matérialisme intra-phénoménal, qui n'est pas une décision absolue sur la nature intime de la réalité, mais le constat empirique que les impressions qui correspondent à ce que nous appelons

²⁹⁵ Dans *Hume, Objets and Power*, (in Millican (dir.), 2002), Galen Strawson distingue de façon opérante trois niveaux dans le discours humien : 1) épistémique (ce qu'on peut savoir), 2) un niveau ontologique qui concerne la nature ultime de la réalité ou les pouvoirs cachés des choses, et 3) un niveau sémantique (ce qu'on peut affirmer avec sens). Par exemple, selon Strawson, on a tort de dire que Hume *réduit* la causalité à une succession régulière, car on confond alors l'épistémique et l'ontologique. Tout ce que veut dire Hume, c'est que nous n'avons accès qu'à des successions régulières, ce qui n'implique pas que la causalité ne soit *que* cela. De façon analogue, on pourrait dire que le phénoménisme de Hume est avant tout épistémique et sémantique : dès qu'on cherche à déterminer ce qu'il y a au-delà des phénomènes, le discours perd son sens. En revanche, il se garde de toute décision sur la nature intime des choses et de leurs pouvoirs. Ce n'est pas parce que l'extra-phénoménal n'est ni intelligible ni connaissable qu'on ne peut y faire référence. Simplement, on ne peut rien faire de plus que cette référence.

ordinairement « esprit » (par exemple la douleur) ont pour antécédents réguliers d'autres impressions qui correspondent au domaine « matériel » (la pique de mon bras).

Le phénoménisme de Hume ouvre donc la porte à une extériorité, mais tout en affirmant que nous n'avons pas les moyens de franchir le seuil. Il s'agit donc d'un phénoménisme ouvert ontologiquement mais épistémiquement, pratiquement, et sémantiquement clos.

Ontologiquement ouvert, car il serait dogmatique de décider que tout ce qui existe est phénoménal, et que nos impressions n'ont pas de cause, épistémologiquement clos car nous ne savons rien de cet éventuel « dehors », pratiquement clos parce que nous ne pouvons sortir des phénomènes, et sémantiquement clos car nous ne pouvons rien dire de sensé en dehors de ce qui correspond à nos impressions. Au contraire, il importait à Berkeley qu'on puisse 1) décider de la nature immatérielle du réel en évacuant la matière afin de 2) identifier la cause de ce qui apparaît à un esprit (Dieu). Pour cela il fallait que cet « en dehors » ne fût pas la matière, que les phénomènes ne fussent pas l'effet de cette matière, mais manifestassent un ordre immatériel : le spectacle sensationnel de la nature organisée. Puisque mon esprit n'est pas l'auteur de cet ordre, et que les idées sont pour Berkeley inertes et sans pouvoir causal, l'harmonie de l'univers pouvait alors être identifiée à un langage de Dieu, dont la présence devient aussi immédiate que celle d'un esprit qui nous parle. Percevoir revient à écouter Dieu²⁹⁶. Les phénomènes qui sont les signes d'autres phénomènes deviennent chez Berkeley des paroles qui ont Dieu pour locuteur : l'image du rocher est le *signe* d'une sensation de dureté anticipée, le globe lunaire m'est indiqué par la sensation d'un disque plat et lumineux dans ma perception qui comme un symbole diffère de ce qu'il symbolise. La matière ne s'interpose pas entre nous et le créateur, notre rapport à lui est d'esprit à esprit.

Comparant ces deux phénoménismes, l'un sceptique, l'autre dogmatique et enchanté, il apparaît que la méthodologie empiriste de Berkeley ne soutient pas efficacement son

²⁹⁶ Voir *Alciphron*, quatrième dialogue, in *Berkeley, Œuvres*, PUF, 1992, t. II, p.179 :

« La véritable nature du langage se constitue de l'articulation, la combinaison, la variété, l'abondance, l'usage extensif et généralisé alliés à une application facile des signes : toutes caractéristiques propres à la vision. » (C'est Euphranor qui parle)

(...)

« Selon la vérité philosophique au sens strict, je vois donc ce rocher au même sens où je peux dire que je l'entends si on prononce le mot rocher. » (*Ibid.*)

(...)

« Mais ce langage visuel ne révèle pas simplement un Créateur, mais un gouverneur prévoyant, réellement et intimement présent, attentif à tous nos intérêts et à tous nos mouvements ; il veille à notre conduite, prend soin de nos actions et de nos desseins les plus infimes, tout au long, il nous informe, nous admoneste et nous dirige sans cesse, de la manière la plus évidente et perceptible. C'est véritablement merveilleux. » (C'est Criton qui parle, p.182).

intention, qui est d'anéantir le scepticisme à des fins apologétiques. Considérons plutôt qu'il sert le scepticisme doublement : d'abord, en ce que nous ne pouvons pas savoir ni exclure qu'il existe une réalité extérieure, ni examiner l'adéquation ou l'inadéquation entre elle et nos impressions, ni par conséquent affirmer que le réel *équivaux absolument* à nos impressions. D'autre part, parce que les conclusions de la raison dissonent fortement avec la certitude du sens commun, avec les croyances naturelles et spontanées des créatures. Et ces deux points sont difficilement compatibles avec l'existence d'un créateur véracé.

Ces développements nous semblaient nécessaires car il n'allait pas de soi que le phénoménisme de Hume pût échapper à l'immatérialisme, et que l'usage du terme de matière pût encore avoir du sens après Berkeley. D'autre part, il importait de savoir si la voie phénoméniste commune aux deux auteurs a philosophiquement, une destination sceptique ou théologique.

II) La matière peut-elle penser ? Comment Hume rendit plausible cette hypothèse.

A l'exception notable de Berkeley, l'anti-matérialisme à l'époque de Hume ne va pas jusqu'à l'immatérialisme, mais s'appuie sur le postulat de l'impuissance de la matière. L'idée selon laquelle la matière est inerte, incapable de mouvement propre, de vie et de pensée, est un postulat *a priori*, non empirique, qui permet à des philosophies invoquant pourtant la juridiction de l'expérience en matière de faits de demeurer malgré tout antimatérialistes, théistes voire dualistes.

L'hypothèse lockéenne d'une matière pensante a à cet égard ouvert une voie au matérialisme. Mais c'est Hume qui par l'abandon de la notion de substance et par les conséquences de sa théorie de la causalité, donne à un matérialisme empiriste ses réels fondements épistémologiques.

a) « L'hideuse hypothèse » de Locke et sa postérité

Fallait-il exclure absolument que la matière puisse penser ? demandait Locke. Peu probable, mais pourtant pas contradictoire, répondit-il, et pas impossible non plus que la substance de l'âme soit matérielle. Que la cause de l'univers soit matérielle ? Très peu probable, mais pas impossible logiquement. Cependant, cette possibilité n'était cohérente pour Locke qu'à la condition qu'il existât préalablement un principe intelligent capable de *surajouter* la pensée à la matière, qui n'est pas par-elle-même, sans cette addition surnaturelle, capable de penser. On

pourrait croire que cela anticipe l'idée humienne selon laquelle *a priori*, n'importe quoi peut produire n'importe quoi, la matière peut engendrer l'esprit et c'est ensuite l'expérience qui nous permet de rendre cette possibilité probable. Locke, en pionnier de l'empirisme, se garderait de toute décision *a priori* et absolue sur l'essence de la matière, sur ce qu'elle peut ou ne peut pas faire. Cette manière d'enquêter à partir de l'expérience ne permettait pas en effet de démontrer de façon déductive l'impossibilité d'une matière qui pense. Les choses ne sont en fait pas si simples chez Locke : son hypothèse doit au moins autant à l'idée que rien n'est impossible au créateur qu'à des considérations d'ordre épistémologique, et la pensée de Locke sur la matière est en fait loin d'être dénuée d'*a priori*.

Ces arguments ont pourtant indiscutablement créé une brèche dans l'antimatérialisme. L'hypothèse de Locke, qui pourtant redoutait la controverse et ne cherchait pas à cultiver la confrontation avec les théologiens, a inspiré le matérialisme des libres penseurs, tels qu'Anthony Collins, ou John Toland, postérité qui explique les efforts polémiques de Berkeley pour se débarrasser de l'idée de matière.

Notre pensée, expliquait Locke, se rapporte à un sujet de son inhérence, il est possible que ce sujet soit une substance matérielle (c'est-à-dire pour Locke une substance solide, étendue et figurée) qui pense en nous, car l'idée d'une matière pensante ne présente pas de contradiction, et qu'il ne peut être impossible à Dieu de joindre la modalité de la pensée à la matière. Il n'y a pas plus de difficulté à cela que de joindre à une substance matérielle une substance immatérielle : le rapport entre la modalité de la pensée et une substance matérielle n'est pas plus mystérieux que l'union d'une substance matérielle à une substance spirituelle. Si l'on tient la première pour inconcevable, il n'y a aucune raison de juger la seconde plus compréhensible. Il n'y a pas plus de contradiction à concevoir une matière qui pense qu'une matière douée de vie, de sentiment, ou de mouvement spontané. Mais dès qu'il s'agit de la pensée, qu'on tient pour le propre de l'homme, une répugnance peu philosophique arrête les théologiens qui crient à la contradiction. L'opposant le plus célèbre à l'hypothèse de la matière pensante fut Steelingfleet l'évêque de Worcester²⁹⁷. Mais telle fut aussi la réaction de Mary Astell pour qui « affirmer que la matière pense n'est pas plus concevable que de dire que le mouvement est le repos ou qu'une substance est solide et non solide dans le même temps. »²⁹⁸ Locke ne répugne pas à appeler cette substance matérielle « esprit » puisqu'elle

²⁹⁷ Voir *John Locke, Morale et loi naturelle*, (textes traduits et présentés par Jean-fabien Spitz) Paris, Vrin, 1990, section : « Controverses avec l'Évêque de Worcester », pp. 131-171.

²⁹⁸ Astell Mary [1705], *The Christian Religion, professed by a daughter of the Church of England*, Toronto, Toronto Press, 2013.

pense, mais il nous est impossible de démontrer que cette substance qui pense est *pour cela* immatérielle. D'ailleurs cette immatérialité n'est pas requise pour croire en son immortalité. Et Locke de rappeler à l'évêque la première « Épître aux Corinthiens » : « Car ce qui est corruptible sera conservé sans corruption et ce qui est mortel sera rendu immortel »²⁹⁹.

Ces affirmations n'ébranlaient absolument pas la religiosité de Locke, d'autant moins qu'il n'a jamais affirmé que la matière *expliquait* la pensée. Loin de là : la possibilité d'une matière pensante est purement logique, et Locke considérait le matérialisme cosmologique comme très improbable : un assemblage ou un agencement de particules ne saurait à lui seul selon lui produire la pensée :

Rien n'est plus absurde car en les assemblant de quelque façon que ce soit, on n'ajoute rien à des particules de matière non pensante, si ce n'est une nouvelle relation qui ne peut leur donner de pensée et de connaissance.³⁰⁰

La possibilité d'une matière pensante n'était donc pas de nature à fragiliser la croyance en Dieu, ni en l'immortalité de l'âme, car selon Locke, l'immortalité ne requiert pas l'immatérialité, et c'est bien en l'immortalité qu'il faut croire pour que l'espérance religieuse, les récompenses ou les châtements dans l'autre vie aient du sens. La religion apparemment, n'avait donc rien à craindre de l'hypothèse d'une matière pensante : « Toutes les grandes fins de la moralité et de religion sont suffisamment assurées sans les preuves philosophiques de l'immatérialité de l'âme. »³⁰¹. Ainsi résume-t-il sa position à l'évêque de Worcester :

Cette substance pensante éternelle et immatérielle (Dieu) a mis en nous une substance pensante telle qu'il est impossible de montrer infailliblement, à l'aide de nos seules idées, s'il s'agit d'une substance matérielle ou immatérielle, bien que à l'aide de ces mêmes idées, on puisse démontrer qu'il y a la plus haute probabilité pour qu'elle soit immatérielle.³⁰²

Si de nombreux penseurs n'ont pas eu la même sérénité que Locke face à l'hypothèse d'une matière pensante, c'est sans doute parce que le dogme de l'immortalité de l'âme ne tenait plus que par le fil de la révélation ; en effet, accepter « l'hideuse hypothèse » ne nous autorise plus à soutenir que cette immortalité est *naturelle* c'est à dire consubstantielle à l'âme. Quoiqu'en dise Locke, accepter que l'esprit puisse avoir la matière pour support fragilise la croyance en l'immortalité de l'âme. On peut alors craindre que de la matérialité de l'âme à sa mortalité, de cette mortalité à l'absence de sanction après cette vie, et de cette absence au libertinage ici-bas, la conséquence ne soit bonne.

²⁹⁹ Locke, in Spitz J.F, 1991, « Controverses... », p. 134.

³⁰⁰ *Essai*, IV, X, §16, p. 196.

³⁰¹ *Essai*, IV, 3, §6, p. 63.

³⁰² Locke, « Controverses... », p. 137.

Néanmoins, il serait peut-être inexact de dire que Locke a immédiatement contribué à séculariser le problème des rapports esprit/ matière. La possibilité d'une matière pensante repose d'abord sur un scepticisme, et sur notre impossibilité de dire quelque chose de la substance : il se peut que la substance de la pensée soit matérielle parce nous ne pouvons de toute façon dire grand-chose de la substance en tant que support.

Cette position négative ou sceptique n'équivaut en rien à une affirmation positive selon laquelle la matière a *par elle-même* le pouvoir de penser. Car la possibilité de la matière pensante n'en est une pour Locke que si Dieu est de la partie, et il argumente vigoureusement contre le matérialisme cosmologique au livre IV de l'*Essai*. Pour Locke, la possibilité que la matière puisse penser n'équivaut absolument pas à dire que *la matière puisse expliquer la pensée, c'est-à-dire en être la cause* (ce qu'est minimalement, le matérialisme proprement dit). Cette différence est capitale puisque la seconde proposition rend inutile l'ajout de l'esprit à la matière par Dieu de l'extérieur, et affirme une dépendance causale de l'esprit à l'égard de la matière. Une philosophie de l'expérience qui prétend faire l'économie de toute proposition *a priori* doit, et c'est ce que feront Hume et Mill, accepter au moins une dépendance causale de l'esprit à l'égard de la matière, ce qui n'implique pas une thèse réductionniste qui identifie l'esprit au cerveau. Or Locke n'alla pas jusqu'à prêter à la matière un pouvoir propre de penser, arrêté par une pétition de principe à propos de la matière que partageront après lui nombre de newtoniens religieux : la matière est par essence inerte et n'a pas par elle-même de pouvoir.

La remise en question par les libres penseurs Anthony Collins et John Toland de ce qu'il faut bien appeler un préjugé est au cœur des débats intellectuels de la philosophie britannique du début du XVIIIe siècle³⁰³. Ces libres penseurs ont contribué à faire de la possibilité lockéenne une hypothèse probable, et la pensée de Hume, comme l'a montré Paul Russell, se comprend mieux à partir des controverses que de tels développements ont suscitées, dont la plus célèbre est celle qui anime la correspondance entre Samuel Clarke et Anthony Collins, et que Hume par ses fréquentations, et pour des raisons géographiques et biographiques ne pouvait pas ignorer.³⁰⁴

³⁰³ Voir Agnesina Jacopo, *The Philosophy of Anthony Collins*, Paris, Honoré-Champion, 1983.

³⁰⁴ Bien qu'il n'y fasse pas immédiatement référence, Hume a vraisemblablement pris connaissance du débat dès les années 1720, par le biais de Baxter, disciple de Clarke, de William Dudgeon et de Henri Home qu'il a fréquentés. Il a également fréquenté à la fin des années 1730 soit à l'époque de la rédaction du *Traité*, Pierre Demaizeaux, ami de Collins, et ne pouvait pas ignorer les termes de la discussion. Voir sur ce point les analyses de Paul Russell dans « Hume's Treatise and Clarke/Collins Controversy » in *Hume Studies*, Vol XXI, n° 1, Avril 1995, pp. 95- 115.

Si bien que la postérité matérialiste de l'hypothèse de Locke au XVIIIe n'est pas tant le fruit d'une trahison des positions de Locke que le développement logique de ses conséquences par des philosophes qui n'ont pas souscrit à certains *a priori* lockéens sur la matière, qui avaient empêché celui-ci de devenir matérialiste.

b) *L'inertie de la matière, clé de voûte de l'antimatérialisme a priori. Examen de l'argumentaire de Locke.*

Dans l'*Essai*, l'argumentaire de Locke contre l'idée que la cause première de l'univers est matérielle suppose en effet d'accepter des propositions qui semblaient probablement évidentes par elles-mêmes à des lecteurs de la fin du XVIIIe siècle, mais qui peuvent apparaître péremptoires à quiconque fait de l'expérience le seul arbitre des questions de fait. Locke pense en effet que s'il existe de la pensée dans l'univers, la cause première de celui-ci doit forcément être pensante (premier *a priori*) ; mais, concède-t-il, cela n'exclut pas que cette cause première intelligente ait pu être *en même temps* matérielle, ce qui reste à examiner. Il finira par souscrire à l'idée d'une création *ex nihilo* de la matière par la seule pensée de Dieu, après avoir examiné la possibilité d'une cause matérielle de l'univers.

Que pourrait en effet signifier, demande Locke, que la cause première soit matérielle ? Cela veut-il dire que chaque atome pense ? L'univers serait alors peuplé d'autant de Dieux que de particules. Ou veut-on dire qu'un seul atome pense et aurait créé le reste de la matière ?

L'univers serait alors essentiellement dû à la pensée de cet atome plus qu'à sa dimension matérielle, et ce n'est de toute façon pas ce qu'affirment les matérialistes : leur propos est surtout de refuser la création *ex nihilo* comme inconcevable au motif que rien ne naît de rien. Ces deux premières formes de matérialisme, auquel en fait nul ne souscrit, sont manifestement extravagantes et peuvent être écartées sans problème. Cet être pensant serait-il alors, troisième hypothèse, un certain système de matière assemblé de telle sorte que cette disposition produise de la pensée ? Cette supposition semble moins aberrante que les deux précédentes mais l'est pourtant tout autant aux yeux de Locke, en ce qu'elle suppose que la pensée pourrait émerger de la simple juxtaposition des particules non pensantes :

Rien n'est plus absurde, car en les assemblant de quelque façon que ce soit, on n'ajoute rien à des particules de matière non pensante, si ce n'est une nouvelle relation qui ne peut leur donner de pensée et de connaissance.³⁰⁵

Quel est exactement le sens de ce « *ne peut* » ? Locke veut-il dire que dans l'expérience, une certaine disposition d'éléments matériels n'est jamais suivie de sensation et de pensée ?

³⁰⁵ *Essai*, IV, 10, §16, p. 196.

Pourtant nous voyons celles-ci naître progressivement dans le développement de l'embryon. Cette impossibilité semble donc relever de l'*a priori* sur la nature de la matière : quelle que soit la disposition de celle-ci, l'esprit ne peut, par essence, être un développement naturel de la matière.

Cette discussion révèle que la méthode expérimentale prônée par Locke en philosophie naturelle, qu'il préfère à la déduction *a priori*, n'implique pas une position matérialiste sur le plan métaphysique. C'est par exemple, on le sait, par l'expérience et non par la déduction que l'on en apprendra davantage sur l'essence de l'or ou du marbre ; mais lorsqu'il s'agit d'envisager la possibilité que la pensée puisse être un effet de la matière, la juridiction de l'expérience trouve une limite. Locke ne nie pas les pouvoirs de la matière qu'il appartient à l'expérience de nous révéler, mais ces pouvoirs sont selon lui dérivés d'un ajout divin et non conçus comme émergeant de la matière seule. La possibilité que la pensée soit un pouvoir de la matière (dont elle serait le sujet) est donc suspendue à la toute-puissance de Dieu à qui rien n'est impossible. Mais elle n'a pas d'autonomie théorique sans Dieu. Car lorsqu'il s'agit de savoir si un être matériel pourrait *causer* de la pensée, Locke le refuse au nom d'*a prioris* sur l'essence de la matière, et il n'appartient plus à l'expérience de trancher³⁰⁶.

Poursuivons la discussion de Locke : si la pensée dépendait du mouvement des parties du corps, cette pensée serait accidentelle et limitée :

En effet, toutes les particules qui causent la pensée par le mouvement, sont chacune en elle-même, démunies de pensée ; chacune ne peut donc régler ses propres mouvements et encore moins être réglée par la pensée du tout, puisque cette pensée n'est pas la cause du mouvement (car il devrait alors le précéder et exister sans lui, mais sa conséquence : ce qui supprime totalement liberté, pouvoir, choix et toute pensée ou agir sages et rationnels.)³⁰⁷

Ce que Locke présuppose ici c'est que la matière aveugle et non pensante, serait en même temps sans règles et nécessairement désordonnée, et que la pensée qui émergerait d'elle serait elle aussi désordonnée et accidentelle. Parce qu'il y a règle, il faut qu'il y ait eu antérieurement une pensée régulatrice. Pour qu'il y ait une totalité organisée, il faut qu'il y ait dans une intelligence, une vision synoptique du tout ; autrement dit, l'ordre suppose la pensée. L'ordre qui pourrait éventuellement et par hasard émerger de la matière aveugle serait pour lui

³⁰⁶ L'idée que Clarke se fera de la matière dans l'importante et influente *Boyle lecture* de 1704 : « A Demonstration of the Being and Attributes of God » n'est au fond pas si éloignée de celle de Locke : une substance solide capable uniquement de division, de figure, et de mouvement, ne possédant intrinsèquement aucun pouvoir distinctif, mais seulement des qualités négatives et des imperfections. Tout ce qu'on appelle les pouvoirs de la matière sont en fait les pouvoirs de Dieu agissant sur la matière. Ainsi, les libres penseurs (Collins, Toland) comme leurs adversaires peuvent revendiquer un héritage lockéen, et l'on peut voir dans l'hypothèse lockéenne une étincelle explosive dangereuse pour la religion, ou au contraire un pétard mouillé, selon la perspective que l'on adopte ou la filiation que l'on considère. Voir Clarke Samuel : « A Demonstration of the Being and Attributes of God. » [1704], Cambridge, Cambridge Texts of the History of Philosophy, 2010.

³⁰⁷ *Essai*, IV, 10, §17.

nécessairement accidentel et précaire. Locke ne peut penser l'ordre sans une conception ou une saisie de l'ordre par un esprit. Ce qu'il tient ici pour une évidence, Hume le fera apparaître comme un préjugé, mais il aura fallu entre temps rendre l'application de la méthode expérimentale plus systématique et générale, l'étendre à la matière *en tant que matière*, et ne pas cantonner l'empirisme aux seules questions particulières de philosophie naturelle. La différence entre Hume d'une part et Locke, mais aussi Newton de l'autre, est qu'il n'y a pas chez ces derniers de réelle continuité de l'épistémologie à l'œuvre en philosophie naturelle aux questions métaphysiques.

L'argumentaire antimatérialiste de Locke s'achève sur la réfutation d'une objection matérialiste, selon laquelle la création *ex nihilo* de la matière par un esprit est quelque chose d'inintelligible, car on ne voit pas comment quelque chose pourrait naître de rien. Locke répond qu'on ne peut nier la création *ex nihilo* au motif qu'elle est incompréhensible, car alors il faudrait nier que nous pouvons lever le bras par la seule détermination de la pensée, ce qui est une action, pour lui beaucoup plus mystérieuse que l'action d'un corps sur un autre corps : On ne peut pas concevoir comment quelque chose d'autre que l'impulsion d'un corps peut mouvoir un corps et pourtant ce n'est pas une raison suffisante pour nier que cela soit possible à l'encontre de l'expérience constante que l'on a en soi : tous les mouvements volontaires produits en soi par l'action ou la pensée libre seule de l'esprit, ce ne sont pas et ne peuvent pas être, l'effet d'une impulsion de la matière aveugle dans les corps ou sur eux ; car il ne pourrait alors être dans notre pouvoir de les modifier.³⁰⁸

J'envisage intentionnellement de lever ma main gauche pour écrire, cette main se lève, voilà qui est incompréhensible, (car on ne sait par quelle magie un état mental produit une force et met en branle la matière), mais pourtant vrai. Alors pourquoi, demande Locke, refuser qu'il soit impossible à l'esprit de Dieu de *susciter* la matière ? L'argument est juste : on ne saurait passer de l'incompréhensible à l'impossible. Mais, peut-on remarquer, quoique la levée de mon bras soit incompréhensible, Locke ne pense pas que l'intervention de Dieu soit ici nécessaire (Dieu interviendrait en permanence à chaque mouvement volontaire) ; et on pourrait dès lors se demander pourquoi l'argument ne fonctionne pas en sens inverse, de la matière à l'esprit : nous ne comprenons pas comment un assemblage de matière peut causer de la pensée, ce n'est pas une raison pour nier que cela soit possible *sans Dieu*, à l'encontre de l'expérience constante.

Nous passerions alors d'une simple possibilité théorique de la matière pensante au matérialisme proprement dit, qui minimise le rôle de Dieu et admet que la matière puisse être, plus qu'un support, une *cause productrice* de la pensée. Pourquoi faudrait-il en effet que cette

³⁰⁸ *Essai*, IV, 10, §10, p. 190.

possibilité théorique ne devînt une réalité comme le pense Locke, qu'à la condition d'un ajout de la part de Dieu ? D'autre part, le postulat selon lequel la causalité entre les corps est plus intelligible que la causalité esprit/corps n'a rien d'évident, ce que montrera Hume dans le *Traité*. Comprenons-nous mieux le passage du refroidissement de l'eau à la congélation que celui de la brûlure à la douleur ? Voyons-nous plus dans le premier cas que la succession constante de deux phénomènes ? En fait, Locke souscrit à une idée très répandue à la fin du XVIIe siècle et qui sera un *leitmotiv* des Boyle lecturers, tels que Clarke, Bentley, ou Baxter : la matière en tant que matière est inerte et passive, son mouvement lui-même lui vient d'autre chose que d'elle-même :

La matière, donc, par sa propre force, ne peut produire en elle-même ne serait-ce que du mouvement : le mouvement qu'elle a doit être également de toute éternité, ou autrement être ajouté à la matière par un autre être plus puissant que la matière. La matière, c'est évident, n'a pas le pouvoir de produire le mouvement en elle-même.³⁰⁹

Plus loin, Locke reconduit une stratégie typique de la philosophie religieuse de l'époque : retourner contre les matérialistes l'accusation de croire à des choses mystérieuses et inintelligibles. Le matérialiste croit que la pensée peut émerger de particules non pensantes, il adhère donc à une forme de création *ex nihilo* que pourtant il raille lorsqu'il s'agit de la création de la matière par l'esprit de Dieu.

Et j'en appelle à la pensée de chacun : ne pouvez-vous pas concevoir aussi facilement que la matière soit produite par rien et que la pensée soit produite par la pure matière, avant qu'il n'y ait quelque chose comme de la pensée existante ou un être intelligent ? Divisez la matière en parties aussi infimes que vous voudrez (qui peut être pour elle une sorte spiritualisation ou de conversion en chose pensante risque-t-on de penser), variez sa figure et son mouvement autant que vous le voulez : globe, cube, cône, prisme, cylindre etc. dont le diamètre ne seront que la 1000000^e partie d'un *gry alpha*, n'agiront pas autrement sur les autres corps de masse proportionnée, que ceux d'un pied ou d'un pouce. Et vous pourrez espérer de façon aussi rationnelle, produire du sens, de la pensée et de la connaissance en associant selon une certaine figure et un certain mouvement de grosses particules de matière, qu'en associant les plus infimes qui soient. Elles se choquent, se donnent des impulsions et résistent les unes aux autres, tout autant que les plus grosses, et c'est tout ce qu'elles peuvent faire.³¹⁰

Dans ce passage métaphysique, Locke est très éloigné de ce que sera la méthode expérimentale de Hume : Locke semble croire qu'une méditation abstraite sur la matière nous autorise à connaître ses pouvoirs, à partir de la seule considération théorique de son idée. Il ne va certes pas jusqu'à dire qu'une matière productrice de pensée est une idée contradictoire. Mais il en appelle à la « pensée de chacun », et suspend nos décisions sur ce que peut la

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.* p. 191.

matière à une sorte d'expérience de pensée qui n'équivaut pas bien sûr à la mise en œuvre d'une expérience. Locke par conséquent, raisonne *a priori* sur la matière en général. Il n'est alors pas étonnant que l'expansion de la méthode expérimentale et le refus de l'*a priori* chez Hume ait assez vite érodé les digues certes apparemment intuitives mais fragiles, par lesquelles Locke se défendait du matérialisme latent de son hypothèse.

C'est probablement parce que la possibilité lockéenne d'une matière pensante n'était pas suffisamment immunisée contre une conséquence matérialiste et ses implications irrégieuses que Berkeley, contre la libre pensée matérialiste que Locke a inspirée, entreprend de nier l'existence même de la matière.

c) La critique humienne de la notion de pouvoir contre l'inertie de la matière. (Traité I, II, XIV)

L'originalité de la position humienne tient on le verra, au fait qu'il abandonne radicalement la substance (matérielle ou spirituelle) en réponse à l'argument de la simplicité et de l'indivisibilité de l'âme (Descartes, Clarke). Ensuite, nous y reviendrons, il ne réduit pas la pensée à l'étendue solide et se distingue en cela d'un matérialisme selon lequel tout n'est que matière.

Pourtant, Hume est bien matérialiste en ce sens qu'il n'hésite pas à affirmer que la matière a pour effet le mouvement, la sensibilité et la pensée. Mais il arrive à cette conclusion en reformulant le problème en termes de rapports de cause à effet et plus de substance et d'attributs.

Or sa conception de la causalité, qui va de pair avec une critique de la notion de « pouvoir » (de l'esprit ou de la matière), lui permet d'évincer le postulat de l'inertie de la matière, en montrant que rien ne nous autorise à donner à l'esprit le monopole de la puissance ou du pouvoir, si l'on veut bien considérer le sens de ces mots. Ce point est de grande importance puisque l'antimatérialisme dominant, celui de Locke et des penseurs religieux du début du XVIIIe siècle britannique, repose sur l'idée que la matière n'a pas par elle-même de pouvoir et que l'idée de pouvoir nous vient uniquement des opérations de notre volonté. Cette impuissance essentielle oblige selon Locke et les newtoniens à expliquer le mouvement par un être immatériel, voire l'intervention constante de Dieu sur les plus infimes parties de la matière.³¹¹

³¹¹ C'est ce que défend Andrew Baxter, l'une des cibles les plus immédiates et évidentes de l'argumentaire humien. La première section de l'*Enquiry Into the Human Soul* (première édition en 1733) affirme l'inertie de la

Mais d'où vient demande Hume, l'idée de pouvoir ? En cherchant à la définir, on risque de façon circulaire d'employer des synonymes tels, que « capacité productrice » ou « principe actif », qui auraient besoin de la notion de pouvoir pour être définis à leur tour. Aux définitions stériles, Hume préfère convoquer l'expérience qui correspond à cette notion : « Au lieu de rechercher l'idée dans les définitions, il nous faut la chercher dans les impressions d'où elle provient originellement »³¹². Comme aucune des qualités des corps ne contient l'idée de pouvoir, certains philosophes en ont inféré qu'elle n'est dotée « d'aucune efficacité ». Hume cible ici explicitement les cartésiens, mais sa critique a en fait une portée plus vaste, car l'inertie de la matière, est partagée par la plupart des penseurs religieux (Samuel Clarke et de façon encore plus explicite Andrew Baxter) impliqués dans la controverse, et qui se réclament pourtant de la méthode expérimentale de Newton. Hume évite une confrontation directe et une solidarité trop étroite avec les libres penseurs dont il se distingue à plusieurs égards. Le parallogisme commun aux cartésiens et aux newtoniens anti matérialistes est le suivant : l'étendue implique seulement la mobilité mais non le mouvement en acte, donc l'énergie productrice du mouvement ne peut se trouver dans l'étendue.

Pour Hume au contraire, la réflexion sur les opérations de notre esprit ne nous donne pas plus l'idée d'énergie, de puissance ou de pouvoir actif que ne le fait la matière. L'idée de pouvoir ne correspond donc à aucune impression, qu'il s'agisse des impressions des choses matérielles, ou de celles relatives aux désirs ou aux volitions : parmi les impressions qui constituent par exemple l'idée de l'opium, aucune ne nous donne sa « vertu » dormitive, et la notion de pouvoir n'est pas non plus donnée telle quelle par une réflexion sur les opérations de l'esprit, par exemple dans nos désirs ou volitions. Une critique constante, du *Traité* à l'*EEH* VII :

Nous sentons seulement l'événement, à savoir l'existence d'une idée consécutive au commandement de la volonté ; mais la manière dont cette opération s'accomplit et le pouvoir qui la produit sont entièrement hors de notre compréhension.³¹³

Personne n'a donc jamais vu, entendu ou senti, quelque chose de tel qu'un « pouvoir », ou « principe opérant ». Le pouvoir est attribué aux choses par l'esprit à la suite d'une conjonction habituelle entre une chose et une autre, la première se voyant alors attribuer le « pouvoir » de produire une autre : « Cette multiplicité de cas semblables constitue donc l'essence même du pouvoir ou de la connexion, et c'est la source d'où provient l'idée que

matière, la providence constante de Dieu en est déduite dans la seconde section, et l'immortalité naturelle de l'âme, due à son indivisibilité est défendue dans la troisième.

³¹² *Traité*, I, III, XIV, p. 232

³¹³ *EEH*, VII, p. 135.

nous en avons »³¹⁴. L'habitude de cette ressemblance ne produit pas une nouvelle idée dans l'objet, mais dans l'esprit, déterminé à passer d'un objet à un autre.

Hume ne sépare donc pas la notion de pouvoir de son exercice. Il n'y a de ce point de vue aucune dysmétrie entre l'esprit et le corps ; l'ignorance est la même dans les deux cas :

Nous ignorons, il est vrai la manière selon laquelle les corps agissent les uns sur les autres ; leur force ou énergie est incompréhensible ; mais nous ignorons également la manière ou la force par laquelle un esprit, même l'esprit Suprême, agit sur lui-même ou sur le corps.³¹⁵

L'attribution du pouvoir à l'esprit ne dépend plus d'une considération *a priori* mais de l'expérience, ce qui rend possible un matérialisme causal, qu'interdisait le postulat de l'inertie de la matière : si la pensée suit régulièrement certaines formes d'organisation matérielle, il n'y a aucune raison de refuser absolument à la matière le pouvoir de penser. Il en résulte que toutes les causes sont du même genre, c'est-à-dire efficaces, qu'elles soient matérielles ou immatérielles. Il faut que la faim me mette constamment en mouvement pour que je puisse dire qu'elle a ce pouvoir, de même qu'il faut que le feu consume constamment le bois pour lui attribuer ce pouvoir, mais antérieurement à de telles consécutives, l'idée de pouvoir ne nous est pas donnée.

Malebranche, avant Hume, avait noté que nous n'avions pas d'idée de pouvoir des choses en ce monde, mais il en a déduit l'idée que Dieu intervenait constamment, conclusion qui n'a rien de logique pour Hume. Car si nous refusons de dire qu'un mouvement matériel peut causer la pensée au motif qu'on ne perçoit pas de connexion entre les deux, il faudra alors admettre : 1) qu'il n'y a pas de causalité dans l'univers et 2) refuser également la causalité divine, l'idée de Dieu n'impliquant *par elle-même* aucun effet, tout comme l'idée de froid n'implique pas d'elle-même le gel. Malebranche est celui qui a poussé le préjugé de l'inertie de la matière jusqu'à ses ultimes conséquences : aucun événement matériel n'est une cause (seul Dieu a un pouvoir causal), mais tous ne sont que des occasions pour Dieu de produire les effets correspondants. Hume ne refuserait pas le point de départ de Malebranche : nous ne percevons pas le pouvoir causal du feu, du marbre ou de la neige, leur idée ne le contient pas, en effet. Mais il ajoute : nous ne percevons pas mieux le pouvoir causal de l'esprit, encore moins celui de Dieu³¹⁶, et par conséquent, l'occasionnalisme ne résout rien. Malebranche aurait eu l'inconséquence de supposer un pouvoir causal infini à Dieu après avoir expulsé la

³¹⁴ *Traité*, I, III, XIV, p. 239.

³¹⁵ *EEH*, VII, p. 139.

³¹⁶ Sauf à supposer que nous ayons une idée innée de Dieu incluant son pouvoir actif, ce que Hume refuse à la suite de Locke.

causalité du monde matériel et de l'univers sans dire pourquoi la causalité divine irait davantage de soi et serait plus compréhensible que la causalité à l'intérieur du monde :

Donc, puisque ces philosophes ont conclu que la matière ne pouvait être douée d'aucun principe efficace, parce qu'il est impossible d'y découvrir un tel principe, la même suite de raisonnement devrait les déterminer à le refuser à l'Être suprême. Ou, s'ils estiment que cette opinion est absurde et impie comme elle l'est effectivement, je vais leur dire comment ils peuvent l'éviter : c'est en concluant d'emblée qu'ils n'ont pas d'idée adéquate du pouvoir ou de l'efficacité en aucun objet, puisqu'ils ne sont pas à même d'en découvrir un seul cas, ni dans les corps, ni dans les esprits, ni dans les natures inférieures, ni dans les supérieures.³¹⁷

Si nous n'avons pas l'idée de pouvoir, il faut soit admettre qu'il n'y a pas de cause ni de causalité dans l'univers, pas même celle de Dieu, soit admettre que le pouvoir n'est rien d'autre qu'une détermination de l'esprit à passer d'un objet à un autre auquel il est constamment uni. Or selon cette conception la notion de pouvoir ne s'applique pas moins aux causes physiques qu'aux causes immatérielles.

Autre conséquence impie de la doctrine de Malebranche : si rien dans l'univers n'a de pouvoir causal, excepté Dieu, celui-ci devient la cause de toutes nos volontés et il devient difficile de rendre compte de la liberté donc de la faute, et d'exempter Dieu de la responsabilité du mal :

« Si rien n'est actif sauf ce qui a un pouvoir apparent, la pensée n'est en aucun cas plus active que la matière ; et si cette inactivité doit nous pousser à avoir recours à une divinité, l'être suprême est la cause réelle de toutes nos actions, les mauvaises comme les bonnes, les vicieuses comme les vertueuses »³¹⁸. La stratégie de Hume consiste à tirer les conséquences impies des présupposés théologiques qu'il critique. L'ironie de ce matérialisme sceptique est de se présenter comme moins désavantageux pour la religion que les arguments théologiques qu'il réfute.

Les arguments métaphysiques en faveur de l'immortalité de l'âme paraîtront alors moins concluants, une fois abandonné le dogme de l'inertie de la matière : la matière et le mouvement peuvent à bon droit être considérés comme des causes de la pensée. Le dogme d'une âme indépendante et immatérielle ne tient, affirme Hume dans le *Traité*, que par des arguments moraux dont il feint de reconnaître la pertinence, pour ne pas passer pour infidèle. La religion est saine et sauve prétend Hume. Or « De l'immortalité de l'âme » qu'il n'a pas publié propose une réfutation très claire des arguments moraux en faveur de l'immortalité qui permettent de comprendre que la protestation d'innocence est manifestement feinte.

³¹⁷ *Traité*, I, II, XIV, p. 236.

³¹⁸ *Traité*, I, IV, V, p. 339.

d) *La désubstantialisation de l'âme dans le Traité, étape d'une stratégie matérialiste.*
(*Traité*, I, IV, 5)

Comme sa critique du substantialisme s'applique symétriquement à la substance matérielle et à la substance spirituelle, Hume combat sur deux fronts et critique aussi le matérialisme réductionniste d'un Hobbes ou le monisme d'un Spinoza, épouvantails irrégieux du newtonianisme dominant. Cela contribue à rendre son argumentaire audible. Il n'en reste pas moins que celui-ci a des effets tout aussi destructeurs sur le dogme de l'immortalité naturelle de l'âme qu'un matérialisme hobbésien, ou même celui d'un Diderot ou d'un D'Holbach. Car quoique mon corps ne soit pas selon l'écossais identique à mon esprit, il n'en est pas moins sa cause, qui disparaissant à la mort fera probablement aussi disparaître son effet.

Lorsqu'il est question du « monde matériel » chez Hume, il ne s'agit donc évidemment pas de se remettre à parler de cette mystérieuse matière abstraite dont il affirme à la suite de Berkeley qu'elle est ineffable sans pour autant réduire le réel à l'esprit (cf. supra.). L'idée de matière entendue en ce sens présente des difficultés voire des contradictions (puisque c'est une idée qui ne peut en devenir une), et Hume le reconnaît au début du chapitre du *Traité* qu'il consacre à l'immatérialité de l'âme. Il ne s'agira pas pour lui de réintroduire par la fenêtre la substance matérielle mise à la porte par Berkeley, mais plutôt de montrer que les arguments anti substantialistes qui servaient à l'évincer détruisent de façon tout aussi efficace la substance spirituelle. Ce chapitre utilise donc pour ainsi dire Berkeley contre l'Évêque de Cloyne (la critique Berkeleyenne de la substance contre le maintien paradoxal de la substance spirituelle dans le système philosophico religieux de Berkeley). Mais les développements humiens sur la question peuvent aussi se comprendre à partir de la controverse entre Collins et Clarke sur l'immatérialité de l'âme. Le point commun entre Berkeley et Clarke est d'affirmer sur des prémisses différentes que l'âme ne peut avoir ni support ni cause matérielle.

La première étape de la critique de l'immatérialité de l'âme consiste donc en sa désubstantialisation, c'est-à-dire en la critique de sa simplicité et de son en existence par soi. Le monde intellectuel est certes obscur, mais, écrit Hume, « ce qui en est donné est cohérent, et ce qui est inconnu, il faut renoncer à le connaître. »³¹⁹. Ce qui est inconnu, c'est la substance de l'esprit considérée comme distincte de ses idées. Substance spirituelle maintenue dans le phénoménisme berkeleyen, qui continue à dissocier l'esprit de ce qu'il contient (notamment cet agrégat d'idées qu'est le corps), là où Hume considère que l'esprit n'est rien d'autre que ses perceptions, à la façon dont un essaim d'abeilles n'est rien d'autre que des

³¹⁹ *Traité*, I, IV, V, p. 320.

abeilles dans une certaine disposition les unes par rapport aux autres. Ce qu'il faut renoncer à connaître pour le sceptique, c'est donc la substance de l'esprit, le sujet de la pensée, la chose qui pense, comme il serait absurde de vouloir se faire une idée de ce qui essaime dans l'essaim d'abeille. L'esprit est l'ensemble de nos perceptions, celles-ci sont sous nos yeux, et certains principes gouvernent leurs relations. Mais il faut renoncer à aller au-delà et à supposer un support à ces perceptions. Le monde de l'esprit est cohérent et transparent, à condition d'abandonner l'idée d'une substance spirituelle, chimère qui présente les mêmes défauts que la notion de substance matérielle. Le rasoir sémantique empiriste n'a aucune raison de laisser vivre l'obscur substance spirituelle dans une philosophie qui prétend pouvoir tout ramener à l'impression. La séparabilité et l'existence indépendante qui servent à définir la substance peuvent aussi bien concerner, affirme Hume sans ambages, ce qu'on a coutume de nommer les accidents. Le blanc de la neige et l'impression de froid peuvent être considérés séparément, et ont le mérite à l'inverse de la substance, d'être perçus.

L'éviction de la notion de substance doit alors mener, explique-t-il, à abandonner un vieux débat à propos de la matérialité ou l'immatérialité de l'âme *si l'on entend par là une controverse à propos de sa substance*. La question qui animait la correspondance entre Locke et Steelingfleet, puis la controverse entre Collins et Clarke : « les perceptions sont-elles inhérentes à une substance matérielle ou immatérielle ? » n'est tout bonnement pas intelligible posée en ces termes, car nous n'avons pas la moindre idée de ce qu'est la substance en général. La matérialité et la spiritualité ne sont plus des dimensions servant à caractériser le mystérieux *support* des perceptions et donc à qualifier l'âme de matérielle ou d'immatérielle. L'esprit chez Berkeley est ce qui pense et qui a des idées, bien que nous n'ayons pas d'idée de ce qui pense : « je ne suis pas mes idées, mais quelque chose d'autre, un principe pensant et actif qui perçoit, connaît, veut et opère sur des idées »³²⁰. Si Berkeley distingue l'intelligence des idées qu'elle contient, c'est que celles-ci sont pour lui inertes alors que l'esprit est compris comme un principe actif. La distinction entre notre corps (à ne pas confondre avec la matière abstraite qu'il nie) et notre esprit, est en fait une distinction entre un ensemble de sensations (cette chair, ces yeux...) et *ce qui* a ces sensations. L'hétérogénéité corps/ intelligence, idées inertes/ principe actif implique qu'il n'y a aucune raison de penser que l'esprit disparaît lorsque le corps disparaît. Singulier dualisme à l'intérieur de l'immatérialisme, qui sert à rendre raison de l'immortalité de l'âme : il ne suffisait pas à Berkeley de montrer que les idées du corps

³²⁰ *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, p. 184.

sont immatérielles, il lui fallait encore ajouter que l'esprit est autre chose que ses idées pour échapper à l'idée que l'âme meurt avec le corps.

Ce que nous appelons notre corps, explique Berkeley, n'est qu'un ensemble de perceptions passives, hétérogènes par rapport à l'esprit, qui n'est pas sur le même plan puisqu'il est actif, et qu'on ne peut en avoir une idée, puisqu'il est *ce qui a* des idées. Berkeley parle pour désigner l'esprit de « la substance des idées ». Exiger qu'on puisse se faire une idée de cette substance, c'est comme vouloir voir un son ou toucher une odeur : il est naturel que ce qui a des idées n'apparaisse pas comme idée. Nous n'avons donc pas d'idée de l'esprit, mais seulement une « notion » comme nous avons une notion des relations entre des choses sans en avoir une idée. Peut-être l'analogie n'est-elle pas tout à fait juste : nous n'avons pas d'idée des relations, mais il faut tout de même avoir une perception de plusieurs idées qui sont en relation pour qu'il y ait une relation. Le fait que nous puissions effectivement avoir une notion sans idée (dans le cas des relations) n'est pas un argument permettant de dire que nous avons une notion de la substance des idées. Nous n'avons pas d'idée de la substance des idées, voilà qui est accordé, mais il n'est pas certain que nous en ayons une « notion » pourrions-nous objecter à Berkeley. Celui-ci répondrait en disant que chacun comprend la signification du mot sans que celui-ci corresponde à une réalité mentale. En fait, cela n'est clair que si l'on admet quelque chose en dehors de l'expérience, et si l'on accepte que l'usage d'un mot suffise à établir une réalité, ce qui du point de vue de l'empirisme radical de Hume ne va pas de soi.

Comme nous l'avons laissé entendre, c'est cette addition d'une entité spirituelle aux perceptions elles-mêmes que Hume refuse. Cet agrégat de perceptions qu'est la pomme m'apparaît en un certain ordre et une certaine constance : je n'ai pas besoin de l'idée de matière pour servir de support à l'acidité au vert et à la rondeur, voilà que reconnaîtrait Berkeley. La stratégie de Hume dans le *Traité* consiste à établir un parallélisme entre la critique de la substance matérielle et celle de la substance spirituelle, étant donné que celle-ci est postulée à partir des mêmes données : les perceptions. C'est en effet à partir de cette figure ronde, de ce jaune, de cette acidité et de cette dureté qu'est supposé un substrat matériel qui les supporte, et c'est à partir des mêmes perceptions que l'on suppose une âme indivisible qui les perçoit. Si nous sommes disposés à ne pas multiplier les entités sans utilité, donc à ne pas inventer un substrat pour supporter les qualités de la pomme, avons-nous davantage besoin d'une entité supplémentaire, l'esprit, à titre de support ou cause des perceptions de la pomme ou de la table ? Il y a des perceptions, très bien, mais à qui appartiennent-elles, demande-t-on ? Se rassurer en disant que c'est l'esprit, ou principe actif de la pensée, cela ressemble fort à

la croyance aux qualités occultes. Y-a-t-il à cet ajout une nécessité ou simplement une tendance à adopter l'ontologie qui correspond à la structure grammaticale de la phrase ?

Hume a donc les mêmes raisons de prendre ses distances avec la notion d'esprit, entendue comme substance spirituelle qu'avec l'idée d'un support matériel de tout objet en général. Sa stratégie consiste à dénoncer la partialité de ceux qui voudraient déconstruire la substance matérielle sans réserver le même sort à la substance spirituelle. Ce qui était par exemple l'argumentaire de Philonous/ Berkeley dans le troisième *Dialogue* :

Il est contradictoire que les idées existent dans ce qui ne perçoit pas, ou qu'elles soient produites par ce qui n'agit pas (la matière). Mais il n'est pas contradictoire de dire qu'une chose qui perçoit puisse être le sujet des idées ou qu'une chose active puisse en être la cause.³²¹

On ne peut pas reprocher à Berkeley de ne pas avoir essayé d'anticiper certaines objections par la bouche d'Hylas. Mais Berkeley ne sauve ici la substance spirituelle qu'au prix de deux pétitions de principe : 1) la matière ne perçoit pas, la matière est par essence inactive. 2) il postule une dysmétrie qui sauve l'esprit, « cette chose indivisible, inétendue, qui pense, agit et perçoit. ». Hume pense au contraire que ce qui vaut pour la substance matérielle vaut pour la substance spirituelle.

e) Le glissement de la question du sujet d'inhérence, à celle de la causalité. Les concessions « dualistes » de Hume et la critique de la réduction esprit/matière.

Les analyses de Hume sur l'immatérialité de l'âme ont pour arrière-fond la controverse entre Samuel Clarke et Anthony Collins, l'un des libres penseurs les plus influents des premières décennies du XVIIIe siècle. Clarke insistait sur l'incommensurabilité entre l'unité de la conscience et l'infinie divisibilité de la matière, l'unité de l'esprit étant la preuve de son immatérialité : comment en effet des milliers de particules non pensantes donneraient-elles lieu à une conscience indivise ? A quoi Collins répondait que le tout pouvait avoir des propriétés qui n'étaient pas celles de ses parties : aucune des parties du cercle n'est circulaire, position qu'on pourrait rapprocher de ce qu'on nomme aujourd'hui l'émergentisme.

Hume n'apporte pas simplement sa propre réponse, mais transforme le problème et a le mérite de le clarifier en évacuant avec l'obscur substance, l'obscur question de l'inhérence, c'est à dire de la nature du sujet de la pensée. Collins et Clarke traitaient simultanément la question du support de la pensée et la question de sa cause sans vraiment les distinguer.

³²¹ *Trois dialogues...*, p. 183.

Chez Hume, les questions du type : « la substance de l'esprit est-elle matérielle ou spirituelle ? », ou « l'esprit peut-il être la propriété d'une substance étendue ? » sont évacuées comme dénuées de sens. Bien que ses conclusions le rapprochent de Collins, Hume rejette la façon dont le problème a été posé avant lui :

Ces philosophes sont les auteurs de ces curieux raisonnements sur les substances, matérielles ou immatérielles, auxquelles ils supposent nos perceptions inhérentes. Pour mettre un terme à ces arguties interminables de part et d'autre, je ne connais pas de meilleure méthode que de demander à ces philosophes, en quelques mots, ce qu'ils entendent par substance et par inhérence.³²³

Reste à savoir si l'esprit a une cause matérielle, ou s'il s'identifie pour Hume à la matière, dès lors qu'il est acquis que le mot « matière » employé *positivement* par Hume ne peut désigner chez lui quelque chose de spécifiquement distinct de nos perceptions mais correspond aux impressions qui dont sont constitués les objets étendus et solides.

Un passage du *Traité* I, II, V fait l'hypothèse d'une la corrélation étroite entre les événements cérébraux et les événements mentaux. Hume associe la relation de contiguïté dans l'esprit à la contiguïté des traces dans le cerveau, et bien que les hypothèses autour des phénomènes cérébraux correspondant aux actes de l'esprit soient qualifiées de simplement « spacieuses » et « plausibles », Hume pourrait sembler, en tous cas dans ce passage, proposer une forme de « physicalisme » :

Il eût été facile de procéder à une dissection imaginaire du cerveau et de montrer pourquoi, lorsque nous concevons une idée quelconque, les esprits animaux s'infiltrent dans toutes les traces contiguës et réveillent les autres idées qui sont reliées à la première.³²⁴

Hume cependant, ne s'attarde pas dans ces spéculations (l'usage du conditionnel indique qu'il s'est retenu de franchir le seuil de l'expérience et hésite à le faire). Probablement parce qu'il manque de matériau expérimental. Il risque néanmoins, peut être imprudemment, une hypothèse : les esprits animaux dans leurs mouvements, en infiltrant une partie du cerveau comportant les traces de l'idée, tomberaient sur les traces contiguës, et éveillent donc une idée reliée.

Hume ne s'avance cependant guère sur la voie du réductionnisme ou du parallélisme. Il considère plutôt que la relation entre deux impressions n'est pas réductible à une relation cérébrale, bien qu'il y ait entre l'esprit et le cerveau une dépendance causale. Ce qui semble plutôt être la position de Hume dans la suite du *Traité*.

Dans le chapitre du *Traité* consacré à l'immatérialité de l'âme, Hume apparaît plus clairement antiréductionniste (donc non physicaliste, dirait-on aujourd'hui). La question de la nature du

³²³ *Traité*, I, IV, V, pp. 320-321.

³²⁴ *Traité*, I, II, V, p. 115.

substrat de l'esprit est, nous l'avons dit, hors de notre portée selon Hume. Il peut en revanche être sensé de se demander quelles perceptions sont susceptibles d'une conjonction de nature locale et lesquelles ne sont pas susceptibles d'une telle conjonction. Ce glissement du problème *vers la seule question de la causalité* va aussi permettre à Hume de se démarquer de certains libres penseurs. C'est à partir de cette distinction, entre ce qui existe dans l'espace et ce qui n'est nulle part, distinction tout à fait légitime et intelligible, que Hume réfute ceux qui voudraient loger l'inétendu *dans* l'étendu et qu'on appellerait aujourd'hui des réductionnistes. À l'époque, ces positions pouvaient correspondre à celles de Hobbes de Spinoza et du libre penseur panthéiste John Toland qui identifie Dieu à l'univers matériel. Pour ce dernier, il n'y a d'autre chose dans la nature que ses figures et ses mouvements, la pensée étant identique à un mouvement particulier du cerveau. Il n'y a pas pour le libre penseur de raison de distinguer en l'homme une partie matérielle et une autre immatérielle :

La pensée [écrivait Toland dans *Pantheiscon*,] est un mouvement particulier du cerveau, qui étant continué dans la moelle de l'épine et dans les nerfs par les méninges et forme les mouvements tant de la pensée que de la sensation qui sont merveilleusement variés dans toutes les espèces d'animaux selon les différentes structures de leur cerveau.³²⁵

L'apport humien tient avant tout à la méthode. Au niveau cosmologique, le défi matérialiste de Toland, consistait dans la cinquième des *Letters to Serena*³²⁶ à montrer contre les antimatérialistes, que le mouvement est un *attribut essentiel nécessaire* de la matière, alors que les antimatérialistes ne reconnaissent comme tels que l'étendue ou la solidité, limitation qui rend nécessaire l'esprit de Dieu à titre d'origine du mouvement et de l'organisation des êtres matériels. L'objectif humien est analogue à celui de Toland, mais les choses ne peuvent être décrites dans les mêmes termes. La matière de l'univers, est conçue par l'irlandais comme un sujet, le seul « sujet réel », et l'on sait que Hume tient l'idée de support pour fictive. Enfin, l'argumentaire du libre penseur irlandais consiste à faire de ces trois attributs (étendue, solidité et action) des propriétés « axiomatiques » ou des « principes » de la matière, c'est-à-dire des propriétés connues intuitivement et dont la validité logique ne dépend de rien d'autre que d'elle-même. Si l'action de la matière n'est pas l'effet d'autre chose ou d'un esprit, mais lui est inhérente, c'est selon Toland qu'elle est toujours dans le tout, dans toutes les parties de celui-ci et que sans elle, il ne pourrait recevoir la moindre modification. Chez Hume, le mouvement, l'action ou le pouvoir, ne sont pas des principes, ils n'ont pas ce statut

³²⁵ Réf. à l'édition de *Pantheisticon* par Albert Lantoine : *Un précurseur de la franc maçonnerie, John Toland, suivi de la traduction française de Pantheisticon*, Paris, Librairie critique E. Nourry, 1927, p. 196.

³²⁶ Voir John Toland, *Lettres à Serena et autres textes*, trad. et éd. Tristan Dagron, Paris, Honoré Champion, 2004.

axiomatique ou intuitif, et la notion d'inhérence est abandonnée, puisqu'elle supposait la distinction entre un sujet et ses prédicats.

L'identification de la pensée à la matière, dont Hume se démarque dans le *Traité* I, IV, V, est également une thèse de Hobbes, qui dans le *De Corpore* (3, 4) dénonçait le « sophisme » cartésien selon lequel de la possibilité de penser l'esprit sans l'étendue, on peut conclure à leur distinction métaphysique. Pour Hobbes, l'esprit, y compris l'esprit divin, n'est autre qu'un corps d'une telle subtilité qu'il échappe aux sens de l'Homme (*Léviathan*, 46). Un tel réductionnisme méthodologique, que ne rejoint pas Hume, a un présupposé : tout ce qui existe doit pouvoir être situé dans l'espace, ce qui n'est nulle part n'existe pas. Si nous ne percevons pas la matière de l'esprit, c'est qu'elle est insensible, mais on doit la supposer pour que l'esprit ne soit pas une chimère ou un fantôme. Car enfin, suppose-t-on, pour exister, il faut bien être quelque part. Voilà qui peut sembler dogmatique à un empiriste rigoureux, puisqu'on postule *a priori* que ce qui existe est matériel, bien que nous ne percevions pas la dimension matérielle de certaines choses. Hume oppose à cela des arguments traditionnellement utilisés (et notamment contre Hobbes) par les dualistes, mais sans rejoindre les conclusions de ces derniers sur l'immortalité de l'âme et son indépendance par rapport au corps.

Cette réfutation du réductionnisme matérialiste fait la singularité du matérialisme empiriste humien, et dans le contexte de la réception du *Traité*, elle a aussi une valeur stratégique : en critiquant cette doctrine, Hume ne prête pas le flanc aux accusations rédhibitoires d'épicurisme ou d'hobbésiannisme (l'âme n'est pas pour lui matérielle), de spinozisme (l'esprit et l'étendue ne participent pas de la même substance) et ne peut être mis dans le sac des libres penseurs tels que Toland.

Hume conserve donc la distinction de l'esprit et de la matière, il ne les identifie pas, et ne fait pas de l'un une propriété de l'autre. Il existe au sein de l'expérience, des choses qui sont susceptibles d'une conjonction locale, et d'autres non : mon désir de fraises n'est pas à côté, en dessous ni au-dessus de mon aversion pour les araignées, un raisonnement moral n'est pas large ou étroit : « peut-on en effet, demande Hume, concevoir une passion longue d'un yard, large d'un pied et épaisse d'un pouce ? »³²⁷. Sans se rallier aux conclusions des dualistes, Hume reprend de bonne foi un argument pertinent : vouloir que l'esprit soit situé *quelque part*, et le loger pour cette raison dans l'étendue est une pétition de principe. La distinction proposée ici entre ce qui est quelque part et ce qui n'est nulle part n'équivaut pas à celle de Descartes bien sûr, puisqu'il ne s'agit pas de substances, parce que l'étendue n'est pas

³²⁷ *Traité*, I, IV, V, p. 323.

intellectualisée et séparée de ce qui provient des sens, et enfin parce qu'il s'agit plus d'une distinction phénoménologique que d'un dualisme. L'étendue n'est plus, bien sûr, cette substance non sensible qui pour Descartes ne peut être imaginée mais seulement conçue, mais devient simplement ce qui est susceptible d'être localisé, mesuré. Il y a donc pour Hume des choses qui existent en étant quelque part et des choses qui existent tout autant mais en n'étant nulle part. Dire qu'il s'agit d'une distinction corps/esprit est source de confusion, car ces notions sont trop marquées par l'idée que le corps est autre chose qu'un ensemble de perceptions ou qu'à l'inverse l'esprit serait de l'insensible, une notion sans idée. Or le corps n'est pas chez Hume ce substrat caché derrière nos sensations, et l'esprit n'est pas autre chose que ses perceptions. Il s'agit plutôt d'une distinction à l'intérieur de l'expérience, entre ce qu'on peut situer et ce qu'on ne peut pas situer. La notion de matière est donc acceptable dans le phénoménisme de Hume, le lecteur doit simplement être attentif aux différences de sens du mot sous la plume polémique de notre auteur, selon qu'elle désigne la matière abstraite, notion qu'il déconstruit à la suite de Berkeley, ou selon qu'il évoque les choses qui correspondent à des perceptions spatiales : cet arbre, un morceau d'argile, un cerveau humain etc.

Dans les termes du débat contemporain, Hume ne serait certainement pas réductionniste : mon désir n'est pas la même chose qu'un état de mes neurones, localisé à l'intérieur de mon cerveau :

On ne sera pas surpris, après cela, si j'énonce une maxime qui est condamnée par plusieurs métaphysiciens [dont Hobbes] et jugée contraire aux principes les plus certains de la raison humaine. Cette maxime est qu'un objet peut exister et cependant n'être nulle part. J'affirme non seulement que c'est possible, mais que la plupart des objets existent de cette manière et d'aucune autre.³²⁸

Hume serait-il étonnamment dualiste ? Un dualisme phénoménologique, si l'on veut, mais pas un dualisme des substances, puisque les deux genres de choses dont il parle sont susceptibles d'une multiplicité de relations et font à ce titre partie de la même nature. Rien ne nous oblige à faire de cette distinction une séparation, ou à parler de deux mondes, et il n'y a pas lieu d'assigner au local et au non local deux substances distinctes. Le monisme matérialiste et le dualisme métaphysique sont renvoyés dos à dos implicitement. Leur point commun est de postuler qu'un événement matériel ne peut causer qu'un autre événement matériel : c'est pourquoi les uns réduisent l'esprit à la matière croyant faire disparaître le mystère, les autres reconnaissent la difficulté à comprendre leurs rapports et esquissent des fausses solutions pour

³²⁸ *Traité*, I, IV, V, p. 324.

expliquer ceux-ci (la glande pinéale de Descartes) ou invoquent une intervention providentielle surnaturelle (l'occasionalisme de Malebranche).

Mais pourquoi faudrait-il que du localisable n'ait de rapport causal naturel qu'avec du localisable ? N'est-ce pas là le genre de fausse évidence *a priori* que l'empiriste cherche à éviter ? Hume reformule ce préjugé de la façon suivante :

Si variés qu'ils soient, la matière et le mouvement, dit-on communément dans les écoles, sont toujours la matière et le mouvement et ne produisent de différence que dans la position et la situation des objets.

On retrouve ici une position commune à Descartes, Locke, Clarke, Andrew Baxter, et à la plupart des apologistes newtoniens. Un humien admettra parfaitement avec un dualiste que mon désir ou mes pensées ne sont pas « au-dessus » ou « à côté » de l'état de mes neurones au moment où je désire ou pense, et qu'en cela la distinction a du sens et la réduction esprit/matière n'a pas lieu d'être. Mais se servir de cela pour justifier l'imperméabilité totale des deux dimensions, c'est faire comme si la conjonction locale était le seul type de relation possible :

Bien qu'un objet étendu soit incapable d'une conjonction dans l'espace avec un autre qui existe sans aucun lieu ni aucune étendue, ils sont pourtant susceptibles de beaucoup d'autres relations.³²⁹

En l'occurrence, il s'agit d'une conjonction de temps et d'une relation de causalité. Il n'y a pas besoin d'imaginer qu'entre l'olive (objet étendu) et son amertume (non situable dans l'espace) il existe une sorte de fil causal matériel invisible pour qu'il y ait relation. Difficile également d'admettre avec Spinoza que l'étendu et le spirituel ne sont pas en relation causale, mais carrément équivalents, c'est à dire la même chose mais décrite selon deux perspectives distinctes.

De la tendance de la fantaisie à spatialiser le non local, à l'idée que l'esprit se ramène à l'étendue, il n'y a qu'un pas. C'est aussi ce genre d'extrapolation qui menait jadis Épicure à dire que l'âme est matérielle, ou les réductionnistes contemporains voyant dans Spinoza un précurseur visionnaire, à situer le désir et le bonheur *dans* les neurones. Hume n'accepterait probablement pas ce qu'on nomme aujourd'hui le principe de clôture causale du monde physique, qui va souvent de pair avec une position réductionniste. Il existe pour l'écossais des états mentaux non situables, non objectivables, qui produisent des effets et ne sont pas pour autant « surnaturels » ou « hors nature ». La pensée n'est pas seulement un processus cérébral, le rouge du coquelicot n'est pas de la matière grise.

Avec les dualistes, Hume reconnaîtrait donc qu'on ne saurait identifier l'étendu et l'inétendu. Il ne s'agit évidemment pas, on l'a compris, d'un dualisme des substances, mais d'une dualité

³²⁹ *Ibid.* p. 325.

phénoménologique par laquelle le spatial et le non localisable quoi que non réductibles l'un à l'autre, ont entre eux une multiplicité de relations et par conséquent font partie de la même nature. Et ces deux dimensions sont perçues par l'esprit. Voilà qui va, nous semble-t-il contre nos habitudes langagières, mais correspond pourtant à l'expérience : l'aiguille qui me pique est dans ma cuisse, la douleur, elle, n'est nulle part : est-ce le même événement décrit deux façons différentes ? Oui dirait un spinoziste, et si les deux sont équivalents, il n'y a pas de rapports causaux entre les deux sphères mais parallélisme. Non dirait Hume : l'aiguille pourrait s'enfoncer dans ma jambe sans aucune douleur, et s'il peut y avoir l'un sans l'autre, pourquoi les identifier ? Mais comment rendre compte des relations entre étendue et inétendu sans cette solution Spinoziste qui les identifie ? Faut-il invoquer Dieu qui à chaque occasion matérielle associe un événement mental correspondant, comme le pense Malebranche ? Situer la rencontre dans la glande pinéale comme Descartes ce qui, on l'a souvent répété, déplace le problème sans le résoudre ?

La réponse flegmatique de Hume est que notre étonnement à propos des rapports corps/esprit est artificiel et un peu forcé :

En effet, bien qu'aucune connexion n'apparaisse entre le mouvement et la pensée, il en est de même de toutes les relations de causalité.³³⁰

Le *Mind/body problem* n'est en fait qu'un cas particulier du *Causation problem*. Il n'y a pas lieu de s'étonner du mystère de cette conjonction constante entre l'étendu et l'inétendu. On ferait alors comme si la conjonction constante de l'étendu et de l'étendu était, elle, plus transparente et intelligible. Ne soyons pas étonnés *du tout*, ou soyons étonnés *de tout*, c'est à dire *de toute* relation causale, mais n'établissons pas de différence artificielle entre les rapports corps/corps et les rapports corps/esprit. Car sommes-nous plus capables de comprendre la connexion entre le froid et le gel de l'eau, entre le mouvement d'une boule de billard et celui qu'elle transmet à une autre, qu'entre la combustion de ma chair et la douleur ; y-a-t-il dans les premiers exemples *quelque chose de plus* que le constat du fait que l'un succède à l'autre autre ? L'homme ordinaire ne s'étonne pas qu'une aiguille le pique, ou qu'une intention de lever le bras lève bras, un dualiste verrait ici des phénomènes certes ordinaires, mais particulièrement problématiques métaphysiquement (comme si les rapports corps/corps étaient eux plus limpides !). L'étonnement est ici l'effet secondaire de présupposés métaphysiques. Dans l'optique humienne, la conjonction constante entre la combustion de la chair et la douleur n'est pas plus mystérieuse que le fait que l'eau bout à cent degrés. La

³³⁰ *Ibid.* p. 337.

conjonction spatiale n'est qu'un seul type de relation voilà tout. On ne peut décider *a priori* de ce que peut un corps, *a priori* n'importe quoi peut causer n'importe quoi et seule l'expérience peut ici nous informer, c'est ce que rappellera Hume dans « De l'immortalité de l'âme » :

Elle (une métaphysique plus exacte) nous apprend que rien ne peut être décidé a priori concernant les causes et les effets, et que l'expérience étant en cela la seule source de nos jugements, aucun autre principe ne peut nous apprendre si la matière, par sa structure ou son arrangement, ne serait pas capable d'être cause de la pensée.³³¹

La théorie humienne de la causalité, ainsi que sa critique de la notion de pouvoir ramené à la conjonction constante, dissout l'étanchéité des deux sphères et par là le mystère de leurs relations, qui appelait soit des réductions abusives de l'une à l'autres, soit des solutions théologiques rendant compte de leurs rapports supposés mystérieux.

f) L'analogie entre l'esprit humain et celui des bêtes.

Les développements humiens sur la raison des animaux ne sont pas étrangers au problème du matérialisme et à la question de l'immortalité de l'âme. La théorie cartésienne des animaux-machines refuse à ceux-ci la conscience et la raison, qui serait le propre de l'Homme. Établir comme Hume que l'esprit des bêtes fonctionne selon des opérations analogues à celui-des hommes, telles que l'orgueil, la sympathie, l'agencement des moyens en vue de fins, les inférences sur la base de l'habitude, transforme cette différence métaphysique de nature en différence de degré. Il ne s'agit pas ici d'une ressemblance lointaine, mais évidente. Le propos affiché des pages consacrées à l'esprit animal est anthropologique et épistémologique : il s'agit de comprendre le caractère non rationnel de nos inférences ordinaires fondées sur l'accoutumance, par l'analogie de notre esprit avec celui des bêtes (Hume ne songe pas à distinguer les espèces sur ces questions).

Mais la question de la spécificité de l'esprit humain est liée implicitement à des enjeux théologiques : ceux (comme Collins) qui insistent sur l'analogie, cherchent par-là à inférer la nature ou la cause matérielle de l'âme humaine. L'analogie entre l'esprit humain et l'esprit non humain remet en question une théologie anthropocentrée, l'admiration envers notre propre espèce, mais aussi l'immatérialité de l'âme humaine. Le principe newtonien selon lequel des effets semblables doivent posséder des causes semblables, met le théologien face à un dilemme : soit il faut concéder aux bêtes une âme immatérielle et immortelle, ce que peu de penseurs religieux seraient prêts à affirmer, soit considérer que les opérations de l'esprit des bêtes sont l'effet de mécanismes matériels, mais il faut par analogie en inférer qu'il en est de même des êtres humains. Cette conséquence n'apparaît pas explicitement dans le *Traité*,

³³¹ Hume, « De l'immortalité de l'âme », pp. 82-83.

mais l'analogie entre l'esprit des bêtes et celui des hommes était un argument de Collins contre Clarke, et les développements humiens peuvent aussi être lus à partir de cet arrière-fond. D'ailleurs, cette conséquence irréligieuse de l'analogie, qui est passée sous silence dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*, est en revanche explicitement tirée dans « De l'immortalité de l'âme ». Pour échapper à la conséquence de l'analogie, à savoir l'immortalité de l'âme de milliards de bêtes, ou la mortalité naturelle de *tous* les esprits, humains et non humains, des penseurs religieux tels que Baxter ou Clarke, poussés dans leurs retranchements recherchaient un propre de l'Homme qui ne fût pas la raison, (puisqu'ils la concèdent à des animaux non humains quoiqu'avec des différences de degrés), et invoquent par exemple le statut d'agent moral, qui donne sens aux récompenses ou aux châtements éternels, et qu'il faut refuser aux bêtes, bien qu'on puisse leur concéder une forme imparfaite de rationalité.

g) « De l'immortalité de l'âme » : un essai révélateur de la portée irréligieuse des armes épistémologiques du *Traité*.

C'est dans « De l'immortalité de l'âme », proposé à l'édition en 1754 à William Strahan à côté de quatre autres essais, puis retiré par prudence avant publication³³² avec *Du suicide* tout aussi corrosif, qu'on trouve condensés la quasi-totalité des arguments humiens, métaphysiques et moraux sur la question. Seul l'aspect cosmogonique, largement développé dans les *Dialogues* n'y apparaît pas puisqu'il n'est ici question que de l'âme individuelle. Les arguments moraux en faveur de la croyance en l'immortalité de l'âme y sont réfutés aussi vigoureusement que les arguments métaphysiques, et c'est l'appel à la révélation qui sert ici de caution religieuse.

1) La notion de substance étant obscure, on ne peut rien savoir de la nature du sujet d'inhérence de la pensée. 2) *A priori*, rien n'exclut que la matière ne puisse être la cause de la pensée. 3) Si l'on pense l'esprit par analogie avec la matière présente dans l'univers qui est éternelle, mais ne cesse de se modifier, cette éternité n'intéresse en rien l'individu. 4) Si l'on pense que l'âme est éternelle, elle doit être incréée, donc avoir existé avant notre naissance, et si nous ne savons rien d'une telle existence prénatale, nous n'avons pas à nous préoccuper de notre existence *post mortem* (argument épicurien déjà développé par Lucrèce) 5) Les animaux eux aussi sentent, veulent raisonnent, doit-on pour cette raison admettre l'immortalité de leur âme ? (Argument repris à Collins auquel Clarke n'avait d'autre réponse que de concéder une certaine immatérialité de l'âme des animaux et de renvoyer le sort des bêtes à la discrétion

³³² Sur les conditions d'écriture de ce texte, voir la préface de Pascal Taranto aux deux essais « Du suicide » et « De l'immortalité de l'âme », Nantes, éd. Cécile Defaut, 2009.

insondable du créateur) 6) Manifestement, les pouvoirs des créatures sont adaptés à leurs besoins présents en cette vie, et l'inquiétude au sujet d'un état futur est artificiellement engendrée par l'éducation. 7) Si les châtiments doivent être proportionnés aux crimes et les récompenses aux mérites, toute peine ou gratification éternelle est évidemment disproportionnée. Cet argument important est symptomatique du projet général de Hume en ce qu'il suppose une sécularisation des critères moraux sur une base épistémologique, à savoir que nos critères moraux ici-bas sont *les seuls que nous pouvons comprendre* et à partir desquels nous pouvons raisonner. Supposer des critères de blâme et de louange différents de ceux des hommes, explique Hume, c'est s'exposer à la confusion : « la source principale des idées morales est la réflexion sur les intérêts de la société humaine. ».

Aux arguments métaphysiques et moraux contre l'immortalité de l'âme s'ajoutent les arguments physiques ; ceux-ci sont les seuls décisifs sur une question de fait car les arguments métaphysiques sont seulement spéculatifs et les arguments moraux ne peuvent servir à établir une vérité. Il n'y a pas chez Hume de raison non épistémique de croire : « toutes les doctrines qui favorisent nos passions doivent être suspectées ». 8) « L'âme et le corps ont tout en commun. Les organes de l'un sont aussi intégralement les organes de l'autre. L'existence de l'un doit donc dépendre de l'existence de l'autre. ». Des altérations physiques sont accompagnées d'altérations proportionnelles dans l'esprit.

Sur le plan des arguments, rien de nouveau donc, dans cet essai que nous venons de synthétiser : certains arguments sont empruntés et les idées proprement humiennes sont des réinvestissements d'analyses du *Traité*. Mais la spécificité de ce court essai par rapport au *Traité* est le fait d'assortir les arguments métaphysiques et les arguments moraux inédits, le tout ciblant explicitement un dogme religieux, qui dans le *Traité* était censé demeurer sain et sauf, précisément pour des raisons morales. Les conséquences des analyses du *Traité*, sont ici tirées de façon nettement plus explicite, ce qui explique que le texte n'ait pas d'abord été destiné à la publication, et que Hume quinze ans après la publication du *Traité* y ait encore renoncé après hésitation. Ce texte fait donc apparaître, rétrospectivement, la portée irréligieuse de la pensée de Hume dès 1739, et indique le sens et l'objectif de la démarche globale de Hume.

III) L'ordre matériel immanent : de la possibilité à la probabilité.

(*Dialogues sur la religion naturelle*)

« J'ai du moins pour moi quelque vague ombre d'expérience, et c'est le plus à quoi l'on puisse jamais prétendre dans le présent sujet » (Philon, *DRN*, VII)

Comme nous le rappelions en début de chapitre, suggérer que la matière puisse penser n'impliquait pas chez Locke que cette matière recèlât par elle-même les causes de son mouvement et de son organisation, et pût engendrer la vie et la pensée. Or la conception humienne de la causalité, qui refuse tout *a priori* sur ce que peut ou ne peut pas la matière s'en remet à l'expérience pour trancher. *A priori*, donc, le matérialisme est à égalité avec toute autre hypothèse concernant l'origine de l'ordre. Pour Locke, une matière pensante n'était possible que parce l'ajout de la pensée à une matière inerte n'est ni contradictoire, ni impossible à Dieu. Pour Hume, une matière organisée et pensante est possible parce qu'on ne sait pas *a priori* ce que peut un corps, et que n'importe quoi peut produire n'importe quoi.

L'hypothèse cosmologique matérialiste est aussi vieille que le matérialisme, mais trouve avec Hume un soubassement épistémologique plus rigoureux, qui la rend un peu plus probable que les cosmologies adverses, quoi qu'en ce domaine les hypothèses ne puissent pour le sceptique acquérir un véritable poids. Hume ne défend donc pas explicitement un matérialisme cosmologique, mais donne à cette hypothèse un léger avantage probabilitaire, tout en s'interdisant toute décision en ce domaine. Chez Hume, l'usage du principe de parcimonie newtonien, *contre* la théologie de Newton donnent sur le plan purement épistémique, un léger avantage à un matérialisme sceptique.

a) *La science au service de la théologie chez Newton*

Les *Dialogues* sont l'ouvrage le plus anti-newtonien de Hume. On associe souvent la science newtonienne au mécanisme, mais ce mécanisme ne tient que si l'on suppose un dualisme, c'est-à-dire en plus du monde matériel, un monde de formes dans l'esprit d'un démiurge géomètre, se proposant des buts. Newton souscrit à l'inertie intrinsèque de la matière et son système physique ouvre à des hypothèses théistes³³³. Il n'est pas étranger à un certain

³³³ R.H. Hurlbutt, dans *Hume, Newton and the Design Argument*, (Lincoln, University of Nebraska Press, 1965) parle ainsi d'un platonisme de Newton, que reflète bien le passage de cette lettre à Oldenburg de 1675 : « ...after condensation wrought at first by the immediate hand of the creator, and ever since by the power of nature who by the command increase and multiply, became a complete imitation of the copies set by her protoplast ». *In The Correspondance of Isaac Newton*, Vol I, H.W Turnball (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

platonisme, puisqu'il conçoit les objets de la nature comme des imitations d'archétypes ou de moules premiers, issus de l'esprit de Dieu.

On ne peut certes à proprement parler reprocher à Newton d'avoir « mélangé » science et théologie, mais les résultats de la science servent de base à ses croyances, bien qu'il ait pris le soin de les présenter comme des hypothèses, non susceptibles de vérification expérimentale. Les inférences théologiques sur des bases scientifiques apparaissent principalement dans La « Query » 31 de *Opticks*, parue sous la responsabilité éditoriale de Clarke et dans le *Scholium generale* du livre III de la seconde édition des *Principia*. Ces passages théologiques répondent à ceux, dont Leibniz, qui reprochaient à sa physique de se passer de Dieu et de ne rien en dire. Ainsi, Dieu, première cause non mécanique du mécanisme est une hypothèse requise par l'inertie de la matière, et l'ordre qu'elle manifeste. Ne pas « feindre d'hypothèses » impliquait donc seulement de ne pas faire d'hypothèse qui ne soit pas appelée par les phénomènes, mais pas de *s'interdire* les hypothèses.

Newton ne considérait pas que Dieu intervînt perpétuellement dans l'univers, mais il répugnait tout autant à l'idée que le monde pût être le produit d'une nécessité aveugle. La règle de parcimonie causale ne l'empêchait pas de considérer que la loi de l'attraction, quoiqu'elle expliquât le mouvement des planètes, n'expliquait pas *ce qui les met en mouvement*³³⁴. L'explication mécanique selon des lois n'était pas pour Newton l'horizon ultime de l'explication causale contrairement à la modération prônée par Hume dans la section IV de *l'Enquête sur l'entendement humain*. Une description et une formalisation mathématique de l'ordre ne suffisent pas pour Newton, celui-ci a besoin d'une explication. L'explication des phénomènes selon des lois très générales ne suffit pas, il faut pour Newton rendre compte de la légalité elle-même. Se passer des causes finales particulières au profit des seules causes mécaniques n'excluait pas pour Newton les causes finales générales, qui expliquent *qu'il y ait mécanisme*. Par exemple, l'organisation du système solaire³³⁵ était pour

³³⁴ Sur la question du rôle de Dieu dans la théorie newtonienne de l'attraction, voir Sfetcu Nicolae, *Isaac Newton sur l'action à distance en gravité*, Multimedia Publishing (numérique), 2019. Contre les commentateurs qui soutiennent que Newton ouvre la porte à l'idée d'une matière produisant d'elle-même le mouvement, Nicolae affirme : « Mais comme la reconnaissance de l'action directe à distance aurait pu donner quelque crédit à ceux qui pensaient que la gravité pouvait être essentielle à la matière, et donc à l'athéisme, Newton n'a jamais ouvertement reconnu la possibilité d'une telle idée. ».

³³⁵ Voir sur ce point en plus du *Scholium Generale* des *Principia*, ici cité, l'appendice de Newton à la *Boyle lecture* de Bentley.

lui un indice suffisant du dessein divin : « Cet admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes ne peut être que l'ouvrage d'un Être tout puissant et très intelligent. »³³⁶.

Comme le note Robert. H. Hurlbutt, Newton arrive à Dieu *à partir de l'ordre* ("argument from design"), mais aussi à *partir du désordre* qu'il faut réparer ("argument to design") : la quantité de mouvement dans l'univers a besoin de Dieu pour ne pas décroître³³⁷, et certaines étoiles tomberaient les unes sur les autres sans l'intervention de Dieu. L'ordre ne serait pas si beau sans un « designer », mais sans un « réparateur » ou un conservateur, l'ordre ne se maintiendrait pas. Tout se passe comme si l'univers était un formidable ordinateur incroyablement perfectionné, supposant un ingénieur génial, mais un ordinateur dont l'obsolescence programmée, et les défauts néanmoins visibles, obligent à invoquer un réparateur, qui se trouve être la même personne que l'ingénieur. Ce paradoxe n'a en tous les cas pas gêné Newton.

Enfin, l'univers selon Newton n'est pas nécessairement entièrement matériel : l'espace pourrait être rempli d'un fluide subtil et immatériel, l'éther, rendant compte de l'action des corps à distance entre eux. Pour expliquer l'attraction, Newton fait l'hypothèse, à la fin du *Scholium Generale*, de petits esprits subtils qui traversent les corps et par lesquels les particules s'attirent mutuellement, les corps agissent à grande distance, et nos corps agissent en accord avec la volonté. Mais il ne s'agit que d'une hypothèse non vérifiée expérimentalement :

Mais ces choses ne peuvent s'expliquer en peu de mots et on n'a pas fait encore un nombre suffisant d'expériences pour pouvoir déterminer exactement les lois selon lesquelles agit cet esprit universel.³³⁸

Ici le déficit de matériau empirique est comblé par un élément immatériel. Et ce fluide immatériel dont serait rempli l'espace est aussi ce qui rend cohérente chez Newton l'idée que l'espace est le *Sensorium Dei*, l'interface par lequel, Dieu immatériel est présent à toute chose.

³³⁶ Référence à la traduction française d'Émilie du Châtelet : Isaac Newton & Emilie du Châtelet, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Edition critique du manuscrit par Michel Toulmonde, Tome II, Centre international d'études du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire, 2015, Tome II, p. 483.

³³⁷ On peut ainsi lire dans la « Query » 31 de *Opticks* que la conservation du mouvement ne peut venir de la seule inertie des corps eux-mêmes. Laissé à lui-même, le monde subirait selon Newton une déperdition de mouvement : "Seeing therefore that variety of motion which we find in the world is always decreasing, there is necessity of conserving and recruiting it by active principles, such as are the causes of gravity, by which planets and comets keep their motion in their orbs, and bodies acquire great motion in falling (...) And if it were not for these principles, the bodies of the earth, planets, comets and all things in them, would grow cold and freeze and become inactive masses ; and all putrefaction, generation, vegetation and life would cease, and the planets and comets would not remain in their orbs." (Newton Isaac, *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, fourth edition corrected, Londres, 1730).

³³⁸ *Ibid.* p. 488.

Le Dieu de Newton n'est pas seulement intelligent et extrêmement puissant, il a en plus certains attributs du Dieu chrétien. Dieu serait éternel, infini, absolument parfait, omnipotent et omniscient, et substantiellement omniprésent, même si la nature de cette présence est assez difficile à comprendre, Dieu n'étant ni identique à l'univers, et n'étant pas non plus en interaction constante avec celui-ci.

L'un des axes d'attaque des *Dialogues*, et un argument repris par Mill dans « Le théisme », consistera à souligner que l'expérience est ici trop lacunaire pour inférer tant de choses à propos de Dieu, retrouver le Dieu chrétien et ses attributs traditionnels. Ainsi, la théologie est chez Newton un corrélat de la philosophie naturelle, puisqu'il pensait pouvoir inférer les attributs divins à partir des phénomènes : « Ainsi tout ce qu'on peut dire de Dieu d'après les phénomènes est du ressort de la philosophie naturelle. »³³⁹ (*Principes*, III, Scolie général, p. 487).

Comme Hume après lui, Newton savait qu'il ne connaissait pas scientifiquement la cause de ces lois mais il admettait que c'était un débat ouvert à de futures spéculations, et c'est peut-être là la différence avec le sceptique, qui dans *l'Enquête* semble considérer que le débat sur la cause des principes généraux est structurellement fermé :

L'élasticité, la gravité, la cohésion des parties, la communication du mouvement par impulsion, tels sont probablement les causes et les principes derniers que nous puissions jamais découvrir dans la nature ; et nous pouvons nous estimer suffisamment heureux si, par une enquête et des raisonnements précis, nous pouvons remonter des phénomènes particuliers jusqu'à ces principes généraux, ou non loin d'eux.³⁴⁰

La préférence matérialiste dans les *Dialogues*, procède à la fois d'une application plus stricte du principe de parcimonie, mais aussi d'un usage prudent du raisonnement analogique. Les thèses newtoniennes les plus attaquées dans les *Dialogues*, sont celle selon laquelle l'ordre requiert une intelligence à son origine, ainsi que l'inertie supposée de la matière, mais aussi la prétention de pouvoir inférer les attributs du Dieu chrétien, à partir de l'expérience de la nature.

b) La parcimonie bien comprise : Newton contre Newton dans les « Dialogues ».

Le personnage le plus newtonien des *Dialogues* est clairement Cléanthe, si l'on considère sa position théiste et la façon dont elle est fondée : à partir de l'admirable organisation de la

³³⁹ Colin Mac Laurin, auteur de *An account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries in Four Books*, (Patrick Murdoch (éd.) and F.R.S, 1748 pp. 19-20), l'une des meilleures expositions de la théorie newtonienne, et reconnue comme telle à l'époque, déclare en ce sens que la philosophie naturelle constitue « the firmest bulwark against atheism. ». La théorie de Newton protège selon Mac Laurin la religion naturelle de l'épicurisme et des métaphysiciens modernes. Cette dernière expression peut désigner ceux qui croient en l'intervention constante de Dieu, sans l'intermédiaire des causes secondes, par exemple Malebranche et Berkeley.

³⁴⁰ *EEH*, IV, p. 90

nature. Par sa démarche *a posteriori* et par ses conclusions théologiques, Cléanthe est un newtonien intégral (méthode et métaphysique). Mais d'un point de vue strictement méthodologique, on peut également considérer que Philon est un newtonien épistémique, peut-être plus intransigeant que son interlocuteur, et peut être que Newton lui-même. En refusant qu'on puisse se décider sur la nature de la cause de l'ordre, et qu'on ne gagne rien à expliquer l'ordre de la matière par un autre type d'ordre, celui-ci rationnel (l'intelligence divine), Philon fait une application stricte et rigoureuse *du principe de parcimonie* de Newton selon lequel : « Il ne faut point admettre d'autres causes des effets naturels que celles qui sont vraies et qui suffisent pour expliquer les phénomènes. »³⁴¹.

Ainsi, le sceptique comme le théiste peuvent se prévaloir de l'autorité de Newton, à ceci près que Philon ne franchit pas le seuil qui sépare la philosophie naturelle de la théologie. Une prudence qui paradoxalement, peut se réclamer de la précaution prônée dans les *Principes*.

Par exemple, lorsque Newton parle de l'attraction, *en physicien*, la seule chose certaine à ses yeux est sa définition et sa description empirique, mais un éventail d'hypothèses reste ouvert quant à la nature de sa cause : les corps produisent-ils des esprits, agissent-ils par eux-mêmes ? Est-ce l'action de l'éther, de l'air, la cause est-elle matérielle ou immatérielle ? Ces questions sont laissées ouvertes :

Je me sers ici du mot d'attraction pour exprimer d'une manière générale l'effort que font les corps pour s'approcher les uns des autres, soit que cet effort soit l'action des corps qui se cherchent mutuellement, ou qui s'agitent l'un l'autre par des émanations, soit qu'il soit produit par l'action de l'éther, de l'air ou de tel autre milieu qu'on voudra, corporel ou incorporel, qui pousse l'un vers l'autre d'une manière quelconque les corps qui y naissent.³⁴²

Ce que Newton fait ici avec l'attraction, Philon le fait dans les *Dialogues* avec l'ordre matériel lui-même, qui peut être constaté et défini, mais sans que l'on puisse décider si sa cause est immanente ou extérieure, si le principe de cet ordre est la génération, la végétation, ou la raison. Ainsi, comme le note E. Schleisser, "Hume can be read as implying that criticism of the design argument can be generated on strictly newtonian methodological ground : the authority of experience."³⁴³.

L'ordre manifeste dans la nature suppose-t-il comme le croient Newton, Locke, Clarke et de nombreux autres théistes une intelligence à son origine ? Nous constatons que la nature est ordonnée, faut-il expliquer l'ordre lui-même ? Si oui, cet ordre tient-il à une auto-organisation

³⁴¹ *Principes*, III, *Op. cit.*, p. 246.

³⁴² *Principes*, I, Section XI, *Op. cit.*, p. 458

³⁴³ Schleisser Eric, « Hume's Newtonianism and Anti-newtonianism. », *Stanford Encyclopedia*, 2007.

de la matière, ou faut-il recourir à un principe intelligent extérieur à elle ? Deux protagonistes, dans les *Dialogues* revendiquent à ce sujet la juridiction de l'expérience : le théiste expérimental Cléanthe et le sceptique Philon. Philon et Cléanthe se situent tous les deux dans le sillage de Newton : les éléments empiriques sont pour eux préférables à la simple inspection d'idées. Ils professent chacun une démarche *a posteriori* : ce qui s'accorde assez bien avec l'affirmation du Scolie général des *Principes* selon lequel :

Tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes, il faut l'appeler hypothèse, et les hypothèses, qu'elles soient métaphysiques ou physiques, qu'elles concernent les qualités occultes ou qu'elles soient mécaniques, n'ont pas leur place en philosophie naturelle.³⁴⁴

Ce qui sépare les deux protagonistes est un usage plus strict du principe de parcimonie newtonien de la part de Philon. La seconde règle newtonienne selon laquelle « Les effets du même genre doivent toujours être attribués autant qu'il est possible, à la même cause. »³⁴⁵ n'est remise en cause par aucun des deux personnages. C'est en effet le principe même d'un raisonnement par analogie. Cette règle sert d'abord à Cléanthe à prouver le théisme, la machine-univers devant avoir un ingénieur ; elle mène par la suite Philon à inférer de cette comparaison autre chose que le théisme : la machine-univers pourrait avoir plusieurs ingénieurs, peut-être incompetents ou malveillants puisqu'elle est défectueuse ; enfin, la règle est utilisée pour établir l'avantage de l'hypothèse matérialiste : on pourrait comparer l'univers à un animal, ou à un végétal, aussi bien qu'à une machine, et ne pas chercher l'origine du monde dans un esprit intelligent.

La stratégie de Philon est donc de proposer un usage de plus en plus serré de l'analogie, et plus cet usage est rigoureux, plus ce qu'on tire de l'analogie nous éloigne du Dieu chrétien et de ses attributs, pour parvenir au scepticisme. La clé de la dispute est la pertinence de la comparaison de l'univers à une machine : il s'agit de savoir si et dans quelle mesure, l'univers ressemble à une machine, plus qu'à un végétal, ou à un animal, et si donc il s'agit d'effets « de la même sorte ». Car la force de l'analogie est proportionnelle à la force de la ressemblance de ses termes : si l'univers ressemble effectivement à une machine mais est une sorte de machine plus grande et plus parfaite qu'une machine fabriquée par l'homme, alors leurs causes doivent se ressembler. La cause de l'univers doit être une intelligence fabricante plus parfaite et plus ample que l'intelligence humaine.

³⁴⁴ *Principes*, III, p. 487.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 246.

Mais les effets ne sont pas si ressemblants : les cas ne sont pas exactement semblables et Philon rappelle que la scientificité n'est pas uniquement dans l'application rigoureuse de la règle, mais dans la précaution avec laquelle on établit la ressemblance elle-même :

Mais pouvez-vous penser Cléanthe, que votre retenue et votre philosophie habituelles sortent indemnes d'un pas aussi large que celui que vous avez fait quand vous avez comparé l'univers à des maisons, à des bateaux, des meubles des machines, et que vous avez, de la similitude de certaines circonstances, inféré la similitude de leurs causes ?³⁴⁶

Choisir de comparer le monde à une machine à quelque chose d'arbitraire, c'est présupposer ce qui est en question : une cause intelligente, en privilégiant délibérément des objets dont nous savons qu'ils ont une cause intelligente. Et Philon de critiquer l'anthropocentrisme de cette analogie : « Quel privilège particulier a cette petite agitation du cerveau pour que nous devions en faire le modèle de tout l'univers ? »³⁴⁷.

Remarquons ici que qualifier la pensée « d'agitation du cerveau », c'est au passage faire de celle-ci une sorte d'épiphénomène causé par la matière, et l'expression laisse entendre que la pensée requiert elle-même une cause matérielle. S'il n'y a pas de nécessité épistémologique au théisme, l'explication de cette préférence doit être psychologique : l'analogie de la machine procède selon Philon « d'une partialité en notre faveur ». Proposer comme le fait Cléanthe de considérer du métal et le mortier, qui à l'évidence ne s'assemblent pas d'eux-mêmes, a un effet rhétorique : il nous invite à forger l'image d'un univers chaotique désorganisé qui préexiste à l'ordre (ce qui n'est qu'une pure hypothèse) pour ensuite nous étonner, un peu artificiellement, de l'existence de l'ordre.

Philon ne refuse donc pas le principe de l'analogie, mais cherche à minimiser le degré de ressemblance entre l'univers et la machine en proposant d'autres analogies, très imparfaites elles aussi, mais plus satisfaisantes à ses yeux.

Dans la continuité de cette critique, le sceptique en *Dialogues V*, multiplie les analogies et les hypothèses cosmologiques. Les analogies végétale et animale y sont préférées à celle de la machine. Le second front de l'attaque philonienne consiste en *Dialogues VI* à tirer les fils de l'analogie de la machine pour montrer que si elle était appliquée de façon très rigoureuse, elle pourrait mener à tout autre chose qu'au théisme. Un nouveau principe, explique le sceptique, rend l'hypothèse encore plus insatisfaisante : là où l'on observe que diverses circonstances connues sont semblables, on trouvera aussi que la circonstance inconnue est semblable. Une machine ayant rarement un seul artisan, et héritant son savoir de générations antérieures, ne

³⁴⁶ *Dialogues*, II, p.127.

³⁴⁷ *Ibid.* p. 129.

faut-il pas supposer une multiplicité de Dieux ? L'analogie nous autorise également à supposer une multiplicité de causes, un Dieu doté d'un corps (quitte à être anthropomorphe, autant être conséquent) :

En un mot Cléanthe, quelqu'un qui suit votre hypothèse est peut-être capable d'affirmer ou de conjecturer qu'il existe quelque chose comme un dessein ; mais, passé cette proposition, il ne peut rendre sûre la moindre circonstance, et il reste libre ensuite de fixer tous les points de sa théologie par les fantaisies et les hypothèses les plus débridées.³⁴⁸

Si l'esprit de parcimonie de Newton est le nerf de la critique sceptique, l'argumentaire de Philon repose aussi en grande partie sur une critique de l'extrapolation que semble autoriser l'idée de l'uniformité du monde qui sous-tend tout raisonnement analogique. Plusieurs commentateurs observent ainsi que la conception humienne de l'induction, dès le *Traité* n'est pas purement newtonienne. En tous les cas, Hume ne souscrit pas à la troisième des *Regulae* selon laquelle :

Les qualités des corps qui ne sont susceptibles ni d'augmentation ni de diminution, et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels on peut faire des expériences, doivent être considérés comme appartenant à tous les corps en général.³⁴⁹

L'esprit de cette règle est d'universaliser ce qui correspond à une expérience constante. Elle est à la base de l'universalité de la loi de gravitation, universalisation qui revient à l'étendre au-delà de l'expérience. Pourtant, l'expérience nous permettait-elle vraiment au XVIII^e siècle de prétendre que les corps s'attirent de la même façon partout et à toutes les échelles, dans les cieux les plus reculés, ou à l'échelle de l'infiniment petit ? Universaliser revient toujours à extrapoler pour Hume. Dans le cas du théisme, il ne s'agit pas simplement de passer de l'uniformité du monde connu à l'uniformité de l'ensemble de l'univers, ce qui est déjà une extrapolation. Le théisme postule encore plus : une uniformité qui va de l'univers à ce qui l'excède (sa cause supposée), ce qui constitue une extrapolation bien plus audacieuse. C'est ce que suppose la prétention de remonter à sa cause par analogie.

Or, selon Hume, l'uniformité ne peut de toute façon être universalisée sur la base d'une expérience par définition limitée spatialement et temporellement. Ainsi, en *Dialogues* VIII, l'hypothèse philonienne selon laquelle l'organisation actuelle du monde matériel pourrait avoir une histoire, permet d'envisager une « désuniversalisation » ou une relativisation de l'ordre dont nous faisons l'expérience :

³⁴⁸ *Dialogues*, V, p. 189.

³⁴⁹ *Principes*, III, p. 247.

Le mouvement continuel de la matière, en moins d'une infinité de transpositions, a pu produire cette économie ou cet ordre ; et par sa nature même, cet ordre, une fois établi, se soutient lui-même durant de longs âges, sinon pour l'éternité.³⁵⁰

Le théisme est difficilement compatible avec cette hypothèse, car il semble plutôt impliquer que c'est l'ordre actuellement observé qui était le bon dès la création. Pour Philon, au contraire, il peut y avoir eu de grandes convulsions de la matière, qui comme nous l'observons, passe d'un état d'ordre à un autre :

Si j'étais dans l'obligation de défendre un système particulier de cette nature (ce que je ne ferais jamais volontiers) je n'en juge aucun qui soit plus plausible que celui qui assigne au monde un principe d'ordre éternel et inhérent, bien qu'accompagné de grandes et continues révolutions et altérations.³⁵¹

Dans le même esprit, Philon critique les abus que peuvent inspirer en philosophie naturelle le postulat de l'uniformité du monde malgré la différence des circonstances. Il est possible selon Peter Knox-Shaw, que sur un plan méthodologique, Buffon, et particulièrement la partie II de *l'Histoire naturelle*, qui critique l'extrapolation dans l'étude du vivant, ait également inspiré la précaution que Hume prête au personnage de Philon³⁵². L'argument de l'uniformité avait ainsi conduit selon Buffon à trop d'analogies spécieuses d'un domaine à un autre, de l'animal au végétal ou du végétal au minéral, par exemple à l'idée que le sang coule à la manière de la sève dans les arbres. Lorsque Philon refuse que l'on puisse étendre l'explication d'une partie du monde à l'ensemble du monde lui-même, il semble au moins prendre ses distances avec toute démarche qui autorise des extrapolations audacieuses, qui partent par exemple d'observation d'une partie de l'univers (dont nous avons l'expérience) pour les étendre au Tout (l'ensemble du réel). Comme l'explique le sceptique (*Dialogues*, V), nous ne connaissons qu'une partie finie de l'univers, nous n'avons aucune raison de remonter à l'infinité de sa cause. Ne connaissant que lui, on n'est pas sûr du tout de sa perfection, ni qu'il soit le meilleur possible, car nous manquons de points de comparaison.

Le postulat de l'uniformité de la nature n'est pas justifiable empiriquement, et encore moins les analogies spécieuses qu'il inspire. Au seul prétexte que *certain*s êtres organisés à l'intérieur de l'univers ont une cause intelligente, on ne peut étendre cette explication au tout. Pour abonder dans le sens de Philon, remarquons que même si *tous* les êtres organisés de l'univers dont nous avons l'expérience avaient pour cause attestée l'intelligence (ce qui est loin d'être le cas), il y aurait tout de même une immense différence d'échelle entre les parties et le

³⁵⁰ *Dialogues*, VIII, p. 229.

³⁵¹ *Dialogues*, VI, p. 205.

³⁵² Voir Knox-Shaw Peter, « Hume's Farther Scenes: Maupertuis and Buffon in the *Dialogues* », in *Hume Studies*, 34, (2): pp. 209-230, 2008.

Tout, celle qui existe entre une machine et l'univers. Et même là, il ne serait pas sûr que ce qui est vrai de toutes les parties connues du tout s'applique au tout lui-même et que l'univers dût avoir lui aussi une cause intelligente. Hume met en œuvre dans les *Dialogues* ce qu'il estime être le meilleur apport de la méthode newtonienne : un scepticisme modeste, une confession d'ignorance sur les sujets qui excèdent les capacités humaines.

c) L'inutilité du design ou l'ascèse du regard empiriste.

La juridiction de l'expérience doit, en plus d'éviter les extrapolations en étant attentifs à la différence des circonstances, permettre au dialogue de s'initier autour d'une table rase de présupposés sur la matière. Ainsi, le théisme et le matérialisme sont à égalité antérieurement à l'expérience. Ceci est un acquis du *Traité : a priori*, n'importe quoi peut produire n'importe quoi, puisque la notion de pouvoir est seulement dérivée de la conjonction constante, et qu'une matière s'autoorganisant n'est pas une contradiction :

Or selon cette méthode de raisonnement, Déméa, il s'ensuit (et, à vrai dire Cléanthe le concède lui-même tacitement) que l'ordre, l'arrangement, l'ajustement des causes finales ne sont pas par eux-mêmes la preuve d'un dessein, mais seulement dans la mesure où l'expérience a établi qu'ils procèdent de ce principe. Car, pour autant que nous soyons capables de le savoir *a priori*, la matière peut renfermer en elle-même, originellement, la source ou le ressort de l'ordre aussi bien que le fait l'esprit, et il n'est pas plus difficile de concevoir que les divers éléments, par suite d'une cause inconnue et interne puissent tomber dans l'arrangement le plus délicat, que de concevoir que leurs idées, au sein du grand esprit universel, tombent dans cet arrangement.³⁵³

Cela n'exclut pas, et c'est là tout l'intérêt des *Dialogues*, que l'examen et la discussion puisse par la suite mettre en lumière les *a priori* implicites de celui qui pourtant prétend s'en remettre à l'expérience en matière de faits.

Aucun des deux interlocuteurs ne souscrit à un providentialisme direct, c'est-à-dire à une intervention immédiate de Dieu dans le monde : le présupposé de la discussion est une certaine autonomie (relative) du mouvement matériel, qu'il ait eu ou non à l'origine Dieu pour cause première. Personne ne nie le pouvoir de la matière (sauf les occasionalistes qui ne sont pas représentés dans les *Dialogues*). La question est de savoir si ce pouvoir est « interne » et intrinsèque ou dérivé d'un esprit divin. Pour Newton en effet, ce fut bien Dieu qui mit en branle la machine-univers, mais celle-ci fonctionne ensuite la plupart du temps sans son intervention. Dieu et l'univers matériel n'ont que peu d'interaction suite à la création, ce qui suppose une efficace (au moins relative) des corps. C'est ce que rappelle Hume dans

³⁵³ *Dialogues*, II, p. 123.

l'Enquête contre les tendances occasionalistes de certains newtoniens tels qu'Andrew Baxter ou Richard Bentley :

Sir Isaac Newton n'eut jamais l'intention de dépouiller les causes secondes de toute force et toute énergie, bien que certains de ses disciples aient essayé d'établir cela sans son autorité.³⁵⁴

La différence entre le théiste et le sceptique tient donc à l'idée qu'ils se font de l'origine de cette efficace : est-elle intrinsèque à la matière, ou son mouvement et son ordre lui-sont-ils ajoutés par une cause extrinsèque ?

L'attaque philonienne des *Dialogues* IV réinvestit largement la critique de la notion de pouvoir menée par Hume dès le *Traité*. Celle-ci permet de faire apparaître l'hypothèse du dessein comme inutile épistémologiquement : on n'y gagne rien. Le pouvoir de produire de l'ordre n'est pas plus inhérent à l'esprit qu'à la matière. L'hypothèse théiste nous entraîne en outre dans une régression à l'infini, car un monde mental (c'est dire le monde dans l'intelligence de Dieu avant la création) requiert tout autant une cause qu'un univers d'objets, et s'il est semblable dans son arrangement, il requiert une cause semblable (à celles de notre esprit). Or si l'on veut bien considérer empiriquement et non abstraitement les opérations de notre esprit, on observera qu'elles sont tributaires d'événements extérieurs et que l'esprit n'est donc pas un meilleur candidat que la matière, au titre de *principe*. La notion de pouvoir, dérivée de la conjonction constante de deux phénomènes et ce, quelle que soit leur nature, n'est pas le propre de l'esprit, par conséquent « n'importe quoi peut produire n'importe quoi ». Par la raison seule, c'est à dire *a priori*, donc, un monde mental (ici l'univers dans l'esprit de Dieu avant la création) requiert une cause, tout autant qu'un univers matériel. Si on explique le monde par un monde idéal, on n'a aucune raison de ne pas supposer à cette cause une autre cause. :

N'avons-nous pas raison de faire remonter ce monde idéal à un autre monde idéal ou à un autre principe intelligent ? Mais si nous nous arrêtons et n'allons pas plus loin, pourquoi aller jusque-là ?³⁵⁵

Un raisonnement analogique rigoureusement mené amènerait à l'hypothèse d'une intelligence divine issue de la matière ou à un Dieu doté d'un corps, mais la question de l'origine de l'ordre se reposerait de la même façon : d'où vient l'organisation du corps de Dieu ? Et du monde matériel d'où procèdent ses idées ?

Le matérialisme est d'autant plus préférable qu'on a du mal à imaginer d'où les idées de l'esprit de Dieu avant la création pourraient provenir, puisque les nôtres naissent de la rencontre de l'esprit avec le monde matériel :

³⁵⁴ *EEH*, VII, p. 120.

³⁵⁵ *Dialogues*, IV, p.167.

Dans tous les cas qui se sont jamais présentés à nous, les idées sont copiées des objets réels ; elles sont ectypiques et non archétypiques, pour m'exprimer dans des termes savants : vous renversez l'ordre et donnez à la pensée la priorité.

On se rassure artificiellement en expliquant ce qui nous étonne (l'ordre manifeste du monde matériel) par quelque chose de tout aussi étonnant et inédit (un esprit qui n'est que cause, et dont les opérations ne sont en rien l'effet d'autre chose, d'un environnement matériel ou d'autres esprits). On explique l'horloge admirable qu'est l'univers par une horloge encore plus admirable (l'esprit divin) qui devrait d'autant plus éveiller notre soif d'explication, si ce n'était pas sur *cette* explication là que l'esprit religieux avait besoin de s'arrêter. Mais ce besoin n'est pas une exigence épistémologique, mais une tendance psychologique.

L'argument du *design* apparaît alors plus comme une rationalisation des affects que comme une hypothèse appelée par l'expérience. Invoquer un nouvel ordre pour expliquer l'ordre matériel ne résoudra en rien la perplexité d'un esprit plus impartial. Dire que les objets matériels sont tout aussi originairement doués d'ordre et de proportion n'est pas moins satisfaisant que de dire que les idées du créateur s'arrangent d'elles-mêmes :

Un système idéal, arrangé de lui-même et sans dessein antécédent, n'est en rien plus explicable qu'un système matériel qui parvient à son ordre de la même manière ; et il n'y a pas plus de difficulté dans la première supposition que dans la seconde.³⁵⁶

Pour justifier cette préférence théiste et éviter la régression à l'infini, il faudrait être en mesure d'exhiber ce pouvoir d'organisation de l'esprit, et être certain que nous ne le percevons que dans l'esprit. Mais comme nous ne disposons pas d'une telle perception, le seul recours est de nommer cette cause inconnue « principe raisonnant ». Mais le mot est creux puisqu'il ne correspond à aucune impression. Cela revient à confesser son ignorance sur la cause de l'ordre et à inventer une qualité occulte, ce que nous pourrions aussi bien faire pour l'univers matériel, en lui prêtant une « faculté d'ordre et de proportion », sans que cette expression ne corresponde à grand-chose :

De manière semblable, quand on demande quelle cause produit l'ordre dans les idées de l'être suprême, quelle autre raison pouvez-vous assigner, vous autres anthropomorphites, sinon que c'est une faculté rationnelle et que telle est la nature de la divinité ? Mais pourquoi, pour rendre compte de l'ordre du monde, une réponse semblable ne sera pas tout aussi satisfaisante sans recours à un créateur intelligent tel que celui dont vous vous faites l'avocat, voilà qui peut être difficile à décider. Il faut dire que telle est la nature des objets matériels et qu'ils sont tous originairement pourvus d'une faculté d'ordre et de proportion, ce ne sont là que des façons plus savantes et plus recherchées de confesser son ignorance ; et des deux hypothèses l'une n'a aucun avantage sur l'autre hormis sa plus grande conformité aux préjugés vulgaires.³⁵⁷

³⁵⁶ *Ibid.* p. 175.

³⁵⁷ *Ibid.* p. 171.

A ce stade, l'hypothèse Dieu est simplement inutile en ce qu'elle n'ajoute rien à la compréhension de l'ordre du monde. Elle a même quelque chose de miraculeux, puisqu'un esprit sans antécédents matériels ne correspond à aucune expérience et a donc une probabilité égale aux miracles que contiennent les sources révélées.

d) *La préférence matérialiste : le sens des analogies animales et végétales et l'influence de Maupertuis.*

Pour affaiblir l'analogie Univers/machine, Philon réhabilite en *Dialogues* VI l'hypothèse des « anciens théistes » : le monde ressemblant plus à un corps humain qu'aux œuvres de l'art et de l'industrie, ce qui révèle le caractère biaisé et orienté de l'analogie de la machine :

Il y a également dans la première théorie [la comparaison du monde à un organisme humain] bien d'autres avantages qui la recommandaient aux anciens théologiens. Rien ne répugnait davantage à toutes leurs notions, parce que rien ne répugne davantage au sens commun, que l'esprit sans le corps, qu'une substance purement spirituelle qui ne tombait pas sous leur sens ni sous leur compréhension et dont ils n'avaient pas observé le moindre exemple dans toute la nature. L'esprit et le corps leur étaient connus puisqu'ils les éprouaient l'un et l'autre ; un ordre, un arrangement, un mécanisme, interne en tous deux, cela leur était également connu, de la même manière ; et il ne pouvait que sembler raisonnable de transposer cette expérience à l'univers et de supposer que l'esprit et le corps étaient pareillement de même âge et possédaient l'un et l'autre un ordre et un arrangement qui leur fussent naturellement inhérents et indissolublement attachés.³⁵⁸

Cette vision ancienne ne suppose pas, comme l'hypothèse théiste, un esprit indépendant de la matière, ou qui n'ait pas eu d'éléments matériels parmi ses antécédents causaux. Ce qui semble plus conforme à l'expérience que nous avons de l'esprit. Il est mieux fondé sur l'expérience vulgaire, le seul guide dont Cléanthe fait profession :

Or si nous considérons l'univers, pour autant qu'il tombe sous notre connaissance, il présente une grande ressemblance avec un animal ou un corps organisé, et semble mis en action par un principe semblable de vie et de mouvement. Une perpétuelle circulation de matière se fait en lui, sans produire de désordre ; une perpétuelle perte en chacune de ses parties est incessamment réparée ; la sympathie la plus étroite s'observe à travers tout le système et chaque partie ou membre en accomplissant ses fonctions propres opère à la fois pour sa propre préservation et celle du tout. Le monde est donc à ce que j'infère, un animal, et la Divinité est l'âme du monde qui met en action le monde et qui est mise en action par lui.³⁵⁹

Philon n'est évidemment pas catégorique et ne cherche pas à défendre une cosmologie particulière : la prolifération des analogies sert surtout à relativiser la pertinence de l'analogie de la machine. Mais elle n'est pas exactement sur le même plan, d'abord du point de vue de la

³⁵⁸ *Dialogues* VI, p. 197

³⁵⁹ *Dialogues*, VI, p. 195

ressemblance : « le monde ressemble manifestement plus à un animal ou à un végétal qu'à une montre ou un métier à tricoter. ».³⁶⁰

Ensuite, d'un point de vue strictement probabilitaire, le matérialisme est préférable au théisme car dans le cas de l'animal et du végétal, la cause du tout correspondrait au moins à une séquence causale observable dans ses parties. Nous voyons l'ordre et la pensée procéder de la matière, mais jamais la matière procéder de la pensée seule ni la pensée avoir une influence directe sur la matière sauf dans le cas où elle est étroitement unie au corps :

Dans tous les cas qui se sont jamais présentés à nous, la pensée est dépourvue d'influence sur la matière excepté là où cette matière lui est assez unie pour avoir sur elle en retour une égale influence.³⁶¹

La fabrication d'objets techniques n'est évidemment pas un exemple de création de la matière par l'esprit : ce que nous voyons dans le cas des artefacts, c'est une intelligence organisant des matériaux *déjà existants*, et qui n'est pas indépendante d'un cerveau et d'un organisme.

Aucune hypothèse cosmologique ne peut certes être démontrée, ni acquérir une forte probabilité du fait de la singularité du cas de l'univers. Le monde est un être singulier, et non le membre d'une espèce dont de nombreux cas particuliers auraient pu être observés. Mais si l'on s'obstine dans la voie de l'analogie malgré l'ampleur du sujet, la différence d'échelle entre l'univers et une machine, et l'incommensurabilité de l'univers avec certaines de ses parties, les analogies animales et végétales ont au moins pour elles « une vague ombre d'expérience », d'où une préférence pour l'hypothèse matérialiste dans les *Dialogues* :

A en juger par notre expérience limitée, la génération a quelque privilège sur la raison car nous voyons chaque jour la seconde naître de la première et jamais la première de la seconde. Si l'on répond que cette génération suppose une intelligence organisatrice, on peut d'autant plus affirmer que cette intelligence suppose une génération matérielle. J'ai du moins pour moi quelque vague ombre d'expérience, et c'est le plus à quoi l'on puisse jamais prétendre dans le présent sujet.³⁶²

Évidemment, Philon ne prétend pas donner un véritable poids à cette nouvelle analogie, les dissemblances (que Cléanthe s'empresse de remarquer) entre un univers et un animal sont trop importantes pour qu'on puisse la prendre au sérieux. Il n'en reste pas moins qu'elle relativise l'analogie concurrente, et qu'elle n'est pas innocente étant donné le contexte philosophique de l'époque.

Pourquoi revisiter l'analogie antique (le monde est comme un corps animé) pouvait-il avoir, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle un sens matérialiste et non simplement panthéiste ? Comparer l'univers à un gros animal n'est

³⁶⁰ *Dialogues*, VII, p. 211

³⁶¹ *Dialogues*, VIII, p. 237.

³⁶² *Dialogues*, VII, pp. 220-221.

matérialiste que si l'on admet que la génération d'un animal est de part en part matérielle, ce qui n'allait pas de soi avant des observations récentes sur l'aspect mécanique du développement des embryons, qu'on croyait jusqu'au milieu du siècle « préformés », ce qui fit l'objet d'une révolution dans l'étude du vivant. Cet apport expérimental à propos du vivant fournit à la réflexion une base empirique, et permet au matérialisme d'être moins spéculatif. Au début du XVIIIe siècle, même si le mécanisme cartésien s'impose progressivement dans les sciences de la vie, le phénomène de la génération animale a cependant fait exception à la règle. Prédominant en ce domaine des conceptions de la génération faisant intervenir des entités immatérielles : si du complexe (un embryon qui devient un organisme) semble provenir du non complexe, c'est qu'il est déjà préformé, pense-t-on. L'animalculisme, ou l'ovisme sont des exemples de ses théories de la préformation dominantes au XVIIIe siècle : il existerait une forme immatérielle antérieurement au développement de l'animal. Malebranche notamment, a joué un rôle important dans la propagation du dogme de la préexistence des germes³⁶³. L'ovisme stipule par exemple que les embryons de chaque être humain sont stockés dans le sperme s'il s'agit d'embryon mâle, ou dans les ovules s'il s'agit d'embryons femelles et ce depuis le début de la création et sont emboîtés les uns dans les autres, à la manière de poupées russes ou d'œufs de Fabergé, donc non générés par la matière.

Comme l'explique l'historien des sciences Jacques Roger : « L'esprit du XVIIe répugne aux notions de virtualité et de puissance, qui sont pour lui des degrés incompréhensibles entre l'être et le non-être. (...) l'apparition d'une forme était inconcevable, qu'on prétendit l'attribuer aux pouvoirs de la matière ou aux lois du mouvement. »³⁶⁴.

Si au milieu du XVIIIe siècle, cette conception de la préexistence de la forme de l'individu avait été dominante, alors les hypothèses philoniennes n'auraient pas un sens matérialiste : de la même manière que le monde-horloge de Cléanthe nous ramène à un horloger, le monde-animal de Philon, nous ramènerait à un *designer* d'embryons.

³⁶³ Malebranche écrit : « Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux, car la vue de l'esprit a bien plus d'étendue que la vue du corps, nous devons donc penser outre cela que tous les corps des hommes ou des animaux qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été produits dès la création du monde ; je veux dire que les femelles des premiers animaux ont peut-être été créées avec tous ceux de même espèce qui ont engendré et qui devaient s'engendrer dans la suite des temps. » (*Recherche de la Vérité*, Livre I, Ch. VI).

³⁶⁴ Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée du XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 331, cité par J.L Fischer dans « Buffon et les théories de la génération au XVIIIe siècle » in *La pluridisciplinarité dans les enseignements scientifiques - Tome 1 : Histoire des sciences* Actes de l'université d'été, du 16 au 20 juillet 2001, Poitiers.

Or comme l'a montré Peter Knox-Shaw³⁶⁵, Hume a très probablement pris connaissance d'une révolution de ce qu'anachroniquement on peut appeler la biologie, et d'expérimentations de Maupertuis et de Buffon. On sait en tous cas que William Cullen, professeur de médecine et allié de Hume avait lu *Cosmologie* lors du premier meeting de la « Glasgow Litterary Society », du 10 Janvier 1752. L'Advocates Library of Edimburgh a acquis *Les Mémoires* de l'académie française de science, incluant l'article de Maupertuis dans lequel il défend le principe de moindre action. Hume, si l'on en croit une Lettre à l'Abbé Le blanc du 5 Novembre 1755 tenait Maupertuis pour « un profond métaphysicien ». Or Maupertuis lu et admiré de Hume avait compris, contre les théories de la préformation, que les deux sexes contribuent à l'embryon, et que des variations ont lieu à chaque génération, ce qui explique la diversité des espèces. Qu'il s'agisse de ses hypothèses proto-évolutionnistes, de son attention aux micro-organismes, à la frontière de l'inanimé et de l'animé, et de ses observations sur le développement de l'embryon, la pensée de Maupertuis est une pensée du devenir de la forme, de l'émergence immanente de l'organisation. On lit dans *Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc* une description empirique de la formation mécanique et graduelle de la forme de l'organisme :

Dans le liquide de la matrice on aperçut un nouveau prodige. Ce ne fut point un animal tout organisé comme on le devrait attendre des systèmes précédents, ce fut le principe d'un animal, un point vivant avant qu'aucune des autres parties fussent formées. Les parties du corps viennent bientôt s'y joindre. Au lieu de voir croître l'animal par intrusion de nouvelle matière comme il devait arriver s'il était formé dans l'œuf de la femelle, ou si c'était le petit ver qui nage dans la semence. Ici c'est un animal qui se forme par juxtaposition de nouvelles parties.³⁶⁶

Maupertuis donnait à voir une matière qui s'auto-organise et donne lieu à une forme nouvelle qui ne préexiste pas à la croissance de l'embryon. On peut supposer que Hume a connaissance de cette évolution scientifique, sans laquelle l'analogie animale de Philon pourrait tout à fait mener à une forme atténuée de théisme (si le monde est un gros animal et que la forme de l'animal est déjà là, ce gros animal pourrait avoir été préconçu par Dieu).

Si tel est le cas c'est de l'expérience elle-même que Hume s'inspire, plutôt que l'interprétation qu'en a faite Maupertuis. Car celui-ci suppose l'intervention de quelque chose d'analogue à l'intelligence. L'ordre et l'harmonie dans l'agrégation des parties de l'organisme, même si celui-ci n'est pas préformé, ne pouvait s'expliquer que par une sorte d'intelligence. Maupertuis n'était pas parvenu à cette simplicité humienne du regard, ses

³⁶⁵ Knox Shaw, 2008

³⁶⁶ Cité par Stéphane Schmitt dans « Mécanisme et épigénèse : les conceptions de Bourguet et de Maupertuis sur la génération. », *Dix-huitième siècle*, n°46 pp. 477-499, 2014.

expériences sur la génération l'ont certes mené à réfuter les conceptions de la « préformation », mais sans qu'une origine purement matérielle de l'organisation lui semblât satisfaisante. Il fallait que les particules de matière fussent « en un certain sens » intelligentes, ou douées d'une « sorte de mémoire » pour s'assembler en formant un cœur ou une oreille plutôt qu'un agrégat informe³⁶⁷.

L'apport humien est de nous délivrer de cette association entre l'organisation et de l'intelligence, qui n'est pas rendue nécessaire épistémologiquement. Hume invite également à mettre un frein au désir d'explication. Il y a en ce monde explique-t-il, quatre principes : *la raison, la végétation, l'instinct, la génération*. Ils sont inexplicables en eux-mêmes, mais connus par leurs effets. « Mais comment l'ordre peut-il naître de quelque chose qui ne perçoit pas l'ordre qu'il confère ? » demande Déméa. « Il suffit de regarder autour de vous » répond Philon. Dire que l'ordre procède du dessein, c'est supposer ce qui est en question, il faudrait pour cela prouver *a priori* que l'ordre est par nature, inséparablement attaché à la pensée. Ce que propose Philon est une sorte d'ascèse, car toute ascèse vient limiter un penchant : ici, la soif d'explication, l'insatisfaction devant la simple description d'un phénomène.

L'entendement atteint difficilement cette sobriété qui consiste à « regarder autour de nous », à savoir s'en tenir aux phénomènes qui se succèdent dans l'expérience, en tirer par induction des lois générales et ne pas expliquer les lois plus générales par un être particulier (Dieu), dont l'existence, pour acquérir une probabilité à nos yeux, aurait besoin de règles plus générales que les règles les plus générales, ce qui est impossible. L'appel à la modération est récurrent chez Philon pour qui « il vaudrait donc mieux ne jamais regarder au-delà du monde matériel présent » et considère qu' « il serait plus sage de borner toutes nos recherches au présent monde, sans regarder plus loin. »³⁶⁸.

Le théiste ne peut plus se contenter du constat de l'ordre pour inférer un esprit intelligent. L'ordre ne suffit pas à garantir sa cause intelligente si l'on admet qu'il pourrait n'être qu'un équilibre certes long, mais somme toute temporaire. Il faut alors chercher autre chose que

³⁶⁷ « Une attraction uniforme et aveugle, répandue dans toutes les parties de la matière ne saurait servir à expliquer comment ces parties s'arrangent pour former le corps dont l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance, la même force pour s'unir les unes aux autres, pourquoi celles-ci ont-elles pu former l'œil, pourquoi celles-là l'oreille ? Pourquoi ce merveilleux arrangement ? Et pourquoi ne s'unissent-elles pas pêle-mêle ? Si l'on veut dire sur cela quelque chose que l'on conçoive, quoi qu'on ne le conçoive que sur quelque analogie, il faut avoir recours à quelque principe d'intelligence, à quelque chose de semblable à ce que nous appelons désir, aversion, mémoire. » (Mauvertuis, *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemae, pro gradu doctoris habita*, Erlangen, 1751, publiée sous le faux nom de « Doctor Baumann »).

³⁶⁸ *Dialogues*, IV, p. 169.

l'ordre en lui-même, et Cléanthe invoque son caractère bon et utile pour les créatures, pour arriver à une bienveillance qui laisse penser que c'est cet ordre-là qu'il fallait. Si le rapport ordre/intelligence ne tient plus qu'à sa valeur profitable pour l'homme, Philon a alors beau jeu de montrer en quoi la nature aurait pu être bien plus profitable aux créatures.

C'est un point sur lequel Hume dans les *Dialogues* et Mill dans « Le théisme » se rejoignent : la plus grande faiblesse de la théologie naturelle n'est pas que la probabilité d'une intelligence créatrice n'est que relative : c'est la tentative d'inférer expérimentalement des intentions ou les attributs moraux du créateur. L'existence du mal naturel ne nous interdit pas d'espérer qu'il existe un Dieu bienveillant, écrit Mill, mais il faut supposer que le bien des créatures n'était pas le seul ni le principal objectif du créateur, ou qu'il était limité dans sa puissance.

Conclusion du chapitre : originalité et actualité de la critique humienne de l'anti matérialisme.

La réappropriation par Hume de l'empirisme de ses prédécesseurs, l'enrichissement et la radicalisation de celui-ci donne donc lieu à un tournant séculier, sceptique de la méthode expérimentale. Hume a repris les arguments phénoménistes qui menaient Berkeley à un immatérialisme, mais son interprétation sceptique de ces arguments en désamorce la portée apologétique. La critique de la notion de pouvoir, impliquant que n'importe quoi peut produire n'importe quoi, réfute le postulat de l'impuissance de la matière et ouvre la possibilité d'un matérialisme causal. La question de l'immatérialité de l'âme est posée à nouveaux frais : il n'est plus question comme dans la controverse Locke/Steelingfleet, de savoir si sa substance est matérielle ou immatérielle, mais de connaître ses antécédents causaux. Plutôt que de supposer une substance matérielle, Hume focalise l'attention sur ce qu'on peut observer, c'est à-dire la dépendance des pensées entre elles, et leur dépendance à l'égard du cerveau. Or une fois admis que n'importe quoi peut produire n'importe quoi, et que la matière n'est pas inerte par essence, il n'y a guère de raison de reculer devant l'idée que la matière puisse causer le mouvement, la vie et la pensée, à condition de ne pas réduire dogmatiquement la pensée à la matière. Enfin, à l'échelle cosmologique le principe de parcimonie et une précaution dans l'usage de l'analogie, rendent l'hypothèse théiste très faible, et l'hypothèse matérialiste préférable sur un plan strictement probabilitaire.

Selon une anecdote rapportée par James Boswell, ce dernier au chevet de Hume aurait demandé à son ami s'il croyait en sa survie *post mortem*. La vérité de ce témoignage peut bien être sujette à caution, mais le contenu des propos prêtés à Hume n'est pas dénué d'intérêt :

Hume aurait répondu qu'il était toujours possible que du charbon jeté au feu ne s'embrase pas et que vouloir vivre pour toujours était un caprice déraisonnable :

He answered it was possible that a piece of coal put upon the fire would not burn; and he added that it was a most unreasonable fancy that we should exist for ever. [Il me répondit qu'il était possible qu'un morceau de charbon placé au feu ne brûlât point, et il ajouta que c'était une lubie des plus déraisonnables que de penser que nous dussions vivre toujours.]³⁶⁹.

L'imminence de la mort, en ces derniers instants, n'entama pas la prudence épistémologique du sceptique. Comme l'hypothèse de l'immortalité naturelle de l'âme et celle d'un Dieu qui pourrait nous sauver, le charbon ne brûlant pas est concevable, c'est-à-dire non contradictoire *a priori*. Mais nous n'avons pas empiriquement de quoi y croire car nous n'avons jamais vu l'esprit seul précéder la matière. Le sécularisme humien se passe d'une négation de l'existence de Dieu sur le plan théorique. En ce sens, Hume est un athée pratique, mais pas un athée théorique au sens fort.

Les arguments sceptiques de Hume sont-ils datés ? Les positions hésitantes du sceptique à propos du théisme ont-elles encore une importance maintenant que disposons depuis Darwin, d'une théorie empiriquement robuste et non finaliste de l'origine des organismes vivants ?

Nous voudrions en conclusion défendre l'actualité de Hume en rappelant la nature métaphysique et non scientifique du débat sur l'existence de Dieu. Pour le naturaliste athée Daniel Dennett³⁷⁰, la théorie de l'évolution est dans l'histoire des idées l'élément décisif qui fait reculer la probabilité du théisme. Hume selon Dennett, ne pouvait qu'affirmer *la possibilité* d'une origine matérielle de l'ordre et de l'apparence de finalité à l'œuvre dans la nature ; là où Darwin aurait lui, enfin proposé une théorie alternative, sans référence à un quelconque projet ou dessein, de l'admirable agencement des formes vivantes, et ce de manière empiriquement instruite et corroborée. Pour Dennett, le scepticisme de Hume est ce que l'on pouvait faire de mieux à une époque pré-darwinienne. Les arguments sceptiques pré-darwiniens d'un Hume permettaient seulement de dire que le théisme et le matérialisme sont des hypothèses également plausibles, mais l'écossais ne pouvait pas proposer mieux, en l'absence d'explication alternative de l'apparence de finalité à l'œuvre dans la nature. Ce que Darwin a commencé à faire avec la théorie de l'évolution. Daniel Dennett qui considère (peut-être un peu vite) que Philon est l'unique porte-parole de Hume, semble assimiler la position humienne à la religiosité minimale que Philon concède à la fin

³⁶⁹ Pour une traduction française du texte, voir Boswell James : « Les dernier moments de David Hume, compte rendu de ma dernière conversation avec David Hume, en partie noté dans mon journal, en partie développé par ma mémoire, le 3 Mars 1777 », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 46, n°3, Juillet 1939, pp. 471-476.

des *Dialogues*, et ajoute que notre auteur aurait franchement basculé dans l'athéisme s'il avait vécu à une époque post-darwinienne. Une explication matérialiste et naturaliste de l'organisation des êtres vivants lui faisait défaut. Autrement dit pour Dennett, Hume aurait, comme Diderot dans *Le rêve de d'Alembert* et d'autres textes, anticipé l'idée d'évolution, mais seulement à titre d'hypothèse spéculative, mais n'avait pas encore les moyens de rendre compte de l'émergence de l'organisation, et de la pensée à partir de la matière :

Hume caved in because he just couldn't imagine any other explanation of the origin of the manifest design in nature. Hume couldn't see how "the curious adapting of means to ends" could be due to chance, and if not chance-what? (...) The evolutionary revolution had to wait until Charles Darwin saw how to weave an evolutionary hypothesis into an explanatory fabric composed of literally thousands of hard won and often surprising facts about nature.³⁷¹

On peut rejoindre Dennett sur l'importance de la théorie de l'évolution, surtout en ce qu'elle permet d'éviter la fausse alternative entre l'explication du vivant par Dieu, ou par « le hasard », et qu'elle met à distance la plupart des formulations de l'argument téléologique qui s'inspirent de l'analogie de William Paley. Il faut également concéder qu'il manque à Diderot et à Hume une véritable théorie explicative expérimentalement robuste de l'origine matérielle de l'esprit.

Néanmoins, en tant qu'arme contre les prétentions du théisme à la scientificité, le moment humien est peut-être en fait plus fondamental que le moment darwinien.

Le théisme ne sera jamais définitivement réfuté par une explication naturaliste et matérialiste de l'organisation et de la complexité à l'œuvre dans la nature ; et il faut à cet égard rappeler la nature *métaphysique et non scientifique* du vrai débat. Et c'est à ce niveau que se sont situés Hume et Mill.

La théorie de l'évolution affaiblit certes le créationnisme fixiste qui s'appuie sur une lecture plus ou moins littérale des textes sacrés. L'apport de Darwin est d'avoir rendu bien moins persuasif l'argument principal en faveur du dessein, celui du formidable agencement et de la fonctionnalité des êtres vivants. Mais elle n'est pas incompatible avec le théisme, seulement avec l'interprétation littérale du récit de la genèse et l'idée que Dieu aurait créé les espèces telles que nous les observons.

Un second type de créationnisme, plus élaboré et qui ne s'avoue pas comme tel, connu sous le nom de d'*Intelligent Design* ne remet pas en question les données scientifiques ni la théorie de l'évolution, mais les instrumentalise pour corroborer l'hypothèse théiste. Ce nouveau

³⁷¹ Dennett Daniel , *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, new York, Simon and Schuster, 1996, I, 1, 4: "Hume's close encounter".

créationnisme, qui réhabilite le théisme comme savoir rationnel, loin d'opposer science et croyance, fait de l'hypothèse d'une intelligence créatrice l'explication la plus raisonnable de la réunion mathématiquement improbable, et pourtant réelle des paramètres qui rendent possible la vie, puis la vie consciente. Nombreux sont les partisans de *l'Intelligent Design* qui s'accommodent très bien de la théorie de l'évolution. Ils l'acceptent à condition d'ajouter qu'elle est un processus « dirigé », et souscrivent à un « théisme évolutionniste ».

Or la science ne propose à ce jour que des hypothèses et modèles encore spéculatifs sur l'origine de l'univers, et en l'absence d'une explication matérialiste de l'agencement de l'univers tout aussi robuste et corroborée que l'est aujourd'hui la théorie de l'évolution en biologie, le scepticisme métaphysique est de mise. Si l'on ne peut absolument réfuter l'hypothèse du *Design*, on peut du moins en s'inspirant de Hume, refuser les présupposés qui la rendent intuitive et séduisante. Ce qui peut expliquer le succès de cette seconde forme de créationnisme, est certes dans le grand public, le manque de repère épistémologique permettant de distinguer une théorie scientifique en droit réfutable et une hypothèse difficilement testable telle que celle de la Création (car une matière auto-organisée et une création intelligente prédisent l'ordre de la même façon). Mais c'est aussi, même parmi les gens ayant une culture scientifique, une difficulté à identifier les croyances non interrogées qui sous-tendent le sentiment d'évidence lié au *Design*. Par exemple, pour croire que la réunion improbable des facteurs rendant possible la vie s'explique mieux par une intelligence que par des propriétés de la matière, il faut adopter, consciemment ou non, un présupposé métaphysique lourd, très répandu à l'époque de Hume et auquel Locke et le grand Newton lui-même souscrivaient, à savoir qu'une organisation extrêmement complexe doit avoir été pensée et voulue, que ce qui relève de l'organisation dans le monde matériel ne peut être produit par la matière *seule*. Et c'est ici que Hume est précieux. La critique humienne de ce genre de fausses évidences, qui n'ont pour le coup, rien de scientifique mais sont des *a priori*, est toujours opérante dans ce débat.

En fait, de nombreux créationnistes contemporains, qu'on ne peut taxer d'obscurantisme, ont abandonné le fixisme biologique, et croient en une création par Dieu de l'univers et des conditions de possibilité de la vie, mais plus guère en une création directe des espèces par Dieu. La théorie darwinienne laisse intacte cette hypothèse, elle est une explication scientifique des formes de vie, pas une métaphysique. Elle ne porte pas le coup de grâce à l'argument téléologique, mais fragilise fortement ces formulations les plus courantes inspirées

de la célèbre analogie de William Paley³⁷². Il est vrai que des formulations de ce type sont encore aujourd'hui très populaires à l'extérieur du monde académique et intellectuel, aussi l'enseignement et la compréhension de la théorie de l'évolution a-t-elle une importance politique et sociale considérable. Mais reconnaître que la théorie de l'évolution est à ce jour la meilleure explication possible des formes de vie n'implique aucun athéisme, ni aucune option métaphysique de manière nécessaire. Elle prive certes le théisme d'exemples persuasifs qu'il avait historiquement privilégiés pour leur caractère intuitif et spectaculaire, c'est déjà beaucoup. Mais si Darwin permet de mettre à distance des mauvais arguments, utiliser Darwin à l'appui d'une position athée est assez vain et contre-productif. Paradoxalement, une telle stratégie risque de donner raison aux contre-sécularistes qui dénoncent l'absence de neutralité de l'enseignement de la théorie de l'évolution à l'égard de la religion au motif qu'excluant le dessein, elle exclurait Dieu, imposant alors une forme de scientisme aux écoliers³⁷³. Or, elle ne fait ni l'un ni l'autre .

La critique humienne (et sa reprise par les utilitaristes séculiers : Bentham et Mill) du dessein se situe à un niveau plus général que le darwinisme, qui est une théorie du vivant, et ne constitue donc pas un complément ou un renfort aux critiques de Hume. La critique humienne s'attaque à un *a priori* à propos de la genèse de toute forme d'ordre : selon cet *a priori*, il doit y avoir une intelligence derrière l'organisation. Cette évidence apparente est solidaire d'autres *a priori* sur la causalité, à savoir que le complexe ne saurait provenir du moins complexe, ou encore qu'il doit y avoir plus de réalité dans la cause que dans l'effet. Or demande Hume, que savons-nous *a priori* de la causalité ? Rien, car toute inférence causale naît de l'expérience. Et trouve-t-on dans l'expérience de quoi rendre une origine intelligente de l'ordre plus probable qu'une origine matérielle ? Hume répondit par la négative. C'est en cela que sa position est originale et précieuse dans les débats contemporains en ce qu'elle permet, sinon réfuter la théorie de l'ID, du moins d'affaiblir définitivement la prétention

³⁷² Paley William, *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de la divinité tirées des apparences de la nature*, trad. Charles Pictet, Genève, Impr. de la bibliothèque britannique, 1804.

³⁷³ Sur l'explicitation de cette stratégie de dé-sécularisation de l'enseignement, voir ce qu'écrit G. Lecointre à propos de John Wells et Phillip Johnson promoteurs de l'ID et membres du « Centre pour le renouveau de la science et de la culture. » :

« Ainsi selon John Wells, « la théorie de Darwin exclut le dessein et donc exclut logiquement Dieu ; c'est la source de son athéisme. » Arrêtons-nous un instant sur cette affirmation, car elle relève d'une caractéristique épistémologique très répandue parmi les créationnistes offensifs à l'égard des sciences : ils confondent l'abstinence des scientifiques en matière métaphysique avec un athéisme. Or nous avons vu que cette abstinence relève d'une posture tacitement laïque qu'observent collectivement les scientifiques, et non de l'affirmation d'un athéisme qui serait celui de toute une profession. ». (in Lecointre Guillaume, *Guide critique de l'évolution*, Paris, Belin, 2009, ch.6, p.142 : « La théorie de l'évolution récupérée ou combattue ».

scientifique de l'argument du dessein et de dissoudre son apparente intuitivité. Le théiste se demande en effet : « comment tout cela serait-il possible sans avoir été pensé ? », question rhétorique sous-tendue par une croyance non interrogée selon laquelle tout ordre suppose un esprit. D'un côté, Hume n'est pas suffisant pour réfuter purement et simplement les hypothèses du dessein intelligent, mais de l'autre, il sème le doute sur *toute version possible* de l'argument du dessein, pas seulement les versions pré-darwiniennes, ou celles, toujours très nombreuses et influentes, qui rejettent la théorie de l'évolution. En effet, tout argument téléologique présuppose un privilège de l'intelligence sur la matière pour rendre compte de l'émergence d'organisations complexes, ce qui relève d'un *a priori*, que par définition rien dans l'observation ne justifie.

Lorsqu'un théiste argue du fait que sans une intelligence ordonnatrice, les constantes physiques seraient un fait absolument « incroyable », « étonnant », du fait de l'improbabilité mathématique de la réunion et l'agencement fin et précis de ces constantes, il compte sur cette fausse évidence qui associe la matière aveugle et livrée à elle-même au chaos, et l'intelligence à l'organisation, pour obtenir notre assentiment. L'apologète R. Swinburne, qui entend aujourd'hui réhabiliter la théologie rationnelle contre le scepticisme humien, trouve par exemple particulièrement *étonnant* qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, qu'il y ait des constantes physiques, et qu'un électron ait les mêmes propriétés au XVe siècle qu'au XIXe siècle. Son argument théiste part de cet étonnement. Ce qui frappe le théologien, c'est que derrière la diversité manifeste des planètes, des étoiles des végétaux et animaux de notre univers, il existe des choses dont le comportement est uniforme et constant. Il s'étonne que le comportement d'un électron soit uniforme, et plus encore, que tous les autres électrons se comportent de la même manière :

It is extraordinary that there should exist anything at all. Surely the most natural state of affairs is simply nothing, no Universe, no God, nothing. But there is something. And so many things. Maybe chance would have thrown up the odd electron. BUT so many particles !³⁷⁴

Il n'est pas question bien sûr, de remettre en cause le sentiment de fascination, de vertige que chacun peut ressentir lorsqu'il envisage l'univers dans son immensité et considère qu'il aurait pu être autrement ou ne pas être. Mais il convient de distinguer ce sentiment subjectif de sidération, de la découverte de quelque chose d'*objectivement* extraordinaire. Or celle-ci ne peut être qu'*a posteriori*. En effet, un fait n'est étonnant, ou extraordinaire que s'il n'est pas conforme à ce qui est ordinaire, et l'on ne peut établir le comportement normal d'une chose que sur la base de régularités déjà observées. Mais le fait empirique que l'univers existe et

³⁷⁴ Swinburne Richard, *Is there a God?* Oxford, Oxford University Press, 1996, p.127.

présente des régularités ne serait objectivement extraordinaire que si l'on savait *a priori* que le néant est plus « normal » que l'être, ou qu'*a priori*, on doit s'attendre à ce que les états d'un électron se succèdent de façon chaotique plutôt que constante. Cela suppose donc de se fier à certaines intuitions *a priori*.

Ce dont l'empirisme de Hume nous prévient. Nous n'avons pas accès à un point de vue situé au-delà des régularités qui nous permettrait de remarquer que leur existence est étrange.

Depuis quel point de vue Swinburne peut-il affirmer que l'état de chose le plus naturel serait : rien du tout, pas d'univers, ou un univers chaotique, irrégulier ? Il est difficile de savoir ce que le théologien entend ici par « naturel ». Visiblement il emploie l'adjectif au sens où « naturel », dans le langage ordinaire, équivaut à « normal », « conforme à ce qu'on peut prévoir ». Par exemple, nous disons que le comportement naturel d'un arbre est de perdre ses feuilles chaque année, ou qu'il est naturel que ressentions de la colère lorsqu'on nous a frappés. Mais pour qualifier un phénomène d'étrange, il faut des régularités empiriques qui génèrent *a posteriori* des attentes ordinaires ; et lorsque ces attentes se trouvent démenties, nous pouvons qualifier un événement d'extraordinaire. Si nous étions témoins d'un miracle, ou même si un chêne ne perdait pas ses feuilles l'hiver, nous pourrions à bon droit qualifier la chose d'extraordinaire, mais en vertu de quelles régularités pouvons-nous qualifier d'extraordinaire le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, ou le comportement régulier d'un électron ? Si nous n'avions jamais connu aucun arbre nous ne pourrions faire la moindre anticipation sur son état futur, ni faire la différence entre des états « anormaux » ou au contraire « naturels » de l'arbre. L'interrogation métaphysique chez Swinburne part donc d'un étonnement artificiel. L'apologète convertit son sentiment subjectif de fascination (certes tout à fait légitime) à l'égard de l'existence de l'univers et de son ordre, en une proposition objective sur la dimension anormale ou inouïe de cet état de choses, qui paraît alors requérir une explication.

Or pour un humien, il est impossible de savoir ce qui est plus logique, probable, naturel, ou naturel, *dans l'absolu*, indépendamment de régularités déjà existantes. Épistémologiquement parlant, nous n'avons pas les moyens de rendre le théisme, ou le matérialisme métaphysique probables. Il s'agit d'une impossibilité structurelle. Si l'on ajoute, contre Swinburne, que nous ne connaissons empiriquement aucune intelligence (qu'elle soit animale, humaine ou artificielle) dont l'émergence n'ait pas été précédée par des conditions matérielles antécédentes, l'hypothèse d'une intelligence divine originaire précédant l'univers matériel est concevable, mais extrêmement coûteuse, sauf à ne pas considérer l'expérience.

L'argument du *Design* se réinvente en se décalant du biologique au cosmologique, de l'organisation du vivant vers les conditions de cette organisation. Mobiliser Darwin n'est donc pas suffisant pour réduire la portée de l'argument du dessein, et ses prétentions à l'introduire dans l'enseignement public. Il faut identifier les *a priori* à propos de la causalité, de l'ordre, et des pouvoirs de la matière, en soulignant qu'ils n'ont pas leur place dans un raisonnement de type expérimental. L'hypothèse du dessein n'est alors pas réfutée mais n'est plus requise, ou à privilégier, ce qui n'interdit pas d'y croire à titre privé.

L'importance de Hume n'est donc pas simplement, comme le pense Dennett, celle d'un sceptique modéré, pré-darwinien, qui n'avait pas encore toutes les armes pour en finir avec l'argument du dessein : les découvertes de Darwin n'auraient probablement pas structurellement modifié la position *métaphysique* de Hume. Mill affirmera dans *Theism* que la (toute récente) théorie de l'évolution si elle était confirmée affaiblirait considérablement le théisme, mais sans le détruire ni être incompatible avec lui. Darwin a surtout chassé l'argument téléologique de son terrain privilégié et traditionnel : l'étude du vivant et son apparence de finalité. Les découvertes de Darwin n'étaient donc pas le complément dont aurait eu besoin Hume pour en finir avec l'argument finaliste, car on n'en finit jamais totalement avec des arguments qui ne sont ni testables ni réfutables, on peut simplement montrer pourquoi ce genre d'explication ne peut prétendre qu'à la cohérence, pas à la probabilité. C'est ce que voulut faire Hume qui ne prétendait pas par-là éradiquer le théisme, mais seulement en réduire considérablement la portée, démasquer son apparente évidence, en contester la prétention à la scientificité et ses implications morales.

CHAPITRE V : De la naturalisation de la morale à la promotion de l'utilité publique.

Introduction

Le pendant moral du scepticisme religieux, et de l'incertitude sur l'existence de Dieu et surtout de ses attributs moraux, est que le théisme, en plus d'être faiblement probable, devient une hypothèse sans conséquence sur la vie morale. Ainsi, la critique sceptique peut être comprise comme un moment essentiel d'un projet humien plus vaste de sécularisation de la morale. L'empirisme n'est pas seulement à la base de la critique sceptique du théisme, il est aussi la méthode qui sert de base à la naturalisation de la morale.

La méthode newtonienne qui sert à établir des régularités et des constantes à partir de l'expérience, appliquée à la morale transforme le discours du philosophe moral. Il ne peut plus partir de Dieu ou d'un supposé ordre naturel duquel il déduirait des devoirs. Les analyses humiennes se basent sur l'observation des comportements humains et de leurs jugements, dont il s'agit de faire l'anatomie. Le discours de l'anatomiste ne saurait être ni dogmatique, ni prescriptif ; il se veut descriptif. Il n'est normatif qu'obliquement, en tant que celui qui écrit partage la même nature que ses semblables, qu'il décrit et partage logiquement leurs approbations et leurs sentiments les plus généraux. Son échelle est celle de la vie ordinaire et de l'Histoire. Les analyses se veulent délibérément indépendantes des Écritures, de la théologie, ou d'une conception *a priori* de la nature.

Ce recours à l'expérience n'est pas l'apanage de la pensée humienne, elle est plutôt la forme la plus radicale d'une tendance générale de la philosophie morale britannique au XVIII^e siècle³⁷⁵. Comme l'observe L.A Selby-Bigge³⁷⁶, dans *British Moralists*, la réflexion sur les questions morales avait gagné en autonomie dans la philosophie britannique du XVIII^e siècle, du fait que les philosophes, et même certains théologiens s'intéressant aux questions

³⁷⁵ Voir Emerson Roger L., « The Religious, the Secular and the Worldly: Scotland 1680- 1800 » in Crimmins J.E, 1990, p. 76). Emerson souligne le rapport entre ce courant de pensée et la diffusion de l'expérimentalisme :

« Les membres du Rankenian club d'Edimbourg (qui incluait les premiers étudiants de Carmichael) leur ami Francis Hutcheson qui succéda à Carmichael à la chair de Glasgow et d'autres écossais, comme le futur Lord Kames, essayaient déjà d'analyser l'esprit et les bases de la morale à la manière initiée par Shaftesbury et l'évêque Butler. Ainsi autour du début des années 1720, la philosophie morale écossaise avait assimilé les méthodes empiriques et avait largement divorcé avec la Bible. Plus encore, les jugements moraux et les lois avaient été rendus discutables, progressifs et sujets au genre d'analyse comparative dont Montesquieu avait montré aux écossais le modèle avec verve et finesse. » (nous traduisons).

³⁷⁶ Selby-Bigge L.A, *British Moralists*, New York, Dover Publication, 1897.

morales prétendaient moins *déduire* rationnellement les catégories morales (Bien/mal, Juste/injuste, obligatoire/ indifférent) de la nature des choses, (de ce que l'homme est un être doté de raison on ne saurait déduire grand-chose à propos de ses devoirs ; de la simple définition d'un meurtre, rien ne permet de déduire qu'une telle chose est un mal) et préfèrent se tourner vers l'expérience :

The deduction of a moral category is an imposing undertaking, but whether that be possible or not, it is quite impossible to deduce the necessity of such a category from any consideration of the nature of things: for that we must go to experience, and it is because the philosophers of this period went there that the restoration of moral philosophy in the wider sense became possible for Kant and for us.³⁷⁷

Ce recours à l'expérience préféré aux déductions *a priori* permet à la réflexion morale d'être autre chose qu'une province de la théologie ou de la métaphysique. Or, cette autonomisation de la morale par une méthode empiriste s'illustre par excellence chez les philosophes hédonistes qui de Hume aux utilitaristes classiques comprennent les distinctions morales de manière immanente, à partir de l'expérience du plaisir.

Hume n'est pas le seul pionnier de cette entreprise, mais Roger L. Emerson remarque l'originalité séculière de sa démarche au sein des lumières écossaises :

Parmi ceux qui essayèrent d'appliquer la méthode newtonienne à la morale figurent George Turnbull, Henry Home (Lord Kames), David Hume et Thomas Reid, pour ne nommer que quatre personnes qui produisirent des systèmes originaux. Seul l'un d'entre eux découpla cette entreprise d'une apologétique religieuse. L'empirisme et le scepticisme de David Hume était plus pur que celui ses amis.³⁷⁸

L'originalité de David Hume en morale n'est pas de promouvoir l'utilité publique, d'enraciner la morale dans les passions, et dans le sentiment, ni de critiquer l'égoïsme psychologique, ce qu'avaient fait avant lui Butler³⁷⁹ ou Hutcheson, mais d'articuler cet héritage à sa critique de

³⁷⁷ Selby-Bigge L.A, *The British moralists*, New York, Dover publication, 1897, p. 22

³⁷⁸ *Art.cit*, p. 82

³⁷⁹ Voir l'analyse de la conscience morale proposée par Butler dans ses Sermons (Sermon III, in Selby Bigge L.A, *Bristisch Moralists*, p. 220).

Hume on le sait, estime Butler et le rejoint dans sa critique de l'égoïsme psychologique de Hobbes. Mais à la différence de Butler, la conception humienne de la régulation morale est entièrement naturalisée et sécularisée. Pour Butler en effet, la conscience morale est d'une nature différente de celle des appétits : "This can be nothing but a difference in nature and kind, altogether distinct from strength, between the inward principles. Some then are in nature and kind superior to others. And the correspondence arises from the action being conformable to the higher principle; and the unsuitableness from its being contrary to it." (p.225). La conscience, guide de notre nature a une autorité autonome, alors que Hume fait dériver le sens moral des affects, et sa fiabilité ne dépend en rien d'un ordre providentiel. Chez Butler, au contraire, la coïncidence de l'intérêt et du devoir est assurée par arrangement providentiel, pour une bonne part dans ce monde, et pour le futur, cela étant impliqué par la notion d'une administration des choses bonne et parfaite : "Conscience does not only offer itself to shew us the way we should walk in, but it likewise carries its own authority with it, that it is our natural guide; the guide assigned us

la providence et de la religion, son refus du finalisme, et surtout, à la différence d'Hutcheson et de Butler, de proposer une psychologie morale entièrement déthéologisée³⁸⁰. On peut lire sa philosophie politique dans une perspective analogue : l'étude expérimentale de la nature humaine sert à détacher la fondation des normes politiques de toute référence transcendante. Parallèlement, l'étude de l'histoire nourrie par la philosophie des passions, oriente les recommandations sécularistes de Hume, animé par une méfiance à l'égard de la violence, de l'intolérance, et des factions religieuses. L'une des ambitions directrices de la philosophie morale et politique de Hume est de dé-théologiser la régulation morale, mettant en lumière les ressorts intégralement naturels et séculiers de la vertu et des jugements moraux. C'était déjà en grande partie le projet de Hobbes, mais Hume propose une anthropologie alternative à celle de Hobbes, dont l'égoïsme psychologique justifiait d'accorder à l'autorité étatique de trop larges prérogatives.

D'autre part, Hume se distingue de la plupart des penseurs du droit naturel par le fait qu'il se passe de toute référence à Dieu pour rendre compte de l'obligation morale. Le volontarisme divin auquel s'adosent la plupart des penseurs du droit naturel, est étranger à la pensée humienne. D'une manière générale, les motifs religieux de la vertu sont pour lui ce qui vient « polluer » la morale en inventant des vertus factices et des vices qui n'en sont point. On peut en ce sens rejoindre la position de Duncan Forbes, pour qui la réception humienne de la tradition du droit naturel, alliée à la méthode expérimentale, sont à l'origine d'une théorie moderne de la morale et de la justice, originale en ceci qu'elle est intégralement sécularisée³⁸¹. Hume a selon Forbes évité, contrairement à ses prédécesseurs jusnaturalistes ce qu'il appelle « le sophisme de la sécularisation immature » : la plupart ont affirmé que la loi de nature est compréhensible grâce à nos lumières naturelles, ce qui revient à la séculariser, mais cette loi n'est normative que dans un cadre providentialiste et en tant qu'elle provient de l'auteur de la nature, aussi cette sécularisation était-elle, avant Hume, « immature ».

by the Author of our nature: it therefore belongs to our condition of being, it is our duty to walk in that path, and follow this guide, without looking about to see whether we may not possibly forsake them with impunity.”.

³⁸⁰ Claire Etchegaray résume en ce sens, ce qui sépare Hume de Hutcheson et Butler, à savoir que l'écossais rompt avec la normativité du naturel, elle-même adossée au théisme : « Parmi les enjeux des discussions de la littérature secondaire sur le rapport de Hume à ces deux traditions et à ces deux auteurs en particulier (Hutcheson et Butler), il faut noter trois points majeurs. Chez eux, 1/ le problème ontologique est résolu par l'appel à une origine transcendante. 2/ C'est pourquoi on doit tenter de retrouver des phénomènes originels, entendons par là des faits de nature qui sont également des faits de Dieu, dans notre constitution. 3/ En appeler à notre constitution naturelle, c'est par conséquent reconnaître la valeur de ces faits naturels—que l'on prétend néanmoins décrire comme faits. » (*in Art. cit* : Etchegaray, 2013).

³⁸¹ Forbes Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Mais ce faisant, Hume fait plus que poser les éléments d'un athéisme vertueux, dont Pierre Bayle et d'autres avaient commencé à défendre la possibilité. Il montre que le comportement et les jugements moraux ne requièrent pas une normativité absolue, ni des distinctions rigides entre les vertus ou entre les vertus et les vices, qui prétendraient à l'objectivité ou à l'éternité : Aux époques plus récentes, [écrit Hume] les diverses branches de la philosophie, et plus particulièrement l'éthique ont été plus intimement liées à la théologie qu'on n'avait jamais pu l'observer chez les païens, comme cette dernière science n'admet pas le langage du compromis mais plie toutes les branches de la connaissance à ses propres fins, sans beaucoup d'égard pour les phénomènes de la nature, ni pour les vues impartiales de l'esprit, il s'ensuit que l'on s'est efforcé d'établir des distinctions, là où la différence entre les objets était d'une certaine manière imperceptible.³⁸²

Au projet d'une indépendance de la morale vis-à-vis de la théologie, s'ajoute chez Hume une critique morale de la religion. Il considère qu'il y a des facteurs spécifiquement religieux du mal moral, c'est-à-dire que la religion ne se contente pas d'exploiter les mauvaises passions, elle les alimente et les exacerbe. Que par conséquent en mettant à distance l'être supposé la fonder, on ne ruine pas la morale, on ne rend pas non plus nécessaire un pouvoir autoritaire comme c'est le cas chez Hobbes. Naturalisation, subjectivisme (et non relativisme) moral, renoncement à l'absolu en morale, réhabilitation de certaines vertus séculières que le christianisme avait converties en vices et renversement des valeurs par une critique des fausses vertus issues de la superstition constituent les principaux aspects du sécularisme moral humien. La sécularisation par Hume du domaine pratique et politique passe aussi nous le verrons, par un abandon du paradigme méthodologique consistant à rendre compte de l'ordre par le dessein³⁸³.

I) La critique de l'artifice religieux et l'enracinement de la valeur dans la nature humaine

a) Hypocrisie, fausses vertus et fanatisme

En critiquant comme artificielles en un sens péjoratif, les vertus motivées par une croyance religieuse, Hume retournait contre ses détracteurs une accusation adressée à sa conception des vertus artificielles notamment de la justice. Hume aurait fragilisé les bases de la morale en la rendant en partie tributaire de conventions, elles-mêmes relatives à des circonstances particulières. Ce point fait en effet partie des motifs d'accusations portées anonymement envers

³⁸² EPM, Appendice, IV

³⁸³ Voir Bonicco-Donato Céline, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anti-contractualisme de Hume. Une histoire naturelle du politique. », *Dialogue : Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 46, pp.637-662.

Hume probablement pour affaiblir sa candidature à la chaire de philosophie pneumatique d'Édimbourg (par William Wishart, Andrew Baxter ou William Warburton selon les commentateurs³⁸⁴) dans un pamphlet intitulé *Specimen of the Principles Concerning Religion and Morality*. Selon l'auteur du pamphlet, Hume aurait :

sapé les fondements de la vertu en niant la différence naturelle et essentielle entre ce qui est bon et mauvais, bien et mal, justice et injustice ; en rendant cette différence uniquement artificielle, et la faisant naître des conventions et accords humains. (nous traduisons)³⁸⁵

Cette accusation présuppose une identité entre ce qui est naturel et ce qui est moral. Mais cette identité devient absurde dans une philosophie non finaliste de la nature telle que celle de Hume, car aucun comportement n'est à proprement parler hors nature³⁸⁶. La distinction moralement pertinente pour Hume n'est pas entre artifice et nature, mais entre artifice utile et artifice nuisible ou inutile. Ces critères séculiers (l'utile et l'agréable) permettent de retourner la critique en faisant apparaître certaines observances ou comportements religieux comme des artifices nuisibles voire socialement dangereux.

Hume qualifie la superstition, le zèle religieux, mais aussi certaines vertus monacales d'artificielles. Cet usage polémique du terme artificiel vise la religion et d'autres formes d'ascétisme. Mais l'artifice est décrié dans ce cas pour ses effets, et non disqualifié en tant que tel, encore moins au nom d'une téléologie naturelle. L'artificiel est en son sens le plus général, ce qui est le produit de circonstances particulières, par exemple le sens de la justice, vertu artificielle, n'existerait pas selon lui dans une situation d'abondance ou de rareté absolues : on peut concevoir des situations où ces principes seraient inutiles ou inapplicables. Qu'il s'agisse d'une vertu, d'une croyance, ou d'un principe, l'artificiel ne peut être radicalement indépendant de la nature humaine, c'est-à-dire des opérations les plus constantes de l'esprit humain, comme les trois grands principes d'association des perceptions, la recherche du plaisir, le goût de la compagnie, le désir sexuel etc. Lorsqu'une croyance, une passion dominante, un trait de caractère, sont qualifiés « d'artificiels », cela signifie simplement pour Hume, qu'ils acquièrent une force par un biais ou des circonstances particuliers. Tout artifice procède en effet de la nature, et ne peut être en toute rigueur contre-nature : mais l'éducation et la superstition peuvent donner une autorité à des comportements

³⁸⁴ Voir Russell Paul, « Whisart, Baxter and Hume's *Letter from a gentleman* », *Hume Studies*, Vol. 23, N° 2, Novembre 1997, pp. 245-276.

³⁸⁵ Le pamphlet est reproduit dans la réponse de Hume en 1745, *A Letter to a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967.

³⁸⁶ Voir à ce propos *Du suicide*, et le chapitre III de cette étude.

qui ne s'accordent pas à ce qu'il y a de plus constant et indéterminable en nous. C'est le cas des modes de vie ascétiques, et de ce que Hume appelle « les vertus monacales », qui ne peuvent être vécus sans trouble, ni s'universaliser.

L'excès d'artificialité, dans le cas de la superstition, est lié à l'extrême particularité des circonstances, historiques et psychologiques, qui façonnent le caractère dit « artificiel » chez qui les opérations habituelles de l'esprit ne peuvent plus se déployer avec la même aisance. De telles conduites artificielles en ce sens très particulier, qui n'est pas le plus fréquent, ne peuvent devenir des modèles sans faire violence à l'humanité en général. Or c'est ce que Hume reproche à certaines vertus religieuses, de même qu'à « l'enthousiasme philosophique » d'un stoïcisme austère et intransigeant. Ce qui rend problématique ces vertus ou ces comportements « artificiels » est que l'on cherche à les faire passer pour des normes universelles alors que les circonstances de leur émergence ne sont pas le lot commun de l'humanité, et qu'ils ne sont pas en harmonie avec notre goût naturel pour l'utile et l'agréable. C'est en ce sens, qu'une vie ou une conduite sera qualifiée d'artificielle en un sens péjoratif, puisqu'il faut en quelque sorte forcer la nature pour s'y plier. Cette remarque de Philon à propos des motifs spécifiquement religieux résume bien ce qu'il faut entendre par « artificiel » au sens péjoratif :

Par ailleurs un tel principe d'action n'étant pas l'un des motifs familiers de la conduite humaine, n'agit sur le tempérament que par intervalles et doit être stimulé au prix d'efforts continuels de manière à rendre content de sa propre conduite le pieux zélé et à lui faire remplir son devoir de dévotion.³⁸⁷

Hume n'hésitera pas à parler de fausses vertus, en ce qu'elles ne procèdent pas de notre goût naturel pour l'utile ou pour l'agréable, mais sont avivées dans notre caractère par cette circonstance perturbante qu'est la croyance ou la superstition ou la référence à des moments, personnages ou figures sacrées.

Or, l'artificiel n'est pas condamné chez Hume au nom d'une finalité naturelle, car il faudrait sinon dire que la justice elle-même, vertu artificielle, est mauvaise, ce qui n'est évidemment pas son propos. Les modes de vie artificiels ne sont critiqués qu'à partir du moment où ils sont nuisibles, inutilement austères, non en tant que « contre-nature ». Hume ne voit pas le raffinement de la civilisation comme une décadence, et ne rejoint pas Rousseau selon qui le raffinement des plaisirs sociaux et la vanité sont vecteurs de vices. Car l'existence sociale, la sympathie, le souci de l'apparence sont pour ainsi dire notre condition naturelle. Le raffinement, la délicatesse dans l'usage des plaisirs doivent être vus d'un bon œil dès lors que la quête de certains plaisirs n'accapare pas l'existence, n'empêche pas le développement

³⁸⁷ *Dialogues*, p. 337.

d'autres capacités, vertus, et ne produit pas l'amollissement ³⁸⁸. Notre auteur, dont l'art culinaire fut la passion dominante dans ses dernières années, écrit ainsi dans des accents qui *a posteriori* font songer au perfectionnisme millien : « Ainsi n'avoir d'autre occupation que le luxe de la table, et ne point goûter les plaisirs de l'ambition, de l'étude ou de la conversation est une marque de stupidité incompatible avec la vigueur du tempérament et le génie. ».

La critique de l'excès d'artifice ne donne donc pas lieu chez Hume à l'ascétisme dans l'usage des plaisirs, qui justement, est décrié comme un zèle artificiel. Le raffinement des plaisirs bien compris préserve au contraire des excès puisqu'il exige, qu'il s'agisse des belles lettres, de la cuisine, ou de la musique, de l'attention et de la discipline, donc une forme de maîtrise et de régulation au nom du plaisir lui-même : « Plus les hommes raffinent leurs plaisirs, et moins ils se livrent aux excès de toutes sorte, car rien n'est plus nuisible au véritable plaisir que de tels excès. »

L'artificiel n'est critiqué qu'en tant que ses excès produisent des effets désagréables à nous-mêmes ou à autrui, ou sont contraires à l'utilité publique, ou lorsqu'il altère le libre développement des passions les plus bénéfiques à la paix et à la cohésion sociale. De la même manière que le scepticisme outré court circuite ce qu'il y a en nous de plus constant et de plus ordinaire et ne peut s'installer de manière durable, l'approbation des « fausses vertus » ne saurait survivre sans une certaine tension à l'intérieur de nous-mêmes, dont l'hypocrisie sacerdotale et l'affectation d'une dévotion constante, sont pour Hume de bons symptômes.

La croyance ou le caractère artificiels, lorsqu'ils sont érigés en normes, sont également sources de tensions sociales, car la circonstance tout à fait particulière qui leur donne une force exceptionnelle est précisément ce qui les rend clivants. L'artifice religieux ne se propage que par le biais de sympathies partiales, pour ne pas dire factieuses ou sectaires. Elles font donc l'objet d'une critique morale, ce domaine étant défini par une approbation partagée voire universelle³⁸⁹.

Le texte le plus sévère à l'égard de l'artificialité morale est aussi le plus anticlérical de Hume. Il s'agit d'une note en bas de page³⁹⁰ de l'essai intitulé *Le caractère des nations*, longue note³⁹¹ qui propose une psychologie de l'ecclésiastique. Le rôle de cette diatribe, dans l'économie de l'essai est d'illustrer l'influence des circonstances sociales sur la psychologie,

³⁸⁸ Voir sur ce point l'essai « Du raffinement dans les arts », *EMPL*, p. 443 : « Seul un esprit dérèglé par la frénésie de l'enthousiasme peut concevoir que le plaisir des sens ou la satisfaction d'un appétit en matière de nourriture, de boisson ou de parure puisse être un vice en soi. ».

³⁸⁹ *EPM*, conclusion, p. 187 : « La notion de morale implique un sentiment commun à tous les hommes, qui recommande le même objet à l'approbation générale, et fait que tous les hommes ou la plupart d'entre eux, se rejoignent dans la même opinion ou la même décision à ce sujet. ».

³⁹⁰ Il est possible que Hume ait adopté en cela une stratégie rhétorique utilisée Pierre Bayle, bien connu de Hume, et qui consiste pour les libres penseurs à réserver leur plus sévères attaques envers la religion dans les notes en bas de pages.

³⁹¹ *EMPL*, p. 409-410

par opposition aux explications de type biologique ou climatique que l'on trouve par exemple chez Montesquieu. Cette typologie de la psychologie ecclésiastique a pour objectif de montrer comment le vice (en l'occurrence la vanité et l'hypocrisie) est structurellement le fruit de cette profession et ne tient pas à l'idiosyncrasie particulière des individus. Hume n'aurait probablement pas pensé que la religion n'est qu'un vecteur comme un autre, axiologiquement neutre, des vices déjà existants dans la nature humaine. Il va plus loin en affirmant que l'artifice religieux enflamme, ou accroît des vices préexistants : « on voit donc que dans les professions ecclésiastiques, la plupart des vices attachés à la nature humaine sont enflammés par ces causes morales immuables. »

La solution politique est selon le même texte, le contrôle et la vigilance de l'État vis-à-vis de tout clergé :

Et même si certains individus échappent à la contagion, un gouvernement avisé ne saurait trop se mettre en garde contre les entreprises d'une société toujours prête à se liguer en faction et qui, en tant qu'elle agit en société sera toujours animée par l'ambition, l'orgueil, la vengeance et l'esprit de persécution.

Si l'hypocrisie sacerdotale est une déformation professionnelle, c'est que l'esprit humain n'est pas adapté à un degré si constant et si élevé de dévotion : l'esprit humain est nécessairement accaparé par « les occupations communes de l'existence », incompatible avec l'air de ferveur et de gravité que doit constamment afficher le prêtre pour soutenir sa réputation :

Contrairement au reste des hommes, ils ne doivent laisser libre cours à leurs élans ni à leurs sentiments naturels ; et afin d'entretenir le culte que leur voue la multitude, ils doivent non seulement faire preuve d'une retenue remarquable, mais aussi promouvoir l'esprit de superstition par des grimaces et des hypocrisies perpétuelles.

L'idée qu'une grande dévotion peut racheter les fautes morales dispense en outre d'un véritable amendement du caractère. D'autre part, l'excellence morale n'est plus comprise comme ce qui sert les intérêts de la collectivité. Au contraire, « le prestige de la caste sacerdotale se nourrit de l'ignorance, de la superstition, d'une foi aveugle et de pieux mensonges. » La contradiction et le doute, vertu philosophique, deviennent une faute, un blasphème ou une impiété. Enfin, puisqu'il est impossible à l'ecclésiastique de répondre et d'extérioriser sa colère en réponse à des attaques par la virulence ou « le coup d'éclat », celui-ci s'intériorise et entretient une disposition vindicative et un sentiment de persécution. Bien sûr, Hume ne nie pas qu'un prêtre puisse être vertueux, mais ce qu'il peut y avoir de vertueux, d'excellent chez les prêtres ne tient pas selon lui à la religion mais à « la nature ou à la réflexion ».

Le problème du caractère sacerdotal n'est que l'hypertrophie d'une dérive qu'il redoute également, fût-ce à un degré moindre, chez les fidèles des religions populaires³⁹². Hume étend sa critique des religieux professionnels au caractère religieux en général, la différence n'est qu'une question de degrés. La religion en tant que superstition populaire est ce qui est susceptible de rendre la sympathie, pire que partielle, factieuse. L'édification religieuse ne produira rien de meilleur sur le caractère que ce que la sympathie, la réflexion sur les intérêts généraux de la société, le souci de notre réputation, c'est-à-dire les ressorts naturels d'une conduite morale, engendrent par eux-mêmes. Ainsi pour Hume, la religion n'est en rien une source d'amendement moral, elle est au mieux neutre moralement lorsqu'elle prend la forme d'un déisme philosophique, croyance vague en un Dieu lointain et difficilement connaissable ; mais ces effets moraux seront le plus souvent d'amplifier certains vices.

Sous sa forme extrême, le zèle religieux donne lieu à ce qui s'apparente à du fanatisme. La force hypertrophiée d'une croyance est susceptible de perturber le fonctionnement ordinaire des passions, notamment l'indifférence à la souffrance de celui qui n'adhère pas à ma vision partielle du monde. Hume considère les récits et les promesses des religions populaires comme des systèmes poético-fictionnels, avivés par l'éloquence, qui produisent une version alternative de la réalité, dont la puissance, par contraste, nous détache de celle-ci. Parce qu'une idée fictive peut acquérir la force d'une impression réelle en vertu de circonstances artificielles, leur force et la vivacité artificielles peuvent avoir pour effet d'estomper l'expérience réelle, en produisant un détachement affectif à l'égard d'autrui. Certaines impressions de la vie ordinaire perdent alors leur efficacité, au regard de ce qui fait sens à l'intérieur de la fiction. Ce qu'illustre, dans *l'Histoire d'Angleterre* (I, VI), la description par Hume des massacres des croisés lors de leur arrivée à Jérusalem :

Après un siège de cinq semaines, ils prirent Jérusalem d'assaut, et, poussés par un mélange de zèle et de férocité, passèrent au fil de l'épée la garnison et les habitants, sans distinction. La résistance courageuse et l'humble soumission n'en garantirent aucun : ni âge ni sexe ne fut épargné ; on poignardait du même coup la mère et son enfant sur son sein, tandis qu'elle demandait miséricorde : environ dix mille personnes qui s'étaient rendues

³⁹² Dans une lettre à James Edmounstone de 1764, Hume indique qu'il n'y a qu'une différence de degrés entre « l'innocente simulation » à laquelle il faut se plier pour rendre acceptable la vie en société, et l'artifice sacerdotal, qui lui est professionnel. Il regrette pour sa part d'être incapable d'une telle dissimulation innocente en matière religieuse. Non sans une certaine coquetterie, Hume fait part de sa difficulté à être suffisamment hypocrite pour la pratique religieuse ordinaire. Une remarque de la lettre laisse à penser qu'il y a une continuité graduelle entre les excès paradigmatiques de la classe sacerdotale, et les pratiques des religions populaires : « I wish it were still in my power to be a hypocrite in this particular ; the common duties of society require it, and the ecclesiastical profession *only adds a little more to an innocent dissimulation* [nous soulignons] ; or rather simulation, without which it is impossible to pass through the world. Am I a liar because I order my servant to say I'm not at home because I do not desire company?" (Letter from Paris, 1764, in G.Y. T Greig (ed.) *The letters of David Hume*; Oxford, Oxford Clarendon Press, 1932, Vol. I, pp. 439-440.

d'elles-mêmes, et auxquelles on avait promis quartier, furent massacrées de sang-froid. Les rues de Jérusalem étaient jonchées de cadavres, et lorsque les ennemis furent tous domptés ou égorgés, les croisés triomphants marchèrent au saint sépulchre avec de grands sentiments d'humilité et de contrition. Ils quittèrent leurs armes encore ruisselantes de sang, s'avancèrent le corps incliné, la tête et les pieds nus, vers ce monument sacré, et chantèrent des hymnes au divin Rédempteur, dont l'agonie et la mort avaient opéré leur salut dans ces mêmes lieux : leur dévotion, ranimée à l'aspect des lieux saints où il avait souffert, amortit tellement leur fureur, qu'ils fondirent en larmes et parurent éprouver des sentiments de pitié les plus doux et les plus tendres, tant la nature humaine est inconséquente, et tant elle allie aisément les superstitions les plus efféminées avec le courage le plus héroïque et la barbarie la plus horrible !³⁹³

Hume met ici en lumière la « déréalisation » de la souffrance des victimes indistinctes. Ce qui semble plus réel aux croisés, c'est-à-dire les impressions les plus vives et influentes, est l'approche tant convoitée des lieux sacrés, objectif suprême qui relègue dans l'ombre et dans l'insignifiance ce qui s'y oppose. Hume montre ainsi qu'un certain sens du détachement à l'égard du réel peut « court-circuiter » les réponses morales les plus habituelles. Hume ne dirait probablement pas comme on l'entend souvent que dans les guerres de religion, la religion, en elle-même inoffensive, n'est que l'instrument de passions et d'intérêts humains qui lui préexistent. Il va de soi que la violence n'est pas l'apanage de la religion et des guerres de religion. Mais il existe dans le fanatisme un exhausteur de violence propre à la fiction et à la déréalisation. La religion peut être un exhausteur de violence par son pouvoir d'aviver certaines passions et d'en estomper ou d'en déréaliser d'autres, par l'effet de détachement du réel propre aux fictions les plus vives. Hume décrit ici la chimie psychologique par laquelle des circonstances exceptionnelles produisent une dénaturation des repères moraux. Des vertus telles que l'humilité ou la contrition, les émotions qui les accompagnent, canalisées vers un objectif strictement religieux détournent les émotions morales de nos semblables et donc altère le fonctionnement ordinaire de la sympathie, qui préviendrait de telles atrocités. La description humienne insiste sur la manière dont le fanatisme est susceptible non pas d'étouffer la sensibilité mais de détourner et de canaliser l'émotivité sur les seuls objets de foi, et d'étouffer nos réactions naturelles aux vertus évidentes de l'ennemi, et les nécessaires distinctions que la sympathie et la réflexion devraient naturellement opérer même en temps de guerre.

Hume n'adopte pas la position de Cléanthe dans les *Dialogues* : selon son personnage, l'office de la religion est d'abord de moraliser le caractère, en cultivant les sources naturelles de la morale, et elle ne pervertit le caractère que lorsqu'elle agit comme un *principe séparé*,

³⁹³ *Histoire d'Angleterre*, trad. Campenon, Paris, éd. Rolland, 1830, t.1, Ch.6.

c'est-à-dire purement religieux. Ainsi comme le dit Cléanthe à la fin de *Dialogues* : « Quand elle se distingue et qu'elle agit comme un principe séparé sur les hommes, c'est qu'elle s'est écartée de sa sphère propre et qu'elle est devenue un simple masque pour la faction et pour l'ambition. »³⁹⁴. Mais cela laisse penser que « l'artifice religieux » est une anomalie ponctuelle. Hume a vraisemblablement plutôt considéré à l'instar de Philon, que ce que Cléanthe décrit comme une dénaturation, une perversion de la religion, est plutôt une forme extrême de la tendance de toute religion à déformer nos conceptions naturelles du mérite et produire une hiérarchie de valeurs tributaire de croyances subjectives. Ce potentiel factieux est évident pour Philon si l'on aborde la religion en historien, donc de manière inductive : « Et ainsi fera toute religion, excepté la religion du genre philosophique et rationnel. Vos raisonnements sont plus faciles à éluder que mes faits. »³⁹⁵. Cela rejoint la conclusion de *l'Histoire Naturelle de la religion*, qui oppose les conséquences historiques pernicieuses des religions populaires instituées à l'idéal innocent de la religion naturelle qui demeure minoritaire et élitiste :

C'est un noble privilège pour la raison humaine de s'élever à la connaissance de l'être suprême et de pouvoir inférer, à partir des œuvres visibles de la nature, un principe aussi sublime que son créateur suprême ; mais voyez le revers de la médaille. Observez la plupart des nations et la plupart des époques. Examinez les principes religieux qui se sont en fait imposés. Vous vous persuaderez avec peine qu'ils sont autre chose que les rêves d'un homme malade. Ou peut-être les considérerez-vous comme les fantaisies d'un singe vêtu de forme humaine, plutôt que comme les affirmations sérieuses, positives et dogmatiques de celui qui se glorifie du titre d'être rationnel.³⁹⁶

Hume considère que la moralité peut se passer de religion du fait de ses ressorts séculiers. Une autorité surnaturelle, et les différentes conceptions que les hommes se font de cette autorité et de ses recommandations, lui sont au mieux inutiles, et bien souvent, l'Histoire le montre, l'altèrent.

b) Le mérite moral indexé sur l'utile et l'agréable

Ainsi le sécularisme humien ne consiste pas seulement à remplacer des fondements religieux par des fondements naturels : l'utile et l'agréable. La sécularisation de la morale en modifie le contenu. Les différents aspects de la charge morale contre la religion sont fort bien résumés par J. C.A Gaskin, qui souligne le double geste séculariste humien, qui comprend la refondation naturaliste de la morale et la mise en avant du critère de l'utilité publique. Cela ne

³⁹⁴ *Dialogues*, XII, p. 331.

³⁹⁵ *Dialogues*, XII, p. 331.

³⁹⁶ *HNR*, p. 104.

peut se faire sans une évaluation des observances religieuses, c'est là un des aspects importants du sécularisme : la religion cesse d'être l'aune de l'évaluation mais devient un phénomène à évaluer :

La moralité [écrit Gaskin] est sociale, utilitariste et séculière. La volonté de Dieu et les récompenses ne jouent aucun rôle dans le schéma humien de la morale. Mais quand Hume examine les observances qui sont principalement associées à la religion il ne trouve pas « la vertu et la bonne morale » à laquelle le théisme nous enjoint et qui serait en accord avec une morale sociale utilitaire, mais toujours des espèces frivoles de mérite non utilitaire.³⁹⁷

Ainsi pour Hume, comme pour Mill après lui, le souci du salut individuel et la crainte des châtiments divins ne sont pas seulement des freins à l'égoïsme, ils sont aussi ce qui peut le cultiver. La vénération, la crainte d'une puissance supérieure et des châtiments éternels sont susceptibles d'altérer notre discernement moral. La raison et le sens de la mesure doivent reconnaître que les châtiments *éternels* constituent une peine nécessairement disproportionnée³⁹⁸ à la faute, et ce, même s'il s'agissait de punir une vie entière consacrée au vice, ce qui n'est rien au regard de l'éternité. Or malgré cette évidence, il nous faut continuer à vénérer le Dieu qui décide d'une telle rétribution comme infiniment bon.

Juger en fonction de l'agrément ou de l'utilité publique évite ce genre d'inconséquence. C'est dans son analyse du mérite personnel ainsi que dans l'*Essai sur le suicide* que Hume rompt le plus explicitement avec ce qu'on pourrait anachroniquement appeler le déontologisme moral ou l'idée de devoirs s'imposant inconditionnellement à notre conscience, pour lui substituer non encore un utilitarisme, mais une morale du mérite indexant celui-ci sur l'utile et l'agréable. Il ne saurait y avoir de devoir envers soi-même ni de devoir absolu d'une manière générale, puisque l'obligation morale est proportionnelle au degré d'utilité. L'introduction d'une *gradation* dans l'obligation, implique qu'il n'y a pas d'obligation absolue et invite à l'examen des circonstances particulières dans lesquelles se manifestent le mérite. La sympathie délicate ou le goût moral raffiné est tout sauf un instinct providentiel qui nous ferait percevoir de manière immédiate ce qu'une action a de bon ou de mauvais. Ce qui réhabilite l'office de la raison dans le jugement moral, et particulièrement dans la discussion, non en tant que fondement de l'évaluation morale bien sûr, mais en tant que la raison éclaire

³⁹⁷ Gaskin, 1985, p. 196.

³⁹⁸ L'argument de la disproportion donc de l'injustice des rétributions éternelles *post mortem* est développé par Hume dans « De l'immortalité de l'âme » (Hume, 2009, p. 86) : « Selon les conceptions que nous avons du châtiment, il devrait toujours être proportionné au crime. Pourquoi donc une créature aussi chétive que l'homme devrait-elle être punie pour des crimes temporaires ? Peut-on approuver la fureur d'Alexandre, qui voulait exterminer toute une nation parce qu'on avait capturé son cheval favori Bucéphale ? ».

notre connaissance de l'adaptation des moyens aux fins et le contexte dans lequel se déploient les comportements que nous évaluons.

Reconnaître que notre tendance à apprécier l'utile et l'agréable est le fondement le plus naturel et le mieux partagé des distinctions morales ne va pas sans conséquences subversives³⁹⁹. L'hédonisme humien ne laisse pas les mœurs dominantes en place, le fondement divin en moins ; il donne lieu à des levées d'interdits, le mène à relégitimer certains comportements ou passions comme l'orgueil. Hume a beau prétendre être descriptif, son analyse de l'origine de la morale n'est pas sans effets axiologiques collatéraux : pour ne citer que trois exemples : destitution des vertus monacales⁴⁰⁰ reléguées au rang de fausses vertus, voire de vices, ni utiles ni agréables à soi-même ou aux autres ; légitimité du suicide dans la mesure où il ne contrarie aucune providence et met fin à une vie de grande souffrance.

Enfin, réhabilitation de l'orgueil, et d'une estime de soi raisonnable dans le troisième livre du *Traité*. Le christianisme d'inspiration augustinienne (qui influença notamment La Rochefoucauld et Pascal à propos de l'orgueil) était au contraire marqué par l'idée d'une infériorité de la créature par rapport au créateur. Associant l'amour-propre au péché, ces penseurs ont systématiquement mis en valeur l'humilité et fustigé l'orgueil et la vanité. À l'inverse, Hume s'interroge sur le juste rapport à soi à l'aune de l'utile et de l'agréable, ce qui le mène à relégitimer une forme d'orgueil : d'abord l'estime de soi nous rend entreprenants, moins serviles. Ensuite, elle est agréable à nous-mêmes, et Hume semble considérer que la valeur d'une disposition est sa propension à procurer du plaisir, quel que soit le sujet du plaisir, moi-même ou autrui : « Or nous avons observé que nos propres sensations déterminent le vice et la vertu d'une qualité, aussi bien que le font les sensations qu'elle peut éveiller en autrui. ». Aussi ce sont surtout la démesure de l'orgueil, les erreurs de jugements auxquelles il peut être associé et ses expressions extérieures désagréables à autrui qui sont critiquées ; mais

³⁹⁹ Ce genre de réajustement sur ce qui relève de la vertu a lieu d'une manière générale chez les penseurs qui au même siècle font de l'utilité publique le principal critère de la vertu. C'est par exemple le cas de Voltaire qui au nom de ce critère refuse d'admettre les vertus dites « théologiques ». Voir l'article « Vertu » du *Dictionnaire philosophique* : « Si St Bruno a mis la paix dans les familles, s'il a secouru l'indigence, il a été vertueux ; s'il a jeuné, prié dans la solitude, il a été un saint. La vertu entre les hommes est un commerce de bienfaits, qui n'a point part à ce commerce, ne doit pas être compté. » (*Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 507).

⁴⁰⁰ *EPM*, pp.185-186 : « Le célibat, le jeûne, , la pénitence, la mortification, le renoncement, l'humilité, le silence, la solitude et tout le train des vertus monacales, pour quelles raisons ont-elles été partout rejetées par les hommes sensés, sinon parce qu'elles ne servent aucune sorte de fin, ne font rien pour augmenter le bonheur d'un homme en ce monde, ni pour en faire un membre plus appréciable de la société, ne le rendent pas capable de divertir ses compagnons et n'accroissent pas la capacité de prendre plaisir à ce qu'il est ? ».

un orgueil bien fondé, discret et sans étalage ostentatoire, est non seulement source de plaisir, mais socialement utile.

c) L'uniformité de la nature humaine garantit l'universalité de la morale.

La critique de l'artificialité religieuse ne suffit pas à réhabiliter une moralité intégralement séculière : encore faut-il montrer qu'il existe des constantes morales universelles par-delà la diversité des mœurs, qui n'ont rien à voir avec la religion et continueraient d'opérer si le christianisme venait à perdre son ascendant. Autrement dit, Hume doit montrer que l'affaiblissement du théisme ne mène pas au relativisme moral.

Or il existe un usage apologétique du relativisme moral, qui consiste à soutenir que l'éthique serait relative sans Dieu, ou que l'absence de Dieu mènerait à la licence. C'est le cas chez Pascal, pour qui il existe autant de systèmes de justice que d'États, puisque la justice procède de la coutume qui fait toute son autorité. C'est pour le janséniste l'un des aspects de l'impuissance de l'Homme sans Dieu, incapable par la raison d'accéder à des principes de justice universels. Si cela était vrai, il serait vain d'entreprendre de discuter de morale avec quelqu'un qui souscrit à des coutumes très différentes des nôtres. De Dieu seul peut procéder le caractère absolu et universel de la morale. Or Hume est non seulement sceptique à propos de l'existence de Dieu, mais aussi des prétentions de la raison à fonder la morale. Mais il n'en déduit pas un relativisme ou un scepticisme moral. Éviter cette conséquence n'allait pas de soi dès lors que sa psychologie fait dériver toute motivation et toute valeur des passions. Cela lui interdit en effet de remplacer Dieu et les commandements de Dieu par les dictées ou les « décrets de la raison » que sont censées être les lois naturelles, dans les pensées du droit naturel. Se poserait alors en effet le problème causal et génétique : comment la raison peut-elle légiférer, commander, motiver, en un mot avoir une efficace ?

La réponse humienne au problème du relativisme n'est donc pas rationaliste : elle consista à montrer que la nature humaine était suffisamment uniforme pour qu'on puisse déceler des principes moraux communs et universels à travers les variations culturelles et historiques des mœurs. De sorte que même si l'on ne partage pas un système moral étranger, on peut au moins comprendre quelles circonstances et quelles passions lui ont conféré une autorité. Sans quoi il y aurait une incommunicabilité radicale entre les mœurs chinoises, persanes et européennes, et sans quoi la tradition serait par essence indiscutable, aurait par la coutume une autorité au fondement « mystique », pour reprendre le terme de Pascal.

Or c'est là un aspect important du sécularisme que de prétendre que les questions morales peuvent être *discutées* ; et il faut pour cela à la fois que les maximes morales ne soient pas déjà

édictees, éternelles et intangibles, mais aussi qu'il existe une base passionnelle, affective et des préférences générales partagées qui nous permettent au moins de comprendre autrui, si ce n'est de partager entièrement ses options morales. La possibilité d'une discussion, en matière morale suppose ce mélange de souplesse et de socle commun, et pour cela, il ne faut ni décrets immuables de la raison, ni commandements d'un Dieu particulier et trop peu probable. Il ne faut pas non plus que la nature humaine soit à ce point malléable qu'elle puisse produire des mœurs radicalement étrangères et incompréhensibles.

Le texte qui nous intéresse sur cette question est un appendice à *l'Enquête sur les principes généraux de la morale*, sous forme de dialogue consacré à l'objection qu'on pourrait anachroniquement qualifier de « relativiste » à l'universalité des principes moraux, et donc à celle de la nature humaine. L'ironie du texte est que le mode vie ascétique de Pascal est classé dans le registre des conduites « artificielles », c'est à dire celles qui sont produites par des circonstances particulières dont une superstition exacerbée, et donnent lieu à un mode de vie extravagant qu'on peut comprendre, mais difficilement partager. Le symptôme qui indique une vie dite artificielle en ce sens, est que quoique l'individu puisse exercer une sorte d'étonnement ou de fascination, voire susciter les louanges en parole, peu de gens recherchent en pratique sa compagnie.

Le personnage de Palamède qui discute avec « moi », (disons « David »), met en avant la diversité en apparence contradictoire des mœurs et des coutumes à travers l'histoire, et le fait problématique que des modes de vies exceptionnels, extravagants et marginaux (ici ceux de Diogène le cynique et l'ascétisme pascalien) aient pu passer pour des modèles de sagesse.

Dans le *Dialogue*, l'universalité des principes est mise en question à deux niveaux par Palamède. D'abord, les valeurs de différents peuples paraissent se contredire et semblent incommensurables. Le second niveau est plus radical : quand bien même on parviendrait à subsumer cette variété de mœurs sous des principes plus généraux, reste à expliquer comment certains individus peuvent se soustraire à de tels principes naturels, par des vies et des mœurs que les deux interlocuteurs s'accordent à qualifier d' « artificielles ». Les deux cas examinés, celui de Diogène et celui de Pascal, ne sont ni des cas de monstruosité ni de folie, mais au contraire d'individus ayant été reconnus comme des exemples de sagesse. Ils mettent donc en question l'idée même d'une nature humaine, universelle, et ce avec d'autant plus de poids que leurs sagesse s'opposent en tous points, dans leur extravagance même. Les exceptions individuelles posent donc un problème plus radical encore que la variété des mœurs en général. Celle-ci peut en effet être intégrée dans des principes plus compréhensifs, dont la grande généralité autorise de souples variations sans lesquelles l'historien n'aurait à faire qu'à une

morne uniformité. En revanche, les exceptions individuelles ne sont plus aussi soumises à l'action des principes, et c'est ce qui les définit comme exceptions. C'est pourquoi elles sont appelées « artificielles ».

Dans les deux cas, il faut remonter aux circonstances remarquables de ces conduites remarquables. La circonstance, chez Hume renvoie à la particularité des situations. C'est en se plaçant à ce point de vue non général mais particulier que le spectateur, et tout particulièrement l'historien, peut comprendre les conduites dans leur diversité. Mais pour qu'une conduite soit dite artificielle et plus simplement particulière, il faut que la circonstance soit elle-même artificielle. Dans les cas de Diogène le cynique et de Pascal, la généalogie que propose Palamède lui-même montre que parmi les causes qui expliquent la conduite de ces individus extravagants aux yeux de Hume, l'une d'entre elles agit de manière hypertrophiée et crée un déséquilibre. Le sentiment de supériorité de Diogène, son projet d'autarcie absolue donnant lieu à la plus rigoureuse austérité, à une impudeur, et le rendant inaccessible à la honte, s'inscrivent dans une époque où la religion avait peu d'influence sur la vie quotidienne, et où seule la philosophie, réflexion libre et autonome, pouvait prétendre régir la conduite. C'est l'hypertrophie de ce seul principe qui constituerait le terreau de l'extravagance morale du cynique : « ...c'est pourquoi nous pouvons observer que la philosophie étant le principe par lequel un homme réussissait à s'élever au-dessus de ses semblables, elle acquit un puissant ascendant sur beaucoup d'esprits et fut la cause de maximes et de conduites très remarquables. »⁴⁰¹.

Ce qui intéresse Hume dans la comparaison des deux cas considérés, c'est qu'il s'agit non seulement d'exceptions, mais encore d'exceptions qui furent des modèles, et enfin que ces deux exceptions sont diamétralement opposées. Le recours à des cas limites puisés dans l'histoire a pour but de mettre à l'épreuve, c'est-à-dire de faire ressortir les limites des principes de la nature humaine, ce qui est une manière de rendre la théorie plus complète, donc de la renforcer.

Ce qui oppose Pascal, superstitieux selon Hume, à Diogène, sorte d'enthousiaste philosophique, c'est que l'idée cardinale de sa conduite est l'extrême dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, un mépris de cette vie au regard de la vie future, un dénigrement systématique du « moi ». Ce n'est plus l'autonomie de la pensée qui est d'abord promue, mais au contraire la superstition religieuse qui mène, selon Palamède, à ce qu'il qualifie d'« outrage ». Pascal refusait par exemple les plaisirs les plus innocents, même en privé, ce qui s'oppose aux débauches ostentatoires de Diogène. Pascal était indifférent « à ses relations les plus proches », la sympathie n'était pas en lui aussi influente que chez la plupart des hommes. Cette

⁴⁰¹ « Un dialogue », in *EPM*, p.186.

indifférence semble liée à une contempation de soi, à une « profession d'humilité et d'abaissement. »⁴⁰². La sympathie, estompée, laisse place à l'influence d' « idées déraisonnables », non conformes à l'expérience la plus commune et régulière, c'est-à-dire la plus naturelle, du rapport aux autres hommes et en particulier à nos proches.

Contre la règle, Palamède fait donc valoir non seulement deux exceptions, mais encore le contraste entre ces deux exceptions : « Où est donc ce modèle universel de la morale dont vous parlez, à quelles règles mesurerons-nous l'immense variété, que dis-je, la contrariété des sentiments des hommes ? »⁴⁰³. La radicalité de l'objection tient au caractère irréconciliable des valeurs qui orientent respectivement les deux conduites.

La réponse qu'apporte David peut rappeler l'analyse humienne de la croyance aux miracles dans la section X de l'*Enquête sur l'entendement humain*. L'extravagance morale fonctionne en quelque sorte de manière analogue à la « croyance incroyable » aux miracles. Accepter le miracle suppose de renoncer au fonctionnement ordinaire de la croyance. La considération des régularités de l'expérience cesse d'être le principe de nos adhésions. Nous croyons en dépit de la coutume et de l'expérience, sous l'effet de principes tout aussi artificiels que peuvent l'être ceux de la conduite de Diogène et de Pascal. L'analogie peut se justifier par le fait que les deux types d'extravagance, épistémologique et morale, sont des phénomènes qui se situent en marge du naturel, et constituent des entorses aux règles générales. Il faut pour cela que les circonstances dans lesquelles sont placés le crédule ou l'extravagant soient elles-mêmes singulières, de manière à conférer à certaines idées une vivacité qui ne soit pas le fruit de la longue et patiente instruction empirique. Dans le domaine moral, de telles circonstances artificielles peuvent amener l'individu à valoriser à peu près n'importe quoi, y compris dans le cas de Pascal, à dévaloriser la vie terrestre elle-même :

Une expérience, répondis-je, qui réussit à l'air libre ne réussit pas toujours dans le vide. Quand les hommes s'écartent des maximes de la raison commune pour donner dans ces vies artificielles, comme vous les appelez, personne ne peut répondre de ce qui leur plaira ou leur déplaira.⁴⁰⁴

Hume, on le voit, associe de manière étroite le naturel au raisonnable, qui renvoient tous deux aux procédures les plus habituelles et les plus ordinaires de l'esprit, l'artificiel étant ce qui s'écarte des constantes de l'expérience. Ainsi, les conduites de Pascal et de Diogène sont-elles qualifiées d' « artificielles », alors que tel n'est pas le cas, par exemple, de la pratique du duel qui, valorisée ou jugée criminelle selon les époques, exprime toujours selon David, des valeurs

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ *Ibidem*. p. 187.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

plus universelles telles que le courage, la fidélité, le sens de l'honneur ou la loyauté : « ... qualités qui sont ici très singulièrement employées mais qui depuis l'origine du monde, sont universellement estimées. »⁴⁰⁵. Il faut ainsi distinguer deux niveaux de singularité : l'expression singulière d'une valeur universelle, et la singularité marginale, que l'universel ne peut subsumer, c'est le cas des conduites nées de l'enthousiasme philosophique ou de la superstition. C'est indirectement en vertu de qualités utiles à soi ou autres que deux hommes peuvent paradoxalement en venir à s'entretuer dans le cas du duel. Cette souplesse des principes généraux est à la source d'une étonnante variété, et de vertus paradoxales telles que, par exemple, l'intrépidité guerrière : « Vous voyez donc, continuai-je, que les principes sur lesquels raisonnent les hommes en morale sont toujours les mêmes, bien que les conclusions qu'ils en tirent soient très différentes. »⁴⁰⁶.

Cette résolution irénique des paradoxes de Palamède ne peut fonctionner dans les cas de vertus radicalement artificielles. C'est alors la singularité de la circonstance qui crée le principe, et nul ne peut prédire quelle conduite l'individu adoptera ni quelle valeur régira sa conduite, étant donné le caractère inouï de la circonstance et la nouveauté de la situation. La singularité se trouve par essence liée à l'imprévisibilité. Cette analyse vaut pour tout système moral indexé sur des spéculations abstraites ou des croyances subjectives devenues trop fortes et influentes, mais dans le contexte de l'écriture humienne, c'est surtout les préceptes moraux qui procèdent de la religion seule qui sont visés.

Si l'on en croit *l'Essai sur la superstition et l'enthousiasme* de 1741, l'enthousiasme est une passion joyeuse à la base d'un tempérament hardi et confiant, qui nourrit la vivacité des fictions de l'imagination. Sous les effets de l'enthousiasme, celle-ci est alors plus aisément portée au-delà des bornes de l'expérience, comme dans le cas de la croyance aux miracles. Comment interpréter l'« enthousiasme philosophique » attribué à Diogène ? On pourrait y voir une confiance hardie dans l'indépendance et les pouvoirs de la raison, qui laisse croire à l'individu qu'il peut vivre au mépris absolu de la coutume et des lois, et selon des valeurs purement individuelles. La superstition, selon le même texte, est quant à elle due à la passion directe qu'est la crainte, plus précisément, celle de maux infinis et inconnus de la part d'agents mystérieux chez des sujets malheureux. Le sujet s'efforce de conjurer ces maux par des pratiques absurdes et vaines. La superstition, dans le cas de Pascal tel que l'analyse Palamède, pourrait procéder d'une impression de mal-être et d'étrangeté au monde d'ici-bas, accentuée par les idées chrétiennes de sa vanité et du péché originel. Tout orgueil ou plaisir est conjuré

⁴⁰⁵ *Ibid.* p. 182.

⁴⁰⁶ *Ibid.* p.182.

par une vie austère, dans la crainte de la damnation. La crainte et l'imagination supplantent alors en vivacité la considération naturelle de l'utile et de l'agréable pour donner lieu à un mode de vie remarquable et inattendu. On voit donc que toute imprévisible et artificielle que soit l'exception, elle n'échappe pas à la possibilité d'une généalogie et d'une typologie de ses causes. Elles ne sont pas de pures monstruosité inexplicables dans la mesure où on peut en faire l'histoire.

S'il est possible, comme le dit David, de « plier de bonne heure l'esprit d'un certain côté »⁴⁰⁷, plutôt vers les qualités utiles, ou plutôt vers celles qui sont agréables, ce qui constitue un processus naturel de particularisation, il est beaucoup plus rare, mais pas impossible, que l'esprit soit plié vers tout autre chose, ce que montre le contre-exemple de Pascal, dont la conduite, d'après le portrait qui nous est livré, n'a rien d'utile, ni d'agréable.

Soulignons enfin que la pensée humienne de l'exception n'est pas axiologiquement neutre : l'exception en morale, est décrite d'un mauvais œil. En effet, le naturel, c'est-à-dire l'action constante et régulière des principes généraux qui n'est pas entravée par la singularité des circonstances, est décrite par David en termes de liberté, alors que l'influence artificielle de circonstances « hors normes » apparaît comme un obstacle et un asservissement. Sans réintroduire une téléologie normative étrangère à la philosophie de Hume, le texte laisse néanmoins transparaître une nette préférence de Hume pour le naturel, positivement connoté. Ainsi, les exceptions citées « sont dans un autre élément que le reste des hommes ; et les principes naturels de leur esprit n'opèrent point avec la même régularité que s'ils étaient laissés à eux-mêmes, libres des illusions de la superstition religieuse ou de l'enthousiasme philosophique. »⁴⁰⁸. La tonalité morale du texte donne l'impression que l'individu singulier est à plaindre : l'irrégularité des principes apparaît comme un dysfonctionnement inquiétant et presque pathologique de l'esprit.

Hume ne donne aucun argument démonstratif en faveur du naturel et se contente, par des descriptions péjoratives, de laisser entendre sa perplexité et un certain dédain à la vue de conduites qui s'écartent de celle du commun des mortels. Pourquoi ne pas au contraire, préférer l'extravagant au normal et au régulier, et ne pas voir dans ce qui fait obstacle au naturel un signe de liberté créative, et non d'asservissement ? Pourquoi y aurait-il dégénérescence, là où l'on n'admet aucune téléologie normative ? Cette péjoration de l'exception serait-elle la simple expression de la subjectivité de l'auteur ?

⁴⁰⁷ *Ibidem.*, p.183.

⁴⁰⁸ *Ibidem.*

Pas exactement : Hume ne parle pas en son nom propre, mais se fait le porte-parole d'une communauté d'expérience, celle des hommes qui sont naturellement portés à cultiver l'utile et l'agréable, malgré quelques perturbations locales et ponctuelles. Le point de vue est celui du « nous ». Or remettre en question l'agréable et l'utile (qui n'est utile que parce qu'indirectement agréable), cela reviendrait à remettre en question l'idée que le plaisir vaut en général d'être recherché. Mais cette valeur du plaisir est ce dont il est absurde de vouloir rendre raison selon Hume. Le plaisir est ce dont la valeur ne saurait être justifiée par autre chose, en cela il est un principe. Nous travaillons pour de l'argent, qui sert au confort, qui sert à la santé, qui sert au plaisir, et ce plaisir n'est pas à son tour le moyen d'autre chose, de sorte que demander pourquoi le plaisir est préférable à la douleur est dénué de sens⁴⁰⁹.

Si donc Hume ne se donne pas la peine d'argumenter en faveur d'une conduite naturelle, c'est-à-dire spontanément tournée vers l'utile et l'agréable, c'est que la description de conduites contraires doit suffire à provoquer malaise et perplexité chez un lecteur supposé non extravagant. Nous sommes au stade où la discussion n'aurait pas de sens et où toute controverse isolerait *ipso facto* celui qui la suscite de la communauté universelle d'expérience et de valeur, car c'est seulement à partir de principes communs que la discussion est possible. De même qu'on ne peut refuser le principe de non-contradiction qu'en se taisant, on ne peut prôner la douleur ou nier que l'utile et l'agréable aient une valeur qu'en sortant du champ au sein duquel la discussion est possible. De tels contradicteurs seraient ou pervers ou de mauvaise foi. Dans ce dernier cas, seule la tactique de l'indifférence évoquée dans la première section de l'*Enquête* peut les ramener à la raison. On finit par se lasser d'opinions extravagantes, dès lors qu'il n'y a plus d'interlocuteur à étonner de nos paradoxes : « Ainsi, le seul moyen de convertir un adversaire de cette espèce est-il de l'abandonner à lui-même. Car s'il découvre que personne ne prolonge la controverse, il est probable que de lui-même et par simple lassitude, il finira par revenir du côté du sens commun et de la raison. »⁴¹⁰.

Le relativisme, c'est à dire la négation des distinctions morales, selon lequel tout peut être approuvé ou blâmé à un degré égal, étant donnée la diversité des comportements humains n'est donc pas digne d'attention, ni assez sérieux pour justifier une dispute. Comme le scepticisme outré, il convient de laisser la nature le réfuter. Mais il n'y a bien sûr aucune raison de ne pas tolérer un extravagant inoffensif ; la principale raison de mettre en lumière les critères naturalistes que sont l'utile et l'agréable, est que l'extravagance morale peut acquérir de l'autorité sur un groupe et devenir socialement dangereuse.

⁴⁰⁹ Cf. Appendice I de l'*Enquête sur les principes généraux de la morale*, p.147.

⁴¹⁰ *EPM*, I, pp. 45-46.

d) *L'enracinement affectif et terrestre de la valeur. Évaluation humienne de la rhétorique pascalienne de la misère de l'homme sans Dieu.*

Hume considère qu'il faut partir de notre recherche du plaisir, de la sympathie, de l'intérêt bien compris, pour comprendre comment les êtres humains évaluent et valorisent, louent et blâment, approuvent et dénigrent. Cela revient à penser la valeur (ce que nous approuvons ou considérons comme digne d'être recherché) à une échelle terrestre, humaine et empirique qui est la seule véritablement intelligible : « Supposer des critères de blâme et d'approbation différents de ceux des hommes, c'est s'exposer à la confusion totale. »⁴¹¹.

Cette analyse, pour descriptive qu'elle soit, est loin d'être neutre à l'égard de toute philosophie religieuse qui voudrait situer le sens de l'existence ou l'étalon de la valeur à l'extérieur ou au-delà de l'expérience. Il y a plusieurs manières de fonder la valeur sur la transcendance : espérer une vie éternelle heureuse après la mort, considérer que la suprême et parfaite bonté se trouve en Dieu et que tout ce qui relève de sa volonté est digne d'être recherché, estimer comme le font les théodicées que malgré le mal dont nous faisons l'expérience, l'univers est globalement bon. Mais l'expérience selon Hume, ne permet pas de prévoir les récompenses éternelles (*Enquête sur l'entendement humain*, XI), nous n'avons pas d'indice de cette suprême bonté et des attributs moraux de Dieu (*Dialogues, Enquête sur l'entendement humain*, XI) et nous sommes tout simplement incapables du fait de nos limites empiriques et psychologiques, de nous livrer à une évaluation d'une portée aussi vaste⁴¹² (*Enquête sur l'entendement humain*, VIII, seconde partie).

Certes, nous ne sommes pas enfermés dans un égoïsme étroit, mais le décentrement de notre point de vue ne saurait aller plus loin que la considération des intérêts généraux de

⁴¹¹ « De l'immortalité de l'âme », p. 86.

⁴¹² Hume critique l'adoption d'un point de vue excessivement décentré, qui cherche à relativiser les biens et les maux de l'existence humaine actuelle, en les faisant apparaître ou frivoles ou de peu d'importance si on les considère à l'échelle de l'éternité ou de l'échelle cosmique. Cette élévation de l'échelle qu'il pense être un déracinement mortifère, n'est pas l'apanage exclusif des réflexions religieuses issues du livre de l'Ecclésiaste sur la vanité des affaires et des plaisirs humains, et que l'on retrouve chez Pascal. Cela relève aussi d'un certain enthousiasme philosophique que Hume diagnostique dans la philosophie stoïcienne. Ce point de vue sublime très éloigné de nos évaluations naturelles, qui elles, se situent à l'échelle de l'existence actuelle et humaine, demanderait un zèle particulièrement artificiel pour se soutenir durablement, et si le philosophe y parvenait, il risquerait d'assécher les passions ordinaires telles que la sympathie, l'attachement à des joies terrestres inoffensives, qui sont pourtant le ressort de la vertu : « Une telle réflexion tend indubitablement à mortifier toutes nos passions ; mais par là même ne vient-elle pas miner l'artifice de la nature, qui nous a fort heureusement bercés de l'illusion que l'existence humaine est de quelque importance ? Et des raisonneurs adeptes de la volupté ne pourraient-ils pas l'employer avec succès pour nous détourner des chemins de l'action et de la vertu, et nous perdre dans les champs fleuris de l'indolence et du plaisir ? » (« Le sceptique », *EMLP*, p. 337).

l'humanité, telle qu'une expérience élargie nous permet de l'acquérir. Ainsi la sécularisation de la valeur, donc de la morale, passe chez Hume par un recentrement et un rétrécissement de l'échelle de l'évaluation psychologique possible. Comme il l'écrit dans « Du suicide » : « Mais la vie d'un homme n'a pas plus d'importance au regard de l'univers que celle d'une huitre ». ⁴¹³ .

La vertu suppose bien un décentrement de l'égoïsme étroit mais pas un détachement ni un point de vue surplombant, encore moins un assèchement de la vie passionnelle qui la rendrait impossible. Heureusement, de tels points de vue « sublimes » ne peuvent se soutenir durablement. Évidemment, si placer la valeur ou l'étalon de la valeur au-delà de l'expérience était impossible, la religion n'existerait pas : les hommes ne pourraient vénérer la bonté et la sagesse infinie d'un Dieu lointain, ou se proposer une joie éternelle *post mortem* comme but ultime, ni être prêts à sacrifier ou relativiser des joies présentes. Hume devait donc en même temps montrer comment ce phénomène de désancrage axiologique est là aussi, artificiellement généré. C'est l'objet de sa critique récurrente de ceux qui comme Pascal, « se plaisent à déclamer contre la misère humaine ». L'essai sur « la dignité ou la bassesse de la nature humaine » fait la généalogie de ce dénigrement, et souligne qu'il procède du caractère illimité de l'imagination capable de forger des êtres parfaitement sages dont le point de vue virtuel semble être la référence de l'évaluation. Depuis de telles hauteurs, la nature humaine apparaît basse et méprisable, simplement parce que l'élément de la comparaison est situé hors de l'expérience ⁴¹⁴ :

Deux moyens sont employés communément pour réfuter cette conclusion [la haute idée que l'on se fait de la nature humaine au regard des limitations de l'esprit animal]. Le premier consiste à représenter la situation de manière fallacieuse, en insistant seulement sur les faiblesses de la nature humaine. Le second revient à former une comparaison nouvelle et implicite entre l'homme et d'autres êtres d'une sagesse absolue. Parmi les qualités éminentes de l'homme, il en est une qui lui permet de concevoir des perfections fort supérieures à ce dont il fait l'expérience en lui-même et de ne mettre aucune borne à ces conceptions de la sagesse et de la vertu. Il lui est facile d'exalter ces idées et de concevoir un degré de connaissance qui, au regard de celui qu'il possède, fera

⁴¹³ « Du suicide », p. 71.

⁴¹⁴ « Le sceptique » va dans le même sens : il est évident qu'un Dieu, s'il était incarné dans un corps d'homme trouverait frivoles et dénigrerait les affaires humaines ne pouvant les prendre au sérieux. Mais l'empiriste critique le choix de cet étalon fictif, imaginaire : « Or toutes ces raisons de dédaigner les affaires humaines, qui pourraient agir sur cet être imaginaire, se présentent aussi à l'esprit du philosophe. Mais comme elles dépassent pour une large mesure les capacités humaines, et ne sont pas confirmées par l'existence d'une condition meilleure, elles ne produisent sur lui qu'une impression incomplète. Il voit leur vérité, mais il ne l'éprouve pas suffisamment, et il demeure un philosophe sublime quand il n'a pas de besoins, c'est-à-dire aussi longtemps que rien ne le trouble ni n'éveille ses affections. Tant que ce sont les autres qui jouent, il s'étonne de leur activité et de leur ardeur ; mais il n'est pas plus tôt entré dans le jeu qu'il est transporté par ces mêmes passions qu'il condamne en simple spectateur. »

paraître ce dernier fort méprisable et contribuera en un sens à réduire à néant la différence entre sa propre sagacité et celle des animaux.⁴¹⁵

Cette rhétorique fallacieuse du dénigrement des choses terrestres apparaît à d'autres endroits du *corpus* humien, selon deux modalités. D'abord, Hume la place sans y souscrire lui-même, dans la bouche du personnage sceptique des *Dialogues* qui dans la partie XI, dresse un tableau éloquent de la souffrance humaine et animale, contre le providentialisme, lequel se nourrit au contraire d'une admiration de l'harmonie de la nature. Il s'agit alors de faire jouer une rhétorique religieuse contre une autre, stratégie sceptique de l'isosthénie, issue du scepticisme antique, très souvent utilisée par Hume. Deuxièmement, Hume réhabilite ce qu'au sens large on peut appeler divertissement, à savoir la satisfaction des plaisirs ordinaires et terrestres, sensuels ou sociaux, satisfactions qui pour Pascal n'est qu'une forme de diversion ou d'échappatoire qui nous éloigne de la plus haute valeur, celle de Dieu et du salut.

Pourtant, Hume partage avec Pascal l'idée que l'esprit laissé à lui-même aurait tôt fait de découvrir dans la solitude sa propre vacuité. La différence chez Hume est que l'attention passionnée au monde qui résulte de ce fait n'est pas interprétée comme la perte d'un moi qui cherche à se fuir en s'efforçant de tenir le jeu des affaires du monde d'ici-bas comme une affaire sérieuse. Hume fait du divertissement une affaire effectivement sérieuse, et même salutaire. C'est ce qu'a montré son propre aveu à la fin du premier livre du *Traité*⁴¹⁶, ou encore les propos de l'abbé Dubos qu'il reprend à son compte dans l'essai sur la tragédie : « (...) rien n'est en général, dit Hume, si désagréable à l'âme que l'état de désœuvrement et d'apathie dans lequel elle tombe lorsqu'elle est vide de passion et d'occupation. Pour échapper à cette situation pénible, elle cherche tous les amusements et tous les divertissements, affaires, jeux spectacles, exécutions capitales, tout ce qui éveille les passions et la détourne d'elle-même. »⁴¹⁷. Dans le livre II du *Traité*, l'allusion implicite à Pascal dénote une certaine distance ironique de Hume, qui parle de « ceux qui prennent plaisir à déclamer contre la nature humaine ». Malgré tout, il n'est en désaccord que sur les conséquences tirées par Pascal et sur le remède préconisé par le janséniste. Le diagnostic pascalien lui semble tout à fait juste : « Cette façon de penser m'agrée au point que je reconnais l'incapacité de l'esprit d'assurer lui-même son propre divertissement

⁴¹⁵ *EMPL*, pp. 221-222

⁴¹⁶ Voir *Traité* I, IV, VII, p. 362 où le divertissement met fin aux doute extrême, la nature reprenant ses droits sur l'examen sceptique : « Fort heureusement il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit soit par quelque distraction et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. Je dîne, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis, et quand après trois ou quatre heures d'amusement, je veux reprendre ces spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées et si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur de les poursuivre plus avant. »

⁴¹⁷ « De la tragédie », *EMPL*, p. 662.

et sa quête naturelle après les objets extérieurs susceptibles de produire une sensation vive et de mouvoir les esprits. »⁴¹⁸.

Mais le divertissement a pour Hume un effet salutaire. C'est seulement dans un premier temps que le divertissement a pour effet l'oubli de soi. Rappelons que le plaisir éprouvé à tout ce qui nous est relié par une relation d'idée a pour effet un retour de l'attention sur nous-mêmes. C'est uniquement si elle se concentre durablement et exclusivement sur elle-même que l'âme peut devenir lasse d'elle-même et chercher à se fuir. Au contraire, l'attention au monde environnant, et plus particulièrement à ce qui nous est semblable et contigu est l'occasion d'un aller-retour de soi au monde et du monde à soi. Mais le sentiment de soi n'est ainsi conforté qu'à condition que le moi évolue dans un environnement familier, et cela suppose une régularité dans la fréquentation de certains objets⁴¹⁹.

Outre le fait que le divertissement est différemment évalué par Hume, l'autre spécificité humienne est que cette notion est chez lui si inclusive qu'elle comprend la vie religieuse elle-même : là où Pascal voyait dans la foi un remède salvateur au divertissement, les pratiques et les discours par lesquels les hommes cultivent leur foi ainsi que la genèse du sentiment religieux semblent chez Hume fonctionner comme un divertissement au sens élargi, de sorte que la foi est comme incluse dans le divertissement.

D'une manière générale, l'esprit est pour Hume porté à fuir ce qui le plonge dans un état de langueur et d'apathie, et c'est l'étrangeté, le non familier et le lointain qui sont les plus propres à susciter de telles affections. C'est pourquoi nous échappons à notre propre vacuité par la constitution d'un monde familier, nous portant vers ce qui nous est semblable et contigu.

Ainsi par exemple, les objets et représentations des rites catholiques ont pour fonction d'aviver la croyance en un Dieu absent de l'expérience. La croyance religieuse est inséparable d'impressions vives et se cultive par la présentification répétée du divin, qui avive la ferveur du croyant : « Nous extériorisons les objets de notre foi disent-ils, en des symboles et des images

⁴¹⁸ *Traité*, II, II, IV, p.199.

⁴¹⁹ Une fréquentation régulière peut par exemple, remarque Hume, compenser affectivement le manque de mérite d'un de nos proches ou l'absence de valeur et d'utilité d'un objet. Une contiguïté rendue habituelle engendre l'attachement, sans qu'il n'y ait entre l'objet et nous aucun lien réel ou institué, de parenté ou de propriété par exemple. C'est cette familiarité qui explique l'attachement, voire l'amour pour des personnes envers qui nous n'éprouvons ni admiration ni estime, et avec lesquelles nous n'avons aucun lien de parenté : « quand nous avons contracté l'habitude de voir une personne et partageons son intimité, nous avons beau la fréquenter, ne la trouver douée d'aucune qualité vraiment appréciable, nous ne pouvons nous empêcher de la préférer aux étrangers dont nous admettons parfaitement la supériorité de mérite. ». C'est par cette analyse de la familiarité que Hume introduit le thème du divertissement, ce qui montre que pour lui, le divertissement n'est pas une vaine fuite de soi. Sans ce va-et-vient possible entre lui et les objets qui lui sont intimement reliés, l'esprit se perdrait en revanche véritablement.

sensibles et nous les rendons plus présents à nous-mêmes par la présence immédiate de ces symboles que nous ne pouvons le faire par une vue et une contemplation intellectuelle. »⁴²⁰. L'exemple des catholiques témoigne de la difficulté pour l'esprit de trouver refuge à ce qu'il pense être la vanité du monde et à sa propre vacuité par ses propres ressources. Le mécanisme universel du divertissement n'est donc pas réduit à l'attrait des jouissances terrestres mais se trouve étendu aux pratiques religieuses elles-mêmes, qualifiées dans l'*EEH* de « mômeries » par Hume qui souligne (non sans condescendance) la dimension enfantine de jeu qu'il peut y avoir dans la plus sérieuse adoration d'une image. Il s'agit par le rituel, contrairement à ceux qui recherchent Dieu sans médiations de se tourner vers ce qui est jugé plus stable, plus solide plus vif, vers ce qui impressionne plus que l'obscurité que nous livrent la simple introspection ou la seule méditation.

Ce détournement de l'attention qui semble caractériser la religion selon Hume devient problématique lorsque l'attention n'a plus d'objets tangibles sur lesquels se concentrer. Hume analyse et évalue différemment la ritualité superstitieuse, où la médiation du cérémonial est essentielle, et la foi enthousiaste qui cherche à accéder à Dieu par expérience directe⁴²¹. Si le divertissement s'investit sur des symboles et des gestes dans le cas de la ritualité *superstitieuse*, tel n'est pas le cas de l'enthousiasme, qui recherche la présence immédiate de Dieu et se moque du cérémonial. Ce divertissement sans objet précis est psychologiquement problématique et

⁴²⁰ *EEH*, X, p.114

⁴²¹ Voir sur ce point l'article d'E. Le Jallé : « Superstition et enthousiasme à partir de *l'Histoire d'Angleterre* de Hume », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008/3 (n°59), pp.351-353. L'auteur cherche à nuancer la distinction entre enthousiasme et superstition et réfute l'idée d'une moindre sévérité supposée de Hume à l'égard de l'enthousiasme, indulgence à laquelle pourrait laisser croire la lecture de *l'Essai sur l'enthousiasme et la superstition*. Les passages cités dans l'article, montrent au contraire un grand avantage de la ritualité superstitieuse : celle-ci tempère la ferveur enthousiaste et ses dangers. Ainsi, Hume écrit à propos de l'archevêque Laud, maître d'œuvre de la politique religieuse de Charles premier :

« En faisant revivre quelques anciennes institutions de cette nature [*i.e.* les nouvelles cérémonies regardées par les puritains comme « papistes »] Laud et ses partisans corrigèrent les erreurs des premiers réformés et présentèrent à l'âme effrayée et étonnée quelques observations extérieures et sensibles qui pourraient l'occuper pendant ses exercices religieux, et tempérer la violence de ses efforts toujours insatisfaits. La pensée, ainsi détournée de cette essence divine et mystérieuse qui excède tant les capacités étroites de l'humanité, parvenait, au moyen de ce nouveau modèle de dévotion, à se relâcher dans la contemplation d'images, de postures, d'habits et d'édifices religieux [...] » (*HE*, ed. W.B. Todd, Liberty Classics, 1983, t.5 p. 460).

A propos des principes religieux du peuple écossais, hostile à la liturgie, Hume décrit des effets inverses :

« Le feu de la dévotion, excité par la nouveauté et enflammé par l'opposition, s'était si bien emparé de l'esprit des réformés écossais, que tout rite, tout ornement, et même tout culte se trouvait dédaigneusement rejeté comme fardeaux inutiles ; tout cela, supposait-on, ne pouvait que freiner l'imagination dans ses ravissements et ses extases, et entraver l'opération de cet esprit divin dont ils se croyaient animés. [...] On pouvait observer que cette espèce de dévotion, si digne de l'Être suprême mais si peu adaptée à la faiblesse humaine, causait dans l'âme de grands désordres, et confondait à bien des égards tout principe rationnel de conduite et d'action.

L'esprit, tendu vers ces extases extraordinaires, les atteignant par éclairs, retombant ensuite à bout d'effort, rejetant l'aide extérieure de toute forme de pompe ou de cérémonie, se trouvait tellement occupé par sa propre vie intérieure qu'il fuyait toute société, tout amusement ou toute réjouissance capable d'adoucir ou d'humaniser le caractère. ». (*HE*, t. 5 p. 68).

potentiellement dangereux dans le cas de l'enthousiasme. L'absence de tout cérémonial ou symbole sensible n'aura pas le même effet sur le philosophe de la religion naturelle que sur la multitude ignorante. Dans une démarche purement rationnelle, l'idée de Dieu demeurera faible, si elle n'est pas rendue sensible dans des symboles pouvant procurer l'idée vive qui lui est reliée. Un Dieu lointain aux attributs inconnus ne suscitera qu'une vague espérance. À l'inverse, l'absence de cérémonial et d'objets sacrés, dans l'enthousiasme, passion plutôt associée chez Hume aux sectes protestantes, livre l'esprit à lui-même dans sa quête de Dieu. Rien ne fait écran aux élans de l'imagination, la dévotion est avivée, rendue plus frustrante violente et solitaire, sans objet commun susceptible d'alimenter cette faim. On cherche alors à dépasser l'expérience ordinaire vers un objet transcendant, divertissement suprême, mais qui, parce qu'il s'écarte de l'expérience ordinaire, ne trouve pas d'impressions concrètes sur lesquels se concentrer, ce qui accroît le zèle pour les produire, attise l'imagination, rend d'autant plus importante l'éloquence des prêches, car rien n'est donné directement à voir entendre ou sentir dans une telle vie spirituelle.

Le sentiment religieux ne se soutient pas si nous pensons à Dieu les yeux fermés, et l'on désire d'autant plus ce qu'on n'atteint pas, ou seulement par éclair. De ce point de vue, la ritualité superstitieuse est psychologiquement et socialement salutaire dans la mesure où elle détourne moins du monde : les objets sur lesquels s'appuie la foi ne sont autre chose qu'une extériorité seconde, une familiarité artificielle se substituant par la force de la répétition à l'extériorité première du monde, sans doute jugée trop instable, changeante et précaire, donc inquiétante. Bien que Hume qualifie les cérémonies religieuses de « mômeries » dans *l'Enquête*, la perception humienne de la ritualité religieuse est loin de se réduire au sarcasme. Il a su percevoir dans *l'Histoire d'Angleterre*, les effets apaisants des cérémonies qu'a su conserver la réforme Anglicane : les symboles ont le mérite d'exister de manière sensible et de pouvoir faire l'objet d'une communion. La ritualité apaise, socialise et discipline, elle canalise l'esprit de dévotion sur un objet sensible réel, en ceci, elle contribue à réguler la violence. En revanche, lorsque le zèle puritain méprise le cérémonial, l'esprit se trouve selon Hume confronté à lui-même ce qui encourage la solitude. L'obscurité de l'idée de Dieu jointe à la conviction qu'il est pourtant la chose la plus importante, le désir d'une présence que l'expérience ne présente pas, et qui ne peut s'investir sur un objet symbolique oblige à l'imagination à simuler... Ainsi l'esprit de dévotion sans cérémonial attise la violence de la ferveur religieuse, fait de la spiritualité une quête difficile et angoissante qui justifie le zèle et l'intensité des efforts.

L'inconvénient d'une spiritualité qui nous détourne du monde terrestre se lit aussi dans les *Dialogues*. Le personnage de Déméa dont le mysticisme est proche de la théologie négative,

incarne la vacuité d'une dévotion qui se détourne de ce monde et de l'expérience présente. Le Dieu de Déméa, insaisissable et mystérieux, ne peut briller par sa propre idée, qui ne se présente pas à l'esprit et a donc besoin du contraste avec les imperfections de ce monde-ci, comme un soleil ne brille que de l'ombre qu'il jette sur la vie terrestre. Hume ne voit pas dans le mysticisme, qui refuse toute représentation du divin, un sentiment religieux plus pur, qui se soutiendrait par d'autres ressorts que ceux du divertissement : il s'agit plutôt d'un détournement qui ne trouve pas d'issue sensible et de ce fait exalte l'imagination et l'éloquence, car l'esprit ne peut alors être occupé par des tableaux, objets sacrés, gestes, postures. Mais cette éloquence et cette louange envers ce qu'on ne peut pas décrire ne peut se déployer que par contraste avec ce qu'il est possible de décrire. C'est pourquoi le dénigrement du monde est un moyen d'aviver une idée vide. On retrouve dans la bouche de Déméa, dans la dixième partie des *Dialogues*, les thèmes pascaliens de la misère de l'homme sans Dieu et de la nécessité pour l'esprit de se fuir : « Nous ne cessons de regarder en avant, et nous essayons, par des prières, par l'adoration et le sacrifice, d'apaiser ces puissances inconnues que nous trouvons, par expérience, si capables de nous affliger et de nous tourmenter. »⁴²². Or du point de vue de Philon, qui ne se pose pas, soulignons-le, en ennemi de la foi, l'objet de la foi sera d'autant plus apaisant que sera avivé ce besoin. C'est pourquoi, la peinture de la misère humaine est la seule manière, dit-il, d'amener au « juste sentiment de la religion ». Le « juste », et non le « vrai » ; non pas ce qui correspond à une vérité de la religion, mais ce en quoi consiste, au fond, toute religion. Par cet accord stratégique de Philon avec Déméa, Hume cherche à la fois à ramener le sentiment religieux à sa source ultime, qui est d'ordre passionnel, et à évincer le providentialisme en lui opposant un autre type d'apologétique : le registre de la misère humaine en ce monde. En quoi consiste donc le juste sentiment de la religion selon Philon ? A nous détourner, semble-t-il, du monde d'ici-bas par sa dévaluation terrifiante, éloquente et rhétorique : « Et à cette fin, dit-il, le talent de l'éloquence et l'art de peindre de fortes images sont plus nécessaires que celui du raisonnement et de l'argumentation. »⁴²³.

Cette fois-ci, donc, le divertissement attise le sentiment religieux selon un procédé différent de celui qui était décrit à propos des catholiques dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, section V. Dans ce dernier cas, la foi est vivifiée par la présentification répétée du divin, alors qu'ici, il est attisé obliquement, par la contemtion éloquente du monde, qui doit trouver un apaisement. Ici, c'est avec un mystique que Philon se montre en apparence solidaire. Aucune image de Dieu ne saurait correspondre à son infinie perfection. Cela ne signifie pas que le

⁴²² *Dialogues*, X, p. 255.

⁴²³ *Ibidem*.

sentiment religieux ne s'alimente pas d'images, et de fait, c'est à une véritable « *ekphrasis* », au sens de l'épopée et de la tragédie grecques, à un véritable tableau de la misère de toute vie terrestre que se livrent Philon et Déméa à l'unisson. C'est seulement ainsi que la foi peut être vivifiée, dès lors que toute extériorisation du divin dans des symboles sensibles pourrait être taxée d'idolâtrie.

La vivification s'opère négativement et par contraste. C'est en provoquant un vif sentiment de la vanité et de la misère de l'homme que naît le désir d'un être infiniment parfait, et l'imagination de celui-ci nous fait apparaître méprisables par contraste. Chercher l'étalon de la valeur dans l'imagination et hors de l'expérience produit des évaluations biaisées qui semblent d'autant plus sincères qu'elles s'accompagnent d'une complaisance dans l'humilité, alors qu'elles sont en fait fort artificielles. Dans la dixième partie des *Dialogues*, le mystique et le sceptique rivalisent d'éloquence dans la peinture d'un monde misérable et terrifiant, tableau dont la partialité évidente laisse penser que Hume force le trait et se livre précisément ici à un exercice d'éloquence, dans la logique du propos de Philon. Celui-ci a en effet une double fonction : celle de faire de l'éloquence une des bases passionnelles du sentiment religieux, et, dans la mesure où une telle peinture, tout exagérée et partielle qu'elle soit, est néanmoins possible, celle d'affaiblir (contre Cléanthe) toute espèce de théodicée ou de providentialisme.

C'est la première fonction qui nous intéresse ici, puisqu'elle relève du divertissement. Le pessimisme accablant doit ramener la foi du mystique à ce qu'elle est en réalité, un sentiment sublime qui naît par contraste, de la terreur, de l'affliction et du besoin qu'il provoque. La nullité de l'idée mystique de Dieu, qu'avait soulignée Cléanthe, se trouve être compensée sur le plan affectif par sa vivacité, qui vient du fait qu'elle se présente comme la rédemption d'une souffrance. C'est là un procédé classique de tragédien, si l'on en croit « De la tragédie » :

Le plaisir du public est proportionné à son affliction ; il n'est jamais si heureux que lorsque par ses larmes, ses sanglots et ses cris, il peut donner libre cours à son chagrin, et soulager son cœur gros de la sympathie et de la compassion la plus tendre.⁴²⁴

La rhétorique de la misère humaine fonctionne comme un spectacle tragique, selon une dynamique de terreur et d'apaisement. Le « juste sentiment de la religion » ne consiste pas à rompre avec le divertissement, mais n'en est au contraire que l'une de ses formes, mais particulièrement problématique, dans la mesure où elle invite à se détourner de l'existence ordinaire. Toute affection est muable et plastique, toute douleur peut devenir plaisir, si comme le dit Fontenelle, cité par Hume dans le même essai « le cœur aime naturellement à être remué (et qu') ainsi, les objets tristes lui conviennent, et même les objets douloureux, pourvu que

⁴²⁴ « De la tragédie », *EMPL*, p. 662.

quelque chose les adoucisse. »⁴²⁵. L'expression par laquelle Hume faisait allusion à Pascal en parlant de « ceux qui prennent plaisir à déclamer contre la nature humaine » n'aurait donc pas uniquement un sens ironique, si l'on prend au sérieux cette dimension de jouissance née non pas du raisonnement, mais de la déclamation, c'est à dire de la rhétorique.

La représentation de la misère de l'homme ne suffit pas à elle seule à provoquer un tel plaisir, mais a besoin de quelque narcotique à savoir l'idée de Dieu. C'est qu'il s'agit d'une représentation certes exagérée parce qu'unilatérale de la nature humaine, mais qui néanmoins n'est pas une fiction. Elle se base sur des faits que chacun peut constater avec évidence, c'est pourquoi Philon parle de représentation « véridique » : « ...la seule façon d'amener chacun au juste sentiment de la religion est de représenter véridiquement la misère et la méchanceté des hommes. »⁴²⁶. Si dans la tragédie, l'horreur est atténuée par le fait que la fiction est reconnue comme fiction, les discours alternés et concordants de Déméa et de Philon sont apaisés par l'idée d'un secours extérieur.

Le tableau unilatéral et rhétorique de la misère humaine par Philon fait feu de tout bois. Sont d'abord convoqués les mécanismes fatals et odieux de la prédation et de la chaîne alimentaire. De plus, ce que l'homme gagne en maîtrisant la nature, il le perd en s'inventant lui-même ses propres ennemis par le biais d'une fantaisie masochiste, créatrice de démons et autres superstitions. Il devient en outre son plus grand ennemi au niveau de l'espèce, alors qu'il est déjà, individuellement en proie aux désordres de l'esprit et du corps. À celui qui répondrait qu'un tel pessimisme n'est que le résultat d'une disposition mélancolique, Philon répond d'avance que cette mélancolie elle-même est une raison de plus d'être pessimiste. Il faut ajouter à ce sinistre tableau que la douleur l'emporte de façon disproportionnée sur le plaisir. Nous ne vivons pas par amour de la vie, mais par crainte de la mort. Le repos n'est jamais durablement salubre, débouchant sur l'inquiétude et l'angoisse. On retrouve ici le thème pascalien de la fatalité par laquelle l'esprit, ne se supportant plus lui-même est en quelque sorte jeté en dehors de lui-même. Or ici, ce dehors lui-même nous est dépeint de manière à le rendre tout à fait insupportable, de sorte qu'un au-delà est rendu nécessaire par ce tableau unilatéral et ce pessimisme outré.

Ainsi le sentiment religieux n'est pas comme chez Pascal une guérison du divertissement, mais souvent plutôt un prolongement imaginaire de celui-ci. L'évidence du sentiment religieux serait donc sous ce rapport avant tout artificielle, mais pouvant prendre les apparences du naturel, surtout si le pessimisme a pu devenir « proverbial » comme le dit Philon, c'est à dire

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ *Dialogues*, X, p. 255.

banal chez certains peuples, la rhétorique de la misère humaine se cristallisant dans le langage ordinaire et devenant un préjugé facilement admis.

L'évaluation du divertissement est donc toute autre chez Hume que chez Pascal, et son extension bien plus large. Le divertissement est inévitable pour l'esprit, qui lorsqu'il n'est pas sollicité par les objets extérieurs tombe dans un état de langueur et d'apathie. La religion n'a pas à faire figure de remède au divertissement, puisque celui-ci est d'emblée conçu comme salutaire, conjurant la vacuité ontologique du moi isolé et livré à lui-même, qui rappelons-le n'est rien pour Hume indépendamment des impressions et idées. D'autre part, considérer le sentiment religieux comme issue serait ignorer que celui-ci a pour ressort une certaine forme de divertissement, à savoir les discours impressionnants sur l'impuissance et la misère de l'homme sans Dieu, sources de terreur et de crainte, ou encore, sous sa forme idolâtre ou superstitieuse, la familiarisation avec les symboles qui nous rattachent à Dieu. La création d'une extériorité seconde vient alors pallier l'insuffisance d'une extériorité première, par le biais de l'imagination, mais aussi la force impressive supérieure des signes du divin. Hume par-là, ne se contente pas de critiquer une fausse solution à notre angoisse : il considère que ce souci de l'au-delà, du salut, de la transcendance et de la volonté de Dieu risque de faire écran aux mérites terrestres par ce qui est précisément la définition du divertissement, un « détournement de l'attention » :

Mais quand même la superstition ou l'enthousiasme ne viendraient pas s'opposer à la moralité, le simple fait de détourner l'attention, de susciter une nouvelle espèce frivole de mérite, de distribuer à rebours l'éloge et le blâme doit avoir les plus funestes conséquences et affaiblir extrêmement l'attachement de hommes aux motifs naturels de justice et d'humanité.⁴²⁷

II) L'anthropologie humienne, condition de possibilité d'une autonomie de la morale vis-à-vis du religieux

L'inutilité du recours à Dieu en morale ne va pas de soi si l'on considère la nature humaine naturellement basse et égoïste, donc incapable de désintéressement, ni si l'on considère que l'obligation morale proprement dite doit procéder d'une autorité supérieure à la nature humaine (un ordre providentiel ou la volonté divine). L'égoïsme psychologique qui rend illusoire un tel désintéressement, et le rationalisme moral qui demeure adossé à une cosmologie providentialiste furent ainsi les deux principales cibles de la pensée morale séculière de Hume. Dans le même temps, Hume s'inspire des pensées du sens moral dont il

⁴²⁷ *Dialogues* XII, p. 335 (c'est Philon qui parle).

est proche, mais sans en faire une capacité innée qui procède de Dieu, et sans présupposés providentialistes.

a) La requalification humienne de la raison

Le fait d'enraciner la morale, c'est-à-dire les jugements moraux mais aussi les ressorts de la conduite dans la force des passions, en refusant à la raison son statut de principe, n'est pas indépendant à l'époque de la critique religieuse. À travers la critique de l'objectivisme moral ce qui est critiqué est la supériorité d'un principe d'ordre (La nature ou la nature voulue par Dieu) sur la nature humaine et son déploiement dans l'Histoire. Car le rationalisme moral que critique Hume (celui de Clarke principalement mais aussi l'idée lockéenne de démonstrations morales) s'adosse à une cosmologie finaliste et providentialiste : si la raison a pu être pensée comme un principe de la morale, c'est qu'elle est supposée découvrir un ordre des choses voulu par Dieu : la soumission à cet ordre et la soumission à Dieu vont de pair dans un contexte éthico-théologique. Comme le souligne à juste titre Phillippe Saltel :

De telles théories sont en réalité inféodées à d'autres objectifs que le souci de comprendre, ce que manifeste clairement leur inquiétude d'annexer la morale à une théorie générale de l'ordre naturel.⁴²⁸

Bien sûr, l'argumentaire humien contre la primauté de la raison s'applique également à des pensées préchrétiennes telles que le platonisme et le stoïcisme, qui ont en commun de considérer l'action selon la raison comme une allégeance à l'ordre naturel qualifié de « divin », conformité à cet ordre qui suppose une maîtrise par la raison du dérèglement passionnel. On peut donc dire que la réfutation du rationalisme moral est anti providentialiste, qu'il s'agisse des versions séculières antiques de la providence ou de la providence divine chrétienne.

Quatre thèses humiennes convergent vers le renversement de ce modèle : 1) s'il existe un ordre dans la nature, rien n'indique que cet ordre soit tourné vers le bien être des créatures, cet ordre est donc amoral (*EEH XI, Dialogues*, « Du suicide »). 2) La raison n'est pas motivante à elle seule, seule la passion peut avoir une efficace sur la conduite⁴²⁹. 3) On ne peut faire dériver logiquement les énoncés normatifs d'énoncés descriptifs, ce qui sous-entend que même s'il existait un « ordre du monde », sa description n'impliquerait aucune obligation ou

⁴²⁸ *EPM*, Introduction, p. 60

⁴²⁹ Voir *Traité III, I, VI* : « Puisque la morale, par conséquent, a une influence sur les actions et les affections, il s'ensuit qu'elle ne peut être dérivée de la raison ; et ce parce que la raison seule, comme nous l'avons déjà prouvé, ne peut jamais avoir une telle influence. La morale excite des passions, et produit ou empêche des actions. La raison d'elle-même est complètement impuissante dans ce cas particulier. Les règles de la moralité, de ce fait, ne sont pas des conclusions de notre raison ».

aucune prescription⁴³⁰. 4) Comme l'égoïsme psychologique est faux, la nature humaine et ses passions ne sont pas condamnables, c'est même principalement du sentiment que procèdent les distinctions morales.

Quoique Hume refuse à la raison le pouvoir de créer des valeurs ou d'être un critère d'évaluation elle n'en a pas moins un rôle instrumental de guide pour l'action : elle sert aussi à raffiner nos jugements moraux par la connaissance et l'examen des circonstances dans lesquelles ont lieu les conduites que nous évaluons. Que l'on trouve les passions à l'origine des distinctions morales n'implique pas que la raison n'ait aucun rôle à jouer. Comme les utilitaristes après lui, Hume n'ignore pas l'importance de la connaissance empirique de l'efficacité plus ou moins probable des moyens, donc de l'examen, de la discussion, de la confrontation des opinions, de l'information éclairée, du discernement dans les questions éthiques.

Cependant, après avoir « désobjectivé » la valeur, il fallait à Hume sous peine de relativisme, rendre compte de la possibilité d'un point de vue impartial et décentré, sans faire reposer ce décentrement sur la raison seule, car la raison seule ne peut nous dire ce qui vaut d'être recherché ni établir déductivement une liste de nos devoirs.

b) *Le « moral sense » sans providentialisme.*

C'est pourquoi Hume est redevable aux penseurs tels que Shaftesbury et Hutcheson qui avant lui font l'hypothèse d'un sens moral (sentiment ou plaisir désintéressé pris à la considération d'un acte), et s'opposent à la fois à l'égoïsme psychologique et à l'idée que la régulation morale requiert une sanction extérieure, celle de Dieu ou du magistrat, ainsi qu'au rationalisme moral. Mais l'apport humien est de rendre compte du sens moral en le dégageant radicalement de tout providentialisme⁴³¹. En mettant en lumière les mécanismes qui produisent le sentiment moral, mais aussi ceux qui, comme la superstition et l'artifice

⁴³⁰ Voir *Traité* III, I, I.

⁴³¹ C'est déjà en grande partie le cas chez Shaftesbury : quoiqu'il considère que le but de la vertu est l'identification avec l'ordre harmonieux de l'univers, le déiste rend compte de la réalité des propriétés morales indépendamment de la révélation et des décrets divins. Comme l'explique Laurent Jaffro : « La thèse de la naturalité du sens moral peut être interprétée de telle sorte qu'elle implique l'indépendance complète des notions morales à l'égard des croyances religieuses en tant qu'opinions. Si le sens moral est antérieur à l'instruction religieuse, la conclusion est bonne. Comme il est difficile de nier que la religion a un contenu moral susceptible d'avoir une incidence sur la conduite de la vie, Shaftesbury soutient que ce n'est pas en tant qu'opinion théologique, mais en tant que disposition pratique, que la croyance religieuse est susceptible d'améliorer, mais aussi souvent de pervertir, la conduite morale. ». (Voir Jaffro Laurent, « Ambiguïtés et difficultés du sens moral ». in Gautier Claude et Laugier Sandra, *Normativités du sens commun*, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 303-318.)

religieux peuvent l'altérer, Hume le naturalise et l'historicise.⁴³² C'est là l'office propre de la philosophie précise et abstruse : ne pas se contenter de peindre les aspects extérieurs et séduisants de la vertu mais en faire apparaître les mécanismes psychologiques, mais aussi les circonstances qui peuvent altérer le jugement ou la conduite. C'est cette enquête génétique sur les causes de la vertu et du jugement moral qui manque à Shaftesbury ou à un Hutcheson. En l'absence de cette anatomie, il peut être tentant de ramener le sens moral, à une faculté originelle issue de la providence divine⁴³³. Dès 1739, dans sa correspondance avec Hutcheson, Hume met en avant les vertus d'une anatomie de la morale :

Il y a différentes manières d'examiner l'esprit aussi bien que le corps. On peut les considérer en anatomiste ou en peintre ; soit pour en découvrir les ressorts et les principes les plus secrets, soit pour décrire la grâce et la beauté de ses actions. J'imagine qu'il est impossible de combiner ces deux points de vue. Si vous dépouillez la peau et que vous mettez à jour les plus petites parties, quelque chose de trivial apparaît même dans les plus nobles attitudes et dans les actions les plus vigoureuses. Et vous ne pouvez jamais rendre l'objet gracieux ou engageant si vous n'habiliez pas à nouveau les parties de peau et de chair, et si vous les présentez seulement dans leur nudité. (17 Septembre 1739)

Si l'on a coutume de rattacher Hume à la tradition du « sens moral » du fait de sa critique du rationalisme moral et de l'égoïsme psychologique, il convient de préciser qu'il sécularise celui-ci à deux titres : d'abord le sens moral n'est pas une faculté originelle, mais l'effet de l'expérience. A partir du spectacle de multiples situations sollicitant le jugement moral, de notre discernement, et d'une vue moins partielle des choses, nous devenons capables d'affiner nos approbations et désapprobations, voire de corriger des jugements trop immédiats et naïfs. Ensuite, le fait qu'il soit naturel n'implique aucune référence à de quelconques fins de la nature, ou à la providence. Rappelons la lettre souvent citée de Hume à Hutcheson du 17 novembre 1739 :

Je ne peux être d'accord avec le sens que vous donnez à naturel. Il est fondé sur les causes finales ; considération qui m'apparaît très incertaine et peu philosophique. Car je vous le demande, quelle est la finalité de l'Homme ? Est-il créé pour le bonheur ou pour la vertu ? Pour cette vie ou pour celle qui suit ? Pour lui-même ou pour son créateur ? Votre définition de Naturel suppose d'avoir résolu ces questions, qui sont sans fin et débordent mes objectifs. Je n'ai jamais qualifié la justice de non-naturelle, mais seulement d'artificielle. *Atque ipsa utilitas justis prope mater et aequi*, dit l'un des meilleurs moralistes de l'antiquité (Hume cite ici Horace).

⁴³² Comme l'écrit en ce sens Philippe Saltel : « Faute d'une telle enquête, l'hypothèse resterait dogmatique et ne serait pas plus assurée que ne le sont les thèses des précédents partisans du sens moral, toutes occupées à affirmer une bonté fondamentale de l'homme qui l'inscrive sans rupture dans un projet positif du créateur. » (*EPM*, Introduction, p. 21).

⁴³³ « Cette détermination naturelle à approuver et à admirer, ou à haïr et à honnir les actions, est sans doute une qualité occulte ». Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. Balmès, Paris, Vrin, 1991, II, 7, p. 238.

Grotius et Pufendorf, pour être cohérents devraient affirmer la même chose. (*The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1932, n°13, p. 33.)

Le problème d'Hutcheson, pourtant proche de Hume est le cadre finaliste et providentialiste de sa conception du sens moral⁴³⁴. Sécularisation incomplète qu'il reproche également aux grands fondateurs du droit naturel moderne. Hume comme l'indique la citation d'Horace, a certes repris à Hutcheson la primauté du sentiment dans l'évaluation morale, mais il cherche dissocier cet argument de tout présupposé théologique en s'inscrivant résolument dans une tradition épicurienne qui fait de l'utilité la principale source de la morale et l'unique source de la justice. Il importe donc à Hume de ne pas confondre une faculté naturelle avec une sorte de don gracieux dont on ne pourrait retracer la genèse à partir des principes d'associations d'impressions et d'idées, notamment l'extension et le raffinement de la sympathie. Ce qu'il affirmait explicitement en *Traité III, III, VI*, (pp. 249-250) :

Peu de connaissance des sujets humains est requise pour s'apercevoir que le sens de la moralité est un principe inhérent dans l'âme, et un des plus puissants qui entrent dans sa composition. Mais ce sens doit certainement gagner une force nouvelle quand, réfléchissant sur lui-même, il approuve les principes desquels il dérive, et ne trouve rien à sa naissance et à son origine qui ne soit grand et bon. Ceux qui réduisent le sens de la moralité à des instincts originaux de l'esprit humain peuvent défendre la cause de la vertu avec une autorité suffisante ; mais il leur manque l'avantage de ceux qui expliquent ce sens par une sympathie étendue à l'humanité.

Affirmer l'existence d'un sens moral sans en faire l'anatomie ou la généalogie, c'est s'exposer aux accusations d'angélisme et de naïveté, aux soupçons de ceux qui comme La Rochefoucault ou Hobbes, font du désintéressement une manifestation subtile et trompeuse de l'amour propre et de l'égoïsme. Or pour Hume sa principale origine est en elle-même amoral et non immorale : il s'agit de la sympathie dont l'extension au-delà du cercle de nos proches produit des points de vue fermes généraux qui constituent à proprement parler le sens moral. Celui-ci n'est donc pas originel, mais plutôt un effet. La sympathie est « grande et bonne » pour reprendre les mots de la citation, puisqu'elle est la condition du souci d'autrui. Cet éloge

Pour Hutcheson, le « moral sense », est un effet de la bonté divine et sans cette source, il serait perverti. Hutcheson n'affirme pas que la morale vient de la peur de la sanction divine. La morale n'est pas à proprement parler directement fondée sur la religion selon lui. Mais la bonté de Dieu est indispensable à la justesse de notre sens moral. Et cette bonté peut être inférée, *a posteriori*, de l'arrangement de la nature, ce que refuse également Hume. Dans *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold, Indianapolis, Liberty Fund, 2004, II, VII, XII, p. 120, Hutcheson écrit:

“ If it be here enquir'd, “Could not the Deity have given us a different or contrary determination of Mind, viz. to approve Actions upon another Foundation than Benevolence? It is certain, there is nothing in this surpassing the natural Power of the Deity. But as in the first Treatise, we resolv'd the Constitution of our present Sense of Beauty into the divine Goodness, so with much more obvious Reason may we ascribe the present Constitution of our moral Sense to his Goodness. For if the Deity be really benevolent, or delights in the Happiness of others, he could not rationally act otherwise, or give us a moral Sense upon another Foundation, without counteracting his own benevolent Intentions.”.

vient de ce qu'elle rend possible et non de sa valeur intrinsèque : les circonstances peuvent bien sûr faire de la sympathie un vecteur de partialité, de faction, zèle partisan, et même de haine collective, et Hume n'affirme jamais, bien au contraire que la sympathie peut tenir lieu de morale. L'important dans le texte cité, est que sous les belles apparences de la vertu on ne découvre pas son autre ou son contraire, et que la vertu n'apparaisse pas comme un instrument subtil de l'égoïsme.

Butler et Hutcheson avaient critiqué l'égoïsme psychologique, mais Butler l'avait fait sur la base d'une dualité problématique entre la conscience et les appétits, et Hutcheson, faisait reposer la fiabilité de notre sens moral sur la providence divine. L'avantage de la démarche humienne est que son attention aux causes et aux circonstances qui font émerger le sens moral nous permet aussi de savoir comment la civilisation, l'éducation et les habitudes, peuvent contribuer à renforcer et étendre ce sens moral, ce qui est difficile si l'on considère qu'il s'agit d'un don originel.

c) L'historicité du caractère moral contre le providentialisme

Pour cela, il convenait de ne pas faire du sens moral une qualité occulte. En quoi l'affirmation du caractère naturel du sens moral se distingue-t-il du finalisme qu'il reproche à Hutcheson dans sa lettre de 1739 ?

Que le sens moral soit naturel ne signifie pas chez Hume qu'il soit originel. Le naturel renvoie chez Hume au petit nombre de principes qui suffit à expliquer une très grande multiplicité de phénomènes, ainsi qu'aux circonstances de leur action, communes par-delà les changements historiques et selon les peuples considérés. Ce domaine correspond par exemple au système de l'orgueil, dont Hume explique les mécanismes et énumère les circonstances.

Sera donc dite naturelle une propriété dont les opérations sont stables et constantes. L'originel se dit de qualités qui appartiennent à la constitution primitive de l'esprit, qualités dont il n'est pas séparable car elles le constituent. Que le moi soit l'objet de l'orgueil, que nous soyons portés à sympathiser avec nos semblables, ou à rechercher le plaisir, cela relève de qualités originelles de l'esprit. Ces principes originels sont également naturels, puisqu'ils opèrent avec constance. La distinction naturel/originel n'est donc pas une opposition. Dans le second livre du *Traité*, Hume utilise cette distinction à propos de l'orgueil pour expliquer que l'absence d'adaptation préalable et innée de l'esprit à chaque cause particulière d'orgueil n'implique pas que nous sortions de la nature chaque fois qu'apparaît dans l'histoire un nouveau motif de vanité. La thèse de Hume est que la relation entre notre esprit et une cause particulière d'orgueil est naturelle, puisqu'elle peut s'expliquer par des principes généraux, mais pas

originelle, car il n'y a pas d'adaptation préalable de notre esprit à chaque objet particulier qui en ferait une cause d'orgueil.

La cible de l'empiriste est double : le providentialisme et la thèse scolastique des qualités occultes, qui sont tous deux liés. En effet, le providentialisme suppose l'idée d'un agencement préalable entre les passions et leurs causes particulières. Il y aurait dans cette perspective, par exemple, dans la constitution primitive de l'esprit, une disposition innée à s'enorgueillir d'un bel avion, disposition commune aux égyptiens de l'antiquité et à l'anglais du vingtième siècle mais qui n'aurait l'occasion de s'actualiser que chez le second, à l'époque où existent des avions. Une telle conception est réfutée par Hume comme saugrenue et peu économique, puisqu'il lui faut supposer autant de principes qu'il existe de causes d'orgueil : « Le premier artisan qui inventa une belle écriture aurait ainsi produit l'orgueil chez son acquiescent selon des principes différents de ceux qui le portaient à s'enorgueillir de ses magnifiques tables et fauteuils. »⁴³⁵. Hume critique ici la facilité de l'explication d'un phénomène particulier par un principe imaginaire, inventé *ad hoc* pour l'expliquer. Dire qu'un corps tombe parce qu'il est pesant, ou qu'une action honnête est faite par honnêteté, ou ici que l'orgueil de la belle écriture dépend d'un amour inné de la belle écriture, c'est ne rien dire du tout et se borner à redoubler le phénomène à expliquer en lui ajoutant le mot « principe », « faculté », « pouvoir », en supposant que les objets en question sont riches d'une foule de virtualités, que nous ne connaissons pas encore parce qu'elles n'ont pas encore eu l'occasion de s'actualiser. Cette distinction, permet dans le domaine moral d'éviter un vocabulaire innéiste et providentialiste.

En philosophie naturelle, comme en philosophie morale, il convient donc de ne pas multiplier les principes sans raison. C'est la généralité des principes, leur compréhension et leur puissance explicative qui fondent leur validité. La méthode newtonienne préconise de pas forger d'hypothèses. Les théories doivent en effet se tirer de l'expérience et les lois se dégager en faisant varier les situations expérimentales de façon à mettre en évidence les rapports constants entre les phénomènes. Ne pas forger d'hypothèses permet aussi de se défier des suppositions arbitraires de la métaphysique, qui peuvent dévoyer l'expérimentation scientifique. Hume entend ainsi épurer la philosophie morale, la dépeupler de ses principes inutiles en introduisant dans ce domaine la méthode expérimentale : « De plus, dit-il, nous trouvons qu'en dépit de la multiplicité des effets qui agissent dans le cours de la nature, les principes d'où ils proviennent sont pour l'ordinaire peu nombreux et simples, et que c'est un signe de maladresse chez un

⁴³⁵ *Traité*, II, I, III, p.116.

physicien de recourir à une qualité différente chaque fois qu'il veut expliquer un effet différent. »⁴³⁶. Il s'agit pour Hume à l'instar de Newton, de réduire la multiplicité des causes et des effets particuliers à la simplicité des principes, d'autant plus explicatifs qu'ils sont peu nombreux. La meilleure philosophie sera dès lors la plus simple, celle qui suppose le moins possible de principes pour expliquer le plus grand nombre possible de phénomènes. En ceci, il y a rupture avec la métaphysique, ou si l'on veut, substitution d'une métaphysique saine et épurée à une métaphysique trop inventive et féconde en principes, facultés, qui n'explique rien du tout en plaçant les principes au même niveau de généralité que ce qu'ils expliquent.

Appliquée au domaine des passions et de la morale, une telle méthode se donne les moyens de penser le changement historique, la variété des mœurs, la diversité des objets de désir à travers les époques en conciliant cela avec un petit nombre de principes qui définissent la nature humaine. La stabilité des principes, leur compréhension, autorise en effet une large marge de contingence, d'incalculable, donc de particularisation et d'individualisation. A un certain niveau de généralité, et sans remonter jusqu'aux principes les plus généraux, la nature humaine est relativement constante et prévisible : « Est-il possible d'imaginer, demande Hume, tant que la nature humaine restera la même, que les hommes en viennent un jour à se désintéresser complètement de leur pouvoir, de leur richesse, de leur beauté et de leur mérite personnel et que leur orgueil et leur vanité ne seront aucunement affectés par la jouissance de ses avantages ? »⁴³⁷. Mais ce que les lois de la nature humaine ne permettent pas de prévoir, c'est ce qui en particulier sera tenu pour beau, quelles actions particulières relèveront du mérite personnel, ce qui aura valeur de richesse, etc. Cette conception laisse place à une relative perfectibilité des intuitions morales. Tout au plus peut-on prévoir que ces particularités ne démentiront point les principes les plus généraux, c'est pourquoi toute nouveauté, quoiqu'imprévisible, restera en ce sens naturelle. Mais l'esprit n'est pas à ce point programmé que l'on puisse savoir *a priori* que tel objet particulier produira de l'orgueil et tel autre de la honte, quelle action sera blâmée et quelle autre louée, sans connaître les circonstances, à savoir l'ensemble constitutif d'une situation, ou à partir de leur seule considération. Cette matrice commune à Hume et Mill sera la condition anthropologique du perfectionnisme de l'utilitariste, qui croit (sans doute davantage que l'écossais) en la capacité de l'humanité à progresser moralement. Cela implique que l'esprit humain peut se particulariser dans la mesure du possible, dans les limites du naturel, étant donnée la grande généralité des principes. Dans l'hypothèse adverse, le possible renvoie à un ensemble de virtualités déjà présentes dans tout esprit humain qui se

⁴³⁶ *Ibid.* p. 117.

⁴³⁷ *Ibid.* p.116.

trouve donc entièrement préconstitué, n'admet donc aucune évolution et ne peut « être plié dans un sens ou dans l'autre », pour reprendre l'expression de Hume. Hume tient donc le juste milieu entre la nécessité des principes et l'ouverture indéterminée qu'ils autorisent, ce qu'exprime, dans le *Dialogue*, la comparaison de l'esprit à un fleuve : « Le Rhin coule vers le nord, le Rhône vers le Sud ; cependant, les deux fleuves prennent leur source dans la *même* montagne et sont entraînés dans des directions opposées par le même principe de gravité. Les pentes du sol où ils s'écoulent font toute la différence de leur cours. »⁴³⁸. La subjectivité se trouve alors être le fruit d'un processus toujours ouvert, d'une histoire qui est à la fois celle de l'humanité et la petite histoire de l'individu. Cette historicisation du caractère montre en quoi le sens moral pour être naturel, ne saurait s'identifier à un don originel ou providentiel et universel. Réciproquement, Hume peut par-là rendre compte du fait que les circonstances historiques et notamment l'influence des croyances peuvent altérer ce sens moral avec de tragiques conséquences.

d) La critique de l'égoïsme psychologique et le décentrement moral

Quoiqu'il désolidarise le sens moral d'une métaphysique finaliste et de l'innéisme providentialiste, ce qui rattache Hume aux théoriciens du « moral sense » est sa critique de l'égoïsme psychologique de Hobbes et de Locke. Dans l'optique d'une sécularisation de la morale, la critique de l'égoïsme psychologique sert aussi chez Hume à montrer que l'éloignement de Dieu n'implique pas que la vie sociale se résume à une confrontation des égoïsmes et réciproquement, que la sanction divine n'est pas la seule manière de décentrer un individu qui serait par nature autocentré. Chez Locke, nous l'avons vu⁴³⁹, c'est la référence à Dieu et à la sanction divine qui permet de rendre compatible notre nature intéressée et le souci d'autrui qui définit la morale. Le défi de la psychologie humienne, qui sera aussi celui de l'utilitarisme séculier est de rendre compte de la motivation morale : comment puis-je avoir un souci de mes semblables indépendamment de l'idée que nous sommes des frères issus d'un même père et indépendamment de la crainte et de l'autorité d'un être surnaturel trop peu probable ? Il est indispensable pour Hume de montrer qu'un décentrement moral est possible sur des bases exclusivement naturalistes. La résolution de ce problème passe par une conception nuancée de la subjectivité intéressée : d'un côté la moralité requiert un sentiment de soi suffisamment puissant pour que je puisse me mettre à la place d'autrui, prendre part à son intérêt et à ses affections à partir de la force de l'idée du moi que requiert toute sympathie. Mais cette subjectivité ne doit pas être « étroite », et autocentrée : je dois pouvoir mettre entre parenthèses

⁴³⁸ *Dialogue*, p. 182.

⁴³⁹ Ch. I de ce mémoire.

mon rapport centripète au monde et adopter le point de vue général ou l'intérêt impersonnel qui rend possible la moralité.

Tout d'abord, Hume établit que l'égoïsme psychologique est faux, et deuxièmement que notre nature certes passionnelle et intéressée est capable de décentrement. Hume caractérise toute passion particulière comme étant orientée vers son objet propre, qui n'est pas le moi sauf dans le cas de l'amour de soi. Deuxièmement, et c'est là un renversement de la thèse égoïste, l'amour de soi comme calcul des plaisirs aut centré ne peut qu'être postérieur à la satisfaction de nos désirs. Il est donc toujours second, et même produit par d'autres affections qui n'ont pas le moi pour objet et pour fin. Enfin, les exemples de puissantes passions qui vont nettement à l'encontre de l'intérêt de l'individu montrent qu'une désolidarisation de l'intérêt et des passions en général est possible.

L'intérêt personnel n'est pas primitif. Dans la passion, ce qui est premier est une tension de l'esprit et du corps vers l'objet désiré. Pour le rendre clair, Hume établit une analogie entre les besoins du corps et les passions de l'âme. Dans les deux cas, la recherche de l'objet « précède la jouissance des sens », toujours seconde. Il existe, antérieurement à toute quête intéressée, une quête primitive d'un objet qui doit sa force à la seule considération de l'objet en question, et rien à l'intérêt ni à la considération de soi : « De la même façon, il y a des passions de l'âme qui nous poussent directement à rechercher certains objets particuliers comme la renommée ou la puissance sans aucune considération d'intérêt. »⁴⁴⁰.

L'attention est primitivement accaparée par l'objet, et ce n'est que secondairement et réflexivement que celui-ci peut être dit relever de mon intérêt. Une fois le désir assouvi naissent en effet des tendances secondaires, qu'on peut dire intéressées puisque l'objet est alors considéré comme « partie de notre bonheur ». Mais c'est parce qu'il est d'abord vécu comme désirable pour son propre compte que nous le désirons et nous ne nous aimons nous-mêmes que dans un second temps relativement à notre capacité à satisfaire de tels désirs. La thèse égoïste va en quelque sorte à rebours de l'ordre véritable du désir. Hume opère donc une inversion de la thèse adverse en présentant une genèse de l'amour de soi à partir de l'amour des autres objets. Ce n'est pas parce que nous nous aimons que nous aimons le monde, mais nous ne nous aimons que parce que le monde est passionnant : « S'il n'y avait, dit Hume, d'appétit d'aucune sorte qui précéderait l'amour de soi, ce penchant pourrait difficilement s'exercer, car nous n'aurions éprouvé que de rares et médiocres douleurs, ou plaisirs, et nous n'aurions que peu de malheur à éviter et peu de félicité à poursuivre. »⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp.153-154

⁴⁴¹ *Ibid.*

D'autre part, s'il y a bien un hédonisme humien, celui-ci n'est pas un égoïsme, sauf à considérer que la maximisation du plaisir devrait ignorer les plaisirs liés à la bienveillance et au partage. On peut résumer en quelques étapes le syllogisme pratique présenté par Hume dans la conclusion de *l'Enquête sur les principes généraux de la morale*. Premièrement, demandons-nous quels sont les appétits qui satisfont le mieux la recherche du plaisir. Une vie sans passion est insipide et une affection couronnée de succès nous donne de la satisfaction, à la mesure de sa force et de son impulsion. Or l'amitié et la bonté donnent des plaisirs non seulement immédiats et intenses, mais aussi plus sûrs que n'importe quelle autre passion, car elles ne dépendent pas de la fortune. Tant qu'il y aura d'autres hommes, je pourrai toujours être vertueux, mais pas forcément riche ou célèbre. Cette force se trouve en outre accrue par le souvenir plaisant de nos bonnes actions et l'assurance d'une bonne renommée. Nous engrangeons donc sur la voie de la vertu une somme de bénéfices incomparable : « En quelle autre passion trouver autant d'avantages réunis : un agréable sentiment, un contentement intérieur et une bonne renommée ? »⁴⁴². Enfin, si quelques exceptions peuvent bien nous faire penser qu'une injustice ponctuelle peut nous être profitable, c'est que nous n'avons pas pris en compte la bonne conscience, qui rend profitable une conduite vertueuse constante et sans dérogation. Toutefois, il ne faut pas en déduire que la vertu se pratique *par* intérêt, autrement dit, qu'elle n'est qu'un moyen de la maximisation du plaisir.

Se voulant subtil et lucide, l'égoïsme psychologique pêche donc par esprit de système, en voulant ramener la complexité de la vie affective à un principe unique, mais aussi par superficialité en s'exonérant d'une anatomie ou d'une genèse de l'amour propre, considérant comme évident que celui-ci est premier. C'est pourquoi Hume souligne plaisamment que l'idée d'un individu absolument autocentré et narcissique est semblable à une fable enfantine à propos de monstres effrayants. C'est avec exagération que les philosophes (Hume pense à Hobbes, mais aussi aux moralistes français) ont décrit l'homme en faisant de l'amour de soi un principe exclusif d'explication des conduites. Or le problème moral n'est pas tant pour Hume celui de l'égoïsme que celui de la générosité limitée qui est quant à elle le fait de presque tous les hommes :

Si loin de penser que les hommes n'ont d'affection pour rien d'autre qu'eux-mêmes, j'ai comme opinion que bien qu'il soit rare de rencontrer un homme qui en aime un autre mieux que lui-même, il est pourtant tout aussi rare de rencontrer un homme chez qui l'ensemble des inclinations altruistes ne surpasse pas l'ensemble des penchants

⁴⁴² *Ibid.*

égoïstes.⁴⁴³ Hume en appelle à l'expérience la plus courante et songe principalement au dévouement et à l'entraide au sein de la communauté familiale. Il est très rare de voir un père de famille ne pas s'investir dans le bon fonctionnement du ménage, ne pas se soucier de la bonne santé et de l'avenir de ses enfants, et consacrer l'ensemble de sa fortune à des biens strictement personnels. La générosité limitée relève donc de l'expérience la plus courante. Comme elle est partielle et non universelle, elle n'est pas morale en son principe, mais comme elle n'a pas le moi pour objet et pour fin, mais bien d'autres personnes, elle constitue bien un altruisme. Elle relève donc d'un altruisme amoral qui ne se corrige que par notre capacité à adopter des points de vue plus généraux et désintéressés.

Or un tel point de vue n'est pas un point de vue supérieur ou surplombant la vie passionnelle, qu'il viendrait corriger depuis une transcendance normative étrangère au sentiment. C'est au contraire le sentiment qui se corrige de manière immanente par l'expérience, ou plutôt *dans* l'expérience. Un tel point de vue général relève certes d'un désengagement de l'intérêt personnel, sans être un désengagement de la subjectivité passionnée. Il émerge naturellement à partir des contradictions de l'expérience, des variations de la sympathie qui nous rendent le même homme tantôt aimable et tantôt détestables, ou par lesquelles, par exemple, un inconnu qui nous était indifférent nous devient familier et donc sympathique, par la contingence des circonstances, qui ne correspondent à aucune évolution de son mérite personnel. Une telle variation nous étonne et nous met mal à l'aise. Elle nous fait percevoir le caractère étroit et relatif de notre partialité primitive, sans toutefois la faire disparaître. La multiplication des points de vue contradictoires est source d'inquiétude, et l'imagination, éprise d'unité, forme alors des vues générales sur l'utile et l'agréable aux autres : « Par conséquent, explique Hume, afin de prévenir les contradictions continuelles, et de parvenir à un jugement des choses qui soit plus *stable*, nous choisissons des points de vue *fermes* et *généraux*, et dans nos pensées, nous y plaçons toujours, quelle que puisse être notre situation présente. »⁴⁴⁴ Hume parle donc d'un choix, ce qui implique que le point de vue moral relève bien d'une préférence entre plusieurs points de vue disponibles, ce qui suppose que la variation ne soit en aucun cas annulée ou résolue. Le sujet désintéressé n'est pas celui dont l'intérêt est effacé, mais dont les affections sont devenues sensibles à des intérêts impersonnels, permanents et généraux.

Hume souligne les adjectifs « *stables* », « *fermes* », que le premier livre du *Traité* tenait pour synonymes de « solide », « fort » et de « vif »⁴⁴⁵, car il lui faut rendre compte du fait qu'un

⁴⁴³ *Traité*, III, II, II, p. 87.

⁴⁴⁴ *Traité*, III, III, I, p. 204.

⁴⁴⁵ *Traité*, I, appendice, p. 377.

point de vue général puisse acquérir une force supérieure à celle des passions violentes qui sont l'effet immédiat de la présence des objets. La fermeté et la stabilité ne nous renvoient donc pas tant à la rigidité de la norme qu'à son efficacité. Le deuxième livre nous avait pourtant expliqué l'influence supérieure de ce qui nous est proche dans le temps et contigu dans l'espace⁴⁴⁶. Nous ne nous soucions que difficilement de ce qui nous est éloigné, car la considération du lointain a tendance à manquer de vivacité. Comment dès lors pouvons-nous dans nos jugements moraux nous déprendre de la particularité et de l'immédiateté des situations où naissent les passions violentes, surtout si s'en déprendre ne peut consister à faire abstraction du présent ? Si comme le dit Hume « (...) le particulier touche plus l'imagination que le général, et les sentiments sont toujours difficilement éveillés quand leurs objets sont, à quelque degrés, vagues et indéterminés »⁴⁴⁷, il faut rendre compte de la manière dont le général parvient à être l'objet d'une préférence.

On ne peut expliquer un tel décentrement que par l'habitude et la coutume, qui confère au point de vue général force et vivacité. La répétition facilite les actions morales et cultive notre goût moral. La raison, non plus comme faculté de discerner le vrai et le faux, mais comme détermination calme des passions, est constitutive du caractère moral, rendant certaines dispositions constantes, confortées par la répétition. Le calme de la disposition raisonnable n'est pas la faiblesse. Une passion est calme parce qu'elle est sûre de son assouvissement, et une telle certitude provient de l'expérience répétée de celui-ci, qui rend inutile l'intensité fougueuse de notre tendance, donc en diminue la violence, mais la fait prédominer sur les appétits soudains et particuliers. C'est donc la répétition qui atténue la violence des passions devenues calmes, tout en accroissant leur force, deux évolutions qui loin de se contredire, sont corrélatives. Les appétits violents ne sont alors non pas niés ou ignorés, mais mis entre parenthèses sans effort, avec la facilité qui accompagne la force.

La morale ne saurait donc relever d'une norme *a priori*. La norme est un effet, qui ne concerne que l'homme d'expérience, fermement établi dans sa vision impartiale sur les choses. Elle ne peut s'enseigner mais on peut travailler à la produire.

III) Politique et religion

L'anthropologie humienne rend donc pensable le désintéressement, sans recours à un sens moral compris comme un don de Dieu, et son rejet de l'égoïsme psychologique rend Dieu

⁴⁴⁶ *Traité*, II, III, VII.

⁴⁴⁷ *Traité*, III, III, I, p. 202.

inutile dans la régulation morale. C'était là la condition d'une théorie politique sécularisée, en ce sens qu'elle n'exige pas de fonder la justice sur une loi de nature comprise comme la volonté de Dieu, et qu'à aucun moment Hume n'exclut les athées de la tolérance. Hume s'attaque à l'ancrage théologique de la pensée du droit naturel, et de manière plus générale au paradigme méthodologique qui consiste à vouloir fonder l'ordre social sur un dessein, une intention, une abstraction extérieure à l'histoire comme dans les théories du contrat.

a) *L'arrière-fond théologique des légitimations a priori de la justice*

Jennifer Herdt⁴⁴⁸ a bien montré en quoi la psychologie morale humienne, qui fait de la sympathie le principal ressort de la régulation morale, permettait de répondre de manière originale et séculière au problème de la régulation morale tel qu'il se pose à nouveau frais dans le droit naturel moderne. Dans le droit naturel antique, on regarde nos tendances individuelles comme dérivant de notre place dans l'ordre du cosmos. Cicéron appelait par exemple « lois de la nature » des devoirs fondés sur la nature humaine, mais en tant que celle-ci doit trouver sa juste place au sein du cosmos. Pour Hobbes, Pufendorf ou Locke, au contraire, ce bien commun, c'est-à-dire la loi naturelle, est là pour garantir les intérêts *de l'individu*. L'éthique devient l'expression indirecte d'intérêts égoïstes. Dans ce contexte, s'ajoute l'influence des idées de la réforme et notamment le poids du dogme du péché. Ainsi la recherche de mon bien est souvent contraire au bien commun du fait que la nature humaine est pécheresse. Pour Luther, la loi de Dieu sert à réguler le conflit destructeur des égoïsmes. Ce qui est « naturel » en effet, c'est d'abord notre tendance pécheresse et notre aveuglement sur ce qu'est réellement le Bien. *The whole Duty of Man*, bréviaire de la vertu calviniste pour l'honnête homme britannique, stipule dans le même sens: "to behave themselves in this world, that they may be happy forever in the next". Cette atmosphère intellectuelle rendait difficile l'idée d'une régulation morale qui reposerait sur les seules ressources de la nature humaine sans autorité extérieure.

Chez la plupart des penseurs du droit naturel moderne, en dépit d'une distance vis-à-vis du recours aux Écritures et à la théologie, la dimension normative et obligatoire de la loi vient non de la raison ni des passions, mais de la volonté de Dieu. La raison permet certes de comprendre quels sont les rapports qui conviennent aux hommes, mais elle ne serait pas à elle seule une source de normativité sans Dieu, dont les sanctions sont aussi un ressort de motivation morale. Pour Pufendorf, la loi naturelle est la dictée de la droite raison, mais Dieu est ce qui fait que les lois obligent : l'adhésion rationnelle à un commandement que Pufendorf

⁴⁴⁸ Voir Herdt Jenifer, *Religion and Factions in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

nomme « révérence » est nécessaire, mais ne suffit pas si ne s’y adjoint la peur, liée à la force supérieure de l’origine de la Loi, le souverain, dans le cas des lois positives humaines, ou Dieu dans le cas de la loi naturelle. Le caractère obligatoire de la loi ne repose pas sur la moralité intrinsèque des actions, la valeur absolue des personnes, ou la convergence et l’accord des hommes ou l’utilité à long terme.⁴⁴⁹ Si l’enseignement de l’expérience générale de l’humanité montre à la raison en quoi la loi morale est bonne, les biens et les maux naturels qui nous sont découverts par expérience ne sont pas obligatoires et interdits par eux-mêmes.⁴⁵⁰ Ainsi la théorie du droit naturel requiert bel et bien une prémisse volontariste.

La théorie de Grotius est davantage sécularisée, puisque l’on pourrait selon lui découvrir la loi naturelle « comme si Dieu ne l’avait pas donnée »⁴⁵¹. Grotius effectue en effet une démonstration *a priori*, qui part l’idée de l’Homme, et déduit en quelque sorte ce qui convient à sa nature sociable et raisonnable, traits naturellement implantés en l’Homme. Dans un second temps, cela est renforcé chez Grotius par des considérations d’intérêt et par des arguments *a posteriori* tels que l’accord général des orateurs philosophes et poètes à travers l’Histoire. Il sécularise bel et bien *la découverte* par la raison du contenu de la loi, ce qui n’équivaut pas exactement à dire que la loi naturelle pourrait *nous obliger* sans Dieu.

Richard Cumberland⁴⁵², principal représentant et vecteur de la tradition du droit naturel en Angleterre et qui influença grandement la théorie lockéenne du droit naturel, affirme lui aussi que la loi naturelle n’est contraignante qu’en relation à une volonté divine. Il ne s’agit pas par là de limiter la liberté humaine en l’asservissant à Dieu mais au contraire, de refuser contre Hobbes le caractère absolu de la souveraineté étatique en subordonnant le droit à une éthique fondée théologiquement. Cette référence à Dieu sert donc à instaurer une normativité supérieure à celle de l’État et à limiter les prérogatives de celui-ci. Mais cette limitation requiert des prémisses volontaristes et providentialistes.

La rupture humienne avec cette tradition est plus profonde qu’une divergence politique, elle est d’ordre épistémologique et ontologique. Son sécularisme ne se caractérise pas seulement par l’absence de recours à Dieu. Hume abandonne de manière plus radicale un paradigme de l’explication externe de l’ordre qui est commun au théisme et aux pensées contractualistes.

⁴⁴⁹ Pufendorf Samuel, *De Jure Naturae et Gentium* [pr.éd.1672] II, 3, 4. (Pour une traduction française, *Du droit de la nature et des gens*, trad. Jean Barbeyrac, édition de Bâle, 1732, accessible en ligne sur le site B.N.F Gallica.

⁴⁵⁰ *Ibid.* II, 3, 19.

⁴⁵¹ Grotius Hugo, *Du droit de la guerre et de la paix* [pr.éd.1625], trad. Paul Pradier Fodéré 1867, éd. Denis Alland et Simone Goyard Fabre, Paris, P.U.F, 2012, Prologue, § 11.

⁴⁵² Cumberland Richard, *Traité philosophique des lois naturelles*, trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Éditions d’Amsterdam, 1744.

Hume cherche à faire pièce non seulement à tout fondement divin de la régulation morale mais plus fondamentalement à la structure métaphysico-religieuse, *a priori*, d'une telle fondation. C'est-à-dire qu'il congédie plus radicalement, et au-delà de l'idée de création divine, tout fondement de l'ordre social extérieur à l'histoire et à la nature humaine. L'ordre moral et social ne saurait procéder d'une intention, d'un dessein antérieur ou extérieur à cet ordre. Céline Bonnicco-Donato a pu en ce sens observer une analogie entre la critique de l'argument du dessein et la critique du contractualisme :

La critique humienne du contractualisme est une critique de l'application au domaine politique de l'argument du dessein présenté dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. Elle constitue le pendant dans les affaires humaines de la mise à mal du principe de raison dans le cadre général de l'univers. Rien d'étonnant à cette symétrie puisque l'Homme n'est pas un empire dans un empire. La nature humaine fait bel et bien partie de la nature. Le contractualisme, en rendant compte de l'ordre social par un accord libre et volontaire passé entre individus en vue de leur bien-être, ne fait que réemployer dans le monde de la pratique l'argument du dessein par les théistes dans le monde la nature.⁴⁵³

Si l'on suit cette interprétation, le concept de convention, qui chez Hume rend inutile la fiction d'un contrat originaire, fonctionnerait pour la régulation morale et sociale, de manière analogue à l'auto-organisation de la matière pour l'ordre cosmique, c'est-à-dire en rendant inutile le recours au dessein et à une volonté extérieure. Dans les deux cas, le principe de parcimonie astreint l'empiriste à ne pas mobiliser plus d'hypothèse qu'il n'est nécessaire pour rendre compte de l'émergence de l'ordre, naturel ou social. C'est en empiriste que Hume critique toute forme de contractualisme, que le contrat soit conçu comme explication historique causale, ou fondement normatif *a priori*. Dans le premier cas, le contractualisme est faux, dans le second, il est une mauvaise stratégie de légitimation, en ce qu'il ne part pas de l'Histoire, mais de la fiction. De même que des rameurs dans une même barque n'ont pas besoin d'engagements explicites ni de promesses pour ramer de concert, l'intérêt bien compris, le souci de la réputation, l'habitude, suffisent à produire une régulation morale non seulement immanente mais inventive⁴⁵⁴.

L'illusion est de croire que l'ordre s'explique mieux par des agents intelligents qui l'ont délibérément conçu et voulu. A cet égard, l'analyse de l'obligation des promesses est symptomatique d'une telle autorégulation de la morale ; d'abord en ce qu'elle suppose

⁴⁵³ Voir Bonnicco-Donato, 2007.

⁴⁵⁴ Eléonore le Jallé parle à ce propos dans *L'autorégulation chez Hume* (Paris, P.U.F, 2005) d'« autorégulation artificielle » ou de « constructivisme autorégulé » et écrit p.6 : « Il n'en reste pas moins que Hume, parce qu'il renonçait à toute providence, c'est à dire à toute régulation externe, ne pouvait pas faire autrement que de dessiner, avec les moyens de son époque, une voie nouvelle, celle des émergences. ». Voir plus précisément le Chapitre II, 3 de l'ouvrage, intitulé : « L'ordre juridique et social, un résultat de l'action des hommes indépendant de leur dessein ? ».

antérieurement à l'acte de promettre, un système de convention qui n'a été voulu et conçu par personne, ensuite en ce qu'elle est une réfutation implicite de la thèse selon laquelle on ne peut se fier aux engagements des athées, au motif qu'ils ne sont pas freinés par une sanction externe. En montrant que les promesses ne peuvent être à l'origine de conventions puisqu'elles supposent pour être normatives des conventions implicites préalables à l'acte de promettre, Hume ne fait pas que critiquer l'abstraction du scénario contractualiste. Il touche aussi à l'idée lockéenne selon laquelle croire en Dieu est nécessaire au respect des promesses donc des contrats. Cet argument justifiait chez Locke l'intolérance des athées, dont la fiabilité sociale n'est pas assurée si leur comportement n'est pas contenu par la sanction divine. Chez Hume, au contraire, il existe une normativité implicite préalable à l'acte explicite de promettre : la convention qui justifie l'entraide et l'honnêteté. La coopération au-delà de la sympathie réciproque procède selon Hume d'une expérience claire et partagée de la réciprocité des intérêts, ainsi que de la crainte de la mauvaise réputation, et non de déclarations solennelles ou d'engagements contractuels. Cette pluralité de facteurs qui convergent vers un comportement « pro-social » est dans une optique naturaliste ce qui tient lieu de sanction divine dans le modèle lockéen. En plus des motifs de sympathie et de bienveillance, qui ne sont pas en eux-mêmes suffisamment constants pour garantir l'efficacité des règles de justice, les conventions sont ce qui est susceptible de nous obliger. Un parallèle peut ici être fait entre ce que dit Hume à propos des promesses dans le *Traité III*, dont la portée irréligieuse est toujours implicite en 1739 et les propos de Philon dans l'épilogue très politique des *Dialogues* :

On exige des serments dans toutes les cours de justice, mais c'est une question de savoir si leur autorité se tire d'une religion populaire quelconque. La solennité et l'importance de la circonstance, le souci que l'on a de sa réputation, la réflexion qu'on applique aux intérêts généraux de la société, voilà les principales contraintes qui s'exercent sur l'humanité.⁴⁵⁵

La confluence des contraintes évoquées par Philon produit ce que nous nommons obligation ou devoir presque tout le temps, partout, et ce dès que nous nous habituons à nous plier à des règles au sein de la famille. Aussi Hume s'attache-t-il à la fois à montrer qu'un individu présocial est une fiction, mais aussi comment l'expérience de la vie en société, à commencer par la vie familiale, fait de nous des êtres aptes à respecter des normes. La perspective naturaliste et génétique se substitue à la construction de scénarios fictifs et à *a priori*, censés légitimer les règles de justice.

⁴⁵⁵ *Dialogues*, XII, p. 341

Ce changement de paradigme a une implication de taille que Hume laisse à son lecteur le soin de dégager : l'extension de la tolérance aux athées.⁴⁵⁶ Dieu est en effet la source de normativité présociale dans les théories du contrat, c'est Dieu qui fait que l'état de nature n'est pas un vide juridique. Ainsi la simple omission de Dieu dans un texte traitant de morale et de politique était particulièrement significative pour le lecteur de l'époque⁴⁵⁷.

b) L'érastianisme tolérant de Hume : une mécanique de la paix civile

Dans le même sens, Neil Mc Arthur indique que l'objectif humien est bien de « changer entièrement les termes du débat », tels qu'ils se sont imposés dans la pensée contractualiste, c'est-à-dire de faire pièce au caractère normatif des abstractions, qu'il s'agisse de la volonté supposée de Dieu ou d'une nature humaine fantasmée ou chimérique. Mc Arthur écrit :

(...) sa critique du contrat social va de pair avec ses critiques de conceptions métaphysiques dans les sections précédentes du *Traité*. Dans tous les cas, il cherche à nous rendre suspects les spéculations abstraites lorsque de telles spéculations peuvent avoir des conséquences négatives sur notre vie quotidienne.⁴⁵⁸

Cette critique du paradigme contractualiste est ce qui explique la distance de Hume à l'égard des Whigs libéraux. Mais son scepticisme religieux rend son conservatisme assez singulier. S'il existe un conservatisme humien, celui-ci est paradoxalement séculier, il procède de la supposition qu'une coutume durable doit avoir une quelconque utilité publique, et du soupçon qu'il est illusoire d'introduire d'importantes nouveautés dans le corps social au nom d'idéaux ou d'abstractions. Le gouvernement se justifie par son utilité publique et l'allégeance à celui-ci s'explique par la coutume. Hume parle d'utilité en son sens ordinaire, pas encore au sens technique et benthamien du principe d'utilité, mais il est bien question de penser les avantages

⁴⁵⁶ Cet enjeu politique est aussi celui de la section XI de l'*EEH* (pp. 212-213), dont le contenu est pourtant majoritairement spéculatif. Comme le rappelle au début de la section l'interlocuteur de l'Épicurien, la controverse à propos de l'existence de la providence et de l'état futur n'est pas que l'affaire des philosophes et de l'Église. Elle est aussi le souci du magistrat : « Il semble alors dis-je que vous laissiez la politique complètement en dehors de la question et que vous ne supposiez jamais qu'un sage magistrat puisse justement être jaloux de certains dogmes philosophiques, tels que ceux d'Épicure, qui, par leur négation de l'existence de Dieu et, par suite, de la providence et de l'état futur, affaiblissent, dans une grande mesure, semble-t-il, les liens de la moralité et sont pour cette raison, peut-on supposer, pernicieux pour la paix de la société civile. ».

⁴⁵⁷ Comme l'explique David Fergusson, « *Le Traité* dit peu de choses à propos de Dieu, mais précisément, ce faisant, il rend compte du monde naturel et social sans avoir besoin de Dieu. » (Fergusson David, « The absence of God in Hume's Philosophy and its Contextual Significance for Hume », *Journal of Scottish Philosophy*, Issue 1, 2008, p. 8).

⁴⁵⁸ Mac Arthur Neil, « Hume's Political Philosophy », in Russel, 2016, p. 492.

et les désavantages, et non de faire référence à une quelconque loi naturelle ou d'un quelconque principe de justice abstrait.

Ces spéculations abstraites peuvent aussi bien être celles des jusnaturalistes qui fondent le caractère contraignant de la loi naturelle en Dieu que la fiction de l'homme à l'état de nature selon Hobbes, qui relève pour Hume de la chimère. Cet évitement de l'abstraction est le sens de sa proposition anti-utopique, de faire de la politique une science expérimentale⁴⁵⁹ utilisant l'Histoire pour en tirer des règles générales. Ce qui le préserve de toute utopie qui reposerait sur la possibilité de transformer la nature humaine par l'éducation, en fonction d'un idéal de justice. La relative uniformité de la nature lui fait redouter les « innovations violentes », que ce soit au nom d'un état de nature fictif, ou d'un idéal de la nature humaine trop éloigné de l'Histoire. Ainsi écrit-il au début de l'Essai intitulé : « De l'idée d'un commonwealth parfait » à propos de l'allégeance au gouvernement :

Un gouvernement établi possède un avantage infini par cela même qu'il est établi, car le gros de l'humanité est gouverné par l'autorité plus que par la raison, et ne reconnaît d'autorité qu'à ce qui se recommande de l'ancienneté. C'est pourquoi le rôle d'un sage magistrat ne sera jamais d'interférer dans ces matières, ni de tenter des expériences sur la seule foi d'arguments supposés, ou d'une prétendue philosophie ; il s'inclinera au contraire devant ce qui porte l'empreinte du temps, et s'il peut essayer d'introduire certaines améliorations pour le bien public, il ajustera toujours ces innovations, autant que faire se peut, à l'ancien édifice, et conservera dans leur intégrité les principaux piliers et fondements de la constitution.⁴⁶⁰

L'empirisme impose au moins un respect, sinon une allégeance aux institutions que l'usage a établies. Hume est en ce sens conservateur. Pourquoi apparaît-il somme toute comme plutôt réformateur à l'égard du pouvoir ecclésiastique et du rôle social de la religion ? Sans doute parce que ceux-ci ont pour eux l'ancienneté, mais pas « le bien public »⁴⁶¹.

Comme le souligne Neil Mc Arthur, ce conservatisme humien ne l'empêche pas de se rapprocher à certains égards de ce que seront les positions des anti conservateurs radicaux à l'égard de la religion, qui comme Bentham, reprendront à leur compte les grands traits de la

⁴⁵⁹ Voir l'essai « La politique peut-elle être réduite à une science ? », *EMPL*, pp. 129-146.

⁴⁶⁰ *EMPL*, pp. 640-641. Voir aussi *Traité*, III, II, X p. 182-183 : « Le temps et l'accoutumance donnent de l'autorité à toutes les formes de gouvernement et à toutes les successions des princes, et ce pouvoir qui ne s'était d'abord fondé que sur l'injustice et la violence, devient, avec le temps, légal et obligatoire. L'esprit n'en reste pas là, mais, retournant sur ses pas, il transfère aux prédécesseurs et à l'ancêtre le droit qu'il attribue naturellement à leur postérité. ».

⁴⁶¹ Céline Bonicco-Donato estime dans le même sens que : « La critique du contractualisme ne repose pas sur une sympathie supposée de Hume pour le thoricisme, mais est commandée par des raisons épistémologiques. » (*Art. cit.* p. 9).

critique religieuse humienne à l'appui de leur sécularisme, bien plus virulent à l'égard de l'Église d'Angleterre et ouvertement athée. La coutume ne suffit pas à produire l'allégeance, encore faut-il que l'on en perçoive l'utilité publique. Or Hume du fait de sa psychologie morale, est convaincu de l'inutilité de la religion pour la morale, du danger social de certaines de ses formes, et ne fonde pas l'existence du gouvernement sur une loi naturelle issue de Dieu.

Comment comprendre qu'alors que les utilitaristes séculiers en déduiront la nécessaire euthanasie de l'Église d'Angleterre par l'arrêt des financements publics et la séparation de l'alliance Église/État, Hume n'ait pas été jusqu'à remettre en cause l'existence d'une Église nationale financée et contrôlée par l'Etat ? Tout d'abord, comme l'a rappelé Ryu Susato⁴⁶², s'appuyant sur les volumes de l'*Histoire d'Angleterre* consacrés à la période des Tudors, Hume décrivait l'Église d'Angleterre avec indulgence, comme une sorte de juste milieu et d'équilibre modérateur entre les excès et dangers respectifs de la superstition et l'enthousiasme. D'autre part, ce que Hume préconise en la matière vise surtout à contrôler et neutraliser politiquement la religion dominante. L'absence d'un sécularisme intégral s'explique sans doute aussi par une lucidité sur l'importance de la foi à son époque, et certainement par le fait qu'il ne comptait pas sur une transformation rapide de la nature humaine par l'éducation, ni sur un déclin imminent du christianisme. Il ne s'agissait pas de rêver d'une société sans religion, comme en témoigne l'amorce anti-utopique de « Idea of a Perfect Commonwealth ». Les mesures que Hume préconise à l'égard de la religion sont sans doute motivées par la conscience du caractère naturel et puissant des ressorts de la croyance religieuse et par la nécessité de les canaliser pour éviter leurs plus dangereuses conséquences : la persécution d'une religion dominante, les factions et l'insoumission des sectes indépendantes à la religion instituée, mais au-delà, au pouvoir politique lui-même. Il ne s'agit pas de consacrer la religion dominante en l'officialisant et en ne reconnaissant pas les cultes minoritaires. Hume ne parle pas non plus comme William Warburton, d'une alliance entre le clergé et l'État, ménageant une complémentarité de fonctions, car Hume n'accorde pas de valeur au rôle spirituel prétendu de l'Église : assurer le salut des fidèles. Son souci est celui de la paix et de l'ordre. L'esprit des réformes que Hume appelle de ses vœux en la matière dans « Idea of a Perfect Commonwealth » et qui apparaissent également dans la « Digression à propos de l'État ecclésiastique » dans le troisième volume de l'*Histoire d'Angleterre*, est

⁴⁶² Susato Ryu, *Hume's Sceptical Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, ch 5: "Hume's Advocacy of Religious Establishments", pp.147-148.

justement de domestiquer un danger, de « réprimer soigneusement les prétentions de la secte dominante », selon les mots de Philon dans les *Dialogues*. La dépendance de l'Église d'État à l'égard des magistrats est une manière de la garder sous contrôle⁴⁶³ :

Les magistrats nommeront les recteurs ou les pasteurs de toutes les paroisses. Un gouvernement presbytérien sera établi. La plus haute instance ecclésiastique sera l'assemblée ou le synode de tous les presbytères du pays. Les magistrats auront cependant le pouvoir de retirer toute cause à ce tribunal, et d'en décider eux-mêmes. Les magistrats auront le pouvoir de juger, de déposer ou de suspendre tout presbytérien. (...) Sans la dépendance du clergé à l'égard des magistrats civils, et sans milice, il est vain de penser qu'un gouvernement libre puisse jamais avoir de stabilité ou de sécurité.⁴⁶⁴

C'est de même pour des raisons d'utilité publique qu'il se montre favorable à la succession protestante, c'est-à-dire à l'Acte d'Établissement de 1701 garantissant la succession de la couronne d'Angleterre aux membres de la famille protestante de Hanovre, par crainte d'un catholicisme moins tolérant à l'égard des cultes minoritaires, et aussi parce qu'un monarque impopulaire est source de rébellions :

Les désavantages qu'il y aurait à rappeler la dynastie opposée tiennent principalement à la religion qu'elle professe, qui est plus préjudiciable à la société que la religion établie parmi nous, et lui est même contraire en ce qu'elle ne garantit ni tolérance, ni paix ni sécurité à aucune autre communion.⁴⁶⁵

La politique à adopter à l'égard de la religion est en fait motivée par le souci pragmatique de la paix sociale et l'évitement des factions et de la violence religieuse, un souci de la concorde

⁴⁶³ Voir à ce propos Aaron Szymkowiak, « Hume on Church Establishments, Secular Politics and History », *Diametros*, Décembre 2017. L'auteur montre qu'à la différence de Smith qui la critiquera dans la section V de *Sur l'origine et les causes de la richesse des nations*, la position de Hume tient à ce qu'il n'escomptait pas uniquement des effets positifs de l'enthousiasme. Il est vrai que dans son essai sur la superstition et l'enthousiasme, Hume associe l'enthousiasme à l'esprit d'indépendance, donc indirectement à la tolérance, alors que la superstition est associée à la répression et à la persécution. Dans cette même optique, Smith comptera sur une compétition des sectes enthousiastes indépendantes, qui pourrait finir par produire une sorte d'équilibre et de modération, sans que cette modération ait besoin d'une religion d'État. L'Histoire finirait par produire ce que l'action politique ne saurait produire. D'autant que l'État selon Smith, est incompétent pour distinguer une religion vraie et une superstition. Il devrait se contenter d'encourager l'étude de la science et de la philosophie dans les classes appelées à diriger, et laisser le « marché de la foi » s'équilibrer de lui-même. De son côté, Hume était en fait loin de cette téléologie optimiste et ne voyait pas que des effets positifs à l'enthousiasme : la conscience de l'enthousiaste qui se sent en contact immédiat avec Dieu, est potentiellement rétive à l'autorité séculière et potentiellement factieuse. L'enthousiasme ne se contente pas de stériliser l'autorité religieuse instituée, il stérilise aussi l'autorité politique. Hume ne croyait pas aux effets modérateurs de la compétition entre les sectes, qui pouvait au contraire engendrer une escalade dans l'irrationalité. Il n'était pas question de réprimer ces pratiques indépendantes, l'Établissement n'implique pas l'intolérance, mais de modérer les factions en modérant de l'intérieur, l'irrationalité et les prérogatives de la religion dominante.

⁴⁶⁴ *EMPL*, p. 655

⁴⁶⁵ « De la succession protestante », *EMPL*, p. 397.

qui implique de ne pas rompre trop brutalement avec les institutions traditionnelles. Mais ni la religion révélée ni la religion naturelle ne constituent plus dans sa pensée des autorités ou des fondements, et sa position en faveur de l'Établissement ne tient en aucune façon à une allégeance à une religion plus probable ou plus vraie que les autres, ni à l'idée que la moralité aurait besoin de religion. Il n'attend aucun rôle positif de la religion. Ryu Susato parle à cet égard d'un érastianisme pragmatique, sardonique et ironique, en partie motivé par l'anticléricisme. Il remarque⁴⁶⁶ à juste titre que l'Érastianisme de Hume, contrairement à celui de Voltaire (voir l'article « Curé de campagne » dans les *Questions sur Encyclopédie*) ne fait en aucune façon du clergé un moyen indispensable pour maintenir l'ordre et la tranquillité publiques.

C'est pourquoi à l'inverse de celle de Locke, la philosophie morale humienne ne rend pas problématique la tolérance des athées. A la différence de Hobbes, Hume considère que n'admettre qu'une seule religion dans l'État et chez les sujets, fût-ce pour une raison de paix civile, revient à sacrifier la liberté civile. Il n'y a pas de solution parfaite, et Hume a estimé que la moins mauvaise solution politique au problème des querelles religieuses était de tolérer au maximum la diversité religieuse, et d'amoindrir ou de confiner les prétentions de la secte ou du culte dominant, ce qui est le rôle régulateur du magistrat. Contrôle qui n'est pas une reconnaissance de la supériorité du culte dominant, mais qui prend acte de cette domination en cherchant à en prévenir les conséquences sociales funestes.⁴⁶⁷ Le magistrat doit faire preuve selon les termes de Philon d'une « indifférence toute philosophique » à l'égard de ces

⁴⁶⁶ Susato, 2015, p. 162.

⁴⁶⁷ Les propos de Philon dans l'épilogue des *Dialogues*, méritent ici d'être cités assez largement : ils rejoignent la défiance humienne à l'égard des effets moraux et sociaux des religions populaires et les mesures de contrôle du culte dominant proposées dans « Idea of a Perfect Commonwealth », à savoir la possibilité de nommer et révoquer les prêtres, mais aussi d'encourager la sobriété des formes de culte :

« Est-il maxime plus certaine et plus infaillible en politique que celle qui veut que tant le nombre que l'autorité des prêtres soient confinés en des limites très étroites et que le magistrat civil éloigne toujours ces *fasces* et *axes* de mains aussi dangereuses ? Mais si l'esprit de la religion populaire était si salutaire à la société, une maxime contraire devrait prévaloir. L'accroissement du nombre des prêtres et l'accroissement de leur autorité et de leurs richesses augmenteront toujours l'esprit religieux. Et quoi que les prêtres doivent avoir la direction de cet esprit religieux, pourquoi n'attendrions pas une plus grande sainteté de vie et davantage de bienveillance et de modération, de la part de personnes qui sont mises à part pour la religion, qui l'inculquent continuellement aux autres et qui doivent elles-mêmes s'en pénétrer d'une plus grande part ? D'où vient donc que dans les faits le mieux qu'un magistrat avisé puisse se proposer à l'égard des religions populaires, soit, autant qu'il le peut, de ne rien y gagner et de ne rien y perdre, et de prévenir leurs conséquences funestes sur la société ? Chaque expédient qu'il essaie pour atteindre un but si modeste s'entoure d'inconvénients. S'il n'admet qu'une seule religion chez ses sujets, il doit sacrifier à une perspective incertaine de tranquillité toute considération relative à la liberté civile. S'il laisse carrière à plusieurs sectes, ce qui est la maxime la plus sage, il lui faut conserver une indifférence très philosophique envers toutes, et réprimer soigneusement les prétentions de la secte dominante, autrement, il ne peut s'attendre qu'à des disputes, des querelles, des factions, des persécutions, des agitations civiles incessantes. ».

religions, et « réprimer soigneusement les prétentions de la secte dominante ». Que faut-il entendre par là ? Indifférence, c'est-à-dire qu'il ne saurait encourager ou réprimer l'une d'entre elles. Indifférence *philosophique*, c'est-à-dire dont la sagesse est d'avoir compris, tel un stoïcien qui accepte le cours des choses, qu'on ne peut éviter l'existence des religions populaires, qu'il ne serait pas raisonnable de s'attendre à voir disparaître. On peut également proposer une interprétation « sceptique » de cette indifférence : le magistrat s'occupe par définition de ce qui est commun, et il doit être au fait que les options spirituelles ne sauraient par leur nature même, devenir communes. Hume rejoindrait en ce sens Bayle en justifiant la tolérance à partir du scepticisme. C'est pourquoi le pouvoir politique ne peut s'adosser à une métaphysique, mais doit s'en tenir à un scepticisme de principe sur ces questions religieuses. L'indifférence philosophique prônée par Philon peut donc s'entendre en un double sens : la tolérance d'un phénomène anthropologique qu'il serait déraisonnable de chercher à déraciner, et l'absence de tout positionnement religieux des magistrats.

La question qui anime Hume à propos des rapports entre politique et religion est pragmatique : comment prévenir les dangers liés aux religions populaires, pour la paix et la liberté civile ? C'est le rôle du contrôle par le magistrat du nombre et de l'autorité des prêtres, et de l'amointrissement des effets agitateurs et factieux des pratiques religieuses. Bien que Hume ne prône pas en ce sens la séparation de la politique et de la religion, ses propositions vont dans le sens d'une neutralisation et d'un amortissement maximal de l'autorité et de la portée sociale de la religion, dans la mesure où cet amortissement est compatible avec la liberté civile et ne suscite pas frustration, ressentiment et violence.

C'est pourquoi il n'est pas un conservateur au sens habituel du terme. Ce qu'il critique le plus chez les Tories est l'obéissance passive à la couronne, surtout lorsqu'elle est justifiée par une prédilection personnelle avec un roi ou une dynastie, et l'affinité du pouvoir des prêtres avec celle-ci.⁴⁶⁸ D'une manière générale ce que le philosophe historien redoute est l'affinité de l'obéissance passive absolue avec le pouvoir ecclésiastique et leur tendance à l'accaparement du savoir, l'intolérance, l'uniformité et la fermeture culturelle, rendant impossible le progrès

⁴⁶⁸ Voir l'Essai intitulé « Des partis en Grande Bretagne », *EMPL*, pp. 191-192 : « Tous les princes qui ont cherché à établir un pouvoir despotique ont compris combien leur importait le soutien du clergé de l'Église établie ; et le clergé, en retour, n'a eu aucun mal à rentrer dans le projet des princes. ».

des arts et des sciences, qui reposent sur la sécurité, la liberté civile et la communication entre les nations⁴⁶⁹.

Conclusion du chapitre et de la partie I

Scepticisme métaphysique, réfutation de l'égoïsme psychologique et du rationalisme moral aux présupposés théologiques, donc autonomie de la vie morale vis-à-vis de la théologie, sont des différences capitales, anthropologiques et épistémologiques, entre Hume et Locke, et qui expliquent chez Hume un élargissement de la notion de tolérance aux athées.

La méthode expérimentale appliquée aux jugements moraux aura donc eu pour principal effet de dégager l'utilité publique comme principal fondement des vertus naturelles (bienveillance, grandeur d'âme...) et unique fondement des vertus artificielles (fidélité, justice, allégeance au pouvoir). Il ne s'agit pas de fonder la morale par le biais d'une théorie spéculative mais plutôt de mettre en lumière son fonctionnement naturel le plus commun, mais aussi les circonstances particulières, notamment le zèle religieux ou les systèmes spéculatifs qui peuvent l'altérer ou la rendre inintelligible. La science de la nature humaine nous enseigne qu'une régulation morale sans Dieu est possible, nous montre pourquoi la violence religieuse n'est pas accidentelle, et pourquoi une vigilance et un contrôle sont toujours nécessaires. Hume jugeait cependant tout à fait inoffensive pour la vie sociale une vie morale qui assume des principes séculiers, assortie d'une espérance et d'une croyance en Dieu. Sa principale préoccupation était, comme Locke avant lui et comme les partisans de la religion naturelle, les factions et les groupes sectaires et les troubles pour la paix civile. Sceptique à l'égard d'une religion naturelle, il l'est par conséquent à l'égard d'une solution qui passerait par l'uniformisation non sectaire de la foi. Il fallait être plus radical, et désolidariser définitivement la vie morale de Dieu, de la providence, de l'idée d'un ordre naturel harmonieux que la raison doit découvrir, et enfin de la promesse d'un état futur. Cette séparation n'est cependant pas radicale sur le plan politique, car Hume a préféré souscrire à un érastianisme tolérant et pragmatique.

⁴⁶⁹ Voir sur ce point : « De la naissance et du progrès des arts et des sciences », *EMPL*, pp. 278-279 : « Mais après que l'Église de Rome chrétienne et catholique eut étendu son emprise sur l'ensemble du monde civilisé, et accaparé tout le savoir de l'époque, comme elle constituait en vérité un seul grand état unifié sous un seul chef, elle fit disparaître immédiatement la diversité des sectes, et la philosophie péripatéticienne fut la seule admise dans les écoles, au détriment de toute forme de savoir. ».

Enfin, l'enracinement affectif de l'évaluation morale chez Hume délimite aussi une échelle ou une dimension dans laquelle la vie morale (jugements, discussions, décisions) prend sens et qui ne saurait être l'échelle cosmique ou celle d'un temps infini, mais devient plutôt celle de la vie ordinaire et de l'Histoire. Le point de vue moral est celui de l'homme, il peut s'élargir par la connaissance de l'Histoire, la confrontation des points de vue, et la variété des mœurs, mais ne saurait être le point de vue d'un Être infiniment sage, qui existe peut-être mais qui est si lointain et mystérieux que notre esprit n'a probablement aucune analogie avec le sien. Ce qui est indéniablement un mal dans notre vie ne saurait comme dans les théodicées, devenir un bien en considérant les choses d'un point de vue surplombant, cosmique ou divin.

On peut donc, dans les pas de Paul Russell, affirmer que l'ambition dominante de Hume est la sécularisation de la morale, ou pour reprendre les mots de Russell, de remplir une « mission lucrécienne ». Nous espérons en revanche, en désaccord avec Russell avoir donné des raisons de penser que la cohérence interne de ce projet se comprend à partir de la radicalisation, de l'extension et l'approfondissement de l'empirisme de ses prédécesseurs. Russell, rappelant l'existence de rationalistes sécularistes, et d'empiristes religieux considère à l'inverse que la méthodologie et l'épistémologie sont secondaires pour apprécier les pensées de l'époque. Or on ne saurait contester l'unité de l'empirisme et la pertinence de cette catégorie en la qualifiant de mythe, uniquement du fait que les penseurs traditionnellement qualifiés d'empiristes aient pu défendre des positions très différentes concernant la religion et la morale. Mieux vaut considérer que les empiristes pré-humiens ne le sont pas de manière systématique et intégrale. Il y a en fait une profonde cohérence entre le refus de l'innéisme, de l'*a priori*, l'autorité de l'expérience sur les questions de fait et la morale, et l'indépendance de la morale à l'égard de Dieu. Les aspects religieux des pensées de Berkeley, Locke ou Newton s'expliquent par la rémanence dans leur système, d'éléments *a priori*, et une méthodologie empiriste essentiellement appliquée à la philosophie naturelle et la compréhension de l'entendement humain, qui n'affecte pas la question des fondements de la morale. Mais d'un autre côté, l'efficacité et la cohérence interne du sécularisme humien ne se comprend pas sans les outils qu'il emprunte à ses prédécesseurs.

Enfin, du fait du rapport entre empirisme et scepticisme religieux et de ce scepticisme à la sécularisation/naturalisation de la morale, l'empirisme radical de Hume a une forte affinité philosophique avec l'utilitarisme séculier du siècle suivant. D'abord en tant que le principe de l'utilité se dégage de l'étude expérimentale du fonctionnement de l'esprit. Ensuite, parce que l'empirisme radical des utilitaristes est essentiel à leur critique de l'intuitionnisme, des

différentes théories du droit naturel, mais aussi de l'utilitarisme religieux d'un Paley. Une fois la religion rendue improbable à partir de l'expérience, l'utilité devenait le critère moral le plus intelligible et le plus partageable, le moins ésotérique et coûteux. En effet, nous avons tous l'expérience affective des bienfaits de l'utile. En outre, nous pouvons déterminer empiriquement l'utilité car l'adéquation des moyens aux fins est testable.

Frederick Rosen qui défend la thèse d'une profonde continuité de Hume à l'utilitarisme classique (ce qui ne revient pas à dire que Hume est déjà utilitariste) rappelle la dimension séculariste de cette filiation :

Le point de départ de l'utilitarisme classique est que toutes les créatures sentantes éprouvent du plaisir et bien que cette expérience soit inévitablement subjective, cela forme la base de l'orientation empirique de la théorie. Il n'y a pas besoin de considérer la nature ou Dieu pour déterminer si une action ou une loi est bonne ou mauvaise.⁴⁷⁰

La méthode scientifique expérimentale telle qu'elle fut d'abord développée par des penseurs religieux (Bacon, Boyle, Sydenham, Locke, Berkeley, Newton) qui y voyaient l'occasion de rencontrer des indices de la grandeur et de la sagesse du créateur, devint, radicalisée et approfondie par Hume, l'organe du scepticisme religieux et d'une sécularisation de la morale à laquelle l'utilitarisme séculier est redevable, si l'on veut bien rappeler combien elle s'appuie chez Bentham comme chez Mill sur une critique tout à fait humienne de la religion naturelle et révélée.

⁴⁷⁰ Rosen Frederick, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, New York, Routledge, 2003, p. 3

Partie II : De l'empirisme sceptique à l'utilitarisme séculier de Mill

Introduction : *Scepticisme religieux, associationnisme, naturalisation de la morale : la cohérence séculariste.*

De Hume aux utilitaristes classiques, l'empirisme est au service d'une sécularisation de la morale, à la fois en tant qu'épistémologie mais aussi en tant que psychologie. L'empirisme humien est à la base de la critique des religions naturelle et révélée ainsi que du rationalisme moral, qui à son époque est le plus souvent adossé à une vision providentialiste de monde et de l'Homme. Le sécularisme empiriste se déploie sur le plan épistémologique, métaphysique, sur le plan de la psychologie morale et celui des fondements de la morale, et enfin sur le plan politique et juridique de manière sans doute plus explicite et développée dans l'utilitarisme que chez David Hume. On verra néanmoins que les critiques épistémologiques de la religion chez les utilitaristes classiques rejoignent en grande partie celles de Hume.

Concernant *la psychologie morale*, de Hume à Bentham et Mill, l'associationnisme, autre dimension de l'empirisme séculier, sert en outre non seulement à montrer pourquoi la sanction divine n'est pas requise pour être vertueux, mais aussi à naturaliser la conscience morale en concevant celle-ci indépendamment de toute loi éternelle, absolue et innée. La sécularisation des *fondements de la morale* passe chez eux, de manière sans doute plus systématique que chez Hume, par une critique de la religion sur le plan *de son utilité*, critère séculier servant dorénavant à évaluer les préceptes religieux qui autrefois servaient d'étalon moral. L'utilité publique est le critère qui, de Hume à l'utilitarisme classique permet de refonder la morale sur des bases entièrement séculières et communes à une époque où la religion, naturelle ou révélée, peut de moins en moins prétendre constituer une référence commune.

Quel rapport avec l'épistémologie empiriste de ces auteurs ? Le principe d'utilité se fonde sur l'expérience de deux manières : d'abord parce qu'il se comprend à partir de l'expérience affective du plaisir et de la douleur, ensuite parce que l'établissement de l'utilité d'un acte d'une règle ou d'une institution, est une question de fait et relève de la discussion empirique. Enfin, l'empirisme sert la critique des fondements métaphysiques de la morale auxquels l'utilité publique est appelée à se substituer. Alors que l'on pourrait croire qu'une morale reposant sur le plaisir et l'utile aura des fondements moins solides, plus relatifs et subjectifs, c'est paradoxalement l'utilité qui permet selon ces auteurs de donner au jugement moral une dimension, certes moins dogmatique et absolue, mais en même temps plus objective, c'est-à-dire en droit partageable et compréhensible par tous les êtres recherchant le plaisir et fuyant la

douleur, et approuvant la tendance générale d'une action à accroître le bonheur. Le principe d'utilité repose sur la critique de faux fondements : la parole révélée de Dieu, la conformité avec un ordre naturel, les supposés principes innés de la conscience morale, ou des intuitions supposées immédiates et universelles. L'insistance de Hume sur l'utilité plutôt que sur des principes moraux universels, intemporels et innés, était déjà perçue par les détracteurs religieux de l'écossais (le ou les auteurs du *Specimen...*), comme une fragilisation de la morale qui risquait selon eux de ne plus reposer sur un fondement éternel absolu, les règles manquant d'une autorité supérieure et transcendante. Le naturalisme implique en effet de renoncer à ces prétentions. Les utilitaristes insisteront sur la relativité de l'utilité aux circonstances. Reconnaître le principe d'utilité implique que dans une situation donnée, notre conscience ne peut nous prescrire de manière impérieuse et évidente ce que nous devons faire. L'utilité d'une action, d'une règle ou d'une institution, dépend toujours des circonstances, et affirmer l'utilité demande une enquête et un examen empirique de celles-ci. Le témoignage de la conscience n'est jamais suffisant, il est même souvent biaisé. La confiance dans le témoignage et les recommandations de la conscience reposait justement sur une vision du monde théiste et providentialiste que la critique humienne a mis à mal. Or cette critique humienne de la religion naturelle et révélée, et la neutralisation des fondements religieux de la morale qui en découle sont essentielles à la compréhension de l'utilitarisme de Bentham et Mill, et de la dimension séculariste de leur projet moral et politique. On peut à la suite de J.E. Crimmins (1990) qualifier leur utilitarisme de séculier pour les distinguer de l'utilitarisme religieux, la distinction passant par l'examen de la probabilité du théisme et du salut, de la possibilité d'inférer les attributs divins, notamment les attributs moraux. De cette probabilité et de ces attributs dépend en effet l'appréciation de ce qui est utile à l'homme. Ainsi, un utilitariste théiste tel que William Paley et un utilitariste séculier tel que Mill, ont des conceptions de la morale, des limites de la tolérance religieuse, de l'éducation, de la sexualité et du mariage très différentes, quoiqu'ils soient d'accord pour faire de l'utilité le *critérium* du jugement moral. C'est pourquoi l'empirisme radical de Bentham et Mill et le scepticisme religieux auquel il donne lieu sont essentiels pour comprendre la dimension anticonservatrice, réformatrice et séculariste de leur projet moral et politique.

De Hume à l'utilitarisme séculier, quelle filiation ?

Les utilitaristes séculiers ne s'inspirent bien sûr pas uniquement de Hume, ils s'inscrivent dans une tradition épicurienne bien plus ancienne, à laquelle Hume lui-même appartient, et leur empirisme n'est pas un humanisme de stricte obéissance. D'autre part, leur psychologie associationniste s'inspire également de John Locke et de David Hartley, et le principe d'utilité

lui-même est autant inspiré de Hume que de d'Helvétius, de Joseph Priestley et de Cesare Beccaria.

Le rapport de l'utilitarisme séculier à Hume est aussi critique. Bentham saura reprocher à Hume des confusions et ce qu'il estime être des inconséquences ; et Mill admirait avant tout l'efficacité critique du sceptique, qualité nécessaire à l'affaiblissement de la morale orthodoxe, mais sans doute insuffisante pour refonder la morale et la cohésion sociale. De manière peut être un peu expéditive et sévère, Mill voit dans les positions trop ambivalentes et conservatrices de Hume, l'effet de son profond scepticisme qui ne pouvait engendrer, malgré ses prétentions (Hume prétendait bien faire de la politique une science inductive), une contribution scientifique positive aux transformations sociales. Politiquement, les utilitaristes reprochent essentiellement à Hume d'avoir considéré que ce qui « porte l'empreinte du temps »⁴⁷¹ fait d'avantage autorité que des arguments rationnels, son absence de remise en question de l'aristocratie possédante, son insistance sur l'uniformité de la nature humaine, plutôt que sur sa perfectibilité, et sa prudence frileuse vis-à-vis des « innovations violentes » : Hume, [écrit Mill], le prince des *dilettanti*, dont les écrits peineront à nous apprendre qu'il existe une chose telle que la vérité, encore moins que celle-ci est atteignable (...). Ce scepticisme absolu dans la spéculation le rapprocha naturellement du torysme en pratique, car si aucune foi ne peut être ajoutée aux opérations de l'intellect humain, et que chaque côté d'une question est aussi vraisemblable qu'un autre, un homme inclinera communément à préférer l'ordre des choses, qui n'étant pas plus mauvais qu'un autre, s'est trouvé jusqu'ici être compatible avec son confort privé.⁴⁷²

Sans doute faut-il replacer ce passage dans son contexte : Mill cherche à mettre en valeur la dimension scientifique constructive du projet benthamien, par contraste avec Hume dont il exagère l'aspect absolu et uniquement destructeur de son scepticisme. S'il est sans doute excessif de parler de scepticisme absolu concernant la pensée politique de Hume⁴⁷³, et si Mill reconnaîtra lui-même à la suite de Coleridge qu'un certain conservatisme et un certain éclectisme sont nécessaires au progrès, force est de constater que l'utilitarisme séculier

⁴⁷¹ Voir « L'idée d'un commonwealth parfait » [1752], *EMLP*, pp. 640-641 (passage cité dans le chapitre précédent).

⁴⁷² Mill, « Bentham », 1838, in *CW*, X, pp. 75-85 (passage et référence déjà évoqués en introduction.)

⁴⁷³ Les positions politiques de Hume sont souvent modérées, éclectiques, plutôt que sceptiques, mais sa pensée ne se laisse effectivement pas classer dans les catégories politiques usuelles. Contre les Tories, il estime que l'obéissance passive à l'autorité par prédilection personnelle pour un roi ou une dynastie est une forme de bigoterie superstitieuse, mais ne remet pas en question l'autorité reposant sur la noblesse, et son indulgence pour les Stuart dans l'*Histoire d'Angleterre* ternit sa réputation auprès des radicaux. Il s'inquiète de l'instabilité de la monarchie absolue et même du régime mixte, et envisage une grande république parlementaire au gouvernement représentatif, mais se montre rétif à propos de l'extension du suffrage, résolument hostile à la démocratie directe, et sceptique vis à vis des systèmes qui misent sur une transformation trop importante de la nature humaine. Cet éclectisme humien peut expliquer le jugement sévère du jeune Mill.

s'éloigne de Hume par sa dimension révolutionnaire, et les transformations institutionnelles qu'il appelle de ses vœux.

Malgré ces importantes nuances, la filiation la plus directe et immédiate de Hume à l'utilitarisme classique est triple : tout d'abord ce fut la lecture de la troisième partie du *Traité de la nature humaine* par Bentham qui convainquit pour la première fois ce dernier de l'éminence de l'utilité publique en morale ; deuxièmement l'utilitarisme se comprend à partir d'une critique de la religion naturelle et révélée et du poids de la religion en morale. Or le lecteur des *Dialogues* de Hume saura reconnaître ce que les arguments développés par Mill dans « Le théisme » et par Bentham dans *La religion naturelle : son influence sur le bonheur du genre humain*⁴⁷⁴ doivent au sceptique écossais. Ces argumentaires empiristes convergent dans leurs conclusions : l'existence de Dieu est peu ou moyennement probable, il est impossible, à partir de l'expérience d'identifier ses attributs, le théisme n'est pas indispensable à la morale, et peut même être un frein et un obstacle au progrès moral. A quoi s'ajoute une référence explicite : dans une lettre au journal *The Reasoner*, dirigé par Holyoke inventeur du terme « sécularisme », Mill félicite les contributeurs pour leur critique des arguments métaphysiques en faveur de l'existence de Dieu, mais leur recommande la lecture des *Dialogues* de Hume, pour perfectionner leur argumentaire⁴⁷⁵. Troisièmement, le cadre empiriste de leur pensée congédie toute référence au surnaturel ou aux principes *a priori* ce qui les distingue des empiristes théistes mais aussi des utilitaristes religieux contemporains tels que William Paley, ou de penseurs intuitionnistes tels que William Whewell, qui prônent une méthode inductive dans le domaine de la connaissance des faits, mais recourent à des intuitions *a priori* en morale, pour appuyer leurs positions orthodoxes et conservatrices.

Malgré les différences indéniables de Hume à Bentham et de Bentham à Mill, leur ancrage empiriste et naturaliste de la connaissance et de la morale constitue la cohérence séculariste de cette filiation. Comme le résume Eileen Hunt-Botting à propos de Mill :

La définition millienne du Bien par le bonheur et sa définition des droits par la maximisation du bien-être étaient des affirmations non métaphysiques, en ce sens qu'elles sont fondées sur sa conception séculière, empiriste *a posteriori* de l'utilité. Dans la tradition de David Hume, et d'autres empiristes britanniques, Mill cherchait à défendre la moralité par la voie de l'expérience sensorielle et de l'observation empirique du monde naturel et formait par abstraction à partir de ces expériences et observations, l'idée de l'utilité comprise comme la

⁴⁷⁴ George Grote, d'après Jeremy Bentham, *La religion naturelle : son influence sur le bonheur du genre humain, d'après les papiers de Jeremy Bentham* [1814] trad. M.E Cazelles, Paris, Librairie Germer Baillière, 1875 (reproduit dans la collection « hardpress.net » en 2019).

⁴⁷⁵ "The strongest point of your writers is certainly the metaphysical argument on the existence of Deity, though even there they offer, I think, great hold to any dexterous adversary, and might learn, for example, from Hume's Dialogues on Natural Religion, far more conclusive modes of stating their argument." (In « Enlightened Infidelity », Unpublished Letter to *The Reasoner*, after 2 June 1847 (In *Three essays...* éd. Matz, 2009, p. 224).

maximisation du plaisir et la minimisation de la douleur pour toute vie sentante, *via* le principe d'individualité⁴⁷⁶. Bien qu'elle soit abstraite et richement normative, la conception millienne de l'utilité, fondée empiriquement, est non métaphysique car elle n'est pas basée sur le surnaturel ou un raisonnement *a priori*. (nous traduisons)⁴⁷⁷

L'utilitarisme séculier radicalise ainsi l'autonomisation de la morale vis-à-vis de la métaphysique et de la théologie qui s'est opérée de manière plus ou moins intégrale et conséquente au XVIIIe siècle, du fait d'un recours à l'expérience et à l'observation sur les sujets moraux en un sens très général (ce qui relève de l'esprit humain), et en un sens particulier (ce qui touche à la motivation morale et aux fondements des jugements moraux). Déclinons rapidement les différents aspects et conséquences de cet ancrage empirico-séculier commun à Hume et à l'utilitarisme de Bentham et Mill. Ils partagent le paradigme newtonien appliqué à la morale et à la législation qu'ils veulent plus scientifique, c'est-à-dire basée sur les lois psychologiques universelles de l'esprit. Ils considèrent que le recours à l'expérience fait autorité sur les questions de fait, et que nos connaissances générales procèdent d'abord de l'induction. Empirisme qu'ils appliquent à l'examen de la religion naturelle et révélée. Outre le scepticisme religieux, ils partagent avec Hume le phénoménisme et le naturalisme méthodologique, une psychologie associationniste qui sert la critique de l'innéisme, notamment en morale. Leur point de départ hédoniste entraîne une critique de l'ascétisme philosophique ou religieux, celui-ci supposant toujours que le *criterium* du Bien n'est pas le plaisir. Comme chez Hume, l'éminence du critère d'utilité publique en morale a dans l'utilitarisme classique une dimension subversive et critique : il ne s'agit pas simplement de reconduire la morale chrétienne sur des bases naturalistes plus acceptables pour la raison. Si cette dimension réformatrice est certainement bien plus accentuée et explicite dans l'utilitarisme classique, chez Hume déjà, refonder la morale sur des bases empiriques et séculières ne signifiait pas *fonder la même chose autrement*. L'anthropologie naturaliste qui sert de base à la morale affecte aussi le contenu des distinctions morales. C'est également sur la base de cette anthropologie qu'ils montrent que le théisme n'est pas une condition nécessaire de la vertu, ce qui implique une conception de la tolérance et de l'éducation qui ne se contente pas d'être non-sectaire, mais se veut séculariste, c'est à dire indépendante de la religion et s'étendant aux athées.

⁴⁷⁶ Propre à Mill qui le défend au Ch. III de *On Liberty*.

⁴⁷⁷ Hunt Botting Eileen, *Wollstonecraft, Mill and Women's Human Rights*, New-Heaven, Yale University Press, 2016.

La dimension séculariste du projet benthamien a déjà fait l'objet d'une excellente et exhaustive étude devenue une référence, par James E. Crimmins : *Secular Utilitarianism* (Crimmins, 1990). Cet ouvrage est très éclairant sur les rapports entre le paradigme épistémologique newtonien adopté par Bentham et la sécularisation du droit et de la morale que propose sa philosophie globale. Une étude se proposant de reconstituer la cohérence séculariste de la pensée de Mill sur plusieurs plans, épistémologique, psychologique, moral, juridique et politique, n'existe pas encore. Aussi, sans ignorer l'importance capitale de l'influence benthamienne dans le rapport de Mill à la religion, nos analyses dans cette seconde partie, se concentreront essentiellement sur les rapports entre empirisme et sécularisation chez Mill, en tentant de mettre en lumière le rôle du recours à l'expérience et de la psychologie associationniste dans ses positions morales et politiques.

Après avoir étudié la filiation et la redéfinition du principe d'utilité de Hume à l'utilitarisme séculier de Bentham et Mill (chapitre I), nous envisagerons dans un second temps la critique millienne du théisme et la neutralisation de sa portée morale (chapitre II), essentiellement à travers les *Trois essais sur la religion* : « De la nature », « De l'utilité de la religion » et « Le théisme ». Deuxièmement, (chapitre III), nous étudierons sa critique de l'intuitionnisme moral, qui est selon Mill la principale caution philosophique du conservatisme religieux. Mill oppose à l'intuitionnisme innéiste une psychologie empiriste, une conception naturalisée de la conscience morale et une approche non métaphysique du perfectionnement moral. Les textes les plus importants sur cette question, sont *l'Examen de la philosophie de Hamilton* (1865)⁴⁷⁸, *Whewell et la philosophie morale* (1852)⁴⁷⁹, et *l'Utilitarisme* (1863)⁴⁸⁰.

Mill ne s'est pas contenté de critiquer les fondements théistes de la morale, il s'est aussi soucié de ce qui pourrait remplacer ces fondements et constituer la base d'une société et d'une civilisation sécularisée. Ainsi, le chapitre IV sera consacré aux transformations sociales et civilisationnelles qu'il appelle de ses vœux et qui sont liées à l'affaiblissement de l'autorité de la religion surnaturelle : la « régénération morale » passe selon lui par la sécularisation de l'éducation, et pourrait être encouragée par une religion séculière. Les textes qui témoignent le mieux de l'historicité de la pensée morale de Mill et de l'importance du contexte de transition civilisationnelle de sa philosophie et de son engagement sont nombreux : « The

⁴⁷⁸ *An Examination of Sir Hamilton's Philosophy*, CW, IX. Nous citerons la traduction française suivante : Mill John Stuart [1865], *La philosophie de Hamilton*, trad. E. Cazelles, Paris, Librairie Germer Baillère, 1869

⁴⁷⁹ *Whewell on Moral Philosophy* (1852), in CW, X.

⁴⁸⁰ *Utilitarianism* [1863], in CW, X. Nous citerons la traduction française suivante : Mill John Stuart, *L'utilitarisme* [1863], traduction, chronologie et préface par George Tanesse, Paris, Flammarion, coll. Champs Classiques, 1988.

Spirit of the Age » (1831)⁴⁸¹, L'essai sur Coleridge de 1840⁴⁸², « Civilization » (1836)⁴⁸³ *Auguste Comte et le positivisme* (1865)⁴⁸⁴ et enfin là encore, les *Trois essais sur la religion*, notamment le second intitulé « L'Utilité de la religion » dans lequel est esquissée l'idée d'inspiration comtienne d'une Religion de l'Humanité. Enfin nous envisagerons les différents aspects de la défense millienne de la liberté individuelle : responsabilité individuelle, émancipation du rapport à soi, valeur de l'individualité, émancipation des femmes, dans le cadre du recul du théisme et de la déchristianisation des mœurs. Notre prisme de lecture consistera, dans le cadre de la problématique générale de notre étude, à mettre en lumière l'importance de l'empirisme radical de Mill, (dont de nombreux outils viennent de Hume), non seulement dans l'aspect critique et polémique de son sécularisme, mais aussi dans la dimension constructive de la « régénération morale » qu'il propose. Le sécularisme prend chez Mill une autre ampleur, il devient l'aspect central de la modernisation des sociétés, que Mill entend comme le recul de toute forme de domination, d'autorité reposant sur la puissance, et d'assignation des individus à leur statut social de naissance.⁴⁸⁵ Il fallait que la sécularisation fût un *progrès* et non une simple *soustraction*, ni même un *remplacement*. En plus de justifier l'indépendance à l'égard d'une autorité surnaturelle, Mill s'employa à fonder une spiritualité et une élévation morale sans transcendance, ce qui donne une portée singulière à son sécularisme.

⁴⁸¹ « The spirit of the age » (1831), *CW*, XXII.

⁴⁸² « Coleridge » (1840), *CW*, X.

⁴⁸³ « Civilization » (1836), *CW*, XXVII.

⁴⁸⁴ *Auguste Comte and Positivism*, *CW*, X, Nous citerons la traduction suivante : *Auguste Comte et le positivisme*, [1865], trad. Georges Clémenceau, Paris, L'Harmattan, 1999.

⁴⁸⁵ Une conception de la modernité définie dans *L'asservissement des femmes*, trad. Marie Françoise Cachin, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 49.

CHAPITRE VI : De la valorisation humienne de l'utilité publique à l'utilitarisme séculier.

Introduction :

La méthodologie empiriste, la vision naturaliste et séculière du monde, et le *criterium* de l'utilité publique font donc système, de Hume aux utilitaristes séculiers que sont Bentham et Mill. Nous nous proposons dans ce chapitre de mesurer le rôle de la réception de la pensée humienne à propos de l'utilité, notamment chez Bentham qui en donne la première formulation systématique et rigoureuse, dont hérite très largement son disciple Mill. On sait bien sûr que Mill a proposé sa propre version, qualitative et non quantitative, de l'hédonisme, et d'autres influences, l'ont mené dès 1838 dans son essai sur Bentham, et bien plus tard dans *l'Utilitarisme*, à indiquer les insuffisances de la philosophie de Bentham pour mener à bien les transformations sociales nécessaires au progrès moral. Mill c'est bien connu, prendra certaines distances avec son maître, notamment aux sujets des réformes éducatives, de son rapport à l'histoire et de la hiérarchie des plaisirs. Il n'a cependant jamais remis en question le principe d'utilité lui-même, l'ancrage de celui-ci dans une philosophie de l'expérience, son statut de critère ultime des décisions morales, ni la sécularisation de la morale et des institutions, qui en sont la conséquence. La critique de la religion naturelle et révélée, sa remise en cause de la probabilité et de l'utilité du théisme empruntent directement autant à Hume qu'à Bentham. Sur la place de l'utilité dans la morale, la filiation de Hume à Mill passe par la médiation de James Mill et de Bentham et on ne peut la comprendre qu'à partir du rapport de son père et de son maître au philosophe écossais.

Mill explique dans ses *Mémoires* que le principe d'utilité tel qu'il l'a découvert chez Bentham donna à sa pensée une unité et un cap à son action, et même à son existence, au point qu'après avoir été éduqué sans religion aucune, il trouva dans l'objectif d'accroître le bonheur du plus grand nombre une véritable religion, séculière, donc :

Quand j'eus fermé le dernier volume du *Traité*, [L'introduction aux principes de la législation et de la morale de Bentham], j'étais transformé : le principe d'utilité compris comme Bentham le comprenait et appliqué comme il l'appliquait dans ces trois volumes vint prendre dans mon esprit la place qui lui appartenait. Il y devint la clef de voûte qui fit tenir en un seul corps tous les éléments détachés, qui avaient composé jusqu'alors comme autant de fragments isolés, mes connaissances et mes croyances. Il donna l'unité à ma conception des choses, dès lors j'eus des opinions, une croyance, une doctrine, une philosophie, et dans le meilleur sens du mot une religion, de la démonstration et de la propagation de laquelle je pourrai faire le principal objectif de ma vie.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ A, CW, I, ch. III.

Il peut sembler étrange de qualifier de religieuse une doctrine qui précisément, cherche à en rester à une vision scientifique et empiriquement fondée de ce que sont les hommes et n' envisage leurs rapports idéaux que dans les limites de cette réalité observée et de ce qu' on peut en induire. Il faut ici comprendre le terme de religion comme un idéal qui élève le caractère et la conduite au-dessus d'intérêts égoïstes étroits, idéal vers lequel convergent les émotions et les motivations de celui qui a cette religion. Nulle rêverie, nulle transcendance, aucune référence à quelque chose de surnaturel, mais certainement quelque chose qui relève du sacré, en un sens séculier.

Or le principe d'utilité, tel qu'il est énoncé par le Bentham, maître de Mill est en partie redevable à la philosophie humienne, non seulement parce que l'écossais a déjà fait de l'utilité la principale source des distinctions morales et le seul critère pertinent des règles de justice, mais aussi, en deçà du principe d'utilité lui-même, du fait de l'ancrage de l'utilitarisme classique dans un empirisme assez radical, mis au service d'une critique du théisme, des institutions et de l'éducation religieuses. La méthode expérimentale sert chez les utilitaristes à nettoyer ou clarifier le vocabulaire moral, la référence à l'utilité étant un moyen de rendre intelligible ce vocabulaire. Le bonheur défini à partir du plaisir, est une expérience affective commune, et l'efficacité d'une action, d'une disposition ou d'une règle est une question de fait et de probabilité dont il est possible de discuter. Bentham considérait que dans la science morale et politique les sujets d'observation sont les peines et les plaisirs, en tant qu'ils résultent respectivement des diverses modifications dont la conduite ou l'action humaine est susceptible.

Ce recours à l'expérience donne lieu, chez les utilitaristes à un véritable projet de transformation sociale bien plus subversif que la pensée de l'écossais, pour qui l'ancienneté des coutumes était le plus souvent un indice de leur utilité publique et les rendaient à ce titre respectables (Voir supra, Ch. V, III). Cette différence évidente mérite d'être nuancée.

Rendre la morale plus scientifique et moins tributaire de l'ancienneté des coutumes ou des préjugés n'impliquait pas pour les utilitaristes de réinventer la morale sur des bases entièrement nouvelles, et de faire l'économie de l'expérience accumulée par les générations passées souvent sédimentées dans des règles de bon sens. Il ne s'agissait pas de déraciner toute forme de tradition⁴⁸⁷. L'utilitariste ne prétend pas partir d'une table rase : il dispose de l'expérience passée de l'humanité et d'un ensemble de règles parfois séculaires. Comme l'écrit Mill, « durant tout ce temps, les hommes ont appris à connaître par l'expérience, les

⁴⁸⁷ Mill sera certes sans doute plus sensible que son maître à cette prise en compte de l'anthropologie et de l'Histoire. Voir « Bentham », 1838.

effets à attendre de leurs actes, et c'est de cette expérience que dépend toute la prudence et toute la moralité de la vie. »⁴⁸⁸. Si le projet des utilitaristes est bien plus réformateur que celui de Hume, ils ne croient pas plus que l'écosais aux « innovations violentes ». Les règles issues de l'expérience de l'humanité passée sont un indicateur essentiel, mais pas une autorité absolue, ce qui mènerait à l'inverse au conservatisme : la tendance d'une règle à produire l'utilité est une question de fait, et l'enrichissement, l'approfondissement de l'expérience ainsi que le perfectionnement des facultés intellectuelles à partir desquelles celle-ci est interprétée, doivent pouvoir permettre de modifier, de corriger, d'améliorer ces règles, voire de les supprimer si elles tiennent leur popularité et leur autorité de préjugés, de croyances ou de superstitions dépassées ou discutables, et non de leur utilité réelle :

Les corolaires du principe d'utilité, comme les préceptes de tous les arts pratiques, sont susceptibles d'un progrès indéfini, et lorsque l'esprit humain est en progrès, ces perfectionnements sont incessants.⁴⁸⁹

Ainsi l'utilitarisme est une théorie et une philosophie du progrès, anticonservatrice mais qui ne doit pas non plus être utopique puisqu'elle s'appuie sur l'expérience. A l'égard de la religion, Mill comme Bentham ne prônent pas l'effacement du christianisme mais plutôt la fin de la référence à une autorité surnaturelle dans les questions morales, du poids de l'orthodoxie calviniste sur l'éducation et le droit, et de l'intolérance à l'égard des opinions et des comportements qui s'en écartent. Les utilitaristes classiques étaient bien conscients de la nécessaire continuité des progrès moraux avec certains éléments du christianisme qu'ils ne pensaient pas contraires au principe d'utilité, par exemple l'altruisme évangélique et une certaine exemplarité de la figure de Jésus. En revanche, ils refusent nettement l'autorité du christianisme et du théisme en tant que fondement de la morale, et le préjugé selon lequel la sanction divine est le ressort indispensable d'une conduite vertueuse. Les utilitaristes classiques, à l'instar de Hume, sont ainsi radicalement sécularistes en ce qu'ils cherchent à rendre les fondements de la morale intégralement indépendants de la religion. Mais un certain réalisme anthropologique et sociologique, ainsi que le souci de la cohésion sociale les poussent continûment, surtout Mill, à chercher des compatibilités, des éléments de continuité entre les institutions séculières qu'ils appellent de leurs vœux, et l'empreinte historique du christianisme sur les mœurs, dont il aurait été déraisonnable et irréaliste de souhaiter l'effacement.

Contre la majorité des interprétations qui remarquaient une discontinuité tant dans le contexte qu'au niveau des thèses, entre la philosophie morale de Hume et l'utilitarisme classique de

⁴⁸⁸ *U*, Ch. II, p. 78

⁴⁸⁹ *Ibid.*

Bentham et des Mills, Frederick Rosen (2003) a au contraire mis en lumière une forte continuité. Comme il le souligne, Hume et les utilitaristes s'inscrivent dans la tradition épicurienne en ceci que tout plaisir est selon eux un bien et qu'il n'y a pas de mauvais plaisir. D'autre part, rappelle Rosen, si les bases de l'utilitarisme chez Bentham empruntent aussi à Joseph Priestley, d'Helvetius, et Cesare Beccaria, l'émergence de sa conviction que l'utilité était le critère de la vertu procéda, de son propre aveu, de sa lecture de Hume, et particulièrement de sa lecture de la troisième partie du *Traité* : « je me sentis, écrit Bentham, comme si des écailles étaient tombées de mes yeux, et j'appris alors pour la première fois à appeler du même nom ce qui motive les gens [the cause of people] et le motif de la vertu.»⁴⁹⁰. Bien sûr, Bentham n'apprit pas de Hume l'idée banale et approuvée de tous que l'utile vaut en général d'être recherché. Il apprécie d'abord chez l'empiriste écossais d'avoir su trouver la juste échelle de la mesure du bien, à savoir la vie ordinaire et les motivations humaines, plutôt que la conformité à un ordre cosmique ou providentiel ou à la volonté de Dieu, par exemple. Les questions morales ne sont pas réservées à de sophistiqués métaphysiciens comprenant l'ordre ou l'harmonie de la nature et ce qu'elle prescrit, ni à des philosophes ayant saisi l'essence de l'homme et les conduites qui en sont « dignes », ni à des théologiens interprètes de la volonté du créateur.

Les utilitaristes séculiers s'accordent avec Hume sur l'échelle pertinente à partir de laquelle juger de la valeur des choses : celle-ci est terrestre et humaine, et non cosmique ou divine. Ils placent la philosophie morale à la hauteur des motivations humaines ordinaires, ni plus haut, ni plus bas. Hédonisme, fondation naturaliste et *a posteriori* de la valeur, ainsi qu'une filiation revendiquée et reconnue relie donc l'utilitarisme à Hume, selon la thèse de Rosen. Celle-ci peut sans doute être approfondie si l'on tient compte de la critique théorique et morale de la religion, sur laquelle Rosen ne s'attarde guère. D'autre part, les utilitaristes empruntent à Hume l'essentiel de sa critique du finalisme et de la religion naturelle dont il résulte l'improbabilité des vérités révélées, l'impossibilité de savoir s'il y a un créateur, et quels sont les attributs de ce créateur donc ces volontés. Le résultat est la nécessaire désolidarisation de la philosophie morale et juridique des questions religieuses, qui se traduit dans l'utilitarisme classique par une critique de l'intuitionnisme moral et du droit naturel classique. Remarquons que comme Hume, les utilitaristes n'ont pas besoin de nier radicalement l'existence de Dieu pour tirer cette conséquence.

⁴⁹⁰ Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ed. J.H Burns and H.L.A Hart, Londres, Athlone Press, 1977, p. 441(nous traduisons)

L'utilitarisme se veut enfin, comme l'empirisme de l'écosais, non ésotérique, et c'est là l'effet du recentrement humien des questions morales à l'échelle de la vie ordinaire. Hume nous apprend à ne pas chercher la source des jugements moraux à l'extérieur de l'esprit humain, que cet esprit n'est pas le siège de lois innées venues du créateur, et qu'il n'existe pas de dualité fondamentale entre ce que nous appelons conscience morale et les ressorts affectifs ordinaires de nos conduites. C'est une première manière de comprendre la filiation entre Hume et l'utilitarisme. Bentham dans la formule précitée la résume en affirmant l'identité de nature des motivations ou désirs ordinaires des hommes qui tous sont gouvernées par la quête du plaisir et la fuite de la douleur, et du critère du Bien, qui ne saurait leur être intrinsèquement étranger. La valeur de l'utilité ne s'impose pas d'en haut, elle est en fait déjà reconnue comprise et appliquée par la plupart des hommes. Il est trivial de remarquer que qualifier une règle ou un comportement d'inutiles, contreproductifs ou produisant le malheur, revient sauf exception, à les condamner. Si la philosophie utilitariste va bien au-delà, c'est parce qu'elle transforme une motivation naturelle et universelle pour le bonheur en critère moral afin de disjoindre le moins possible les motivations naturelles et la moralité.

Cependant, le principe d'utilité, l'évaluation d'une règle selon sa tendance à accroître le bonheur du plus grand nombre, a dans l'utilitarisme un rôle davantage correctif que chez Hume. Pour les utilitaristes, nous faisons une application maladroite, inadéquate, incohérente, mal informée, ou non exclusive du principe que pourtant nous reconnaissons. Presque tous les hommes sont capables de se prononcer et d'avoir un avis informé sur ce qui relève de l'utilité publique. Mais le fait qu'ils reconnaissent dans leur comportement et dans l'adhésion à des règles la valeur de l'utilité ne fait pas d'eux des utilitaristes. On peut avoir une conception biaisée ou erronée de ce qui est utile, on peut considérer que l'utilité doit certes être prise en compte mais n'est pas le *criterium* ultime de l'évaluation morale, la subordonner à d'autres critères tels que la conformité à la volonté de Dieu, à un ordre naturel ; on peut enfin reléguer la considération d'utilité au second plan, au nom de la tradition, ou d'intuitions *a priori* sur ce qui relève du Bien et du Mal. Si bien que paradoxalement, bien que la recherche du bonheur soit la motivation la mieux partagée et la mieux comprise, les distinctions morales, les institutions juridiques sont dans les faits, loin d'être gouvernées par « ce qui motive les hommes » selon Bentham, soit la recherche du bonheur. Sans cette imperfection dans l'application du principe d'utilité, sans ce manque de systématisme, de cohérence et de lumières de la plupart des hommes à propos de l'utilité, l'utilitarisme comme philosophie morale, serait au fond une production intellectuelle redondante et inutile.

Nous verrons dans les pages qui suivent que parce que les projets philosophiques de Hume et des utilitaristes séculiers sont d'une nature différente, l'un spéculatif et descriptif l'autre voué à une application politique imminente, les utilitaristes n'ont pu trouver chez Hume une théorie de l'utilité suffisamment précise pour être opérationnelle. En revanche, il existe une filiation profonde, à la fois dans la méthodologie empiriste, la critique morale de la religion qu'elle permet. Nous développerons par la suite, dans le chapitre II les implications morales de leur critique du théisme, un aspect peu évoqué par F. Rosen, mais qui conforte, et espérons-le enrichit, sa thèse de la continuité. En effet, naturalisme et scepticisme religieux sont sous-jacents à la défense de l'utilité.

I) La formalisation du principe d'utilité

a) *L'utilité selon Hume*

En mettant en avant l'importance de l'utilité publique, Hume est bien conscient de ne rien révéler de très original à l'humanité⁴⁹¹ et sait qu'il s'inscrit dans une tradition épicurienne déjà ancienne. Comme on l'a soutenu précédemment⁴⁹², la promotion de l'utile et de l'agréable au rang de principal fondement de la vertu est le résultat de la sécularisation de la philosophie qui a pour effet la dévaluation d'autres principes tributaires de métaphysiques ou d'une théologie, qui aux yeux de Hume ont obscurci la réflexion morale. Le privilège de l'utile vient corriger une moralité polluée par de fausses croyances. L'utilité est pour Hume un principe de la morale « confirmé par l'expérience » la plus ordinaire :

Et comme on admet que toute qualité utile ou agréable à son possesseur ou à autrui est, dans la vie courante, une partie du mérite personnel, aucune autre ne sera jamais reçue comme telle, partout où les hommes jugent les choses par leur raison naturelle et sans préjugés, sans le recours de la superstition et de la fausse religion.

(...) Dans la vie courante nous pouvons constater que l'on se réfère toujours à cette circonstance d'utilité, et l'on n'imagine pas qu'on puisse faire un plus grand compliment à quelqu'un que de faire connaître son utilité pour le public et d'énumérer les services qu'il a rendus à l'humanité et à la société.⁴⁹³

Il n'y a pas lieu d'opposer sur ce point le *Traité de la nature humaine* à l'*Enquête sur les principes de la morale* en soulignant qu'il est davantage question d'utilité dans cette œuvre que dans le *Traité*, ou d'identifier un glissement dans l'évolution de la pensée morale de

⁴⁹¹ « Il peut à juste titre paraître surprenant qu'aujourd'hui encore, on puisse trouver nécessaire de prouver, par des raisonnements élaborés, que le mérite personnel réside entièrement dans la possession de qualités utiles ou agréables à leur possesseur ou à autrui. On pourrait attendre que ce principe fût apparu même aux premiers enquêteurs, frustes et inexpérimentés qui étudièrent la morale et qu'il eût été reçu en vertu de son évidence propre. » (*EPM*, section IX, conclusion, première partie p.183).

⁴⁹² Partie, I, chap. V de ce mémoire.

⁴⁹³ *EPM*, p. 113.

Hume, de la sympathie à l'utilité⁴⁹⁴. Car qu'il s'agisse d'objets⁴⁹⁵, d'actions ou de caractères, si l'utilité peut nous plaire indépendamment du rapport à l'intérêt personnel, c'est toujours selon une sympathie délicate ou raffinée. Même dans l'appréciation amoral de l'utilité, d'un objet efficace par exemple, la sympathie entre souvent en jeu : lorsque nous prenons plaisir à considérer un navire ou des fenêtres ergonomiques parfaitement adaptées à leur usage, c'est selon Hume en vertu d'une sympathie avec un utilisateur virtuel. Concernant maintenant l'appréciation morale proprement dite, il n'y aurait certes pas de jugement moral adéquat si l'évaluation n'était que le reflet d'une sympathie passive et partielle⁴⁹⁶, qui n'est pas corrigée par le jugement⁴⁹⁷. Au contraire, le jugement moral adéquat ne serait pas possible sans la sympathie : pourquoi en effet aurions-nous le souci de l'utilité publique sans nous mettre à la place des bénéficiaires réels ou fictifs d'une action, d'une règle, d'un objet etc... ? L'idée que Hume aurait évolué en fondant d'abord la morale sur la sympathie étendue, puis sur l'utilité, est discutable car sympathie et utilité ne s'opposent pas et parce que les analyses sur la sympathie élargie sont implicites dans l'éloge de l'utilité de l'*Enquête sur les principes de la morale* :

L'utilité est agréable et engage notre approbation, ceci est un fait, confirmé par l'observation quotidienne. Mais *utile* ? Utile à quoi ? A l'intérêt de quelqu'un sans doute. L'intérêt de qui alors ? pas seulement le nôtre car notre approbation souvent le dépasse. Cela doit être par conséquent l'intérêt de ceux qui sont servis par le caractère ou l'action approuvés, et ceux-là pouvons-nous conclure, quel qu'éloignés qu'ils soient, ne sont pas totalement indifférents. En développant ce principe, nous allons découvrir l'une des sources importantes des distinctions morales.⁴⁹⁸

D'où il résulte que l'utilité est inséparable de toutes les vertus naturelles sans être leur seule source, et qu'elle est la seule source des vertus artificielles dont la justice, qui elles, ne sont pas spontanées mais supposent une convention qui découle de notre perception des intérêts généraux de l'humanité :

⁴⁹⁴ Selon F. Rosen (2003), certains commentateurs comme Haakonsen, ont trop insisté sur l'importance chez Hume de la sympathie en opposant cet aspect supposément « sentimental » de la philosophie de Hume aux aspects pré-utilitaristes de sa pensée, ce qui a pendant longtemps empêché de considérer son importance en tant que précurseur de l'utilitarisme.

⁴⁹⁵ Hume réserve le terme de « vertu » aux dispositions du caractère et ne l'applique pas aux objets inanimés, au nom des sentiments différents suscités par les objets et les personnes. (Voir *EPM*, Note p. 120).

⁴⁹⁶ « La sédition populaire, le zèle partisan une obéissance aveugle à des chefs de faction, voilà quelques-uns des effets les plus évidents, quoique les moins louables de cette sympathie sociale présente dans la nature humaine. » *EPM*, V, p.133.

⁴⁹⁷ « Nous pouvons reconnaître l'égale grandeur de mérite bien que nos émotions ne s'élèvent pas à des grandeurs égales dans les deux cas. Le jugement corrige ici les inégalités de nos perceptions et émotions internes, de la même manière qu'il nous préserve de l'erreur devant les diverses variations des images qui se présentent à nos sens externes. » (p. 137).

⁴⁹⁸ *EPM*, p. 125-126.

Il apparaît comme un fait que la circonstance d'utilité, dans tous les domaines est une source de louange et d'approbation ; qu'on y fait constamment appel dans toutes les décisions morales sur le mérite ou le démérite des actions ; qu'elle est l'unique source de cette haute considération attachée à la justice, à l'obéissance, à la chasteté, qu'elle est inséparable de toutes les autres vertus sociales, l'humanité, la générosité, la charité l'affabilité, l'indulgence, la pitié et la modération ; et en un mot, qu'elle est le fondement de la partie principale de la morale, qui a trait à l'humanité et à nos semblables.⁴⁹⁹

Loin de tout « sentimentalisme », qui l'éloignerait fortement de l'utilitarisme, Hume reconnaît en outre que la bienveillance, vertu utile s'il en est, sera à juste titre reconnue comme une faiblesse dans les circonstances où elle pourrait avoir de néfastes conséquences, par exemple si l'aumône encourage l'oisiveté de celui qui mendie. Nul « sentimentalisme » chez l'écossois. Un jugement rationnel à propos des conséquences de l'acte doit pouvoir corriger les premiers mouvements du cœur et rectifier un jugement trop spontané :

Faire l'aumône à de simples mendiants est naturellement un objet de louanges, car cela paraît apporter un soulagement aux malheureux et aux indigents. Mais quand nous constatons que nous en arrivons ainsi à encourager l'oisiveté et la débauche, nous considérons cette charité plus comme une sorte de faiblesse que comme une vertu.⁵⁰⁰

Il ne suffit pas de suivre son bon cœur pour être vertueux, et la charité n'est vertueuse qu'en fonction des circonstances et de son utilité. Une telle attitude nous encourage bel et bien, selon cet exemple, à nous abstenir de ce qui est tenu spontanément pour bon, et ce en vertu de la considération des conséquences générales les plus probables, en nous défiant d'intuitions premières ou immédiates. Là encore, la connaissance empirique de la situation est en mesure de rendre notre goût moral, forcément subjectif puisque l'appréciation sera toujours de l'ordre d'un sentiment pour Hume, moins partial et plus objectif et éclairé. Et c'est en morale, la considération d'utilité qui guide cette appréciation.

b) Les réserves de Bentham à l'égard de Hume

Le rapport de Bentham à Hume est celui d'un converti devenu plus zélé et rigoureux que le prédicateur lui-même, et qui, frustré, critique sur un ton excessivement polémique celui à qui il doit pourtant le principe de sa philosophie. Il est aussi assez éclectique : Bentham n'est pas un historien de la philosophie cherchant à comprendre la cohérence d'ensemble d'une philosophie, mais un philosophe réformateur, cherchant chez ces prédécesseurs un matériau utilisable et opérant pour inspirer les justifier les transformations qu'il promeut.

⁴⁹⁹ EPM, p. 141.

⁵⁰⁰ EPM, p. 82-83.

Comme l'explique Douglas G. Long⁵⁰¹ à partir de la correspondance de Bentham, le scepticisme à propos des substances, de l'identité personnelle de du monde matériel étaient des aspects de la philosophie de Hume que Bentham jugeait inutiles à son entreprise. Il lui semblait vain de se consacrer à démontrer l'irrationalité des affirmations que de toute façon, comme le reconnaissait d'ailleurs Hume lui-même, nous tiendrions pour vraies dans la vie pratique. En revanche, la promotion de l'utilité dans la troisième partie du *Traité* fut pour lui une révélation. La première prise de conscience de l'éminence de l'utilité dans les jugements moraux, Bentham, nous l'avons rappelé, reconnaît la devoir à Hume. Il affirme aussi que c'est avec Hume que l'utilité devient réellement *un principe* de la philosophie morale. Mais sa critique de l'application par Hume du principe d'utilité dans l'ensemble de sa philosophie morale est assez sévère dans *Déontologie* : Hume ferait un usage confus, trop indéterminé et fluctuant de la notion d'utilité, identifiant tantôt l'utilité à ce qui produit le plaisir, tantôt au plaisir lui-même, ne distinguant pas les plaisirs entre eux, ni les plaisirs des exemptions de peine. Le principe d'utilité, lorsqu' il est question des règles de justice ou de la vertu artificielle de justice, est certes assez proche de la formulation utilitariste : il désigne chez Hume la tendance d'une règle à favoriser les intérêts généraux de l'humanité. Mais le terme « utilité » dans un autre contexte, peut désigner tantôt l'utilité pour une personne seule, tantôt l'utilité d'un objet technique, ou d'un organe, et Hume n'établit jamais de distinction explicite entre cet usage ordinaire très extensif du terme, et *le principe d'utilité* proprement dit, d'où la confusion que lui reprochera Bentham chez qui l'utilité *en tant que critère moral*, fait systématiquement référence à la tendance à accroître le bonheur *du plus grand nombre*, formule moins équivoque. A cela s'ajoute que Hume, dans sa théorie des vertus n'est guère systématique : toute vertu n'est pas approuvée exclusivement pour son utilité : certaines vertus « nobles » ou « sublimes » semblent intrinsèquement valables par elles-mêmes et non uniquement par leurs effets. Ainsi écrit-il à propos de la magnanimité :

Son image telle que la brossent les peintres et les poètes montre en chacun de ses traits une sublimité et une confiance hardie qui attirent l'œil, commandent les affections et répandent, par sympathie, une même sublimité de sentiment chez tous les spectateurs.⁵⁰²

Certaines vertus suscitent la tendresse, l'admiration, l'intérêt et l'amitié, indépendamment de leur utilité, voire malgré leurs conséquences pernicieuses. Par exemple, la magnanimité du philosophe ou le charme incompréhensible d'un caractère peuvent pour Hume faire partie du

⁵⁰¹ Long Douglas G., « Science and Secularization in Hume, Smith and Bentham, Scepticism versus Certainty », *In* Crimmins, 1989, pp. 96-10.

⁵⁰² *EPM*, p. 168.

mérite et ne sauraient être étrangers à l'éthique, quoiqu'inexplicables par la raison philosophique.

Hume reconnaît encore qu'il existe des vertus dont la valeur est pour ainsi dire intrinsèque : il admet qu'une petite partie de l'éthique, ne se laisse pas ramener à des principes clairs, inintelligibilité que lui reprochera Bentham. C'est le cas par exemple à propos de l'élégance, la manière, le *je-ne-sais quoi* qui se recommande à notre affection, et dont l'écossais ne s'aventure pas à faire l'anatomie :

Et il faut les considérer comme une partie de l'éthique à laquelle la nature a laissé le soin de confondre tout l'orgueil de la philosophie et de faire sentir à celle-ci les limites et la minceur de ses acquisitions.⁵⁰³

Un benthamien de stricte obéissance ne saurait souscrire à cette extension « esthétisante » du mérite moral ; et pour Mill, la valeur du charme relèverait éventuellement de ce qu'il nomme « l'art de vivre », celui-ci comprenant, à côté de la morale et de la prudence, l'esthétique. Mais elle ne relèverait pas du mérite moral proprement dit, qui concerne d'abord nos obligations envers autrui, celles-ci étant circonscrites par l'impératif de ne pas porter atteinte à leurs droits. D'autre part, voulant être exhaustif dans la description de ce que nous tenons effectivement pour des vertus, Hume appelle parfois « vertus » des dispositions dont le rapport avec l'utilité n'est pas évident, voire inexistant. Enfin, Hume relativisait la distinction entre les talents tels que le jugement, la tempérance, le courage, l'industrie, la dignité de l'esprit, qui peuvent bien sûr être mis au service de mauvaises fins, et les vertus, telle que la générosité, tournée vers autrui et l'intérêt général :

Mais en somme, bien qu'on admette toujours qu'il est des vertus de nombreuses sortes différentes, cependant lorsqu'un homme est qualifié de vertueux ou appelé homme de vertu, nous considérons surtout ses qualités sociales, qui sont en effet les plus précieuses. Il est en même temps certain qu'une absence de courage, de tempérance et d'économie, d'industrie, d'entendement, de dignité de l'esprit priverait même un homme très honnête et d'un très bon naturel de ce titre honorable. Qui a jamais dit, autrement que sur le ton de l'ironie, qu'un tel homme était homme de grande vertu, si ce n'est un fieffé imbécile ?⁵⁰⁴

Ce refus humien de distinguer trop scrupuleusement les talents et les vertus est lié au fait que l'appréciation morale est selon lui centrée sur le caractère. Or on a beau pouvoir distinguer logiquement talent et vertu, ils ne sauraient être psychologiquement indépendants : les talents alimentent la vertu et la constituent en partie : le spectateur ne considère pas abstraitement une bonne intention ou un bon cœur en les isolant du jugement ou de l'industrie de la personne, mais considère dans un même regard les talents et la bienveillance qui se complètent. Un

⁵⁰³ *EPM*, section VIII, p.182.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, Appendice, IV, p. 239.

caractère vertueux n'est pas une belle âme stérile. A quoi Bentham répond qu'une disposition n'est digne du nom de vertu que par son application et ses conséquences sur le bonheur général :

Se vanter de son courage, abstraction faite des occasions où il est exercé, c'est se vanter d'une qualité qu'un chien possède à un bien plus haut degré que l'homme, surtout si ce chien est enragé.⁵⁰⁵

Ainsi, si Hume est assez proche de l'utilitarisme concernant le critère de l'évaluation des règles de justice, il ne l'est pas autant dans son analyse de la vertu en général, incluant dans le mérite aussi bien des vertus sublimes indépendantes de l'utilité publique, que des talents qui en eux-mêmes pourraient servir d'autres fins que l'utilité. L'approche utilitariste sera quant à elle plus strictement conséquentialiste et analytique. Rappelons que Hume cherche d'abord à décrire, dans le cadre d'une science de l'esprit, le fonctionnement de l'approbation et la désapprobation morale. L'équivoque sur la nature du discours humien vient de ce qu'étant lui-même un esprit humain « ordinaire », il ne peut qu'approuver notre tendance à promouvoir l'utilité et à juger en fonction d'elle, c'est pourquoi cette description ne peut être neutre. Reste que son objet n'est pas de prescrire, ni de construire les outils de la maximisation du bien-être⁵⁰⁶. Dès lors que l'on a à l'esprit que son entreprise se veut d'abord scientifique et descriptive, il n'y a pas de raison de le taxer d'inconséquence. En revanche, le texte peut désorienter le lecteur qui comme Bentham chercherait chez Hume une théorie des vertus intégralement rationnelle, systématique et cohérente. A cette absence de rigueur systématique s'ajoute le fait que Hume ne s'en tient pas à un registre purement scientifique : les analyses humiennes ne sont pas de froides descriptions axiologiquement neutres. Il ne s'interdit pas, loin de là, des jugements de valeur, car il s'inclut dans le « nous » sujet des expériences communes qu'il décrit.

⁵⁰⁵ Bentham Jeremy, *Déontologie ou science de la morale* (ouvrage posthume), revu, publié et mis en forme par John Bowring, trad. Benjamin Laroche, Paris, Carpentier, 1834, Tome I, « Théorie », ch. XVI, « Les vertus de Hume ».

⁵⁰⁶ Frederick G. Whelan écrit en ce sens : « L'utilitarisme est généralement présenté comme une doctrine éthique qui se propose de définir la nature du bien et du mal, et prescrit ce qui devrait être fait. Hume au contraire est manifestement engagé dans une étude descriptive de la morale, se proposant de découvrir les normes et les méthodes de justification qui sous-tendent les jugements moraux ordinaires. Or, les utilitaristes classiques ajoutaient souvent qu'il n'y avait pas ou peu de dissonance entre leur doctrine normative et les croyances morales ordinaires, ou au moins qu'il n'y aurait pas de dissonance si ces dernières étaient adéquatement clarifiées et libérées des traces de superstition. L'approche humienne est quelque peu différente : il recherche les principes sous-jacents et l'unité des croyances morales ordinaires ; il trouve que ce qu'il nomme « principe d'utilité » constitue la norme habituelle ou normale ; et il glisse graduellement de l'élucidation descriptive, à l'acceptation et l'approbation de l'utilité en tant que norme adéquate, sans jamais affirmer sans équivoque une formule éthique prescriptive. » (*Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 211 (nous traduisons).

En somme, Bentham retient de Hume le naturalisme, la dérivation affective et hédoniste de la morale, la reconnaissance de l'éminence de l'utilité en morale et la portée critique qu'elle a déjà chez Hume, notamment à l'égard d'une morale religieuse orthodoxe. Mais sa frustration à la lecture de Hume vint de ce qu'il n'y trouva pas une théorie suffisamment précise et analytique⁵⁰⁷ du plaisir, permettant de guider la recherche hédoniste, d'orienter la conduite et la législation en distinguant différentes modalités du plaisir. A quoi bon une philosophie morale du plaisir qui ne permet pas un calcul de leur valeur ? L'exigence d'une systématique explique le refus par Bentham d'appeler « vertu » des dispositions dont la valeur ne procède pas directement ou essentiellement de leur tendance à accroître le bonheur général. Selon lui, Hume établit « que les fondements de la vertu consistent dans L'UTILITE, avec quelques exceptions, avec l'évidence la plus puissante : mais je ne vois pas, [écrit Bentham] pas plus qu'Helvétius, ce qui rendait ces exceptions nécessaires. »⁵⁰⁸.

Bentham considère logiquement que si Hume s'était donné la peine de chercher à mesurer l'utilité à partir d'une théorie plus fine des plaisirs et du bonheur, la liste des vertus qu'il propose dans l'*EPM* aurait été fort différente. Il reproche à Hume une forme de nonchalance et de rapidité lorsqu'il se contente de présumer l'utilité publique des vertus en question, alors qu'un examen plus minutieux en fonction de critères de mesure du plaisir donnerait lieu à une autre liste, en relativisant certaines vertus. A cet égard, le chapitre VI de la première partie de *Déontologie*, intitulé « Les vertus de Hume » est une véritable reprise et correction argumentée de la liste des vertus humiennes.

Bien que son empirisme sceptique et son hédonisme aient permis de dégager l'éminence et la priorité de l'utilité dans ce qui relève de la justice, Hume ne dispose pas d'une analyse suffisamment précise de l'utile pour que sa lecture puisse être utile aux réformes institutionnelles que Bentham appelle de ses vœux :

Mais ce qu'on doit déplorer, c'est que David Hume se soit égaré au point de ne pas voir que les peines et les plaisirs sont susceptibles d'estimations diverses ; qu'ils représentent des valeurs différentes ; que ces mots de bien et de mal n'ont qu'un sens indéfini et véritablement inintelligible, à moins d'être divisés dans les parties qui les composent ; que le bonheur lui-même n'est qu'une chimère jusqu'à ce que ses éléments constitutifs aient été rendus accessibles à l'investigation. Hume a laissé les grandes questions morales dans la région spéculative ; il n'en a rendu aucune applicable à une fin utile par des signes intelligibles et distincts. Sa théorie est une vapeur répandue dans l'air, un nuage flottant à une hauteur plus ou moins grande ; ce n'est jamais une rosée ou une pluie bienfaisante venant humecter la terre : elle offre, à l'investigateur épuisé, le supplice de Tantale ; elle provoque sa soif sans l'éteindre jamais.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Pour Bentham, le terme bonheur est un mot vague tant qu'on ne distingue pas analytiquement les éléments dont il est composé. L'analyse benthamienne des plaisirs et des peines selon leur durée, leur intensité, leur probabilité, leur facilité, leur pureté, leur fécondité permet de rendre l'idée de bonheur et d'utilité plus intelligibles et donc plus opérantes pour un réformateur.

⁵⁰⁸ *A Fragment on Government*, p. 441.

⁵⁰⁹ *Déontologie*, p. 153.

Il reprochait également à Hume l'inconséquence de reconnaître simultanément l'existence d'un sens moral et le principe d'utilité, ce qui équivalait pour Bentham à vouloir concilier un principe rationnel avec un principe subjectif arbitraire relevant de ce qu'il appelle l'IPSE DIXITISME [en majuscules dans le texte]. Cette expression désigne un sentiment d'approbation ou de désapprobation qui s'autorise de sa seule intensité ou de son évidence immédiate, sans chercher à se justifier. C'est sous ce terme que Bentham critiquait les philosophes qui postulent l'existence d'un sens moral, concept que Hume aurait selon lui mieux fait d'abandonner au profit du seul principe d'utilité :

612 Hume reconnaît l'éminence de l'utilité, mais aussi du sens moral, qui n'est rien d'autre qu'une fiction d'IPSE DIXITISME

613 Il en est de même avant lui d'HUTCHESON de Glasgow⁵¹⁰

614 Voici donc réunies dans un compromis deux choses incompatibles et contradictoires- Résultat nécessaire : l'incohérence.⁵¹¹

Bentham assimile ici peut être un peu vite Hume à Hutcheson et peut être aussi Shaftesbury. Nous avons vu combien Hume sépare la notion de sens moral de ses présupposés providentialistes, innéistes, et n'en fait pas un sentiment immédiat sur lequel les jugements rationnels n'auraient aucune influence. L'équivoque vient de ce que les utilitaristes réservent l'expression « sens moral » aux évidences morales spontanées et intuitives, ce que ne fait pas Hume. Malgré l'usage fluctuant du terme utilité et les exceptions évoquées, il n'y a en fait pas de distinction, donc pas d'opposition chez l'écossais, entre le sens moral et l'appréciation de l'utilité :

⁵¹⁰ Dans la section 3 de *L'Enquiry Concerning Moral Good and Evil*, Hutcheson fait du « bonheur du plus grand nombre » un moyen de décider de la meilleure conduite à suivre en cas d'hésitation, lorsque nous sommes confrontés à une alternative, et ses formulations sont très proches du principe d'utilité benthamien :

“In comparing the moral Qualities of Actions, in order to regulate our Election among various Actions propos'd, or to find which of them has the greatest moral Excellency, we are led by our moral Sense of Virtue to judge thus; that in equal Degrees of Happiness, expected to proceed from the Action, the Virtue is in proportion to the Number of Persons to whom the Happiness shall extend; (and here the Dignity, or moral Importance of Persons, may compensate Numbers) and in equal Numbers, the Virtue is as the Quantity of the Happiness, or natural Good; or that the Virtue is in a compound Ratio of the Quantity of Good, and Number of Enjoyers. In the same manner, the moral Evil, or Vice, is as the Degree of Misery, and Number of Sufferers; so that, that Action is best, which procures the greatest Happiness for the greatest Numbers; and that, worst, which, in like manner, occasions Miser”

Mais malgré cet utilitarisme « local », il affirme en même temps (ce qui semble incohérent à Bentham) que le bien et le mal sont perçus par le biais d'un sens moral. En effet bien que cette perception comporte une dimension intellectuelle et ne soit pas purement immédiate, celle-ci consiste simplement dans l'attribution de l'action que nous observons à une classe d'action (généreuse, ingrate, courageuse etc.) qualification qui suscite dans un second temps approbation ou réprobation ; ce qui n'a rien à voir avec une estimation des conséquences sur le bonheur. Cela explique que pour Bentham, sens moral et principe d'utilité sont deux manières différentes de fonder la morale qui ne se recoupent pas nécessairement. Mais la conception humienne, selon nous, échappe à cette accusation.

⁵¹¹ *Déontologie*, p. 57.

La distinction [entre ce qui est utile et ce qui est pernicieux] est en tous points la même que la distinction morale, dont on a cherché si fréquemment, et le plus souvent en vain, le fondement ⁵¹²

Au fond, la différence entre Hume et le fondateur de l'utilitarisme n'est pas un désaccord philosophique diriment, mais plutôt une différence de rigueur, de vocabulaire, et dans la nature même du projet. Pour Bentham, une fois que l'on a reconnu que la sensibilité, sous l'espèce du plaisir, est la base de la morale et de la politique, il s'agit de produire une science rationnelle des moyens moraux, juridiques, et institutionnels de la maximisation du plaisir.

L'essentiel de la philosophie morale et politique proprement dite, une fois reconnu ce fondement affectif, sera une affaire de raisonnement instrumental, d'adaptations des règles à cette finalité hédoniste. Au contraire, le projet philosophique de Hume, en dépit de sa portée subversive et fortement polémique, était plus strictement descriptif que réformateur et normatif, et sa description de la nature humaine ne se présente pas comme la base anthropologique d'un programme rationnel de transformation sociale. L'essentiel de sa philosophie morale consista, contre le rationalisme moral et les penseurs du droit naturel, à mettre en lumière les principes d'une telle science, sur la base d'une analyse du jugement et des distinctions morales. Ses arguments et analyses visaient donc à naturaliser la morale, à la faire dériver de l'affectivité contre un rationalisme adossé à une cosmologie finaliste et providentialiste. Son apport à la philosophie morale est aussi de proposer une psychologie hédoniste, sans pour autant souscrire à un égoïsme psychologique, ce qui mènerait à concevoir la vie morale et sociale comme une collision et une régulation des égoïsmes qu'il s'agit de faire coexister, soit au nom de l'intérêt personnel lui-même, soit au nom de valeurs étrangères à l'affectivité et aux passions.

Nous avons précédemment essayé de montrer que Hume sécularise le « moral sense », le rapproche de l'appréciation de l'utilité, et ne le tient pas pour donné, mais façonné par l'expérience et la réflexion. Mais visiblement Bentham n'a pas relevé la transformation que Hume fait subir à la notion. L'affinité reconnue de Hume avec Hutcheson, et le recours commun à la même expression : « moral sense », explique probablement pourquoi il attribue à la philosophie morale de Hume les mêmes défauts que ceux de l'innéisme providentialiste hutchesonien, à savoir l'inconvénient de présupposer que nous sommes dotés par l'Auteur de la nature d'une faculté perceptive quasi immédiate qui garantit la fiabilité de nos jugements moraux spontanés. Or innéisme et providentialisme seront pour Bentham comme pour Mill

⁵¹² *Enquête*, p. 146.

après lui les principaux obstacles philosophiques au progrès moral puisqu'ils supposent l'existence de distinctions morales éternelles et objectives.

Reste que si l'on entend par utilitarisme un système qui prétend ramener et réduire toute évaluation morale à une considération d'utilité publique, alors la lecture de l'*EPM*, ouvrage humien certainement le plus proche de l'utilitarisme, ne permet certes pas de qualifier Hume d'utilitariste en ce sens très strict. Hume ne propose pas non plus de critère de mesure du plaisir, et ne parle pas de maximisation.

II) Naturalisme et critique morale de la religion : les éléments de continuité de Hume à l'utilitarisme classique

a) La genèse naturaliste et hédoniste de la morale

De l'époque d'Épicure à celle des utilitaristes classiques, en passant par Hume, partir de l'expérience du plaisir pour fonder la morale a souvent été perçu comme une négation de la transcendance, de l'éternité des lois morales, et comme induisant l'abaissement de la morale à notre dimension animale. Ce refus de l'hédonisme peut se prévaloir d'une expérience ordinaire : le souci de bien se conduire nous met régulièrement en situation de résister à l'attrait d'un plaisir ou de censurer une inclination pour être vertueux. Même chez Locke qui comprend lui aussi la morale à partir du plaisir, il faut supposer la crainte des châtiments éternels pour rendre compatible notre nature hédoniste avec la vertu : sans Dieu la licence morale serait inévitable. La spécificité des empiristes séculiers est de faire dériver les valeurs morales du plaisir sans s'adosser à aucune transcendance : la discipline du désir se fait à partir de l'expérience et au nom du plaisir lui-même.

Les utilitaristes proposent dans les pas de Hume et d'Épicure une genèse immanente et naturaliste des valeurs. Le bien et le mal ne sont pas indépendants du plaisir et du désir humain, ce qui revient à rapprocher autant que possible le critère de la morale des motivations humaines. La raison est essentielle dans le jugement moral, mais elle ne peut être le fondement ou la source de la valeur. Aucun état de fait n'est en lui-même, dans son objectivité, bon ou mauvais indépendamment du plaisir ou de déplaisir qu'il suscite. Lorsque Hume affirma que la raison était et ne devait être que l'esclave des passions, il n'y avait là aucun mépris de l'office de la raison dans le jugement et la conduite, ce qui l'opposerait clairement aux utilitaristes. La raison éclaire la passion, informe et raffine le jugement.

Réciproquement, si agir en utilitariste implique une certaine distance avec nos intuitions mais aussi nos sentiments immédiats, il ne faut pas perdre de vue la racine hédoniste du principe d'utilité tel qu'il est compris par Bentham et Mill.

Il y a encore moins lieu d'opposer un sentimentalisme humien selon lequel la morale serait essentiellement une affaire de sentiment et non de raison à un supposé rationalisme utilitariste pour le lequel la morale est d'abord une affaire de calcul impliquant un refoulement du sentiment. Bien que l'utilitarisme prône un calcul et une mesure du plaisir, cette doctrine prend pour point de départ l'affectivité : c'est bien pour Bentham la quête du plaisir et la fuite de la douleur qui sont nos « souverains naturels » : et la raison qui leur est subordonnée⁵¹³. La raison demeure bien dans l'utilitarisme comme chez Hume, l'esclave ou l'instrument des passions, mais cela ne signifie pas au contraire, qu'il faille indexer notre jugement sur des sentiments immédiats, non éclairés par la raison. On a précédemment montré combien la raison joue un office important dans la correction du jugement moral chez Hume, même si celui-ci consiste d'abord dans un sentiment et non dans un constat rationnel de vérités factuelles.

b) Le passage de l'être au devoir-être : les utilitaristes transgressent-ils l'interdithumien ?

On pourrait penser qu'en fondant la morale sur le fait de la recherche du plaisir et de l'évitement de la douleur, les utilitaristes font indûment dériver les catégories du devoir être (le plaisir et la douleur nous indiquent ce que nous *devons* faire) du domaine de l'être (le fait est que les êtres sensibles recherchent le plaisir et fuient la douleur). Les utilitaristes ne transgressent-ils pas l'interdit humien, selon lequel d'une proposition portant sur des faits on ne peut déduire logiquement une proposition indiquant un impératif ou un devoir moral ?

En apparence, on pourrait penser que Bentham transgresse cet interdit humien en faisant du *fait* de la recherche du plaisir *une norme*, c'est-à-dire un critère nous indiquant nos devoirs. Bentham il est vrai, passe du constat à la norme d'une manière assez péremptoire : il n'y a pas d'autre candidat au titre de *critérium* que nos « maîtres naturels », le plaisir et la douleur, les fondements alternatifs, théologiques, métaphysiques ou le témoignage de la conscience, étant soit faux soit encore plus arbitraires. Mill sera sans doute plus explicite sur les raisons que

⁵¹³ Subordination de la raison à la force des affects, évidente dans le célèbre *incipit* de l'*Introduction aux principes de la législation et de la morale* : "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality, he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognises this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light" (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch.1, p.1, in *The Complete Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, Edinburgh, William Tait, 1838-1843, 11 vol.)

nous avons de passer de la quête factuelle du plaisir au plaisir comme norme. Commettait-il une erreur logique que Hume, dont il connaît bien le *Traité*, après l'avoir repérée, avait pourtant clairement dénoncée⁵¹⁴ ? Mais ce passage (effectif) de l'être au devoir être dans l'utilitarisme ne correspond pas à une déduction, et ne tombe pas sous le coup de l'interdit humien. Le fondement de l'utilitarisme n'est pas un paralogisme du type : « l'homme *est* un être recherchant avant tout le bonheur, donc c'est là ce qu'il *doit* rechercher. ». Il n'y a en effet aucune implication nécessaire de la prémisse à la conclusion.

Il s'agit plutôt de mettre en lumière et d'isoler l'expérience hédonique qui est selon eux sous-jacente à la très grande majorité des distinctions morales et à la plupart des vertus reconnues par les hommes. « Mettre en lumière », « expliciter », car les utilitaristes ont tendance à penser que tous les hommes, du fait qu'ils sont gouvernés par le plaisir et la douleur, sont déjà utilitaristes de manière plus ou moins réflexive, systématique et cohérente, et qu'il convient, pour optimiser leur recherche naturelle de ce qui est utile, d'en avoir une conscience plus claire sans chercher ailleurs qu'en eux-mêmes les critères de la morale. C'est pourquoi les utilitaristes pensent que le bonheur du plus grand nombre est le moins mauvais, le moins clivant et le plus laïque (c'est-à-dire commun) des critères pour juger de la valeur morale des actions et des règles, puisqu'il correspond à une expérience ordinaire et commune⁵¹⁵.

Les arguments utilitaristes consistent non pas à opérer une déduction du factuel au normatif mais plutôt à réfuter par l'absurde les fausses justifications morales soit en montrant qu'elles n'ont pas de valeur si l'on fait abstraction du bonheur humain⁵¹⁶, soit en rendant explicite le fondement utilitaire implicite de nos appréciations morales les plus courantes. L'argumentaire

⁵¹⁴ Voir *Traité*, III, I, I, p. 65 où Hume écrit : « Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup, j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une certaine relation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'une relation qui en diffère du tout au tout. ». Le rationalisme théiste de Clarke était l'une des principales cibles de ce passage. Selon Clarke, des rapports factuels entre les personnes impliquent des devoirs moraux, de la même manière qu'un théorème implique une conclusion.

⁵¹⁵ Dans la philosophie contemporaine, cette volonté utilitariste de réconcilier les conceptions du bien autour d'un critère commun sera jugée illusoire par Rawls (Voir Rawls [1971]) qui prône la priorité du Juste sur le Bien. Mais on peut se demander si la justification contractualiste du juste qu'il propose sur la base d'une fiction anhistorique (la situation originelle sous le voile d'ignorance) a vraiment plus d'objectivité que la référence au bonheur, ou aux préférences des individus.

⁵¹⁶ Voir la façon dont Mill critique la première formulation de l'impératif kantien au ch. I de *Utilitarisme*.

utilitariste a un volet polémique qui élimine et un volet génétique qui dévoile, mais il ne s'agit pas d'une déduction de l'être au devoir être.

Il s'agit plus pour les utilitaristes de réduire que de déduire, réduire la morale à la considération de ses conséquences en termes de plaisir et de souffrance. Cela procède d'un souci d'universalité donc d'intelligibilité. Tout ce qui prétend à l'intelligibilité doit pouvoir se ramener à une impression, or nous n'avons pas d'idée bien claire lorsque nous parlons du bien et du mal indépendamment de toute dimension hédonique. Sans référence à des conséquences plaisantes ou douloureuses, le caractère normatif d'une règle peut en effet apparaître comme quelque chose de « mystique »⁵¹⁷ : pouvons-nous justifier que la propriété est un bien sans aucune considération des jouissances éventuelles du propriétaire, ou que le viol est un mal sans aucune considération de la souffrance infligée, ou que la vérité est préférable au mensonge par une sorte de dignité ou de sacralité attachée au Vrai par un lien mystérieux etc. ? L'utilitarisme s'oppose à la fois aux fausses déductions métaphysiques évoquées plus haut et à cette normativité mystique qu'on prête parfois à nos intuitions, et qui risque selon eux de mener au dogmatisme moral. On ne peut pas reprocher à Bentham et Mill de commettre le genre de paralogisme que dénonçait Hume consistant à d'abord définir les êtres ou à simplement décrire leurs rapports pour en inférer une nouvelle relation morale (par exemple inférer de notre statut de créature l'obéissance due au créateur, ou partir de l'idée de don pour en déduire le devoir de gratitude).

Mill sera plus explicite que Bentham en affirmant le caractère non déductif, mais introspectif de la « preuve » de l'utilitarisme. Affirmer comme Mill que le seul moyen de prouver qu'une chose est désirable est de montrer qu'elle désirée ne revenait pas à dire qu'un fait *implique logiquement* une valeur. Il s'agit plutôt de remonter à l'expérience du désir comme au fait primitif de la valorisation : désirer c'est-à-dire tendre vers une chose qu'on sait plaisante, équivaut à la valoriser. L'approfondissement de l'expérience, la comparaison, nous permettent bien sûr de hiérarchiser ces désirs, et de résister à certains plaisirs au nom du plaisir lui-même, tout ce que nous désirons ne méritant pas comme le disait déjà Épicure, d'être recherché. Or il ne s'agit pas là d'une preuve, au sens d'un ensemble d'argument impliquant une conclusion nécessaire. L'utilitariste ne dit pas : « une chose est désirée ou suscite du plaisir, *par conséquent* elle a de la valeur ». Le désir comme recherche du plaisir est le fait mental primitif, *dans lequel consiste la valorisation*. Le plaisir est alors un *principe* justement parce qu'il est la seule chose qui ne se justifie pas en vertu d'autre chose et qui n'a pas une valeur

⁵¹⁷ Chez Mill le terme « mysticisme » désigne le fait d'attribuer une dimension objective et transcendante à ce qui n'est pourtant qu'une création de l'esprit.

uniquement instrumentale⁵¹⁸ : la valeur du plaisir n'est pas une conclusion, mais une prémisse que selon Mill, chacun peut valider en convoquant son expérience ordinaire :

La seule preuve qu'un son est audible, c'est qu'on l'entend et ainsi des autres sources de l'expérience. De même selon moi la seule preuve qu'une chose est désirable, c'est qu'en fait on la désire. Si la fin que l'utilitariste admet pour son compte n'était pas reconnue en théorie et en pratique comme étant une fin, rien ne pourrait jamais convaincre qui que ce soit qu'elle en est une.⁵¹⁹

Il n'y a donc pas d'inférence de l'être au devoir être mais plutôt une identification du fait d'être désiré au fait d'être désirable. La validité de l'utilitarisme semble reposer sur l'évidence partagée de ce fait primitif, attesté par l'introspection :

Et maintenant, pour décider s'il en est réellement ainsi, si les hommes ne désirent vraiment pour elles-mêmes que les choses dont la possession est un plaisir pour eux et dont l'absence est une peine, nous voici amenés évidemment à poser une question de fait et d'expérience, qui comme toutes les questions analogues appellent une vérification. On ne peut résoudre le problème qu'en prenant conscience de soi, en pratiquant l'observation personnelle, complétée par celle d'autrui.⁵²⁰

Si donc l'utilitarisme va effectivement au-delà du discours descriptif et analytique humien, il n'est pas en contradiction avec l'empirisme humien puisqu'il fait appel comme l'écossais à l'expérience ordinaire, sans prétendre incliner l'entendement par une déduction intellectuellement contraignante. Il suffirait pour Mill d'exhiber une valeur radicalement non hédonique pour refuser le point de départ des utilitaristes. Mais face à ceux qui cherchent à dissocier le Bien du plaisir, la stratégie utilitariste consiste par l'analyse, à montrer que même dans les comportements qui semblent être accomplis par devoir et non gouvernés par le plaisir, il existe toujours une référence au bonheur, qu'il s'agisse de celui d'autrui ou du bonheur général : l'homme qui bravant la douleur se jette au feu pour en sauver un autre désire le préserver de la douleur, celui qui fait du dévouement à la patrie sa cause ultime ne désire pas autre chose que la paix et la prospérité de ses citoyens donc leur bonheur, celui qui apparemment agit « par principe » a simplement oublié les motifs conséquentialistes qui donnent du sens à ses principes etc.

c) La dénaturation du jugement moral par les préjugés, notamment religieux

Le statut du discours on l'a vu, est différent chez Hume et chez les utilitaristes classiques, sans cependant que ces philosophies soient en contradiction ni que la normativité utilitariste

⁵¹⁸ Ce qui rejoint l'hédonisme humien de l'*Enquête*, p. 214 : « Demandez à un homme pourquoi il fait de l'exercice, il vous répondra que c'est parce qu'il désire conserver sa bonne santé. Si vous cherchez alors pourquoi il désire la santé, il répliquera aussitôt que c'est parce que la maladie est pénible. Si vous poussez plus loin votre investigation et que vous désirez une raison pour laquelle il déteste la douleur, il est impossible qu'il ne puisse jamais en donner une. C'est une fin ultime et elle n'est jamais rapportée à un autre objet ».

⁵¹⁹ *Utilitarisme*, ch. III, p. 104.

⁵²⁰ *Ibid.*

ne constitue une rupture. D'autre part, les utilitaristes rejoignent en grande partie l'aspect polémique de la philosophie morale de Hume. Les cibles religieuses de l'écossois et des utilitaristes sont souvent assez analogues, notamment la dénaturation du jugement moral que peut susciter la croyance religieuse, en détournant la conscience des considérations naturelles de l'utile et de l'agréable et en inventant de fausses vertus. Le refus de l'arbitraire en morale se traduit chez Bentham et Mill par la critique des jugements s'autorisant d'une sorte d'évidence immédiate, qui se posent comme objectifs mais qui sont inconsciemment motivés par des préférences partiales issues de préjugés. Cette critique concerne les philosophes qui font reposer les distinctions morales sur un sens moral. Bien que Hume parle d'un sens moral, la critique des utilitaristes rejoint en grande partie ce que dit Hume des jugements moraux qui sont renforcés par la superstition ou qui ne sont que l'effet d'une sympathie non raffinée, immédiate, passive et non corrigée par le jugement. L'arbitraire et l'absence de réflexion du jugement moral peuvent être renforcés par le préjugé, le zèle partisan, l'éducation, ou l'influence de la superstition sur le caractère. Nous avons vu précédemment que l'éminence de l'utilité chez Hume impliquait déjà une dimension corrective, des requalifications de ce que la religion avait disqualifié, ou la disqualification des fausses vertus qui ne tiennent leur force que de l'éducation religieuse. Hume mettait en valeur le rôle de la conversation, de la multiplication et de la confrontation des points de vue, de la réflexion sur les intérêts généraux de l'humanité dans la formation du jugement moral, et vantait les vertus de l'étude de l'histoire pour le décentrement culturel de l'appréciation morale. Le raffinement du sens moral suppose toutes ces médiations, qui le rendent moins partial, évite l'arbitraire, source de factions et d'intolérance.

Or ce que Bentham critique sous le nom de principe de sympathie ou d'antipathie⁵²¹ est décrié pour les mêmes raisons. La critique millienne des morales intuitionnistes qui s'autorisent du seul témoignage de la conscience en supposant leurs principes évidents et universels va dans le même sens. Nos intuitions, même apparemment évidentes, doivent être interrogées. Une approbation ou une indignation immédiate qui ne peuvent s'expliquer et s'autorisent de la seule force du sentiment n'ont aucune forme d'objectivité et l'on peut

⁵²¹ Le terme « sympathie » est employé ici en une tout autre acception que la sympathie humienne, il n'y a évidemment aucune critique du principe de sympathie au sens humien. Ce que Bentham critique sous cette expression est plutôt la certitude d'une conscience morale immédiate et arbitraire. Il le définit de la façon suivante :

“By the principle of sympathy and antipathy, I mean that principle which approves or disapproves of certain actions, not on account of their tending to augment the happiness, nor yet on account of their tending to diminish the happiness of the party whose interest is in question, but merely because a man finds himself disposed to approve or disapprove of them: holding up that approbation or disapprobation as a sufficient reason for itself, and disclaiming the necessity of looking out for any extrinsic ground.” (*IPML*, XI, in *The Complete Works...*).

soupçonner qu'elles sont motivées par le préjugé. Faire confiance en ses intuitions morales présente en outre un danger pour la liberté des individus lorsqu'un même sentiment d'évidence est partagé par un groupe important ou majoritaire. Ce combat contre le dogmatisme était selon les utilitaristes la condition de possibilité du progrès moral dans la mesure où l'intuitionnisme, qui allait souvent de pair avec une conception innéiste de l'esprit et une métaphysique théiste, constituait l'un des principaux obstacles philosophiques au progrès moral. En effet, l'innéisme est incompatible avec l'idée que nos appréciations morales peuvent s'améliorer de génération en génération. Cette critique sera largement approfondie par Mill (voir plus bas Ch. VIII) dans *Whewell sur la philosophie morale, L'examen de la philosophie de Hamilton*, et plus discrètement dans *l'Utilitarisme*. C'est aussi dans cette perspective que Mill s'élèvera dans *De la liberté* contre le dogmatisme d'une « police morale » majoritaire qui met en danger la liberté individuelle en stigmatisant les modes de vie originaux ou non conformes à l'orthodoxie calviniste dominante (voir plus bas Ch. X). Cette critique bien connue est en fait le complément cohérent d'une réfutation des présupposés de l'intuitionnisme qui constitue selon lui le rempart philosophique du conservatisme religieux. Nous verrons plus loin (chapitre III) qu'elle se situe chez Mill sur le terrain métaphysique et psychologique, car c'est d'abord la dimension éternelle et transcendante des règles morales, et l'autorité du témoignage de la conscience qu'il fallait critiquer.

d) *L'importance des sentiments sociaux, un individualisme nuancé*

A la différence des penseurs du droit naturel, Hume et les utilitaristes classiques comprennent l'homme historiquement, comme un être social, et tiennent pour fictive l'idée d'un individu présocial qui se rapporterait à la société uniquement par intérêt. Bentham et Mill rejettent les théories du contrat social pour des raisons analogues à celles de l'écossais. S'il y a un individualisme chez les utilitaristes, il est avant tout méthodologique (seuls les hommes ont des intérêts, pas la société qui n'est pas un être doté d'une existence autonome, mais la somme des individus). Mais cet individualisme n'est ni psychologique (l'égoïsme n'est pas l'unique ressort des conduites) ni anthropologique (l'individu présocial est une fiction abstraite dont on ne peut rien tirer pour l'éthique). Bentham affirme certes que la société n'est qu'un corps fictif et ne désigne rien d'autre que la somme des individus qui la composent, que donc l'intérêt de la société n'est rien d'autre que la somme des intérêts personnels, mais cela n'équivaut pas à dire que ces individus se déterminent selon des motifs strictement personnels et autocentrés. Nous sommes gouvernés par notre intérêt, mais celui-ci peut inclure celui des autres. Tout intérêt est personnel par définition, puisqu'il est mon intérêt, mais il n'est pas nécessairement autocentré. L'individualisme benthamien est seulement méthodologique et

nominaliste, son sens est de ne pas faire de la société un être à part entière, autre que langagier et ce afin de ne pas justifier des entreprises ou des réformes au noms d'entités abstraites, en invoquant par exemple « l'honneur de la nation » pour justifier une guerre. Mill utilisera le même genre d'argumentaire nominaliste pour critiquer les droits de « l'Église » à conserver ses dotations⁵²² : l'Église n'a aucun droit puisqu'elle n'a d'unité que nominale, et que seuls existent les fidèles. Mais cette critique de la fiction que représente la société considérée comme une entité n'implique aucun égoïsme psychologique de principe.

L'homme est potentiellement sensible à l'intérêt de ses semblables et, comprenant le rapport entre leur intérêt et le sien, capable de décentrement⁵²³. Hume et les utilitaristes classiques reconnaissent certes la force des motivations égoïstes, l'insuffisance d'une sympathie primitivement partielle, potentiellement factieuse, et l'impossibilité de faire reposer la justice sur les seuls sentiments. Cependant si l'égoïsme ne pouvait être tempéré par les sentiments sociaux, et un point de vue impartial, l'utilitarisme serait un projet anthropologiquement non plausible, car voulant concilier des motivations psychologiques exclusivement égocentrées, et une préoccupation globale, publique et collective⁵²⁴.

Cela procède d'une volonté de partir de l'expérience et d'éviter toute abstraction anthropologique. Si Hume et les utilitaristes séculiers critiquent tous les scénarii de l'état de nature proposés par les penseurs contractualistes, c'est parce que leur empirisme leur impose de concevoir l'individu tel qu'il apparaît à travers l'histoire, c'est-à-dire déjà membre de la société. Ni Hume ni Bentham ni Mill ne conçoivent l'individu abstraitement, comme atome présocial, naturellement égoïste qui se rapporterait au collectif depuis une sorte d'indépendance égocentrée⁵²⁵. Cette anthropologie est essentielle à leur sécularisme. La condition d'une philosophie morale séculière est une anthropologie et une psychologie qui

⁵²² Mill John Stuart [1833], « Corporation and Church Propriety », *CW*, IV.

⁵²³ Cependant un tel décentrement n'est pas spontané, le défi de l'utilitarisme sera de penser les moyens artificiels de son développement qui ne saurait être une religion surnaturelle. Selon Mill la difficulté d'étendre le *public spirit* sans religion a été sous-estimée par Bentham. Ce sera le rôle de la religion de l'humanité.

⁵²⁴ Sur le statut de la sympathie chez Bentham, voir Marie-Laure Leroy : « Jeremy Bentham ou la sympathie pour le plus grand nombre », *Revue du Mauss*, 2008, n° 31, §25 : « C'est, écrit M. L. Leroy, au fil d'un processus de maturation culturelle que la sympathie peut acquérir une incidence importante sur les comportements. De même que l'enfant n'apprend à tenir compte des autres que grâce à l'éducation, l'éthique et la législation doivent favoriser l'élargissement du champ d'action de la sympathie : « La tâche constante et ardue de tout moraliste aussi bien que de tout législateur qui mérite de l'être, est de faire augmenter l'influence de la sympathie aux dépens de l'égard pour soi-même, et de la sympathie pour le grand nombre aux dépens de la sympathie pour un petit nombre de gens » [*Constitutional Code*, VI, 31, art. 10, p. 119]. ».

⁵²⁵ Le scénario de l'état de nature est inutile à leurs yeux. Ce refus est symptomatique de leur empirisme. La réflexion doit partir de ce que les hommes sont et de leurs rapports sociaux effectifs, et faire référence à une situation anhistorique et hypothétique n'est pas la meilleure manière d'administrer les relations entre les hommes.

rendent compte de la motivation et de la régulation morale sur une base naturaliste, sans Dieu ni métaphysique, c'est pourquoi la sympathie et les sentiments sociaux sont des éléments si importants de leurs systèmes respectifs. En effet, une philosophie morale empiriste et séculière ne peut faire reposer la morale et la cohésion sociale sur l'autorité d'une tradition religieuse, sur un sens moral inné et universel, sur un supposé ordre naturel providentiel, ni sur l'espérance partagée d'une vie future. La sympathie sera en ce sens pour Mill comme chez Hume, la racine la plus naturelle et la mieux partagée de la conscience morale⁵²⁶, bien que celle-ci ne s'y réduise pas, et bien que la sympathie soit condamnée à demeurer amoralisée si elle n'est pas cultivée et élargie. Elle ne s'oppose pas au principe d'utilité, mais elle est bien au contraire ce qui nous rend capables de l'approuver, depuis un point de vue plus impersonnel et impartial, que nous sommes capables d'adopter sur les questions morales (voir *supra*, Ch. V).

e) Le potentiel subversif et irrégulier du principe d'utilité

Chez les utilitaristes séculiers comme chez Hume, les obligations et les interdits ne sont pas comme dans la religion, des absolus, mais sont circonstanciés en fonction de l'utilité. Ainsi la vertu de chasteté est-elle chez Hume l'instrument de « l'association des parents en vue de la subsistance des jeunes. » (*EPM*, p.113). Et il ajoute qu'indépendamment de ce genre de buts pragmatiques, cette privation qu'est la chasteté n'aurait aucun sens. Nous ne rejoignons pas entièrement F. Rosen lorsqu'il écrit que Hume laisse la plupart des vertus chrétiennes en place, en transformant essentiellement leur sens, réduisant leur fondement à l'utilité à l'exception des vertus monacales qui n'ont aucun sens, alors que Bentham aurait quant à lui clairement utilisé le principe d'utilité pour critiquer et réformer la morale traditionnelle dominante, dans l'optique d'une transformation sociale. C'est exactement en effet ce que fait Bentham. Mais il convient de nuancer davantage la différence que Rosen suppose avec Hume en rappelant, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, que déjà chez Hume la sécularisation du fondement de la morale modifie l'étendue de ce qu'on peut légitimement tenir pour vertueux ou vicieux, réhabilite par exemple l'orgueil, et abolit notamment l'interdit du suicide, précisément en vertu de l'utilité publique. Chez Hume la sécularisation du fondement de la morale en modifie et en déplace déjà le contenu, au-delà de la diatribe contre les vertus monacales.

⁵²⁶ Voir *L'Utilitarisme*, ch. III, pp. 93-95.

f) Inutilité de l'ascétisme moral

On a vu précédemment comment Hume, au nom de l'utile et de l'agréable, reléguait les supposées vertus monacales au rang de vices. La critique de l'ascétisme, qu'il soit philosophique ou religieux est motivée chez Bentham et Mill par les mêmes raisons que la critique humienne des vertus monacales⁵²⁷ et de l'ascétisme en général. Bentham distinguait deux types d'ascétisme : religieux ou philosophique. L'ascétisme philosophique s'illustre par exemple par l'anti-épicurisme de la philosophie stoïcienne qui invite à séparer le bien et la vertu de la quête du plaisir, l'indépendance du sage consistant à pouvoir se distancier de la quête du plaisir. L'ascétisme religieux, notamment chrétien a pour Bentham ceci de spécifique qu'il ne se contente pas de désolidariser la vertu du plaisir, mais accorde potentiellement une valeur à la douleur et à la souffrance dans la détermination du mérite.

Mill, dans *L'Utilitarisme*, soulignera que l'abstinence des jouissances personnelles peut avoir une grande valeur si cette privation est le moyen d'accomplir quelque chose de socialement utile, mais n'a aucune valeur intrinsèque. La privation qui n'aurait d'autre fin que de nous détourner du monde pour nous consacrer à Dieu n'augmente en rien le mérite moral :

Honneur à ceux qui sont capables de renoncer pour eux-mêmes aux jouissances personnelles que donne la vie quand ils contribuent par un tel renoncement à accroître la somme de bonheur dans le monde. Mais celui qui le fait ou proclame qu'il le fait pour n'importe quelle autre fin ne mérite pas plus d'être admiré que l'ascète sur sa colonne. Il fournit peut-être le témoignage encourageant de ce que les hommes peuvent faire, mais non pas assurément le modèle de ce qu'ils devraient faire.⁵²⁸

Conclusion du Chapitre VI

Ainsi malgré les réserves benthamiennes à propos du proto-utilitarisme humien, une détermination plus précise du principe d'utilité, une différence dans la nature du projet philosophique, plusieurs éléments plaident en faveur d'une filiation profonde de Hume à l'utilitarisme classique. La critique du poids de la religion en morale au nom de l'utilité publique, le refus du providentialisme, de l'innéisme en tant qu'ils sont au service d'une orthodoxie morale, la critique de l'ascétisme, et enfin une anthropologie et une psychologie qui rendent concevables une moralité séculière, c'est-à-dire sans sanction divine, ni loi de nature éternelle issue du créateur. L'étude de la critique théorique et morale du théisme qui emprunte beaucoup à Hume prolonge cette idée dans le prochain chapitre.

⁵²⁷ *EPM*, p.185.

⁵²⁸ *Utilitarisme*, ch. II, p. 65.

CHAPITRE VII : Le théisme à l'épreuve de l'expérience et du principe d'utilité

*« Aussi le maintien et l'extension de l'alliance entre la croyance et l'expérience paraît-il un objet dont l'importance est incalculablement supérieure à celle de tous ceux que les hommes poursuivent. Tout ce qui favorise cette poursuite doit être regardé comme le moyen le plus précieux pour l'accroissement du bonheur, puisqu'il est le seul capable de l'augmenter. »*⁵²⁹

Introduction

Comme le laisse ici entendre Jeremy Bentham, le projet utilitariste est inséparable d'une éthique empiriste de la croyance, puisque la détermination de ce qui est utile est une question de probabilité et que celle-ci dépend de l'expérience. L'empirisme radical mis au service de la critique du théisme et du droit naturel qui y est adossé constitue la clé pour comprendre comment l'utilitarisme séculier de Bentham, James et John Stuart Mill dépasse une sécularisation « immature » de la morale : là où de nombreux penseurs des lumières prennent leur distance vis-à-vis de la superstition et de la révélation, mais demeurent dans un cadre théiste garant de l'éthique, l'empirisme et le scepticisme qui en découle ont pour corrélat un véritable sécularisme moral, c'est-à-dire une moralité qui non seulement ne doit plus rien au théisme mais dont les critères permettent d'évaluer les avantages et les inconvénients de celui-ci. Ce chapitre se propose d'explicitier l'importance de la critique empiriste du théisme largement héritée de Hume dans l'émergence de l'utilitarisme séculier, qu'il faudra donc distinguer conceptuellement d'un utilitarisme religieux. On s'intéressa essentiellement dans ce chapitre aux écrits de Mill sur la religion, sans oublier ses deux influences directes que sont James Mill et Bentham, en insistant chez chacun de ses auteurs sur la matrice humienne des arguments.

La sécularisation inachevée du droit naturel

Il relève du lieu commun que les philosophes que l'on a coutume de rattacher au courant des « lumières » s'attaquent aux conséquences funestes de la religion, de la superstition, des factions engendrées par les groupes religieux dissidents qui cherchent à placer l'autorité de la loi de Dieu au-dessus de celle de l'État. Or durant la modernité, la plupart d'entre eux proposent des solutions morales et politiques qui demeurent dans un cadre théiste ou déiste, à l'intérieur duquel la croyance en un Dieu et dans la nécessité de se conformer à un ordre providentiel divin demeure centrale. Même pour Hobbes, pourtant souvent perçu durant la modernité comme irréligieux pour son ontologie, la loi naturelle n'est obligatoire qu'en vertu son origine divine, quoi que la nature de Dieu soit selon lui incompréhensible, et l'athéisme

⁵²⁹ RN. p.107.

est décrit comme incompatible avec la socialisation. En outre, la sécularisation qui traverse la pensée moderne implique certes une distance à l'égard de la révélation, mais n'en fait pas pour autant l'économie : il s'agit bien plutôt de passer celle-ci au crible de la raison. Comme le souligne Robert Devigne, pour replacer le sécularisme millien dans le contexte plus large de la sécularisation, les précurseurs des lumières, que sont Spinoza, Hobbes, Pufendorf, Locke, cherchaient dans l'optique de la paix civile, à distinguer un faux christianisme d'un christianisme rationnel, interprétaient les écritures dans le but de rendre celles-ci compatible avec la raison, et proposaient une religion minimale. Selon celle-ci, il existe un Dieu omnipotent et omniscient à l'origine de l'ordre naturel et moral, capable de punir le vice et de récompenser la vertu. Pour la plupart d'entre eux, à l'exception notable de Spinoza qui propose une forme de salut immanent, la volonté de ce Dieu infiniment sage est ce qui permet à la loi naturelle inscrite dans nos cœurs d'être éternelle, universelle, et surtout obligatoire. Si les pensées du droit naturel, quelles qu'en soient les différentes versions, constituent une avancée sur la voie de la sécularisation, c'est comme le rappelle Devigne, que la loi naturelle est compréhensible par la seule raison⁵³⁰ :

D'un côté, cette perspective de la loi naturelle se conforme à l'idée chrétienne selon laquelle la nature est le produit d'un créateur sage, puissant et bienveillant. D'un autre côté, la visée de cette perspective sort la morale et le droit du territoire disputé sur lequel avaient lieu les guerres de religion. Au lieu de cela, la raison est mise en avant comme la clé à partir de laquelle comprendre le bien et le mal moraux. Comme l'écrit Locke, la raison humaine doit être établie comme étant « notre seule étoile et boussole ». ⁵³¹

Utiliser notre raison, comprise par opposition à la révélation, c'est au fond utiliser la lumière que notre créateur met à notre disposition, et donc coopérer avec Dieu, et l'autonomie de l'homme et la religion semblent alors faire bon ménage.

En quel sens peut-on cependant parler d'une sécularisation immature, et quelle est l'importance du pas effectué par l'utilitarisme séculier inspiré de Hume ? En admettant une origine divine à la loi naturelle on reconnaît que ces lois nous obligent de manière éternelle et ne peuvent être modifiées selon notre bon plaisir. Ce que proposent Bentham et Mill à la suite de Hume est une désolidarisation des fondements de la morale de toute forme de providence,

⁵³⁰ Voir S. Pufendorf [1672], Tome premier, chapitre IV, p. 102 à 106 :

« Elle peut être connue de chacun naturellement, où comme s'expriment les écrivains sacrés (Romains II, 25), gravée dans le cœur des hommes en tant qu'elle peut être découverte par les seules lumières de la raison. D'ailleurs, les maximes les plus générales en sont si claires et si manifestes, que ceux à qui on les propose les approuvent aussitôt, et que, quand on les a une fois conçues, elles ne sauraient plus être effacées de nos esprits. ».

⁵³¹ Robert Devigne, *Reforming Liberalism: JS Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*, New Heaven-Londres, Yale University Press, 2006, p.134.

de référence à la nature ou à son créateur en tant qu'autorité morales. Les trois *Essais sur la religion* et particulièrement « De la nature », rédigé en 1858 et publié à titre posthume en 1874, vont dans ce sens. Selon Mill, lorsque cette référence à la nature comprise comme manifestant le plan et la sagesse du créateur, devient le *critérium* de la morale, et que l'on identifie ce qui est juste à ce qui est conforme à l'ordre naturel voulu par Dieu, cela maintient une confusion et une inintelligibilité des critères véritables de l'appréciation morale. Une rhétorique conservatrice risque de s'installer, car la référence à des principes moraux éternels induit la méfiance à l'égard de la possibilité d'un réel progrès des normes morales, pose des limites à l'autonomie de l'individu, et implique enfin une impossibilité de tolérer l'athéisme⁵³². Cette intolérance bien connue chez Locke existe aussi chez les premiers penseurs du droit naturel comme Pufendorf, dont la morale relève en un sens d'une sécularisation immature ou inachevée. D'abord, la loi naturelle n'est obligatoire que parce qu'elle procède de la volonté d'un supérieur : Dieu. La conscience morale est inséparable de la crainte de Dieu sans laquelle l'égoïsme ne serait plus retenu⁵³³, la promesse de salut dépend de la révélation, et la religion entraîne également ce qu'il appelle des devoirs envers soi-même, que Mill remettra en cause dans *De la liberté*. Ainsi, nos devoirs envers autrui et nos devoirs envers nous-mêmes, y compris chez les premiers jusnaturalistes modernes ne sont que

⁵³² Voir Pufendorf, *Ibid.* : « Il faut regarder avec une souveraine horreur et punir des plus rigoureux supplices l'impiété de ceux qui tachent de détruire ou d'ébranler, de quelque manière que ce soit, l'opinion reçue de l'existence d'un Dieu. (...) »

De là il s'ensuit qu'il est juste d'aimer cet être comme la source et l'auteur de toutes sortes de biens, d'espérer en lui comme en celui de qui dépend notre propre bonheur présent et à venir, se reposer sur sa volonté, persuadé qu'il fait tout pour notre bien et qu'il fait mieux que nous-mêmes ce qui nous est nécessaire, de le craindre comme ayant une puissance infinie par laquelle il est capable de faire souffrir des plus terribles maux ceux qui l'offensent, enfin d'être disposés à lui obéir en toutes choses avec une entière soumission, comme à notre créateur à notre maître tout puissant et bon ».

⁵³³ Pufendorf, *Ibid.* : « Il ne se trouverait personne qui exerçât des actes de charité et de compassion ou qui s'acquittât des devoirs de l'amitié, si ce n'est dans l'espérance certaine de quelque gloire ou de quelque avantage qui en devrait revenir. Comme toute appréhension des châtements du ciel étant alors bannie, personne ne pourrait compter sur la bonne foi d'autrui, chacun vivrait dans des inquiétudes perpétuelles, par la crainte et les soupçons de quelque tromperie ou de quelque insulte. Les souverains ne seraient pas plus disposés que leurs sujets à faire de belles actions, car n'ayant aucun principe de conscience qui les retînt, ils rendraient vénales toutes les charges, il ne proposeraient jamais que leur intérêt particulier, auquel ils sacrifieraient le bonheur de leur sujets, de sorte que craignant toujours quelque révolte, ils travailleraient autant qu'ils pourraient à les affaiblir, comme la seule voie qu'ils croiraient avoir de maintenir leur propre domination, contre les efforts des opprimés. Les sujets de leur côté, dans la crainte de l'oppression, chercheraient toutes les occasions de secouer le joug, pendant qu'eux-mêmes se défieraient aussi les uns les autres. Le mari et la femme, à la première brouillerie qui s'élèverait entre eux, appréhenderaient le fer et le poison l'un de l'autre, et l'on en craindrait du côté des enfants de la famille et de tous les domestiques et de toute la famille, car comme sans la religion, il n'y a point de conscience, il serait difficile de découvrir ces sortes de crimes commis en cachette, qui ne se manifestent que par les inquiétudes, frayeurs épouvante, et autres indices extérieurs que les remords du péché produisent. De tout ce que nous venons de dire, on voit qu'il importe au genre humain que l'on ferme à l'athéisme toutes les voies par lesquelles il pourrait se glisser dans le monde, et en même temps combien est extravagante la conduite de ceux qui, pour se faire regarder comme de grands politiques, affectent d'avoir du penchant pour l'impiété.

partiellement fondés sur les critères séculiers de la sociabilité et de l'utilité publique. Et la raison, qui saisit la loi naturelle est en fait loin d'être automne vis-à-vis de la religion⁵³⁴. Pour toutes ces raisons, il apparut tout aussi nécessaire aux utilitaristes séculiers de critiquer en plus des religions instituées, le déisme providentialiste, selon lui tout aussi pernicieux que la superstition, en retardant le progrès moral, ce que Mill exprime clairement dans ses *Mémoires* :

Aujourd'hui, en effet, on ne prête guère à une doctrine religieuse qu'une croyance faible et précaire, mais on croit à peu près universellement qu'une religion est nécessaire à la morale et à l'ordre social. On voit les gens qui rejettent la révélation se réfugier d'ordinaire dans un déisme optimiste et se composer avec une croyance à l'ordre de la nature et à un prétendu gouvernement de la providence, une religion tout aussi remplie de contradictions qu'aucune des formes du christianisme, et qui ruinerait aussi certainement les sentiments moraux, si seulement elle en venait à se réaliser complètement.⁵³⁵

I) L'examen de l'utilité de la religion, et sa matrice humaine.

a) *Le sécularisme militant de James Mill et de Jeremy Bentham, berceau humain des convictions milliennes.*

Mill a en grande partie adopté les opinions de son père sur le théisme. James Mill avait d'abord été prédicateur presbytérien avant de perdre la foi. John Stuart affirme pour sa part n'avoir jamais entretenu de croyance religieuse, et être l'un des rares esprits d'Angleterre à n'avoir pas été éduqué dans ce sens. Il a donc pu considérer avec distance, comme un fait culturel humain, les croyances de la plupart ses contemporains, à la façon dont un historien appréhende les croyances des Grecs de l'antiquité :

Je suis ainsi l'un des très rares exemples dans ce pays, de quelqu'un qui n'a pas rejeté la croyance religieuse, mais n'en a jamais eu. Je grandis dans une sorte d'état négatif à ce sujet. Je considérais la religion moderne exactement comme l'ancienne, comme quelque chose qui ne me concernait en rien. Il ne paraissait pas plus étrange que les Anglais crussent en ce que je ne croyais pas, que les hommes dont j'avais entendu parler en lisant Hérodote fissent de même.⁵³⁶

⁵³⁴ Une autre chose qui fait voir que Dieu exige des hommes la pratique des lois de la sociabilité c'est qu'ils sont les seuls des animaux qui aient quelques sentiments de religion, et quelque crainte d'une divinité, d'où naissent chez les personnes qui ne sont pas entièrement corrompues, ces vifs sentiments de la conscience qui les force à reconnaître qu'en violant la loi naturelle, on offense celui qui a l'empire des cœurs, et dont chacun doit redouter la juste colère, lors même que l'on n'a rien à appréhender de la part des hommes. ».

Quoique les derniers (devoirs envers les autres hommes) émanent directement et principalement du principe de sociabilité, que nous avons posé pour fondement du droit naturel, rien n'empêche qu'on en déduise indirectement les devoirs envers Dieu considéré comme créateur en tant que la crainte d'une divinité est le plus puissant motif pour porter les hommes à s'acquitter de ce qu'ils se doivent les uns aux autres, en sorte que sans un sentiment de quelque religion, l'homme ne serait pas même sociable. Outre qu'en matière de religion, la raison toute seule ne saurait nous apprendre grand-chose, si ce n'est que le culte de la divinité sert à la tranquillité et au bonheur de la vie présente ; car la vertu qu'a la religion de procurer le salut éternel des âmes dépend d'une révélation particulière. Pour ce qui est des devoirs de l'homme à l'égard de lui-même, ils découlent en partie de la religion, en partie de la sociabilité, car si l'homme ne peut pas agir à sa fantaisie en des choses qui le regardent lui-même directement, c'est ou pour ne pas violer le respect qu'il doit à la divinité, ou pour être un membre utile et commode de la société humaine. ».

⁵³⁵ Mill [1873], *Autobiography*, CW, I, Ch. III.

⁵³⁶ A, Ch. II.

Cette distance et ce détachement rendaient John Stuart Mill capable dès son jeune âge d'avouer et de défendre sereinement son incroyance auprès de ses camarades. Son père James fut convaincu par les critiques du déisme émises par Butler dans *l'Analogie de la religion, naturelle et révélée*. Contre la religion révélée, les déistes soutenaient que le contenu de la révélation semblait contredire l'idée d'un Dieu omnipotent et infiniment bon. Contre ces déistes, l'évêque Butler soutenait que cette contradiction existait aussi bien entre l'univers tel que nous le connaissons avec ses imperfections, et l'idée d'un Dieu bienveillant et tout puissant, que donc la religion naturelle n'était pas plus raisonnable que la foi révélée qu'il défendait. James Mill et son fils, à la suite de Hume, d'accord avec la critique des déistes par Butler, plutôt que de réhabiliter comme lui la foi révélée, développèrent un scepticisme à l'égard de toute religion, qu'elle soit naturelle ou révélée, sans pour autant basculer dans un athéisme dogmatique tout aussi présomptueux que la croyance sur cette question incertaine. Excepté dans l'hypothèse d'un Dieu bon mais ne pouvant pas tout, et luttant contre un principe du mal qu'il n'a pas lui-même créé, ils tiennent également le théisme pour inacceptable pour des raisons morales : reconnaître Dieu comme créateur parfaitement sage et bienveillant de l'univers tel que nous le connaissons revient à cautionner d'une manière ou d'une autre l'existence du mal, soit en disant que le mal n'est le mal qu'en apparence, alors que la morale sert justement à le combattre, soit en considérant qu'il n'est que le chemin nécessaire vers un plus grand bien, proposition incertaine.

Face aux inconvénients de toute théodicée, ces empiristes séculiers, depuis Hume, invitent à recentrer nos appréciations morales à l'échelle de la vie humaine. Et si la raison peut bien servir à corriger nos évaluations imparfaites ce n'est pas par des spéculations à propos de la sagesse de Dieu et de sa providence, trop éloignées de l'expérience.

James Mill⁵³⁷, reprenant un argument humien de *l'Histoire naturelle de la religion*, que l'on retrouve dans *l'Enquête sur les principes de la morale*, estimait en outre que la religion est un mal moral en ce qu'elle pervertit le jugement moral, inventant des fausses espèces de mérite ; et son ami Bentham et son fils John Stuart rejoindront cette critique. L'histoire des religions montrait également selon James Mill que les hommes adorent des dieux très imparfaits moralement, la religion véhiculant alors un standard moral perfectible, ce qui est également un argument central chez Hume. La méchanceté du Dieu chrétien culmine dans le châtement infernal, dogme dont Hume affirmait dans « De l'immortalité de l'âme » qu'il constituait un

⁵³⁷ Mill James, « The Church and its Reform », *The London Review*, 1835. (In *Three essays on religion*, ed. Matz, 2009, Appendix B, pp.263-269).

scandale moral. Ainsi, l'argument le plus puissant des Mill contre le théisme n'est pas uniquement son improbabilité, mais le fait qu'il retarde le progrès moral par la tradition d'adorer comme l'objet le plus noble qui soit, un être éminemment paradoxal, (l'auteur omnipotent de l'enfer, supposé en même temps infiniment bon) et dont la moralité est discutable. D'après les *Mémoires*, l'une des premières leçons qu'a reçues John Stuart de son père relève d'un empirisme sceptique humien : d'abord, nous manquons d'expérience pour former des convictions probables au sujet de l'origine de l'univers, ensuite la solution théiste soulève autant de problèmes qu'elle en résout :

Il insistait avec moi en tout premier lieu sur le fait que la manière dont le monde vint à l'existence était un sujet sur lequel rien n'était connu : que la question « qui m'a créé ? » ne peut trouver de réponse, car nous n'avons pas d'expérience ou d'information authentiques à partir desquelles y répondre ; et que toute réponse ne fait que repousser la difficulté un peu plus loin, puisque la question « qui a créé Dieu ? » se présente immédiatement.⁵³⁸

Mill rejoint Hume sur la méthode empirico-sceptique, les conclusions à la fois très fermes sur la désolidarisation du théisme et de la morale, et mitigées quant à l'existence d'un créateur intelligent de l'univers. Ces deux auteurs se distinguent également du matérialisme et de l'athéisme dogmatique d'un D'Holbach et d'un D'Alembert, mais aussi du déisme d'un Voltaire. Celui-ci critiquait féroce­ment les inconvénients des religions instituées mais sans aller jusqu'à concevoir la possibilité d'une moralité sans Dieu. Le sécularisme issu de l'empirisme radical britannique n'a pas besoin d'affirmer dogmatiquement que tout ce qui est réel est matériel et provient de la matière ni que Dieu n'existe pas pour désolidariser l'éthique de l'existence de Dieu, d'où son originalité au sein du mouvement général de sécularisation de la philosophie moderne.

La critique de la religion dans l'utilitarisme séculier de Mill a bien sûr d'autres sources que la pensée humienne. Cependant, Hume semble avoir été pour lui le philosophe qui propose la meilleure critique du théisme, peut-être la plus prudente et la moins dogmatique, et qui réinvestit clairement les critères du raisonnement de la science expérimentale communément acceptés. Si l'on en croit la lettre déjà citée de John Stuart Mill à Jacob Holyoke inventeur du terme « sécularisme », et principal initiateur du mouvement séculariste en Grande Bretagne, la critique de la religion naturelle gagnerait à s'inspirer de la déconstruction sceptique de la religion, telle qu'elle est opérée par Hume dans les *Dialogues*.

L'héritage humien de la pensée de Mill passe aussi indirectement par les écrits de Bentham sur la religion. Dans ses *Mémoires*, Mill affirme que l'ouvrage ayant produit sur son esprit le

⁵³⁸ A, ch. II.

plus d'influence sur le sujet est celui de Bentham, ou plutôt les manuscrits de Bentham rassemblés et reformulés par George Grote sous le titre *La religion naturelle : son influence sur le bonheur du genre humain, d'après les papiers de Jérémie Bentham*⁵³⁹. Or ces textes défendent plusieurs thèses d'inspiration clairement humienne : d'abord l'idée que les sanctions de la religion naturelle sont trop lointaines et incertaines pour impressionner l'esprit avec autant de force que l'opinion publique ou autres motivations séculières⁵⁴⁰. D'autre part, explique Bentham dans l'essai, sans révélation particulière, la religion naturelle ne nous dit rien de la conduite précise à adopter pour être sauvé, seule l'expérience étant susceptible de nous informer des conséquences favorables ou défavorables d'une conduite. Cette conception, Bentham l'étaye par la thèse humienne selon laquelle la vivacité des impressions est supérieure à celle des idées :

Comme toutes les idées de plaisir et de peine nous viennent de l'expérience, les conceptions les plus vives que nous possédions sur l'avenir ne sauraient dépasser les plus vives sensations. Agrandissez-en l'intensité tant que vous voudrez, elle ne dépassera pas l'expérience. Je dis plus, vous ne pourrez jamais l'étendre, même jusqu'aux limites de l'expérience. Pour y arriver, il faudrait étendre les conceptions de l'imagination au même niveau que l'expérience réelle et actuelle, de manière que les conceptions affectent l'esprit aussi vivement que l'expérience, mais la folie n'a pas d'autres caractères, et c'est la seule chose qui nous autorise à priver un malheureux fou de sa liberté.⁵⁴¹

Comme Hume dans *l'Histoire naturelle de la religion*, et *L'enquête sur les principes de la morale*, Bentham soutenait que la religion ne pouvait tracer la frontière du mérite et du démérite⁵⁴² qu'artificiellement, en s'appuyant sur l'opinion publique, qui ne peut être unanime et universelle du fait de la variété des croyances. Non seulement l'ascétisme proprement religieux nous détourne de la quête naturelle de l'utile et de l'agréable mais crée des factions et une division sur le plan moral :

Or on a vu que la religion crée de nombreuses antipathies factices, c'est-à-dire qu'elle inspire aux hommes la haine de beaucoup de pratiques qu'ils n'auraient pas haïes s'ils avaient borné leurs vues à la vie actuelle. Mais si

⁵³⁹ Le professeur Bain affirma, selon la préface du traducteur M.E. Cazelles, que l'auteur du texte était John Stuart Mill lui-même, qui avait effectivement eu la charge de nombreux manuscrits de Bentham. Cette hypothèse trouve l'adhésion du traducteur français. Elle impliquerait pourtant que Mill dans ses *Mémoires* ne reconnaisse pas la paternité de cet écrit, tout en affirmant qu'il a exercé sur lui une profonde influence, ce qui est étrange.

⁵⁴⁰ Voir *RN*, p. 43 : « Par conséquent, il semble impossible que la religion naturelle, quelques riches promesses qu'elle fasse, quelque terrible menace qu'elle lance, exerce la moindre influence sur la conduite de l'homme puisque les conditions de ces rétributions nous sont absolument voilées. Pourquoi la perspective d'autres peines affecte-t-elle notre conduite ? Parce que l'expérience nous apprend les actions auxquelles elles sont spécialement attachées. ».

⁵⁴¹ *RN*, p. 57.

⁵⁴² *RN*, p. 46 : « Sur toute la surface du globe, dans tous les systèmes religieux les plus variés, nous observons que les plus innocents des plaisirs de l'homme sont incriminés et interdits par la piété : des plaisirs que le pire législateur humain n'a jamais défendus, et pour l'interdiction desquels il n'aurait jamais su découvrir un prétexte. ».

les hommes n'avaient pas haï ces pratiques, c'eût été une preuve qu'elles n'étaient pas réellement préjudiciables. C'est donc que la religion attache la haine des hommes à des actions qui ne leur sont pas réellement dommageables, et par suite la dévie de sa fonction véritable et légitime, celle de détourner les gens d'une conduite dommageable.⁵⁴³

Bentham s'appuie en outre sur une éthique empiriste de la croyance consistant à ne pas disjoindre la croyance de l'expérience. Or le théïsme est un exemple de cette disjonction, puisque son objet est improbable, et les systèmes moraux fondés sur une supposée volonté du créateur, nous éloignent eux aussi de l'expérience dans la mesure où « tout ce que nous savons au sujet de la peine et du plaisir vient de l'expérience. ».

Les religions, en faisant de la foi une condition du salut, font reposer le plus important des biens sur une fragilisation de la règle la plus précieuse de notre jugement, ce qui ne peut manquer d'accroître notre crédulité : « Elles ne sauraient manquer d'engendrer une habitude de crédulité, aussi bien qu'une répugnance à examiner, et une incapacité à peser les témoignages contradictoires. »⁵⁴⁴ D'une manière générale, cette éthique empiriste de la croyance doit nous détourner de toute enquête extra-expérimentale à propos de l'origine du monde : supposer un dessein à l'origine de l'univers lui-même alors que nous ne connaissons de dessein que chez les hommes et chez les animaux, et que le dessein pour autant que nous en ayons l'expérience, n'a jamais pour effet que le déplacement ponctuel d'une matière préexistante, est trop spéculatif. Le dessein suppose enfin l'existence d'un chaos qui précède l'organisation de la matière, un chaos dont nous n'avons aucune expérience et que nous devons littéralement imaginer, pour penser l'organisation originelle de l'univers par Dieu. Là encore, Bentham est fidèle à l'esprit humien qui consiste à limiter nos enquêtes à ce que l'expérience permet de connaître.

Enfin, à la manière dont Hume fait la généalogie de la religion à partir de nos craintes et de nos espérances, Bentham recourait à l'associationnisme, plus précisément à l'association des sentiments et d'idées pour expliquer comment les idées religieuses pouvaient prospérer sur nos craintes et notre vulnérabilité : « La maladie, l'affliction les approches de la mort, l'enfance, sont des moments où l'intelligence est déprimée et faible, et où les associations d'idées et de sentiments sont particulièrement livrées aux attaques de ce genre de crainte. ». Les critiques de la religion naturelle et du lien entre le théïsme et la morale étaient avant Mill rarement frontales dans la philosophie britannique : David Hume critique la religion naturelle à travers des personnages et dans l'œuvre posthume que sont *Les Dialogues*, et l'on ne

⁵⁴³ RN, p. 96.

⁵⁴⁴ RN, p. 129.

connaît l'attaque benthamienne de la religion naturelle qu'à travers une élaboration de ses manuscrits par Georges Grote, qui lui-même utilise un pseudonyme : Philippe de Beauchamp. Quant aux critiques de Mill lui-même, dans les *Trois essais sur la religion* : « De la Nature », « L'utilité de la religion », « Le théisme », elles firent l'objet d'une publication posthume. C'est dire à quel point une position séculariste était compliquée à assumer jusqu'au milieu du XIXe siècle.

Mill hérite donc des arguments irrégieux de son père et de Bentham, qui avant lui défendirent un sécularisme à l'aide d'arguments et d'une psychologie d'inspiration humienne. Mais l'objectif de Hume, comme celui de Mill n'était pas uniquement négatif et destructeur, il était surtout de rendre la morale indépendante du théisme, et de rendre celui-ci dispensable.

Hume combattait contre les factions nées de l'enthousiasme et du dogmatisme mais ne misait pas sur l'essoufflement du théisme. La douzième partie des *Dialogues* montre combien le scepticisme et un déisme atténué ayant peu de répercussions sur la morale peuvent être très proches. Même si Mill a tendance à ne parler de Hume que comme du plus ingénieux des penseurs *négatifs*, les arguments sceptiques ne sont pas leurs seuls points communs : ces deux auteurs sont essentiellement préoccupés par la paix civile et la cohésion sociale, aussi leur rapport au théisme n'est pas exclusivement critique. Mill comme Hume aborde le théisme avec un principe de charité et un esprit de concorde, en poussant les concessions possibles le plus loin possible, c'est-à-dire en s'efforçant de chercher la version du théisme la plus acceptable pour la raison, la plus compatible avec notre connaissance empirique et avec la morale. Sans doute cette démarche va-t-elle chez Mill un peu plus loin, notamment dans « Le Théisme », puisqu'il ne refuse pas toute probabilité au théisme et reconnaît une certaine valeur à l'argument du dessein bien formulé, même si selon lui, conjecturer l'existence d'un créateur intelligent n'autorise cependant ni la croyance, ni le savoir, mais seulement l'espérance, cette espérance pouvant contribuer à renforcer la morale mais guère à la fonder.

« Theism » défend une conclusion sceptique, mais Mill y accepte la valeur d'une espérance en une vie après la mort, accepte la possibilité que la vie de Jésus soit une entreprise divine, y estime que l'argument théiste de l'analogie, bien formulé, présente une certaine probabilité qui toutefois n'est ni une preuve ni un savoir et ne peut devenir une foi.

Il va également jusqu'à accorder qu'une sorte de rapport poétique à l'idée d'un être moralement parfait, de même que l'espérance en une vie après la mort peuvent constituer une sorte de supplément d'âme pour la conduite morale, même si, nuance importante, cet être parfait ne peut sans incohérence être identifié à l'auteur de la nature. On ne peut donc pas tout à fait dire qu'il rende le théisme absolument neutre moralement, en tous cas dans ces derniers

écrits sur la religion. Comme l'écrit Lou Matz : « le seul consensus apparent à propos des trois essais de Mill était qu'ils étaient soit trop sceptiques pour les croyants, soit trop généreux pour les sceptiques. »⁵⁴⁵. Toutefois, malgré ces concessions milliennes au théisme, ces arguments ont pour effet de désolidariser comme chez Hume, les fondements de la morale, de l'idée d'un créateur de l'univers : il se pourrait que Dieu ne soit pas bon, au vu de sa création, ou qu'il soit infiniment bon, mais limité dans sa connaissance, ou dans sa puissance, ou encore incapable de réaliser ce qu'il aurait voulu. Dans le premier cas, Dieu n'est pas une référence morale, dans le second, l'humanité doit prendre acte des limites de sa providence et de la responsabilité qui lui incombe de rendre le monde meilleur.

b) Utilitarisme séculier et utilitarisme religieux

Il ne suffisait pourtant pas de fonder la morale sur l'utilité publique pour la rendre intégralement séculière : en effet l'utilitarisme séculier suppose un scepticisme quant à l'existence de Dieu. C'est ce qui lui permet d'être entièrement subversif. Durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, les moralistes défendant le principe de l'utilité publique comme fondement de l'éthique ne sont pas tous des sceptiques en matière de religion, tels que Hume. Il existe une tradition utilitariste religieuse qui propose une synthèse entre le principe d'utilité, certes en lui-même séculier, et le théisme. C'est bien à partir de la nature humaine, et plus précisément de la recherche du plaisir qu'il faut envisager l'origine de la morale. Mais les utilitaristes religieux le font dans le cadre d'une vision du monde chrétienne, dans laquelle cette psychologie hédoniste ne fait que renforcer des positions conservatrices en morale. Alors que les utilitaristes séculiers à la suite de Hume critiquaient certaines appréciations morales au nom de l'utilité publique, les utilitaristes religieux brandissaient le même principe pour justifier le *statu quo*.

Selon que Dieu existe ou non, la définition de ce qui est utile à l'humanité n'est plus la même, et la motivation principale à pratiquer la vertu diffère également. Pour l'utilitarisme séculier, le principe d'utilité n'a d'autre régulateur que lui-même, et le calcul des plaisirs inclut la probabilité. Or qu'une conduite produise du plaisir ou de la peine est une affaire d'expérience et d'observation ; quant à savoir si cette conduite est conforme à la volonté de Dieu, c'est une question de conjecture. Cette improbabilité donne lieu à un renversement : la religion est évaluée en fonction de sa propension à procurer le bonheur de l'humanité, donc en fonction de son utilité séculière, comme le serait n'importe quelle croyance collective. Tout à l'inverse,

⁵⁴⁵ Lou Matz (2009), *Three Essays on Religion*, introduction.

l'utilité s'identifie dans l'utilitarisme religieux à la volonté de Dieu. Comme l'écrit J.E Crimmins à propos de l'utilitarisme religieux :

A contre-courant de Hume, ces moralistes ecclésiastiques exposaient une doctrine de l'utilité qui dépendait autant de l'enseignement chrétien orthodoxe que la pensée de Bentham dépendait de l'empirisme, de la raison, et de la détestation de la métaphysique traditionnelle. Les principes religieux de leur éthique supposaient la croyance en un Dieu bienveillant dont la volonté doit être obéie, en la nature immortelle de l'esprit, et au jour du jugement dernier, où la vertu sera récompensée et le mal puni.⁵⁴⁶

Le plus célèbre et illustre représentant de cette tradition utilitariste religieuse est le révérend William Paley, auteur des *Principes de morale et de philosophie politique* publiés en 1785. Sa psychologie hédoniste proche de celle de Locke, combinée à sa vision religieuse du monde ne remettait pas en cause, mais bien plutôt renforçait les prérogatives de l'Église établie. La quête du plaisir ne mène à la vertu que si l'individu a la conviction que la vertu sera récompensée par une vie éternelle ; en retirant cette conviction théiste de l'équation, la vertu devient un mauvais calcul. Les lois n'influencent que les actions extérieures sans affecter comme le fait l'amour de Dieu, les motivations intérieures, aussi la vie morale a-t-elle besoin de la religion, qui façonne le comportement en façonnant la volonté et le désir eux-mêmes.

C'est en partie à ce problème que répond la proposition millienne d'une religion de l'humanité dans « L'utilité de la religion » : Mill souhaitait comme Bentham rompre avec une morale religieuse qu'il jugeait très imparfaite, mais était aussi conscient que l'on ne pouvait transformer les mœurs en se reposant uniquement sur le droit.

Le cadre théiste devait néanmoins perdre de son ascendant : en effet, la pensée morale et politique de Paley illustre à quel point la croyance théiste n'est pas simplement une espérance privée ajoutant un supplément d'âme à une vision utilitariste de la morale. Cela n'est pas qu'une question d'enthousiasme moral ou de ferveur. Selon qu'il est sceptique, athée ou croyant, l'utilitariste n'approuvera et ne réprouvera pas les mêmes conduites, car la détermination de ce qui est utile dépend d'une vision du monde et de la place de l'homme dans ce monde. Adopter le principe d'utilité dans un cadre théiste modifie la définition même de ce qui est le plus hautement utile. Si ce qui est le plus hautement utile à l'humanité est de plaire à Dieu et d'accomplir sa volonté, alors la volonté de Dieu devient la règle de la vertu, c'est clairement le cas chez Paley :

La vertu est le fait de faire le bien de l'humanité, dans l'obéissance à la volonté de Dieu et en vertu du bonheur éternel. (...) Selon cette définition, le bien de l'humanité est le sujet ; la volonté de Dieu la règle ; et le bonheur éternel, le motif de la vertu humaine.⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ J.E Crimmins (1990), pp.68-69.

⁵⁴⁷ Paley William, *The principles of Moral and Political Philosophy*, Liberty Fund, 1785, I, VII, p. 25.

Il suit de cette définition qu'un gouvernement cherchant à maximiser l'utilité publique, doit promouvoir l'inculcation de la religion qu'il estime la plus acceptable à Dieu⁵⁴⁸ :

Il s'ensuit également selon Paley, qu'il apparaît utile, donc légitime pour l'humanité, de censurer toute expression de moquerie ou d'invective sur les sujets religieux, car ils fragilisent le jugement des citoyens sur des sujets importants et affaiblissent finalement toute religion.

Ne devraient être tolérés que les ouvrages argumentatifs aidant à apprécier la valeur des différentes religions⁵⁴⁹.

La portée morale de l'utilitarisme religieux ne se résume pas à la crainte des châtements divins et à une espérance des récompenses : elle se traduit également par un perfectionnisme éthique consistant à rechercher l'harmonie entre la vertu et le bonheur, harmonie qui ne sera accomplie que dans l'autre vie, mais dont on peut s'approcher dans celle-ci. Par l'amour de Dieu, et à travers cet amour, l'amour de ceux avec qui nous entrons en contact. Cet aspect éthico-spirituel ne fait que conforter l'idée que la religion est la condition de la cohésion sociale : elle n'est pas simplement ce qui nous dissuade du vice mais ce qui nous motive sincèrement à aimer et pratiquer la vertu.

Outre que l'utilitarisme religieux tendait à confirmer la sainte alliance de l'Église et de l'État, telle qu'elle avait été théorisée par William Warburton, la principale critique de Bentham et Mill à l'endroit de l'utilitarisme religieux, est qu'il introduit de l'incertitude et du flou dans la morale, ainsi que des recommandations ascétiques que le principe d'utilité ne semble pas justifier. Il est plus difficile d'identifier la volonté d'un créateur hypothétique, que de savoir empiriquement ce qui suscite du plaisir ou de la peine. Comme le résume James E Crimmins : Brown et Paley (parmi d'autres) suivant Warburton essayèrent de montrer que la valeur de l'Église et de la constitution politique dont elle était partie intégrante, pouvait être établie sur la base de l'utilité. Bentham

⁵⁴⁸ "When we grant that it is lawful for the magistrate to interfere in religion as often as his interference appears to him to conduce, in its general tendency, to the public happiness; it may be argued, from this concession, that since salvation is the highest interest of mankind, and since, consequently, to advance that is to promote the public happiness in the best way, and in the greatest degree, in which it can be promoted, it follows, that it is not only the right, but the duty, of every magistrate invested with supreme power, to enforce upon his subjects the reception of that religion which he deems most acceptable to God; and to enforce it by such methods as may appear most effectual for the end proposed. A popish king, for example, who should believe that salvation is not attainable out of the precincts of the Romish church, would derive a right from our principles (not to say that he would be bound by them) to employ the power with which the constitution intrusted him, and which power, in absolute monarchies, commands the lives and fortunes of every subject of the empire, in reducing his people within that communion" (Paley (1785), VI, X, "Of religious Establishments and of Toleration", pp. 408-409).

⁵⁴⁹ "Under the idea of religious toleration, I include the toleration of all books of serious argumentation: but I deem it no infringement of religious liberty, to restrain the circulation of ridicule, invective, and mockery, upon religious subjects; because this species of writing applies solely to the passions, weakens the judgement, and contaminates the imagination of its readers; has no tendency whatever to assist either the investigation or the impression of truth: on the contrary, whilst it stays not to distinguish between the authority of different religions, it destroys alike the influence of all." (*Ibid.*).

cependant, cherchait à établir le caractère pernicieux de l'Église et de la doctrine qu'elle prêchait, par sa propre version séculière de ce principe. Lorsque la religion était opposée à l'utilité, elle était pernicieuse, lorsqu'elle était en accord avec elle, elle était entièrement superflue. Ou comme Bentham en posait trivialement l'équation : « la moralité pourrait très bien dire de la religion : dès lors qu'elle n'est pas avec moi, elle est contre moi (CWB, X, 70). »⁵⁵⁰.

En plus de ses concessions sur la probabilité du théisme, l'apport de Mill, qui reprend à son compte la plupart des critiques benthamiennes de l'utilitarisme religieux, sera d'abord de mettre l'accent sur la singularité du bonheur de chacun, ce qui légitime une défense de la liberté individuelle. Deuxièmement, que l'intérêt de la religion ne se résume pas aux motivations d'intérêt personnel, mais concerne aussi l'élévation du caractère. Il proposera sous la forme d'une religion de l'humanité, une spiritualité séculière qui puisse remplir les mêmes fonctions sans référence au surnaturel en considérant que Bentham qui a exclusivement misé sur le droit, c'est-à-dire sur les contraintes extérieures, ne s'était pas confronté à cette difficulté.

c) *La religion à l'aune du principe d'utilité : « L'utilité de la religion » (rédigé en 1858)*

Montrer que des principes séculiers peuvent produire les mêmes effets positifs que la religion, et même perfectionner la morale sur des bases empiriques est le principal objet de l'essai de 1858 intitulé « L'utilité de la religion ». Mill commence par y souligner qu'un esprit noble doit être soucieux de vérité autant que d'utilité, et que la conviction qu'une croyance est utile et indispensable à la société n'est en rien une bonne raison de la tenir pour vraie⁵⁵¹. Mill ne cherche pas dans l'essai à faire le procès historique des religions en rappelant leurs méfaits, mais se demande plutôt si les bienfaits pour l'individu ou la société, qu'on leur attribue à juste titre, pourraient être obtenus par d'autres moyens. La croyance religieuse n'est pas selon lui nécessaire, ni à titre de fondement de la morale, ni à titre de ressort de la motivation morale. L'utilité sociale apparente de la religion ne dérive pas tant de la théologie ou de ses dogmes que de l'inculcation précoce d'un code moral unanimement accepté et de la force de l'opinion publique qui dépend de la sympathie. La croyance en une volonté surnaturelle peut certes être utile pour garantir l'adhésion à ce code mais n'est pas nécessaire et présente même des inconvénients. Les religions qui font appel au surnaturel posent un problème d'honnêteté intellectuelle, mais aussi un problème moral. Car elles font essentiellement appel à des motifs

⁵⁵⁰ J.E Crimmins, (1990), p. 98

⁵⁵¹ Mill rejoint Hume sur ce point. Voir l'EEH : « Il n'y a pas de méthode de raisonnement plus commune, et pourtant il n'y en a pas de plus blâmable, que de tenter de réfuter une hypothèse, dans les discussions philosophiques, par le danger de ses conséquences sur la religion et la morale. » (EEH, VIII, p. 165).

de l'ordre de l'intérêt personnel plutôt qu'à des motifs désintéressés. Une religion surnaturelle fait appel, non seulement à la crainte et à l'espérance, mais au sens du mystère face à ce qui se tient au-delà de ce que nous pouvons connaître, à la frustration de l'esprit qui ne s'en tient pas à des causes mécaniques aveugles. L'immense nuit de ce qui est au-delà de l'expérience laisse une voie libre à l'imagination, et l'immensité de l'inconnu suscite un sentiment aussi ample et vague que son objet :

Que ne donnerait-on pas pour une nouvelle croyable qui nous viendrait de cette région mystérieuse, pour un éclair qui jetterait à travers ces ténèbres le plus faible rayon de lumière, surtout pour une théorie vraiment croyable qui nous représenterait le monde comme soumis à une influence bienveillante et nullement hostile ? Mais puisque nous ne sommes en état de pénétrer dans cette région que par l'imagination assistée d'analogies tirées de l'action et des desseins de l'homme, analogies spécieuses, mais d'où l'on ne peut rien conclure, l'imagination est libre de remplir le vide avec les images qui conviennent à son génie, images sublimes et élevées si l'imagination est noble, images basses et mesquines si l'imagination est terre à terre.⁵⁵²

Comme ce qui se tient au-delà de l'expérience ne peut être rempli que par notre imagination et sa fonction poétique, plutôt que de succomber à une démesure théorique en spéculant sur ce que nous ne pouvons pas connaître, Mill propose plutôt d'utiliser la puissance d'idéalisation de l'imagination en assumant la dimension fictionnelle de ses productions. L'idéal moral n'a pas besoin d'être identifié à la cause supposée de l'univers pour être stimulant. Certes, on aurait tort de ne pas solliciter l'imagination en morale, car la vertu n'est que renforcée par la représentation de caractères élevés et idéaux. Mais Mill ne reconnaît à l'imagination qu'une fonction pratique et non théorique. La poésie qui permet de forger des idéaux stimulants peut au fond répondre au même besoin que la religion.

Mais comment de simples fictions édifiantes peuvent-elles compenser l'affaiblissement de l'espérance réelle en une vie après la mort ? La brièveté de la vie individuelle n'est pas selon Mill une raison de nous désintéresser des effets de notre existence sur l'existence des autres, et de la capacité indéfinie de progrès de l'humanité, qui devient le sens séculier d'une morale sans Dieu. Dans la spiritualité séculière de Mill, il peut exister du sacré, c'est-à-dire un but que l'on situe au-dessus de notre intérêt personnel, sans référence au surnaturel. Elle s'adresse à la même partie de la nature humaine, celle qui recherche des conceptions idéales, plus belles et plus grandes que celles que nous voyons réalisées dans notre vie quotidienne prosaïque. La fonction morale de toute religion consistant essentiellement dans le désintéressement et dans l'abnégation, pourrait être assurée par une religion sans Dieu, une religion de l'humanité ; non pas un culte orgueilleux de l'homme tel qu'il est, ni un appel à l'amour désincarné d'une

⁵⁵² *ER*, pp. 95-96.

entité abstraite, mais une religion dynamique tendant vers le perfectionnement moral de soi et de l'espèce humaine. L'objet du culte n'est pas ce qui est mais ce qui pourrait être. Elle exalterait les exemples des grands hommes vertueux du passé, donnant sens à notre existence finie par les répercussions de notre vie sur celles de générations futures. Si le besoin de religion procède essentiellement du besoin qu'ont les hommes d'un idéal qui les transcende, alors une religion tendant vers le perfectionnement indéfini de l'humanité n'est pas quelque chose d'absurde. Mill propose donc d'investir la morale existentiellement et émotionnellement et de s'y rapporter avec la ferveur l'enthousiasme et le sérieux d'une religion.

e) Les présupposés sécularistes du « harm principle »

Le second apport du sécularisme millien est l'accent mis sur le caractère individuel du bonheur humain, qui justifiera sa défense des libertés individuelle dans *On liberty*. Là encore, l'absence de Dieu et la distance à l'égard de l'utilitarisme religieux de Paley et de Brown sont fondamentales.

Le principe de non-nuisance (« harm principle ») qui limite la contrainte de l'État et les obligations aux dommages infligés à autrui, donc nie qu'il puisse exister des devoirs envers soi-même est un corolaire de l'utilitarisme sans Dieu : nous savons que toutes les créatures sensibles cherchent le bien-être et à éviter la souffrance, mais ces individus ont des caractères des expériences, donc des désirs différents. Nous ne pouvons pas, étant données ces différences, établir un standard de conduite valable pour tous. Étant donnée notre ignorance sur ce point, mieux vaut laisser chacun conduire sa vie comme il l'entend. Si au contraire, tout en souscrivant à la première prémisse nous avons comme Paley une certitude absolue qu'il existe un Dieu ainsi qu'une connaissance complète de ses attributs, notamment du fait qu'il est infiniment sage, connaît parfaitement ses créatures, ainsi que l'ensemble du futur, et a prescrit un ensemble de recommandations morales à ses créatures, il ne serait alors pas irrationnel d'observer celles-ci, quoiqu'on ne comprenne pas l'intérêt de certaines d'entre elles. Il se pourrait que certaines de ses recommandations ne conviennent pas au bonheur de certains dans cette vie (par exemple l'interdiction aux homosexuels de satisfaire leurs préférences sexuelles), mais que ces frustrations ne soient que provisoires et que nous puissions pénétrer leur sens et jouir de ses bienfaits pendant un temps beaucoup plus long, dans une autre vie. Si nous sommes certains de l'existence de Dieu, de ses attributs et de son projet, cela semble être le meilleur calcul. Autrement dit, le principe d'utilité joint à une certitude théiste peut justifier une forme de paternalisme spirituel, et perdre son principal avantage sur les autres principes moraux, à savoir la clarté qui procède de son ancrage dans

une expérience affective partagée et la possibilité de discuter de la valeur de différents modes de vies sur des bases empiriques. L'utilitarisme théiste n'a au contraire aucun potentiel subversif.

L'improbabilité de l'existence d'un tel Dieu, l'incertitude quant à ses attributs, la diversité d'interprétations sur ses volontés et recommandations, sont donc des présupposés essentiels du *tandem* qui unit principe d'utilité d'un côté, et défense des libertés individuelles et de la liberté de discussion de l'autre. Les religions instituées ou la religion naturelle ne sont pas les seuls obstacles aux libertés ainsi comprises : il faut également critiquer la prétention de toute entité politique ou sociale, l'État ou la moralité majoritaire, qui voudrait en quelque sorte « prendre la place de Dieu » et imposer un standard collectif du bonheur en prétendant disposer mieux que ces individus eux-mêmes, de la connaissance de ce qui fait leur bonheur.

II) La critique des morales prenant la nature pour guide et la matrice humienne des arguments millienns

La critique du théisme doit être comprise non simplement comme une position théorique mais dans l'optique d'un progrès de la morale elle-même ainsi que de la liberté. L'hypothétique créateur de la nature ne saurait être un exemple moral pour l'homme selon Mill qui préfère la figure œcuménique du Christ, qu'un athée pourrait aussi bien prendre pour exemple, au créateur de l'univers dont l'œuvre est pour le moins ambivalente : « l'auteur du sermon sur la Montagne est assurément un être plus bienfaisant que l'auteur de la nature. »⁵⁵³. En effet, un empiriste n'a d'autre accès à Dieu que la nature. Or cette nature n'est ni bonne ni mauvaise, elle est aussi hostile et dangereuse que bienfaisante. Dire que les voies de Dieu sont impénétrables implique de refuser de faire de la bonté de Dieu une référence pour l'homme car on ne peut imiter ce qu'on ne comprend pas. Et si l'on vénère cette bonté sans la comprendre, cette vénération n'est rien d'autre qu'une soumission. Fonder la morale en faisant référence à une cause surnaturelle était pour Mill au mieux incompréhensible, et au pire, une simple vénération passive de la force. L'essai intitulé « De la nature » (composé entre 1850 et 1858) est une variation sur le thème de l'argument anti-théiste du mal naturel, qui a aussi pour corolaire le refus des morales et systèmes juridiques qui prennent la nature pour fondement.

⁵⁵³ ER, p. 106.

a) L'anti-providentialisme humien de l'essai.

Mill se propose dans « De la nature » d'examiner « la validité des doctrines qui font de la nature un critère du juste et de l'injuste » et critique celles-ci. L'inspiration humienne y est capitale à plusieurs égards : la trame argumentative de l'essai est déjà présente dans le *Traité* : l'associationnisme à la base de la critique de la puissance de séduction du terme « nature », l'impossibilité de tirer des conséquences sur le devoir-être à partir de l'être, l'acception newtonienne du terme « nature », que l'on trouve déjà chez Hume ; enfin et surtout, l'idée que l'observation empirique de la nature affaiblit toute théodicée et tout providentialisme. L'expérience montre que la tendance du mal à générer le mal, par exemple de la maladie à provoquer d'autres vulnérabilités, est bien plus générale que la tendance du mal à générer le bien, qui n'est pas plus fréquente que la tendance du bien à avoir de mauvaises conséquences. La moins mauvaise version de l'hypothèse théiste selon Mill est celle d'un Dieu très bon mais ayant été limité par un principe mauvais, ou par les contraintes d'une matière qui lui préexistait et qu'il n'a pas pu façonner à sa guise. Si Dieu est bon, il n'est pas omnipotent, et il n'y a pas à attendre plus de bien que celui qu'il est déjà parvenu à accomplir (ce que montre aussi Hume dans l'*EEH*, XI). Dans cette hypothèse, il appartiendrait à l'homme de compléter l'œuvre bienfaisante de Dieu, qui devient une référence inutile moralement. Si Dieu au contraire est omnipotent et peut donc éviter le mal, il a donc voulu le mal, et le créateur du monde serait alors immoral : « Si le créateur du monde peut tout ce qu'il veut, il veut la misère, il n'y a pas moyen d'échapper à cette conclusion. ».⁵⁵⁴

Comme Hume, Mill parle de l'imperfection de la nature depuis une perspective humaine, seule source de valeurs qui soient accessible et intelligible. La nature est qualifiée d'imparfaite non pas absolument, mais relativement au critère du bonheur humain et des autres « êtres sentant ». On serait en droit de demander de quel droit prétendre que la nature est imparfaite. Il n'existe pas de critère absolu ou transcendant permettant de dire ce que la nature devrait être ou ne pas être. L'univers ne peut avoir de défaut dans l'absolu, et nous ne pouvons comparer l'univers à un état idéal vers lequel il devrait tendre. Une inondation, une épidémie, l'incendie d'une ville, la disparition d'une espèce, à l'échelle cosmique, sont choses insignifiantes qui ne sont en elles-mêmes ni un bien ni un mal. Le fait qu'il existe quelque chose plutôt que rien n'est ni admirable ni regrettable en soi. Le propre de l'utilitarisme séculier est de situer l'échelle de la valeur au niveau des créatures dotées de sensibilité, qui est le seul qui nous soit intelligible. C'est le

⁵⁵⁴ *ER*, p. 34.

bonheur des créatures dotées de sensibilité. C'est en fonction de ce critère que l'on peut faire l'éloge de l'artifice, et ne plus sacraliser la nature comme le domaine réservé de la providence que l'art humain devrait suivre, imiter, sur lequel il ne faudrait pas empiéter, ou dont la science ne devrait pas trop sonder les mystères. Accepter la sacralité de la nature revient à freiner toute forme de progrès, que celui-ci soit technique, scientifique ou moral.

b) La vénération de la nature, résultat d'associations illogiques

Les préjugés naissant d'un usage peu rigoureux du langage, en l'occurrence du terme « nature », Mill met en œuvre la méthode socratique consistant à identifier avec précision leur sens. Ainsi, on pourra faire la différence entre ce qui est logiquement impliqué par le ou les concepts de nature, et les idées qui lui sont associées non par essence mais par le biais d'une association psychologique. En effet, écrit Mill, certains mots comme « nature » « se sont introduits dans une foule d'associations étrangères, pour la plupart aussi puissantes qu'invétérées, et ils excitent, en leur servant de symbole des sentiments que leur signification primitive ne justifie pas ; aussi constituent-ils une des sources les plus abondantes dont découlent le mauvais goût, les fausses philosophies, la fausse moralité, et même les mauvaises lois. »⁵⁵⁵. La psychologie associationniste humienne nous a en effet appris que la passion reliée à une idée pouvait se transmettre à une idée associée quoique cette association ne soit pas logique : c'est ainsi que l'on peut être fier du pays où l'on a grandi, quoiqu'on ne soit pas l'auteur de ses paysages ou de son patrimoine. Il se pourrait donc que la vénération de l'idée de nature ne procède que d'idées collatérales qui lui sont associées. Peut-être associe-t-on l'idée de nature à l'idée de création divine, donc de perfection, de pureté, d'innocence, d'éternité. La vénération liée à Dieu se transfère alors à ce qui est supposé être son œuvre. Mais raisonner ainsi serait supposer ce qui est en question, puisque d'un point de vue empiriste, la seule manière de savoir s'il y a ou non un Dieu et de connaître ses attributs est justement de partir de ce que nous pouvons inférer empiriquement de la nature observée en s'interrogeant sur sa cause. Les sentiments associés à la nature peuvent aussi être une crainte liée à une admiration à son endroit : il nous arrive de nous sentir petits et insignifiants face à la violence dévastatrice de certains phénomènes, ou face à l'immensité de l'univers lui-même. Tant que l'on ne tire pas de conclusion morale de cet émerveillement ou de cette fascination, cela ne pose pas de problème. On commence à déraisonner lorsque la fascination nous mène à conférer une autorité morale à la nature : « Les

⁵⁵⁵ ER, pp. 1-2.

expressions qui attribuent la perfection au cours de la nature ne peuvent être considérées que comme les exagérations d'un sentiment poétique et pieux, et on n'y voit pas le sceau d'un examen rigoureux. »⁵⁵⁶.

Or la considération nue de l'idée de nature, épurée de ces associations émotionnelles et culturelles qui la sacralisent, ne devrait entraîner ni vénération ni haine particulière. Empiriquement comprise, elle n'est qu'un mécanisme aveugle sans finalité évidente, et dont les manifestations sont aussi malfaisantes que bienfaisantes :

La nature empale les hommes les brise comme sur la roue, les livre en pâture aux bêtes féroces, les brûle vifs, les lapide comme le premier martyr chrétien, elle les fait mourir de faim, geler de froid, les empoisonne avec le venin rapide ou lent de ses exhalaisons, et tient en réserve des centaines d'autres morts hideuses, que l'ingénieuse cruauté d'un Nabis ou d'un Domitien.⁵⁵⁷

Personne ne voudrait qu'on imite ces phénomènes nuisibles sous prétexte qu'ils sont naturels, on doit alors étendre ce raisonnement à l'ensemble des cas possibles, et ne jamais invoquer la nature pour justifier nos conduites. Elle manifeste un ordre puisqu'on peut comprendre ses phénomènes selon des lois, mais cet ordre n'est pas le signe évident d'une sagesse parfaite. Quant à la puissance supérieure, elle n'a aucune dimension morale, sauf à fonder la morale sur la crainte et à rendre l'humanité servile.

c) La notion de loi naturelle, et l'équivoque entre l'être et le devoir être

Ensuite, Mill a pris acte de l'interdit humien de tirer des conséquences morales qui concernent ce qui doit être à partir de constats relevant de ce qui est. Or quel que soient les sens dans lequel on emploie le mot « nature », qu'il s'agisse de la nature conçue comme l'ensemble des phénomènes possibles et de ses lois ou ce qui s'oppose à l'artifice, la nature relève de ce qui est. Mill ne fait à cet égard qu'approfondir la critique humienne lorsqu'il présente la doctrine adverse comme une confusion entre ce qui est ce qui doit être :

Ils pensent que le mot « nature » offre un type extérieur de ce que nous avons à faire, et lorsqu'ils posent comme règle de ce qui doit être un nom dont la propre signification dénote ce qui est, c'est parce qu'ils ont une idée, claire ou non, que ce qui est constitue la règle et le type de ce qui devrait être.⁵⁵⁸

La nature d'une chose particulière est donc avant tout définie empiriquement comme l'ensemble des phénomènes manifestés par une chose, c'est-à-dire par les effets d'une chose sur une autre chose, et les effets des autres choses sur elle. De l'observation de ces

⁵⁵⁶ ER, p. 30.

⁵⁵⁷ ER, p. 27.

⁵⁵⁸ ER, p. 11.

phénomènes se dégagent des régularités qui constituent la nature de cette chose. Une chose produisant toujours le même type d'effets dans des circonstances identiques déterminées, l'observation permet de dégager par induction, les lois générales de sa nature. La nature d'une chose n'est connue que provisoirement, et Mill héritier de la tradition lockéenne et humienne est bien conscient que l'esprit humain ne pénètre pas l'essence intime et éternelle des choses (matérielles ou spirituelles) mais que celle-ci se dévoile imparfaitement et progressivement à partir de la mise en relation de ce type de choses avec différents environnements⁵⁵⁹.

On peut alors appeler « nature » en un sens englobant, non la nature d'une chose particulière mais tout ce qui advient et les régularités les plus générales que l'on peut induire de ce qui advient (ce qui permet d'exclure les miracles du domaine naturel). « Nature » est un nom collectif pour tous les faits survenus ou possibles, et la compréhension de ces faits en fonction de lois se nomme la science.

On comprend que dans cette acception empirico-positiviste du terme, selon laquelle « naturel » ne s'oppose pas à « artificiel », mais plutôt à « miraculeux » ou « surnaturel », tout soit naturel et rien ne soit contre-nature : le meurtre comme le don, une forêt vierge comme une fusée etc. Il serait donc aussi absurde de vouloir se conformer à cette nature, que d'obliger quelqu'un à respirer ou à avoir une masse, puisque l'homme n'étant pas un empire dans un empire, tout ce qu'il fait intervenir une ou plusieurs lois de la nature. Du reste, le terme « nature » comme chez Hume, inclut les forces intérieures comme le désir ou la volonté, également soumis à ses lois. Cela n'a donc aucun sens d'enjoindre la volonté à se conformer à des lois auxquelles elle est de toute façon soumise. L'injonction qui a du sens est de tirer parti intelligemment de cette nature en fonction d'une connaissance positive la plus robuste possible de celle-ci.

Un empiriste ne peut donc parler de loi de la nature qu'en un sens descriptif et non normatif. Il faut donc distinguer nettement la loi entendue comme uniformité de coexistence et de succession, et la loi entendue comme l'expression par une règle d'une volonté souveraine ou supérieure. C'est précisément l'équivoque ou le glissement entre les deux sens du terme « loi » que Mill reproche à des penseurs tels que Montesquieu qui écrit au chapitre I de *L'esprit des lois*⁵⁶⁰ : « Le monde matériel a ses lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. Mais il ne

⁵⁵⁹ Notons que chez Mill cette conception lockéenne de la nature a des enjeux qui dépassent largement le domaine de la connaissance puisque c'est sur cette base qu'il estime dans *L'assujettissement des femmes* (Mill, 1869), que l'on ne peut justifier la soumission des femmes en invoquant leur nature, cette nature ne s'étant historiquement dévoilée que dans des circonstances de soumission collective.

⁵⁶⁰ Montesquieu [1748], *De l'esprit des lois* I, Anthologie, éd. Victor Goldshmitt, Paris, GF, 1979.

les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. » Par exemple, pour Montesquieu, si un être intelligent a fait du mal à un autre être intelligent, il doit recevoir le même mal, ou encore, si un être intelligent a créé un autre être intelligent, l'enfant doit rester dans un rapport de dépendance et d'obéissance. N'étant pas dirigé par l'instinct, l'homme viole sans cesse ces lois naturelles que Dieu aurait établies. Montesquieu définissait finalement la loi comme les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, mais cette définition ne lève pas l'équivoque qui demeure entre deux sens possibles du terme « nécessité », ni la difficulté du passage du descriptif au normatif. Il y a bien chez Montesquieu une différence entre les lois physiques qui sont des rapports réels, et les lois morales et politiques qui sont des rapports d'équité possibles et idéaux. Mais pour Mill c'est uniquement parce qu'on emploie le même terme pour désigner deux choses très différentes, sans vraiment expliciter cette différence, qu'il apparaît comme un paradoxe que les êtres humains ne suivent pas leurs lois comme les animaux ou les pierres les suivent.

d) Du « Traité de la nature humaine » de Hume à l'essai « De la nature » : une trame argumentative analogue

L'approche empiriste, c'est-à-dire descriptive, de la nature, retire à la notion de nature toute dimension prescriptive. Hume comprenait la nature de manière newtonienne, comme l'ensemble des lois générales, et opposait régulièrement le petit nombre de principes naturels au grand nombre de règles que l'on trouve dans les systèmes éthiques, qui ne peuvent être qualifiés de « naturels » que de manière dérivée ou indirecte. Ils ne sont pas extérieurs à la nature et obéissent à ses lois, mais ne sont pas naturels au sens où ils seraient inscrits dans le cœur de l'homme sans qu'il ait eu à les inventer ou sans qu'ils aient émergé de circonstances particulières.

Les règles de justice procèdent selon Hume de l'ajustement des égoïsmes, qui nécessite l'invention d'un artifice bénéfique au groupe, quoiqu'il n'ait pas été destiné à cette fin.

Dans cette acception newtonienne du terme "nature", que Mill retiendra, tout ce qui existe est forcément naturel et rien n'est contre nature : une forêt vierge comme des terres cultivées, le vice comme la vertu. Naturel s'oppose ici à surnaturel, c'est-à-dire à un événement qui ne correspond pas aux lois les plus générales de la nature. En concédant que la vertu est naturelle en ce sens, on veut simplement dire qu'elle n'est possible que sur la base de principes généraux de l'esprit, et qu'elle n'est donc pas miraculeuse, ce qui est une affirmation triviale. Hume ne disait pas autre chose :

Si l'on oppose la nature aux miracles, non seulement la distinction entre le vice et la vertu est naturelle, mais aussi chaque événement qui a jamais lieu dans le monde, à l'exception de ces miracles sur lesquels notre religion se fonde. En disant dès lors que les sentiments du vice et de la vertu sont naturels en ce sens, nous ne faisons pas une découverte bien extraordinaire.⁵⁶¹

Secondement, expliquait Hume, on parle de la nature au sens de ce qui est fréquent en l'opposant à ce qui est rare. La frontière entre le naturel et le non naturel devient alors assez vague, et le terme très peu opérant dans les débats. On peut enfin comprendre dans un troisième sens, le naturel comme ce qui s'oppose à l'artificiel, c'est-à-dire à ce qui est inventé à dessein.

Mill ne retient dans son essai que les deux sens principaux du mot nature : 1) ensemble de ce qui existe en tant qu'il est déterminé par des lois générales, que l'expérience nous permet de découvrir, et 2) « nature » comme ce qui s'oppose à artificiel, c'est-à-dire ce qui a été inventé à dessein. La trame de son raisonnement se trouve déjà dans la troisième partie du *Traité*. Dans le premier sens du mot, expliquait Hume, parler de vertu naturelle est légitime mais somme toute assez vain et oiseux puisque le vice est tout aussi naturel, et dans le second sens, on ne peut pas dire que toute vertu soit naturelle, encore moins si l'on glisse vers une identification de ce qui est vertueux et de ce qui est naturel :

En attendant, il ne peut être déplacé de remarquer d'après ces définitions du naturel, que rien ne peut être moins anti philosophique que ces systèmes qui affirment que la vertu est identique à ce qui est naturel et le vice à ce qui ne l'est pas. Car au premier sens du mot nature en tant qu'on l'oppose aux miracles, le vice et la vertu sont tous deux également naturels, et au deuxième sens, opposé à ce qui est inhabituel, il se peut que l'on découvre que la vertu est ce qu'il y a de moins naturel. Il faut au moins concéder que la vertu héroïque est aussi peu naturelle que la barbarie la plus cruelle, car elle est aussi inhabituelle. Pour ce qui est du troisième sens du mot, il est certain que le vice et la vertu sont tous deux également artificiels et différents de la nature. En effet, bien que l'on puisse discuter pour savoir si les idées du mérite ou du démérite qu'il y a dans certaines actions sont naturelles ou artificielles, il est évident que les actions elles-mêmes sont artificielles, et accomplies avec un certain dessein et une certaine intention, sinon elles n'auraient jamais pu être rangées sous l'une ou l'autre de ces appellations. Il est donc impossible que les caractères de naturel ou de non naturel puissent jamais en quelque sens que ce soit, tracer les frontières du vice et de la vertu.⁵⁶²

La trame argumentative de l'essai de Mill, que résume la conclusion, est comparable au paragraphe cité du *Traité* humien, à ceci près que Mill ne s'attarde pas sur le second sens du mot, assez vague et peu opérant. D'autre part, Mill met sans doute davantage que Hume l'accent sur les phénomènes de cruauté et les aspects nuisibles d'une nature indomptée, quoique ce thème soit également présent chez Hume. L'implication séculariste de cette clarification sémantique du terme « nature » est encore plus explicite chez Mill puisqu'il en tire dans le même essai toutes les conséquences, à la fois quant à l'autonomie de la vertu vis-

⁵⁶¹ *Traité*, III p. 70.

⁵⁶² *Traité*, III, I, II, pp. 71-72.

à-vis du théisme mais aussi quant à l'impossibilité de tirer une quelconque conséquence morale de ce que nous connaissons de la nature, qui n'est ni bonne ni mauvaise, et dont on ne peut non plus induire l'idée d'un créateur parfait, c'est-à-dire à la fois infiniment bon et omnipotent :

Le mot nature a deux sens principaux : ou bien il dénote le système total des choses avec l'agrégat de toutes leurs propriétés, ou il dénote les choses comme elles devraient être indépendamment de toute intervention humaine. Dans le premier sens, la doctrine qui veut que l'homme suive la nature est absurde, puisque l'homme ne peut faire autrement que de suivre la nature, et que toutes ses actions se font par le jeu d'une loi ou de plusieurs lois de la nature, lois d'ordre physique ou mental, et en obéissant à ces lois.

Dans l'autre sens du mot, la doctrine selon laquelle l'homme doit suivre la nature, ou en d'autres termes doit faire du cours spontané des choses le modèle de ses propres actions volontaires, est également irrationnelle et immorale :

Irrationnelle, parce que toute action humaine quelle qu'elle soit consiste à changer le cours de la nature, et toute action utile à l'améliorer ;

Immorale, parce que le cours des phénomènes naturels est rempli d'événements qui, lorsqu'ils sont l'effet de la volonté de l'homme, sont dignes d'exécration, et que quiconque s'efforcerait dans ses actes d'imiter le cours naturel des choses serait universellement considéré comme le plus méchant des hommes.

Le système de la nature considéré dans son ensemble, ne peut avoir eu pour objet unique ou même principal le bien des hommes, ou même des autres êtres sensibles. Le bien que la nature leur fait est principalement le résultat de leurs propres efforts. Tout ce qui, dans la nature, fournit une indication d'un dessein bienfaisant prouve que la bienfaisance de l'être qui l'a conçu ne dispose que d'une puissance limitée, et que le devoir de l'homme est de coopérer avec les puissances bienfaisantes, non pas en imitant le cours de la nature, mais en faisant des efforts perpétuels pour l'amender, et pour rapprocher de plus en plus d'un type élevé de justice et de bonté, cette partie de la nature sur laquelle nous pouvons étendre notre puissance.⁵⁶³

Une fois déconstruite la doctrine adverse sur la base de cette clarification sémantique, Mill tire une conséquence anti-providentialiste de son raisonnement. La nature n'est l'indice d'aucun plan tourné vers le bien des hommes, il doit alors transformer et modifier cette nature extérieure mais aussi sa nature intérieure, en fonction d'un critère plus élevé et plus pertinent, celui de l'utilité publique, ou du bonheur du plus grand nombre. C'est en effet dans le monde humain qu'il faut trouver ce standard et non dans le créateur de la nature. En effet, nous ne pouvons partir que de la nature pour inférer l'éventuelle perfection de son créateur, et la nature telle que nous la connaissons ne l'indique pas. Le raisonnement est analogue à celui de la section XI de *l'Enquête sur l'entendement humain* où Hume soutient que l'hypothèse de Dieu ne permet pas de prévoir quoi que ce soit quant au mal ou au bien à venir, par exemple une correction des injustices par une intervention divine. En effet, nous ne pouvons former de conjecture sur les desseins de Dieu qu'à partir de ce que nous connaissons du monde, monde dans lequel la justice ne règne justement pas. La correction et l'amélioration de la nature extérieure, et de la nature de l'homme lui-même doivent alors venir des efforts de l'homme.

⁵⁶³ ER, p. 61.

e) La critique de l'ordre moral naturel est la condition du perfectionnisme millien

Mill insiste davantage que Hume sur la perfectibilité morale de l'homme et sur sa malléabilité. Hume affirmait déjà que la sympathie naturelle à elle seule ne suffit pas à la vertu, si elle n'est pas étendue et corrigée par l'expérience, la discussion et la réflexion. Il en va de même pour Mill dans « De la nature » : la sympathie naturelle n'est qu'une potentialité naturelle de bonté. La sympathie ne tient pas lieu de morale tant qu'elle n'est pas cultivée et orientée vers les vertus publiques. Il peut parfaitement exister une sympathie limitée au cercle de mes proches, qui donnerait lieu à ce que Mill appelle un égoïsme à deux, trois ou quatre. On peut se montrer très sympathique avec ses proches et injuste envers le reste du monde. L'optimisme déiste à l'égard de la nature a mené selon Mill à une valorisation induite de ce qui est originel, ne dépend ni de la civilisation ni de la raison. Il considère Rousseau (de façon certes un peu rapide) comme celui qui a mis en vogue cette valorisation de l'instinct. La critique de cette valorisation de l'instinct mène Mill à une valorisation perfectionniste de l'artifice en morale, au-delà de ce qu'affirmait Hume, qui misait plutôt sur une autorégulation créatrice de la partialité des affects. Pour Mill, aucune vertu ne serait possible sans un contrôle de l'instinct, et les potentialités humaines ne sont rien sans un travail qui les cultive et les développe. Ce qu'il peut y avoir de bon dans l'instinct doit aussi être cultivé pour devenir habituel. Aucune vertu n'est purement naturelle, elle a besoin d'une culture pour devenir une seconde nature. Mill donne comme exemple la maîtrise de soi par laquelle on est capable de soutenir un effort prolongé vers un but qui n'est pas immédiat, ou encore l'amour de la propreté et de l'hygiène qui sont autant de négations du donné naturel immédiat. La vertu de véracité elle-même, que Rousseau tient pour une tendance naturelle altérée par la vie en société qui nous fait valoriser l'apparence, n'a selon Mill rien de naturel. Préférer la vérité au mensonge, et employer la méthode et les règles pour la rechercher suppose aussi une discipline et une ascèse.

« De la nature » est en fait, au-delà d'une critique des morales qui prennent la nature pour critère, une critique du théisme. Mill y pose les conditions anthropologiques d'un projet de civilisation, qui suppose que la nature humaine puisse être transformée. Mais il ne peut le faire qu'en approfondissant la démarche anti providentialiste de Hume, qui passait par une neutralisation de la valeur normative et morale de l'idée de nature. Hume remettait en question les présupposés théistes des penseurs du droit naturel moderne, ce qui explique que cette thèse faisait partie des principaux chefs d'accusation d'irréligion et d'immoralité portés par ses ennemis à son endroit, la justice n'apparaissant dans sa pensée que comme une invention humaine.

f) La vaste portée polémique de l'argument de « De la nature »

Les cibles de l'essai millien sont multiples. L'argumentaire peut tout d'abord affecter les systèmes moraux de l'antiquité qui font de la conformité à un certain ordre naturel un critère moral déterminant : bien agir serait agir conformément à cet ordre et mal agir se détourner de cet ordre. La critique peut également viser un préjugé populaire : l'appel à la nature selon lequel une chose serait bonne parce que naturelle. A cet égard la critique millienne a une certaine actualité car il est assez courant de critiquer l'*hybris* techniciste, par exemple le courant transhumaniste au nom d'un certain équilibre naturel dont les excès d'artifice nous éloigneraient⁵⁶⁴. L'argumentaire de Mill, qui par ailleurs critique dans son *Économie politique* les excès de l'arrondissement de la nature dans le but d'accroître les richesses, et n'ignore pas l'intérêt d'un recueillement solitaire face à la beauté de la nature⁵⁶⁵, nous invite plutôt, sinon à une technophilie béate, du moins à la recherche de meilleurs arguments contre les inconvénients de la technique. Plutôt que d'en appeler à l'ordre naturel, on pourrait arguer par exemple, qu'une évolution technique est moralement problématique au nom de ses effets sur l'autonomie individuelle, sur le bonheur humain, ou du fait de l'inégalité qu'elle contribue à augmenter. Ce

⁵⁶⁴ L'appel à la nature est très polyvalent : il peut servir tout simplement d'argument marketing pour la promotion de produits dits « naturels », pour vanter les mérites des médecines alternatives et non éprouvées scientifiquement telles que l'homéopathie, pour critiquer certaines technologies pourtant utiles du clonage des embryons à des fins thérapeutiques, ou certaines pratiques sexuelles comme l'homosexualité supposée « contre-nature ». A travers ces idéologies (souvent religieuses) et ces buts très différents, on retrouve un présupposé commun à savoir que « la nature est bien faite », et nous prescrit ou nous indique la bonne conduite.

⁵⁶⁵ Voir le livre IV, ch. VI des *Principles of political Economy with Some of Their Application to Social Philosophy*, CW, III. Selon Mill en effet une nature entièrement domestiquée, dans laquelle l'homme verrait partout les traces de ses besoins, un monde dans lequel l'environnement ne serait plus qu'une ressource à transformer, engendrerait l'impossibilité d'être seul, et confronté à quelque chose de plus grand que lui qui pourtant n'est pas lui. Ce que nous gagnerions en confort, nous le perdrons en richesse esthétique et peut être aussi en humilité :

« Un monde duquel toute solitude aurait disparu serait un pauvre idéal. La solitude, c'est dire un isolement fréquent est la condition nécessaire pour réfléchir et former son caractère en profondeur. Être seul dans la nature dans sa beauté et sa grandeur, est le berceau de pensées salutaires pour l'individu mais aussi indispensables à la société. On n'éprouverait guère de satisfaction à contempler un monde où la nature serait privée de toute activité spontanée, où le moindre lopin de terre propre à produire des aliments pour l'homme serait mis en culture, où chaque parcelle vierge où poussent des fleurs, chaque prairie naturelle serait livrée au labour ; où tous les quadrupèdes et tous les oiseaux qui ne seraient pas apprivoisés pour l'usage de l'homme seraient exterminés pour ne pas lui disputer sa nourriture ; où on déracinerait chaque arbre et chaque haie, où il ne resterait pas d'espace pour qu'un buisson ou une fleur sauvage puisse pousser, sans qu'on vienne aussitôt les arracher au nom du progrès de l'agriculture. Si la terre doit perdre ce charme qu'elle doit en grande partie à des choses que l'accroissement illimité de la richesse et de la population feraient disparaître, et cela simplement pour nourrir une population plus nombreuse, mais qui ne serait ni meilleure ni heureuse, j'espère sincèrement qu'elle se contentera de l'état stationnaire bien avant d'y être contraint par la nécessité. ».

Dans les termes du débat contemporain sur l'écologie, l'utilitarisme de Mill ne se situerait ni dans une écologie biocentrée, qui accorde aux écosystèmes et aux espèces une valeur morale intrinsèque, ni dans un rapport anthropocentré à la nature qui affirmerait la suprématie de l'homme par rapport au reste du vivant. L'utilitarisme millien est pathocentré, il fait du plaisir et de la douleur le fondement de la morale. Mill souscrit aux propos de Bentham sur la nécessité d'accorder un statut moral aux être capables de souffrir, ce dont témoigne son engagement et son soutien à une association luttant contre la souffrance animale.

qui évite de sacraliser le donné naturel et des « limites naturelles » que l'on aura de toute façon du mal à préciser. On voit mal en quoi la référence à la nature n'envelopperait pas une critique de l'hygiène, de la médecine, des vaccins, de toute forme d'artifice, dans la mesure où toute action intentionnelle suppose une modification de la nature, et aussi parce qu'il est difficile de déterminer quel degré d'éloignement à l'égard du donné naturel devient contre-nature c'est-à-dire immoral. Mais l'éloge de l'artifice n'implique aucun anthropocentrisme : c'est au nom du plaisir et de la souffrance des « êtres sentant » qu'il faut évaluer le progrès, et non au nom d'un égoïsme ou d'un orgueil de l'espèce.

Mais ce sont là des applications contemporaines possibles de l'argument millien. Dans le contexte qui est celui de Mill, la cible la plus proche et évidente de son argument est la notion moderne de droit naturel, de loi naturelle en tant qu'elle repose sur une conception théiste et providentialiste de la nature : c'est le cas comme dit précédemment, chez des penseurs aussi importants que Pufendorf⁵⁶⁶, Rousseau⁵⁶⁷, ou Montesquieu. Le point commun de tous ces auteurs est en effet de ramener la dimension prescriptive et universelle de la morale à un législateur. Mill ne vise pas ici la théologie chrétienne dans son ensemble, car la plupart des chrétiens tiennent l'homme pour naturellement mauvais, mais plutôt :

Les moralistes déistes qui furent unanimes à proclamer la divinité de la nature et à considérer ses prétendues prescriptions comme une règle d'action à laquelle il fallait obéir. Un appel à ce prétendu critérium, tel est l'élément principal des idées et des sentiments mis en vogue par Rousseau qui ont pénétré si profondément dans la pensée moderne, sans excepter la partie moderne qui se réclame du christianisme.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Pour que l'homme manifeste la nature que Dieu a voulue pour lui, il faut que ses choix, ses décisions et ses actions concourent à la réalisation de la loi fondamentale de nature, c'est-à-dire travaillent à l'accomplissement de la volonté divine elle-même. La loi naturelle nous oblige en tant qu'elle traduit « la volonté d'un supérieur d'agir d'une certaine manière qu'il prescrit. » Pufendorf attache un rôle important à la raison, mais celle-ci n'est que le moyen de découvrir et de clarifier ces lois naturelles, et la nécessité de s'y conformer. Ce sont ces lois qui nous portent vers la tranquillité publique, le bien commun et la sociabilité. Il s'agit bien d'une forme d'humanisme, mais l'homme est resitué au sein d'un univers dont la providence règle le cours.

⁵⁶⁷ La conception rousseauiste de la loi naturelle n'est pas restituée dans sa complexité dans « De la nature », où la position de Rousseau est simplement présentée comme l'archétype d'une croyance illusoire en l'innocence ou la pureté originelle de la nature. Il faudrait sans doute distinguer chez Rousseau deux niveaux de la compréhension de la loi naturelle, celui de l'homme primitif chez qui la loi de nature est essentiellement un sentiment de pitié qui prévient de nuire à son semblable, et celui de l'homme civil, quant à lui capable de comprendre cette loi naturelle par la raison et de l'exprimer dans des règles. Toutefois, elles sont inséparables chez Rousseau de la religion naturelle et de l'idée d'un ordre voulu par Dieu accessible au cœur du sage. Ainsi peut-on lire dans la célèbre profession du Vicaire savoyard de l'*Emile* : « Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de lois positives au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur, c'est à celles-ci qu'on doit s'asservir pour être libre (...) Tous les devoirs de la loi naturelle presque effacés de mon cœur par l'injustice des hommes, s'y retrouvent au nom de l'éternelle justice qui me les impose et me les voit remplir. ». Voir, Rousseau Jean-Jacques [1762], *Emile ou de l'éducation*, présentation et notes André Charrak, Paris, GF, 2009.

⁵⁶⁸ *ER*, p. 8.

La continuité entre le droit romain, et le droit naturel moderne dans l'Europe chrétienne passe donc par le déisme providentialiste selon lequel la nature n'est pas viciée, mais manifeste au contraire la sagesse du créateur.

Outre que le passage de l'être au devoir être n'est pas une inférence logique, ce sophisme a selon Mill pour conséquence d'interdire tout réel progrès de la moralité, car celui qui fonde sa doctrine morale sur la nature cherche en elle un ordre éternel et immuable, alors que pour Mill les règles morales dépendent en partie de l'histoire : ce qui contribue au bonheur du plus grand nombre dépend de l'état d'avancement des facultés humaines à une époque donnée. Et Mill ne fait pas partie de ceux qui pensent qu'il n'y a pas de réel progrès moral, et que la nature humaine demeure la même à travers les siècles. Non seulement la nature humaine peut progresser, mais une morale fondée sur un ordre naturel, (que celui-ci soit ou non prescrit par Dieu) a pour principal défaut d'être immuable et incritiquable, comme Mill l'écrit au séculariste Holyoake :

Pour ma part, je soutiens que la philosophie morale est toujours dans l'enfance ; qu'il y a énormément de place pour l'amélioration de ses doctrines pratiques, comme dans n'importe quel domaine de la pensée humaine ; et que même à présent il est possible d'établir un ensemble de principes moraux bien meilleur, plus juste et plus noble, que ceux généralement reçus.⁵⁶⁹

III) Le divorce de la morale et de l'idée de Dieu dans « Le théisme »

« Le théisme », le plus tardif des trois essais milliens sur la religion, puisqu'il aurait été rédigé en 1870, propose des arguments sceptiques qui par rapport à Hume ne sont pas absolument originaux mais présentés de manière plus ordonnée, et que Mill précise à la lumière d'une épistémologie certes assez proche de celle de Hume mais donnant lieu à des règles méthodologiques plus claires et précises. Mill se distingue aussi dans cet essai d'une veine athée militante et anticléricale et renoue avec l'esprit humien, caractérisé certes par l'intransigeance sceptique, mais aussi le doute à l'égard du scepticisme lui-même, et le souci d'établir avec l'interlocuteur théiste une concorde, en allant aussi loin que possible dans les concessions, dans la mesure où cela demeure compatible avec la sincérité et l'exigence rationnelle. Il importe d'avoir à l'esprit que son projet est de proposer une transformation de la société, qui exclue toute forme de tension sociale. Il est bien conscient, comme il l'explique dans « The Spirit of the Age » que le scepticisme ne suffit pas à susciter la régénération

⁵⁶⁹ Mill John Stuart, « Enlightened Infidelity », Unpublished Letter to *The Reasoner* after 2 June 1847, CW, XXIV, p.1084 (réponse de Mill à un appel à souscription d'Holyoake, directeur du *Reasoner*).

morale qu'il appelle de ses vœux. Il ne pouvait donc se contenter d'un rapport frontal au théisme. C'est aussi en fonction de cette visée politique que l'on peut comprendre les concessions qui sont faites à la religion naturelle dans « Le Théisme ». Mill concède que la croyance en un créateur intelligent de la nature présente quelque probabilité, même si celle-ci ne saurait devenir une connaissance, pas même une croyance, mais seulement une espérance. D'autre part, le scepticisme à l'égard de l'existence d'un tel être n'interdit en rien la contemplation imaginaire édifiante d'un être moralement parfait, servant en quelque sorte de fiction édifiante, et se nourrissant de l'imagination poétique.

a) Les arguments sceptiques

Mill ne rejoint pas la tendance de son époque à considérer la religion d'un point de vue uniquement historique, un fait religieux dont on explique les conditions d'émergence et de déclin à la manière dont on étudie des pierres et des végétaux. Cette approche historique et génétique ne doit pas rejeter au second plan les questions portant sur la vérité de la croyance religieuse, qui ne saurait échapper à l'examen rationnel. L'approche psychologique et génétique occupe néanmoins le début de l'essai, et n'a rien d'original par rapport *L'histoire naturelle de la religion* de Hume. Mill considère comme Hume que la nature dans les temps préscolaires apparaissait aux hommes comme le résultat de forces hétérogènes, une divinité étant associée à chaque domaine. L'idée d'un Dieu unique n'a pu être qu'une apparition tardive, car elle suppose déjà une certaine idée de l'unité du cosmos. Il n'y a aucune tendance dans le polythéisme pris en lui-même à se transformer en monothéisme.

La science permet de comprendre que chaque phénomène est produit par un autre phénomène qui lui-même est produit par d'autres phénomènes, et que donc les événements et les chaînes causales ne sont pas indépendants les uns des autres. Tout événement est dépendant du reste de la nature, et seule la conscience de cette unité a pu faire émerger l'idée d'un créateur unique. Se pose alors naturellement la question de la cause de cet ensemble de phénomènes qu'est la nature. Et la réponse qui a donné le plus de satisfaction jusqu'ici, note Mill, est le théisme. Il s'agit alors de savoir si le théisme est compatible avec les résultats de la science et s'il peut être vérifié. Il y a en tous cas une version incompatible avec la science, qui serait celle d'un Dieu gouvernant le monde par des actes d'une volonté variable, par des décrets spéciaux, les phénomènes se produisant au contraire selon des lois générales. Mais l'hypothèse d'un Dieu ayant créé l'univers et l'ayant ensuite abandonné à lui-même tel un horloger qui une fois l'horloge achevée laisse fonctionner la machine, ne présente pas de contradiction. Imaginer au contraire que Dieu met la main dans les rouages pour les contrecarrer, par exemple lors d'un miracle, revient à supposer qu'il n'est pas en accord avec

les lois qu'il a lui-même créées. On peut à la rigueur considérer sans contradiction qu'il intervient en permanence, mais en accord avec les lois mises en place.

La conception compatible avec la science est donc celle d'un Dieu qui gouverne le monde selon des lois invariables, mais sur quel genre de preuves s'appuie cette hypothèse et que valent ces preuves ?

Mill s'attaque dans « Le théisme » à l'argument cosmologique, l'argument *a priori*, l'argument du consentement universel de l'humanité, l'argument moral et l'argument téléologique, le seul selon lui à présenter quelque probabilité.

Il existe deux genres de preuves, *a priori* ou *a posteriori*. La science condamne toute preuve *a priori*, car on ne peut inférer un fait d'une simple idée. Mill reconduit ici la partition humienne entre les relations de faits⁵⁷⁰, qui procèdent de l'expérience et les relations d'idées qui sont *a priori*. On ne peut inférer un fait qu'à partir d'un autre fait dont on peut faire l'expérience. Il faut donc pour rendre le théisme compatible avec la science, partir des faits.

C'est ce que prétend faire l'argument cosmologique ou de la cause première, bien qu'il soit pour Mill un argument *a priori* déguisé, dans la mesure où la prémisse « rien n'existe sans cause », Hume l'avait montré, se présente comme une évidence *a priori*.

b) L'examen de l'argument cosmologique

Comment se fait-il, si tout a une cause que le monde existe sans cause ? C'est le point de départ de l'argument cosmologique formulé par Aristote (*Physique*, VIII), puis par Thomas d'Aquin⁵⁷¹ : selon l'une de ses formulations, tout ce qui se meut suppose un moteur, et pour éviter de régresser à l'infini dans la recherche des causes, il faut supposer un premier moteur immobile. Selon Mill, l'idée que tout ce qui existe a une cause n'est pas attestée par l'expérience : « Toutefois l'expérience, correctement exprimée, ne dit pas que tout ce que nous connaissons tire son existence d'une cause, mais seulement que tout événement, ou changement provient d'une cause. »⁵⁷². Le passage de l'eau de l'état solide à l'état gazeux, par exemple, a bien une cause, mais les atomes dont est constituée l'eau pourraient être permanents, et supposer qu'ils ont eux aussi une cause serait supposer ce qui est en question : rien ne nous dit qu'ils aient eux-mêmes une cause. Il y a des existences permanentes dont il serait dogmatique de dire qu'elles sont l'effet d'autre chose, car nous ne savons pas (à défaut d'une preuve expérimentale et de modèles probants sur l'origine de la matière en 1870) si ces objets commencent ou non à exister. Lorsque nous disons que toute chose a une cause, par

⁵⁷⁰ Voir *EEH*, IV.

⁵⁷¹ D'Aquin Thomas, *Somme théologique*, Paris, éditions du Cerf, 2021, I, question 2, article 3.

⁵⁷² p. 131-132.

exemple cet arbre ou ce nouveau-né, nous voulons seulement dire la chose suivante : tout processus, ou tout changement a une cause, par exemple l'événement de la fécondation. La connaissance empirique de la causalité ne concerne selon Mill que des événements, des processus, des changements à l'intérieur du monde, plus que des substances. Il ne faut pas confondre le fait que rien à l'intérieur de l'univers, et à notre connaissance, n'arrive sans cause avec la proposition métaphysique qui se présente comme *a posteriori*, mais qui est en fait une prémisses *a priori* masquée, que « tout a une cause » et prétendant à la validité universelle.

L'idée de « cause première » demeure une idée métaphysique qu'il n'est pas possible de transformer en inférence scientifique. Mais ne serait-il pas possible d'appeler cause première la cause des changements que nous connaissons ? Ce que l'expérience nous montre, c'est que tout changement est l'effet d'un autre changement, et nous ne connaissons aucun changement qui soit un pur commencement. La notion de cause première est étrangère à tout ce que nous connaissons empiriquement de la causalité. Ce qui dans l'expérience se rapprocherait le plus de cette cause première selon Mill serait la quantité permanente de force présente dans la nature qui selon Lavoisier⁵⁷³ demeure permanente. La force étant impliquée dans toutes les opérations de composition et de décomposition chimique, la quantité permanente de force ou l'énergie présente dans l'univers seraient un meilleur candidat au titre de cause éternelle non créée, s'il fallait à tout prix caractériser une telle chose.

A cette critique matérialiste, le théiste pourrait rétorquer qu'il faut bien quelque chose mettant cette force en mouvement, par exemple une volonté. Mais pourquoi attribuer à la volonté le privilège de faire commencer quelque chose ? Pour un dualiste et partisan du libre arbitre, la volonté, à l'inverse des phénomènes physiques, est une cause libre qui n'est pas l'effet d'autre chose. S'il existe une cause non causée dans le monde, qui pourrait par analogie nous donner un indice de la nature de la cause non causée de l'univers, il s'agirait alors plutôt de la volonté que des phénomènes physiques mécaniques.

L'objection empiriste de Mill est proche de celle que fait Hume⁵⁷⁴ à Malebranche, et qui consistait à dire que nous n'avons pas une idée plus claire du pouvoir de la volonté que nous n'en avons du pouvoir de la boule de billard sur une autre boule qu'elle met en mouvement,

⁵⁷³ Voir Lavoisier Antoine Laurent de [1789] *Traité élémentaire de chimie, présenté dans un ordre nouveau et selon les découvertes modernes*, Paris, librairie Cuchet, 1789, t.I : « Rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art, ni dans les opérations de la nature, et l'on peut poser en principe que dans toute opération, il y a une égale quantité de matière avant et après l'opération ; que la qualité et la quantité des principes est la même, et qu'il n'y a que des changements, que des modifications. ».

⁵⁷⁴ Voir *EEH*, VII.

ce qui mettait à mal le privilège de l'esprit sur la matière pour rendre compte de l'origine du de l'univers et du mouvement. L'argument de Mill consiste à refuser à la volonté une efficace propre, indépendante de la force matérielle déjà existante dans le corps. Toute mise en œuvre de la volonté, pour autant que nous puissions connaître empiriquement la volonté, suppose l'existence de forces matérielles : car toute action nerveuse ou musculaire suppose de l'énergie. Ce que l'expérience nous montre, c'est que la force précède toujours les actes matériels et que l'on ne connaît aucune volonté qui soit elle-même source d'une nouvelle force ou d'un surcroît de force. L'idée d'une volonté antérieure à la force, mettant cette force en mouvement, voire créant la force sans aucun antécédent matériel ne correspond à rien dans l'expérience. Même si l'on admettait que les volitions puissent être de purs commencements, la volonté serait un moins bon candidat au titre de cause première que l'énergie matérielle, car nous ne connaissons aucune volonté qui puisse être mise en œuvre sans énergie.

Historiquement, le refus du matérialisme venait de ce qu'on l'on considérait qu'un esprit ne pouvait émerger de la matière, et que seul un esprit a pu donner lieu à un esprit. Mais le problème de l'hypothèse d'un esprit causant tous les esprits avait déjà été mis en lumière par Hume dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : cette solution ne fait pas disparaître le problème, car le premier esprit est une chose tout aussi extraordinaire qui demande elle-même une explication. D'autre part, affirmer que rien d'autre qu'un esprit ne peut causer de l'esprit est une pétition de principe. Pourquoi refuser dogmatiquement qu'il puisse exister une production inconsciente de l'esprit ? Ce que l'expérience montre au contraire est que le supérieur peut naître de l'inférieur et qu'une qualité peut émerger d'une composition d'éléments sans qu'aucun élément n'ait cette qualité. Si le fait d'être liquide n'est ni la propriété de l'oxygène ni de l'hydrogène constituant l'eau, et que personne ne songe à invoquer une mystérieuse cause liquide de la liquidité de l'eau pour l'expliquer, pourquoi faudrait qu'il existe un esprit à l'origine de la conscience sous prétexte qu'aucun de nos neurones n'est conscient ? Autrement dit, l'idée que l'esprit pourrait n'être qu'une propriété émergente du cerveau, n'est pas plus étonnante que les propriétés émergentes au sein du monde matériel. Pourquoi refuser dogmatiquement qu'il puisse exister une production inconsciente de l'esprit ? Ce que l'expérience montre, argumente Mill, c'est au contraire que le supérieur naît de l'inférieur. Le végétal est bien plus complexe que le sol et les engrais par lequel il croît :

En dehors de l'expérience et en partant de ce qu'on appelle raison, c'est-à-dire de ce qui est évident de soi, il semble qu'aucune cause ne puisse donner naissance à des produits d'un ordre plus noble qu'elle-même. Mais cette conclusion est en désaccord avec tout ce que nous savons de la nature. Combien plus nobles et plus

précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par exemple que le sol et les engrais, aux dépens et par les propriétés desquels ils croissent ! Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur, et de substituer une élaboration plus grande et une organisation supérieure à une inférieure.⁵⁷⁵ L'argument de la cause première ou cosmologique n'a donc aucune valeur pour servir de base au théisme.

c) L'argument du consentement général de l'humanité

L'argument du consentement général de l'humanité à l'existence de Dieu, seconde cible de l'essai, est sans doute l'un des plus faibles. Il n'a aucune valeur scientifique mais relève d'un simple appel à la majorité. Pour un homme qui pense, l'argument tiré des opinions d'autrui n'a pas grande valeur. Mais ce consentement général a été présenté comme l'indice d'une perception intuitive ou d'un sentiment instinctif de Dieu. Le paralogisme consiste ici à passer du fait que la croyance est générale au fait qu'elle serait inhérente à notre constitution. Il s'agit là selon Mill d'une procédure courante de la philosophie intuitive consistant à affirmer que si tout le monde pense très fort qu'une chose est vraie, cela doit être vrai. Supposer que cette croyance est innée et universelle permet de se dédouaner de la charge de la preuve. On trouve cette croyance en nous-mêmes sans en connaître l'origine. Mill rappelle alors la variété de ces intuitions à travers les cultures. Pour un animiste, chaque arbre, chaque source d'eau, chaque rivière a une divinité qui lui est propre. La plupart des hommes croient mais sont sceptiques vis-à-vis des divinités des autres. Étant donnée la variété des cultes, l'attitude sceptique à l'égard d'entités religieuses et surnaturelles est tout aussi répandue que la croyance religieuse elle-même. Un chrétien croit dans le Dieu du christianisme, mais pas en Thor ou en Zeus. De sorte que les objets de scepticisme sont en fait bien plus répandus dans l'humanité que les articles de foi. Ce que reprochent d'autre part les empiristes aux intuitionnistes est d'oblitérer l'interrogation généalogique sur les causes de leur croyance.

d) L'argument a priori ou ontologique

Le troisième argument envisagé par Mill dans *Theism* est l'argument ontologique en faveur de l'existence de Dieu. Pour Descartes, l'idée d'un Dieu parfait par sa puissance et sa bonté est une idée innée qui doit correspondre à un objet réel. Pour Anselme, l'idée de Dieu implique toutes les perfections, l'existence étant une perfection, Dieu doit donc exister. L'inexistence de Dieu serait contradictoire. L'approche empiriste de cet argument consiste depuis Hume, à montrer que la perfection, que l'on tient pour une idée innée, pourrait n'être que l'effet de l'imagination, et à refuser l'idée que la non-existence de quelque chose puisse impliquer

⁵⁷⁵ ER, pp. 141-142.

contradiction : ce que la formule humienne résume : « Tout ce qui est peut ne pas être »⁵⁷⁶. Enfin ce qui caractérise ce que Mill appelle « l'école de l'expérience » contre « l'école *a priori* » se caractérise comme pour Hume par l'idée qu'en matière de fait on ne peut rien décider *a priori*. Kant l'exprimera en disant que l'existence ne peut être le prédicat d'un concept. Mill rend d'ailleurs hommage à Kant pour avoir montré que l'on ne peut passer de la notion subjective de Dieu à la réalité objective de Dieu.

e) Dieu comme postulat de la raison pratique : Mill et Kant

Néanmoins, le désaccord de Mill avec Kant sur la question de la fonction morale de la croyance en l'existence de Dieu est particulièrement intéressant, puisqu'il est caractéristique de la différence entre un sécularisme empiriste, qui aboutit à une naturalisation intégrale de la morale, et le kantisme, qui tout en considérant que Dieu ne peut faire l'objet d'une démonstration, estime néanmoins que l'idée de Dieu et de la promesse d'une vie future jouent un rôle pratique. Cela repose chez Kant sur un divorce entre le désir naturel d'être heureux, et l'impératif de respecter la loi morale. Kant a fait de Dieu une hypothèse moralement nécessaire. Bien que la loi morale et l'existence d'un « tu dois » dérive selon lui entièrement de la raison pratique, et qu'une conduite intéressée uniquement motivée par le désir d'être heureux serait amoral, on doit selon Kant faire l'hypothèse d'un législateur suprême qui permettrait de garantir dans une autre vie l'accord de la moralité et du bonheur. Car d'un point de vue purement naturaliste, l'expérience montre qu'il n'y a pas la moindre connexion entre la loi morale et le bonheur : il arrive très souvent que le bonheur ne soit pas proportionné à la vertu, que les justes soient malheureux et les injustes heureux. La proportion entre la vertu et le bonheur, est ce que Kant appelle le souverain bien (qui n'est donc pas la loi morale seule) et ne peut être escompté sans postuler l'existence de Dieu. Il est donc moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu. La refuser, c'est affirmer l'impossibilité du souverain bien. Il s'agit chez Kant d'une hypothèse à but pratique : sans elle, on n'admet pas de bonheur plus grand que celui que procurent la prudence et la tempérance en ce monde. Selon Kant en effet, les morales eudémonistes de l'antiquité ont insisté sur le bonheur terrestre et la notion de cohérence avec soi, mais ont en cela oublié une partie du souverain bien. La morale chrétienne propose l'idée d'un *Royaume de Dieu* dans lequel « la nature et les mœurs arrivent à une harmonie étrangère à chacun de ces éléments pris par lui-même grâce à un Saint Auteur,

⁵⁷⁶ Voir *EEH*, XII.

qui rend possible le souverain bien dérivé. »⁵⁷⁷. Non que le bonheur devienne le mobile du devoir, mais l'observance du devoir nous rend dignes d'acquérir le bonheur. La religion consiste alors selon Kant à « reconnaître tous ses devoirs comme des ordres divins » La loi morale « ordonne de faire du souverain bien possible dans un monde l'objet ultime de ma conduite. »⁵⁷⁸. La morale n'est certainement pas un moyen du bonheur, mais l'espoir d'obtenir ce bonheur ne commence qu'avec la religion.

Dieu est aussi pour Kant une nécessité pratique imposée par la réalité de la loi morale. Le commandement « tu dois », selon lui, ne saurait provenir de simples impressions dérivées de l'expérience, mais semble supposer un être méta-empirique qui commande. Selon Mill, soit Kant a voulu dire que le commandement indique l'existence d'une volonté législatrice extérieure à la nature et à l'expérience, (ce qui reviendrait étrangement à une forme d'hétéronomie au sein d'une morale qui se veut fondée sur l'autonomie), soit Kant estime en parlant d'une nécessité pratique, qu'il est éminemment désirable qu'un tel Dieu existe pour que la réunion du bonheur et de la vertu soit pensable et non illusoire. Dans le premier cas, estime Mill, sans même supposer que la règle dérive de l'expérience, Kant estime à tort que toute règle qui nous oblige réellement est l'effet de la volonté d'un législateur situé hors de l'esprit. Kant manquerait alors la spécificité de l'obligation morale qui est une obligation intérieure :

Une règle, dit Mill, à laquelle nous nous sentons tenus de nous conformer a pour caractère, comme toutes les lois proprement dites, d'exiger notre obéissance, mais il ne s'ensuit pas que la règle prenne naissance, comme les lois du code, dans la volonté d'un législateur ou de législateurs existant au dehors de l'esprit. Nous pouvons même dire qu'un sentiment d'obligation, pur résultat d'un commandement, n'est pas ce qu'on entend par obligation morale, laquelle au contraire suppose quelque chose que la conscience interne atteste, comme imposant par elle-même une obligation, à laquelle Dieu, quand il ajoute son commandement, se conforme, qu'il proclame peut-être, mais qu'il ne crée pas. »⁵⁷⁹

Le rapport entre un commandement de la conscience et un législateur extérieur n'est aucunement nécessaire, et Mill en veut pour preuve le fait que l'obligation s'impose à la conduite de bien des personnes qui n'ont aucune croyance positive en l'existence de Dieu. Si Kant a voulu dire qu'il est éminemment désirable pour la moralité que Dieu existe, on ne saurait le lui reprocher, mais le fait que l'existence d'un être soit désirable n'est en aucune manière une bonne raison d'en postuler l'existence selon Mill, qui précédé de Locke et de

⁵⁷⁷ Kant Emmanuel [1788], *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 138.

⁵⁷⁸ *Ibid.* p.139

⁵⁷⁹ *Le théisme*, p.152

Hume et suivi par Clifford et Russell, n'admet aucune raison non épistémique de tenir pour vraie l'existence d'un être.

Dans l'optique eudémoniste qui est celle de Mill, et qui cherche à réunir bonheur et vertu, Dieu n'est absolument pas nécessaire. A l'échelle collective, il va de soi que la vertu telle que la comprennent les utilitaristes accroît le bonheur puisque tel est son objectif principal. Même pour l'individu, la vertu s'accompagne pour Mill de plaisirs plus élevés que ceux du corps, et le sentiment d'élévation, de dignité et de cohérence avec soi, qui couronneront la vertu sont source de bonheur, de même que le plaisir issu de l'empathie envers ceux dont j'améliore le bonheur. Ce qui ne met bien évidemment pas à l'abri du malheur issu de causes accidentelles. Mill ne va pas jusqu'à dire que la vertu de l'individu garantit son bonheur. En plus de ces circonstances qui pourraient rendre malheureux l'homme vertueux, il existe également des cas où agir vertueusement est cause de malheur, par exemple tenir une promesse coûteuse qu'il aurait été plus confortable de trahir, mais ce coût aurait été contrebalancé par le sentiment d'une incohérence ou d'une culpabilité. Mill ne soutient pas naïvement que pratiquer la vertu est une garantie de bonheur individuel, mais il n'accepterait pas l'idée kantienne selon laquelle la recherche naturelle du bonheur et la vertu n'ont aucun rapport par eux-mêmes.

Encore moins l'idée que seul Dieu puisse les mettre en rapport. Mill n'exclut pas absolument l'existence de Dieu mais trouve dangereuse l'idée qu'il y aurait un rapport nécessaire entre le caractère obligatoire des règles morales et l'existence d'une volonté extérieure : Dieu considéré comme législateur sage et juste n'est absolument pas une condition nécessaire des sentiments de moralité. Cela n'interdit pas de désirer qu'une vie de vertu soit couronnée dans une vie après la mort. Mais qu'une chose soit désirable n'est en aucune manière pour Mill une raison d'y croire. Pour Mill, c'est le désir qui fait la force de l'illusion religieuse et ce postulat de la raison pratique qu'est Dieu dans la philosophie de Kant n'est rien d'autre qu'une illusion spéculative mise en arguments : elle exprime la tendance de l'esprit humain à croire ce qui lui est agréable.

f) L'argument téléologique

Une fois exclus les arguments *a priori*, et les arguments moraux, reste à envisager l'argument téléologique qui selon Mill ne peut produire qu'une probabilité et non une conviction certaine, mais représente le plus sérieux argument du théisme puisqu'il part de l'expérience et utilise l'induction. Il est fondé sur une analogie : les choses qu'un esprit intelligent a faites en vue d'une fin présentent certaines qualités remarquables quoiqu'imparfaites (l'organisation, l'agencement en vue d'une fin et un but). L'ordre de la nature et certaines parties de la nature présentent ces qualités à un degré remarquable. La ressemblance dans les effets peut laisser

supposer une ressemblance dans la cause. L'organisation remarquable des êtres vivants et de l'univers doit donc avoir parmi ses causes une intelligence et une volonté remarquables.

Dans « Le théisme », Mill se confronte à une formulation nouvelle restée célèbre de l'argument du design : celle de William Paley, qui figure dans *Théologie naturelle ou preuve de l'existence et des attributs de la divinité tirée des apparences de la nature*, paru en 1802. On peut paraphraser ainsi l'argument de Paley : si nous trouvons une pierre dans un lieu désert, nous pouvons inférer qu'elle se trouve là depuis toujours. Si en revanche nous découvrons une montre, nous découvrons ce que nous n'avons pas découvert dans la pierre, à savoir que ses différentes parties sont faites les unes pour les autres et ce dans un certain but. Il faut donc qu'il y ait eu ici une intention consciente. Dès lors, l'évidente finalité à l'œuvre dans les organismes complexes devrait nous mener à la même conclusion : la machine que nous avons sous les yeux a supposé un ouvrier.

Mill admet que cet argument est l'arme la plus puissante du théisme puisqu'il part de l'expérience et utilise l'induction. Mais il introduit ici une distinction importante entre analogie et induction directe. L'analogie (A ressemble à B sous certains rapports, leurs causes doivent donc elles aussi être analogues) ne produit qu'une faible probabilité, alors que l'induction directe produit une probabilité forte. Or la présentation de Paley est confuse et biaisée en ce qu'elle tend à faire passer une simple analogie pour une induction directe. Paley ne dit pas que nous avons sous les yeux quelque chose qui ressemble à une machine mais que l'univers et les organismes sont des *exemplaires* de la catégorie des machines. Si l'on acceptait cette assimilation, il n'y aurait pas simplement une présomption de ressemblance dans la cause, mais il faudrait conclure avec la plus haute probabilité, qui serait presque une évidence, que l'univers a été pensé, inventé et voulu par une intelligence.

Comme avec le personnage humien de Cléanthe qui va jusqu'à dire que le monde « n'est rien qu'une grande machine » (*Dialogues*, II) ou constitue une bibliothèque à ciel ouvert, on ne sait pas exactement si l'on a à faire à une *comparaison* entre l'univers et une machine, ou à une *identification* de l'univers à une machine. Et l'efficacité rhétorique de l'argument de Paley joue sur ce genre de confusion, ce qui explique qu'il soit encore de nos jours abondamment revisité par différents mouvements créationnistes issus d'ailleurs de différents monothéismes. Dans le premier cas, (le monde a des points communs avec une machine) nous avons à faire à une analogie dont la force dépend de la ressemblance effective et de la supériorité de cette analogie sur d'autres analogies possibles. Dans le second, (le monde est une machine), il s'agit d'une induction directe. Apercevoir une horloge et se dire qu'elle a été

fabriquée est une induction directe, car nous savons déjà qu'il s'agit d'un artefact, dont nous savons par expérience qu'il a été pensé. Mill reconnaît la légitimité des analogies mais refuse le subterfuge qui consiste à doper leur force en les faisant passer pour des inductions directes. Une fois que l'on s'est accordé cette facilité, reculer devant la croyance en Dieu devient quasiment un déni de mauvaise foi. Si vous n'hésitez pas à passer de la montre à sa cause intelligente, il n'y a pas davantage d'hésitation à avoir pour l'œil et sa structure complexe, les feuilles de fougère et leur structure fractale, et la spirale de la coque d'escargot : il n'est pas moins évident qu'elles procèdent d'une intelligence. Si au contraire nous ne sommes pas certains qu'il s'agit d'artefact, il y a simplement une analogie, et donc une présomption de ressemblance dans la cause.

Mill s'attache donc à reformuler correctement l'argument pour le mettre à l'épreuve des principes logiques de l'induction. Il emploie pour cela l'une des quatre méthodes inductives mises en place dans *System of Logic* : la méthode de concordance selon laquelle si un phénomène recherché est régulièrement précédé d'un même antécédent, il y a une forte présomption que ce dernier soit la cause recherchée. Il semble bien y avoir une forte connexion causale entre les parties de l'œil qui ont pour point commun de concourir à produire la vue, et la vue elle-même, agencement qui ne saurait être le fruit du hasard, sans quoi le rapport de moyen à fin entre l'arrangement des parties et la fonctionnalité des organismes ne surviendrait qu'accidentellement, de temps en temps. L'arrangement des parties de notre œil et celles de notre cerveau concourent presque toujours à produire la vue, et le fait que cette finalité ne soit clairement pas le fruit du hasard est ce qui rend séduisante l'hypothèse d'un arrangement intelligent, et mène à privilégier une cause finale sur une causalité efficiente aveugle.

Mill ne dirait certes pas que l'ordre et la finalité sont le fruit du « hasard » : le fait qu'une certaine organisation matérielle, par exemple celle de l'œil produise toujours la vue indique une connexion causale, sans quoi la vue ne se produirait pas toujours ou presque, mais adviendrait de façon aléatoire. Il n'est pas aberrant ni contradictoire de présumer une intelligence créatrice à l'origine de cela, mais l'hypothèse n'acquiert de la probabilité qu'à condition qu'il n'y ait pas d'autres hypothèses qui puissent rendre compte de l'organisation et de la présence de finalité chez les autres vivants.

Or l'écriture de « Le théisme » est contemporaine de la parution des travaux de Darwin⁵⁸⁰, selon lesquels de faibles variations d'organismes peu complexes, transmises par hérédité, et

⁵⁸⁰ Darwin Charles [1859], *De l'origine des espèces*, trad. Jean Marc Drouin, dir. Daniel Becquemont, Paris, GF, 2008.

parmi elles celles qui sont favorables à la survie dans un milieu se maintiennent à travers les générations alors que d'autres disparaissent, ce qui expliquerait la fonctionnalité, et la complexification progressive du vivant sans faire intervenir une intelligence. Mill a la prudence « de laisser cette remarquable théorie à la fortune que lui réserve les progrès de la science ». Mais il souligne que quoique non incompatible avec le théisme, puisque le vivant n'est pas la seule manifestation de l'organisation dans la nature, Darwin affaiblit considérablement les preuves qu'on en donne car il montre empiriquement que l'agencement plus complexe et parfait naît d'organisations moins complètes et parfaites.

Avant Darwin, les artefacts sont le seul type d'être présentant une organisation finalisée dont nous connaissons bien la cause, qui est toujours une cause intelligente. Le lecteur des *Dialogues* qu'est Mill est bien sûr au courant de l'objection selon laquelle on peut concevoir d'autres causes d'ordre que l'intelligence. Cette objection est capitale puisqu'elle permet à l'analogie de ne jamais être une démonstration ou une preuve certaine (voir supra, Ch. IV, conclusion). Mais comme avant Darwin, le modèle d'émergence de l'ordre traditionnellement mis en avant est celui de l'artefact, il n'était pas déraisonnable de penser que l'hypothèse selon laquelle l'origine de tout ordre finalisé est une cause intelligente était la meilleure, en tous cas la moins improbable. Telle était peut-être la position la moins déraisonnable à l'époque de Mill, à condition de ne pas clore le débat et d'admettre qu'il faut rouvrir la discussion si une cause non intelligente de l'organisation est découverte, à condition également de ne pas sauter précipitamment de cette hypothétique intelligence au Dieu du christianisme, dont les attributs ne peuvent en rien être inférés de cette seule analogie. Mill jugeait cependant la toute nouvelle théorie de Darwin extrêmement prometteuse, et respectant parfaitement les canons du raisonnement inductif⁵⁸¹, quoi qu'elle demeurât encore à l'état d'hypothèse : « M. Darwin, écrit Mill dans l'édition de 1862 du *Système de logique*, n'a jamais prétendu que sa doctrine était prouvée. Il a ouvert un chemin d'investigations plein de promesses dont nul ne peut prédire les résultats. »⁵⁸².

⁵⁸¹ Comme en atteste cette lettre de Henry Fawcett à Charles Darwin, datant du 16 Juillet 1861 et citée par D. Forest dans « Mill et l'argument du dessein » (in *Cahiers Philosophiques* : 2017/1 (n°48) pp. 9-25) : « Je passais une soirée la semaine dernière avec mon ami John Stuart Mill, et je suis certain que vous serez content d'apprendre, venant d'une telle autorité, qu'il considère que votre raisonnement tout au long, s'accorde de la manière la plus exacte avec les principes plus stricts de la logique. ».

⁵⁸² *CW*, VII, pp. 498-499.

Commentant le rapport de Mill à Darwin, l'épistémologue Denis Forest parle de « rencontre manquée »⁵⁸³ soulignant à la fois le caractère daté de la position certes élogieuse mais prudente de Mill à l'égard de la théorie de l'évolution, mais aussi le fait qu'elle était épistémiquement raisonnable, si l'on tient compte du fait que Mill ne pouvait connaître le destin de l'hypothèse darwinienne. Le fait que Mill prenne l'hypothèse du dessein au sérieux illustre aussi la particularité de son naturalisme, que l'on peut qualifier, comme celui de Hume, de méthodologique, et non ontologique ou métaphysique. Mill n'exclut pas *a priori* les hypothèses surnaturelles du domaine du raisonnement inductif, puisqu'il considère que l'hypothèse du dessein est correctement justifiée inductivement, quoi qu'elle ne soit pas une preuve⁵⁸⁴. Pour que l'hypothèse théiste soit la meilleure hypothèse, il faut qu'il n'existe pas d'autre hypothèse rendant compte du rapport évident entre organisation et finalité chez les êtres vivants. La rédaction de « Le Théisme » est quasiment contemporaine de la parution de l'origine des espèces de Darwin. La thèse darwinienne de l'évolution par le biais de la sélection naturelle, rend compte de cette organisation de manière mécanique. Si cette théorie était corroborée, elle ne serait pas incompatible avec le théisme, puisqu'il peut exister un théisme évolutionniste selon lequel Dieu est à l'origine des conditions de l'existence de la vie et de son évolution, mais elle affaiblirait considérablement la preuve que l'on en donne puisqu'elle montre empiriquement qu'un agencement complexe naît d'organisations moins complexes sans que ce résultat n'ait été prévu par une intelligence. Mieux, elle rend compte de l'existence de l'intelligence elle-même par le mécanisme de l'adaptation à l'environnement.

L'existence d'une intelligence divine, qui n'a pas été précédée par un mécanisme évolutif long et complexe comme celle des êtres humains, reste concevable, mais devient inductivement improbable, dès lors que les seules espèces d'intelligences que nous connaissons ont des conditions matérielles et sont d'apparition tardive dans l'histoire du vivant. Enfin, depuis que nous disposons grâce à la théorie darwinienne d'exemples d'organisations finalisées procédant de mécanismes non intentionnels, il n'y a plus de raison

⁵⁸³ D. Forest, « Mill, Darwin et l'argument du dessein », *Cahiers philosophiques*, 2017, pp. 9-25. Forest parle de « rencontre manquée », dans la mesure où Mill n'avait pas encore les moyens d'être plus élogieux à l'égard de Darwin, et ne pouvait considérer la théorie de l'évolution autrement que comme une conjecture féconde et dotée d'une forte puissance explicative. Ce qui le mène à minorer Darwin et à manquer l'occasion de s'opposer frontalement à Whewell, dont la position antiévolutionniste incarnait par excellence le mariage entre la théologie et la science.

⁵⁸⁴ « Mill ne compare pas la proposition de Darwin au dessein comme un programme de recherche fécond à une position dogmatique et stérile. Il compare en fait une hypothèse dont l'avenir seul nous dira si elle peut être davantage qu'une hypothèse plausible, à un mode d'explication qui possède dès à présent ses vertus propres. » (*Art.cit.*, p. 24)

de privilégier l'analogie anthropomorphique de la machine au niveau cosmologique, et les analogies matérialistes concurrentes du personnage de Philon dans les *Dialogues*, qui au XVIIIe siècle pouvaient sembler relever d'un scepticisme outrancier ou forcé, sont beaucoup moins extravagantes à une époque post-darwinienne. Les *Dialogues* de Hume avaient donné des raisons de refuser l'évidence *a priori* de l'origine spirituelle de l'ordre manifeste dans l'univers, et nous ont aussi appris que l'analogie entre la genèse de certaines parties de l'univers, et celle de la totalité de l'univers ne pouvait être conclusive. Le darwinisme, nous l'avons déjà remarqué⁵⁸⁵, ne permet pas de trancher la question et demeure compatible avec le théisme. Néanmoins, plus nous connaissons les mécanismes non intentionnels qui produisent de l'organisation et de la finalité au niveau des êtres vivants, moins nous avons de raison de préférer l'hypothèse d'une origine spirituelle des conditions d'émergence de la vie sur terre, à une hypothèse entièrement matérialiste : nous connaissons aussi bien la manière dont la vision a émergé à partir de la matière, que la façon dont une horloge est agencée à partir d'un dessein.

Hume, pré-darwinien, et Mill, contemporain de Darwin et ne pouvant connaître la postérité de ses découvertes, et ignorant forcément la postérité de ses thèses ne pouvaient s'en prévaloir pour critiquer le théisme. Mais leur propos ne consistait pas de toute façon à refuser toute probabilité à l'argument téléologique, leur objectif est d'abord directement moral et indirectement politique. Ils se rejoignent dans la démarche qui va de la concession faite à l'analogie du dessein, à la nécessaire dévaluation de la divinité que permet d'inférer cette analogie : c'est là la portée morale de leurs analyses.

Selon Mill, l'argument téléologique, le plus sérieux des arguments en faveur de l'existence de Dieu, ne mène pas nécessairement à un Dieu tout puissant, car l'invention de cette grande machine qu'est l'univers, indique qu'il ne peut pas obtenir certaines choses par le seul pouvoir incantatoire du Verbe. L'analogie n'implique pas non plus que Dieu soit éternel, mais seulement intelligent, et elle n'implique même pas que son adresse et son intelligence soient infinies. Elle n'implique pas non plus qu'il soit capable de créer l'univers *ex nihilo*, mais seulement que la matière ait été agencée de manière intelligente, sans forcément qu'elle ait été créée. On pourrait penser que l'existence de la vie et son organisation indique la bonté du créateur, mais la seule chose que l'on peut déduire de ce fait est que le créateur ne veut pas que les créatures périssent tout de suite, mais ne veut visiblement ni l'éternité des créatures, ni l'éternité de l'espèce, condamnée à s'éteindre. Difficile de considérer que le plan de la

⁵⁸⁵ Ch. IV, conclusion.

création ait pour but le bonheur des créatures, dans la mesure où l'homme construit en grande partie son bonheur en surmontant l'hostilité de la nature par la technique, la médecine, et en corrigeant l'imperfection de notre nature et nos penchants égoïstes par la morale et le droit. Il est donc étrange d'imaginer Dieu, tel un entraîneur sévère, plaçant sur le chemin du bonheur des obstacles douloureux afin que ses élèves progressent. Enfin, difficile pour préserver l'infinie bonté de Dieu de faire reposer l'origine du mal sur un principe maléfique étranger, tel que le diable, puisque le mal naturel procède des mêmes lois physiques que les phénomènes bienfaisants.

g) La révélation

L'approche empirique et rationnelle de la religion naturelle ne mène donc qu'à une hypothèse faible et sans conséquence pratique, puisqu'elle ne permet pas de conclure quoi que ce soit sur l'infinie bonté de Dieu. Existe-t-il alors des preuves susceptibles de donner de l'autorité aux sources révélées ? Les prétendues preuves peuvent relever de deux types : des preuves internes, à savoir l'excellence des préceptes et des preuves externes qui reposent sur le témoignage des sens.

Pour Mill, quelle que soit l'excellence des préceptes, ça n'est en rien une preuve de leur origine surnaturelle. En revanche, s'il se trouve dans les écritures de mauvais préceptes, alors cela devrait être une raison suffisante pour l'abandonner. En aucun cas la valeur des préceptes ne suffirait à valider une origine surnaturelle. Il ne reste donc que la preuve externe, c'est-à-dire la présentation de faits surnaturels qui puissent prouver la validité de la révélation. Mill reprend la question soulevée par Hume dans la section X de *l'Enquête sur l'entendement humain* : si l'on compare la probabilité que le témoin d'un miracle puisse affabuler, ou avoir mal interprété ou surinterprété ses perceptions avec l'improbabilité totale d'un fait qui contredit les régularités universelles de la nature, alors la balance penche nettement en faveur du doute. Pour savoir si je puis croire le récit d'un miracle, il faut comparer les probabilités.

Et le témoignage convergent de quarante témoins ne peut prévaloir sur l'improbabilité totale du miracle. Bien sûr, si nous avons nous-mêmes assisté à un miracle, nous pourrions nous demander si nous avons été victimes d'une hallucination, ou si le fait peut avoir une explication naturelle inconnue, donc n'être pas un miracle, mais il serait difficile d'en douter. Si l'expérience de mes sens se répète et si d'autres voient là même chose que moi, alors, il devient plus difficile encore de douter du témoignage de mes sens, qui deviendrait irrésistible malgré l'improbabilité du fait. C'était là une objection du Dr Campbell à Hume : l'improbabilité du fait n'était pas selon Campbell une raison suffisante de rejeter l'existence du miracle.

Mais en ce qui concerne précisément la révélation, il ne s'agit pas du témoignage des sens, mais du témoignage d'autrui. Et Mill de reformuler l'argument humien : la preuve des miracles se compose de témoignages. Le témoignage est généralement vrai. Mais si le fait rapporté est plus en désaccord avec l'expérience que ne l'est la fausseté du témoignage, nous n'avons pas de raison suffisante d'y croire. Car dans l'expérience, nous trouvons que la déposition du témoin peut être mensongère, et que, même si elle est sincère, elle peut être erronée. C'est une règle que chacun applique dans la vie ordinaire concernant des témoignages douteux, et celui qui ne l'applique pas risque de souffrir de sa crédulité.

On pourrait objecter : pourquoi la présomption négative face au miracle devrait-elle être plus forte que devant un fait simplement inouï ou étonnant, s'expliquant par une loi encore inconnue ? En fait, la découverte d'une nouvelle loi de la nature n'est pas si étonnante : nous savons que notre savoir est limité et provisoire et que la science se perfectionne. D'autre part, le phénomène qui correspond à cette loi peut être observé plusieurs fois. Par exemple si les bédouins du désert découvraient la solidification de l'eau au cours d'un voyage en Finlande, ils ne seraient pas exactement dans la même situation que celui qui serait témoin d'un miracle, ils pourraient refaire l'expérience et s'interroger sur la cause qui détermine le phénomène et enfin comprendre à quelle loi il répond.

Or un miracle n'est pas l'apparition soudaine d'une nouvelle loi, mais la suspension de la loi même dont dépend toutes les autres, à savoir la loi selon laquelle tout phénomène s'explique selon des lois, et selon laquelle les mêmes antécédents produisent les mêmes effets. On ne peut donc pas croire dans un témoignage à propos d'un miracle, et si l'on est soi-même témoin d'un fait apparemment miraculeux, il faut toujours examiner l'hypothèse d'une loi non encore connue. L'argument de Mill et de Hume n'aurait pas été possible avant la science moderne et son paradigme déterministe affirmant la dépendance de tout phénomène à des lois. On avait remarqué dans l'antiquité la régularité du cours des astres, mais l'apparition des comètes semblait aléatoire et échappant à toute loi, phénomène miraculeux qui était l'indice d'un présage.

Antérieurement au paradigme déterministe, estimer qu'un événement extraordinaire relève du miracle plutôt qu'un phénomène correspondant à une loi pouvait sembler acceptable pour la raison. Au siècle de Mill, ceux qui défendent l'existence de miracles étaient contraints de modifier leur argument en redéfinissant le miracle. Le miracle ne serait pas la violation d'une loi, mais un phénomène qui a une signification spirituelle, qui a lieu en vertu d'une loi cachée encore inconnue. Mais alors la notion de miracle perd son sens fort. Car dire qu'un phénomène dépend d'une loi, c'est reconnaître qu'il apparaît selon un ordre de succession et

dépend de certains antécédents physiques déterminés. Et que si ces antécédents se répètent, alors l'événement se répète : il ne s'agirait alors plus d'un miracle, mais d'un phénomène naturel qui prend sens dans l'optique d'un récit religieux. Mais un miracle au sens fort, est un phénomène produit sans loi ou en dépit d'une loi.

Contre ceux qui affirment que les témoignages à propos de miracles sont toujours incroyables, le partisan du libre arbitre, envisage Mill, pourrait rétorquer que tout acte libre se produit sans loi, et que la volonté introduit dans le monde des phénomènes qui ne s'expliquent par aucune loi. Descartes ne disait-il pas que la volonté était ce qui en nous était le plus à l'image de Dieu ? que donc, les actions humaines sont d'une certaine, façon, elles aussi miraculeuses ? Mais selon Mill, cet argument tomberait si nous comprenons parmi les lois naturelles celles qui unissent un motif et une volition.

L'existence de faits merveilleux ou inouïs ne peut être crédible que si l'on a déjà admis l'existence d'un Dieu tout puissant par d'autres voies que la voie révélée. A quoi s'ajoute le peu de crédit que l'on peut accorder à des témoignages de seconde main qui ne citent pas toujours les témoins oculaires, et à des récits qui ont été rédigés plusieurs décennies après les faits dans le cas des miracles christiques, le peu d'éducation des témoins, l'absence de tout canon de la probabilité à l'époque où les faits sont racontés. Mill en tire la conclusion que les miracles ne peuvent prétendre à aucun titre être des faits historiques et sont complètement sans valeur comme preuves d'une révélation.

h) L'immortalité de l'âme selon Mill : « Possible mais improbable »

Le traitement millien de la question de l'immortalité de l'âme dans « Le Théisme », hérite largement d'une façon humienne de poser le problème et s'inscrit dans cette veine séculière et sceptique de l'empirisme. Il ne s'agit plus de s'interroger sur la nature du support de l'esprit, dé substantialisé, mais sur ses conditions causales⁵⁸⁶. L'empirisme aboutit chez Mill comme chez Hume à un matérialisme non substantialiste et non réductionniste, sans que l'immortalité ne devienne incroyable.

Mill tient à distinguer sa position d'un mauvais argument en faveur de la mortalité de l'âme qu'il appelle « l'argument de la corruption ». Selon celui-ci, tout dans la nature périt, et les choses les plus belles et les plus parfaites sont aussi les plus périssables, donc l'esprit périt également. Le défaut de cet argument semble être de faire comme si l'esprit était une chose

⁵⁸⁶ Comme nous l'avons exposé, partie I, ch. IV.

parmi d'autres, à l'intérieur de l'expérience, alors qu'il est pour ainsi dire l'expérience elle-même, et qu'il n'y a donc pas d'analogie possible entre le corps et l'esprit.

Tout ce que l'expérience montre, lorsque nous voyons les choses périr, c'est la disparition de certaines possibilités de sensations : par exemple les fleurs sont des faisceaux de sensations que je m'habitue à voir disparaître. Or l'esprit est le flux de toutes les sensations, il n'est pas un x incertain situé au-delà des sensations, il est l'objet le plus certain, car on ne peut douter que l'on a ces sensations. Par conséquent, on ne peut pas comparer l'esprit à un objet matériel, en disant que ce qui doit être vrai de l'un doit aussi être vrai de l'autre. Il n'y a pas d'autre réalité connue à laquelle on puisse le comparer. Je peux comparer des phénomènes à l'intérieur de l'expérience, dire par exemple qu'un éléphant dure plus longtemps qu'un moineau, que tous les êtres vivants périssent, mais je ne peux pas comparer mon esprit avec autre chose, car l'esprit, c'est l'expérience elle-même. Il n'est pas impossible que ce flux qui est l'expérience se prolonge indéfiniment même si nous n'avons pas de raison empirique de souscrire à cette hypothèse.

Mill examine ensuite un argument traditionnel en faveur de l'immortalité de l'âme : celui de l'indivisibilité de la partie pensante de l'être humain. Elle serait une substance existant par soi, indépendante du corps et pouvant lui survivre.

Mais l'âme n'est pas pour l'empiriste une chose existant par soi et pouvant exister séparément, mais un ensemble d'opérations et de fonctions : la sensation, la pensée, le raisonnement, la croyance etc. Or on n'a jamais vu que ces fonctions ne soient pas la conséquence d'une organisation corporelle, et par conséquent pourquoi penser que lorsque cette organisation est dissoute à la mort, l'âme n'est pas elle-même dissoute ?

La science expérimentale nous apporte-t-elle une réponse décisive touchant cette question ? demande Mill. Il est prouvé que tout sentiment et toute pensée est rattaché à quelque action de l'organisme corporel, comme à son antécédent ou à son conséquent immédiat. Les fonctions mentales cessent quand les fonctions du cerveau s'arrêtent. Nous savons donc que le cerveau est une condition *sine qua non* des opérations mentales. Si donc une âme se détachait du corps à la mort, ce serait une âme sans aucune activité, une âme sans conscience.

Mais Mill refuse de faire de cette réfutation une *preuve* contre l'immortalité. L'existence d'une âme indépendante du corps, n'est pas *impossible a priori*, mais *improbable a posteriori*. L'expérience montre que l'esprit est toujours corrélé à des activités du corps mais cela n'implique pas qu'il soit nécessaire *par essence* que l'esprit soit corrélé au corps. Le lien

nécessaire qui unit l'âme au corps relève d'une nécessité seulement empirique et non une nécessité ontologique ou métaphysique : on ne peut pas dire que l'âme *est* corporelle⁵⁸⁷.

On aurait tort de passer de « c'est improbable » à « c'est impossible ». Dans le premier cas, on a à faire à une pensée empiriste, dans le second à une pensée dogmatique et *a priori*.

Comment devient-on dogmatique ? En confondant une forte liaison entre les idées, avec une forte liaison dans les choses : j'ai toujours vu qu'une émotion est précédée d'une activité cérébrale, donc je pense qu'il y a dans les choses une liaison intime, qui les connecte de façon nécessaire, parce que mon esprit est habitué à considérer les deux ensemble. Or il n'est pas absurde, c'est-à-dire contradictoire, d'envisager que ces phénomènes puissent exister sous d'autres conditions que des conditions cérébrales. La coexistence uniforme d'un fait avec un autre n'exige pas qu'un de ces faits soit une partie de l'autre, que l'esprit soit une propriété du cerveau, ou que l'un de ces faits ne se fasse qu'un avec l'autre :

La racine de toute pensée *a priori* est la tendance à transporter aux choses externes des associations fortement liées qui correspondent à ces choses ; et les penseurs qui cherchent avec le plus de sincérité à limiter leurs croyances par l'expérience, et qui honnêtement croient le faire, ne sont pas suffisamment toujours sur leurs gardes contre cette erreur.⁵⁸⁸

Pour l'empiriste post-humien qu'est Mill, la nature intime des choses ne nous est pas connue, nous n'avons à faire qu'aux impressions et aux idées que les choses produisent sur notre esprit, et à des associations de ces impressions et de ces idées. La matière n'est qu'un nom qui sert à exprimer l'attente des sensations, ou la croyance que nous pouvons avoir certaines sensations, quand certaines autres nous en donnent un indice. Comme sur la question de l'origine de l'univers, s'illustre ici aussi le naturalisme méthodologique de Mill, qui procède directement de son phénoménisme. L'empiriste ne prétend pas sonder la nature intime des choses mais seulement décrire des consécutions phénoménales, ce que résume Denis Forest à propos de Mill : « Celui qui croit pouvoir inférer des données des sciences du cerveau que le monisme matérialiste est vrai est quelqu'un qui change de manière indue et sans s'en rendre compte une vérité empirique sur la consécution des phénomènes et une proposition métaphysique sur la nature du monde. » Mill évite cet écueil et s'interdit tout dogmatisme,

⁵⁸⁷ Cette description du problème en termes de causalité, qui rend improbable l'indépendance totale de l'esprit à l'égard du corps sans pour autant les identifier ontologiquement connaît aujourd'hui une postérité intéressante chez David Chalmers (2010) qui contre le physicalisme dominant réduisant le réel à la matière fait valoir que la conscience phénoménale constitue un résidu irréductible, sans qu'il faille pour autant supposer deux natures ou deux substances.

⁵⁸⁸ *ER*, p. 185.

qu'il soit dualiste ou moniste : « La relation qui unit la pensée à un cerveau matériel, n'est pas une nécessité métaphysique, mais simplement une relation de coexistence constante dans les limites de l'observation. »⁵⁸⁹.

Une pensée sans cerveau n'est donc pas selon Mill aussi contradictoire qu'un cercle carré : Nous pouvons supposer que les mêmes pensées et les mêmes volitions et aussi les mêmes sensations que nous avons dans cette vie puissent persister ou recommencer quelque part ailleurs sous d'autres conditions exactement comme nous pouvons supposer que d'autres pensées ou d'autres sensations puissent exister sous d'autres conditions dans d'autres parties de l'univers.⁵⁹⁰

Il n'y a pas besoin pour cela de croire en la possibilité d'une substance pensante indépendante du corps. La science ne prouve donc pas l'impossibilité de l'immortalité de l'âme, elle ne donne pas non plus la moindre preuve positive en sa faveur. Cependant cette croyance a des bases affectives : le désir de ne pas mourir, la force de l'éducation religieuse, les promesses et les menaces d'une vie *post mortem*. Les ressorts psychologiques de la croyance ne sont en rien des arguments. Pourtant, on a voulu intellectualiser ce désir d'immortalité en en faisant un indice de cette immortalité elle-même : s'il y a un instinct, pense-t-on, il doit y avoir un objet réel qui corresponde à cet instinct. Ce qui est aussi illogique de dire que parce que j'ai faim, il doit y avoir un aliment, ou que j'aurai toujours de quoi manger. Reste à savoir si l'on pourrait inférer la croyance en l'immortalité de l'âme de l'hypothèse de Dieu (moyennement probable, moyennement puissant et moyennement bon). Car il y a une chose certaine à propos de Dieu : c'est que s'il existe, soit il n'a pas pu nous ou il n'a pas voulu nous accorder tout ce que nous désirons.

Mais si nous sommes autorisés à penser la possibilité d'une vie après la mort, sommes-nous pour autant autorisés à penser que la vie future soit meilleure que celle-ci ? L'idée d'une vie infiniment plus parfaite est une chimère que rien n'autorise, d'après l'expérience. Libre à nous d'imaginer un prolongement de cette vie après la mort, puisque le matérialisme ne prouve pas l'impossibilité en droit, d'une existence *post mortem*. Mais passer de cette possibilité à la fiction d'une vie parfaite exempte de tous les défauts de cette vie présente, c'est tirer bien plus qu'on ne peut d'une simple possibilité. En envisageant la question de manière purement empiriste, indépendamment de la révélation, le plus probable si l'immortalité était réelle, c'est que nous entrerions dans l'autre vie tels que nous sommes.

⁵⁸⁹ « Le Theïsme », p. 185

⁵⁹⁰ Ibid. p.186

Conclusion du Chapitre VII

L'empirisme, par l'argument de l'analogie autorise à penser que l'existence de Dieu est possible et possède une faible probabilité, mais ce même argument comme chez Hume ne peut mener au Dieu que la plupart des théistes cherchent. De la même façon, il autorise à penser la possibilité d'une vie au-delà de l'existence matérielle (sans probabilité) mais ce n'est pas nécessairement l'existence que nous voulons. Les voies de la théologie naturelle sont séduisantes, mais leur destination est décevante. Pour Mill comme pour Hume, la croyance au Dieu de la révélation ne peut se prévaloir d'une caution empirique et scientifique ; seules des sources extra-rationnelles nous conduisent au Dieu que recherchent les croyants, et l'éternité que nous désirons.

En quoi les outils humiens sont-ils nécessaires pour parvenir à ces conclusions sceptiques ? L'impossibilité d'inférer une proposition portant sur le devoir être d'une proposition portant sur ce qui est interdit de voir dans la nature et l'ordre de la nature une quelconque autorité morale, critique essentielle au progressisme moral de Mill et à sa critique du droit naturel. Le refus des *a priori* concernant la question de fait ne l'oblige pas à accepter que tout ait une cause, de sorte que l'argument cosmologique n'est plus contraignant. Le refus de l'*a priori* concernant la causalité autorise à penser que l'esprit est l'effet d'antécédents matériels, sans que l'on soit obligé d'identifier l'esprit à ces antécédents. L'examen probabiliste de la révélation ne donne pas de raison de croire en l'existence des miracles relatés dans les textes sacrés. L'examen rationnel de la thèse de l'existence de Dieu ne permet pas de réfuter celle-ci, mais rend incertains ses attributs, donc son autorité morale. La genèse de la morale dans la quête du plaisir et dans l'utilité publique, jointe à l'improbabilité du théisme, autorise à évaluer celui-ci à l'aune de l'expérience et du principe d'utilité, ce en quoi consiste le renversement subversif du sécularisme, qui n'a pas besoin d'aller jusqu'à l'athéisme.

Toutefois Mill s'est davantage préoccupé que Hume et Bentham de la refondation de la civilisation, qui devait succéder à l'affaiblissement du théisme, et des fractures sociétales qu'un tel affaiblissement ne manquerait pas de susciter. Une philosophie de l'histoire, de la civilisation, et de l'éducation sont les compléments de son épistémologie empiriste et de son utilitarisme.

Chapitre VIII : Contre la métaphysique du conservatisme : refonder la morale sans absolu ni transcendance.

Introduction

L'empirisme de Mill est dès *Le Système de logique* de 1843, indirectement mis au service de sa vision du progrès moral de la civilisation qui suppose une sécularisation des mœurs. Ce rapport entre empirisme et sécularisme moral apparaît plus nettement encore dans *Whewell et la philosophie morale* [1852], *L'Utilitarisme* [1861] et *L'examen de la philosophie de Hamilton* [1865]. Quels rapports entre son épistémologie empiriste et des questions morales, mis à part le scepticisme religieux auquel mène l'empirisme et ses implications morales ? En montrant que toute connaissance procède de l'expérience, Mill se proposait de critiquer l'idée de principe innés, fer de lance du conservatisme moral, et plus largement le recours dogmatique au témoignage immédiat de la conscience, dans la mesure où, comme il l'écrira dans *De la liberté*, la religion est « le constituant le plus puissant du sentiment moral »⁵⁹¹.

Comme chez Hume, les enjeux de son épistémologie dépassent largement la seule question de la connaissance. Sa volonté de critiquer la valeur du recours à l'intuition motiva de son propre aveu, jusqu'à sa défense de l'origine empirique et inductive des mathématiques dans *Le système de logique*. Car les mathématiques ont apparemment une dimension indépendante de l'expérience, particularité qui a souvent servi à rendre plausible l'existence de principes innés non dérivés des sens, dans d'autres domaines, et notamment en morale. Même la genèse empirique des mathématiques dans le *Système de logique* avait donc déjà indirectement, indique Mill dans son autobiographie, une portée morale et politique, puisqu'il s'agit d'attaquer l'innéisme et l'intuitionnisme à leur racine. L'erreur de tout intuitionnisme est selon lui de reconnaître que l'esprit a accès à des principes éternels et absolus qui ne sont pas l'effet de l'expérience, des associations d'idées, de l'histoire et des circonstances. Mill retrouve en cela l'esprit de la critique lockéenne du premier livre de *l'Essai sur l'entendement humain* : l'innéisme favorise le dogmatisme moral et exclut la discussion, les règles morales étant conçues comme universelles, éternelles, évidentes et définitives. Mill ajoute que c'est un obstacle philosophique majeur au progrès moral :

La notion que les vérités extérieures à l'esprit sont connues par intuition dans la conscience, indépendamment de l'expérience et de l'observation est de notre temps, j'en suis persuadé, le plus ferme appui des fausses doctrines et des mauvaises institutions. Grâce à cette théorie, toute croyance invétérée, tout sentiment intense dont

⁵⁹¹ *De la liberté* [1859], tr.fr Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1990, p. 80.

l'origine se perd dans l'oubli, peut se soustraire à l'obligation de faire ses preuves devant la raison, et s'érige fièrement en garantie et en démonstration péremptoire de ses propres affirmations. On n'a jamais imaginé d'arme plus puissante en faveur des préjugés fort enracinés. La principale force de cette fausse philosophie, en morale, en politique et en religion, consiste dans l'appel qu'on a coutume de faire à l'évidence des mathématiques et des branches de la physique qui s'en rapprochent. La chasser de ces sciences c'est l'expulser de sa forteresse. C'est parce qu'on ne l'avait pas encore fait que l'école intuitive, même après la critique que mon père en eût donné son *Analyse de l'esprit*, semblait, du moins à ne considérer que les livres publiés, avoir pris en définitive le dessus.⁵⁹²

La science expérimentale de l'esprit, déjà chez Hume, était conçue comme la capitale de toutes les sciences⁵⁹³, et l'écosse employait lui-aussi la métaphore guerrière de la conquête. Les principales cibles des critiques étaient chez Hume le rationalisme moral, dépendant du théisme, et qui n'était selon le sceptique qu'une manière pour la superstition de se déguiser en raison⁵⁹⁴.

Le conservatisme théologico-moral, à l'époque de Mill, prend surtout le visage de ce qu'il appelle l'école intuitionniste, ou encore l'école des principes innés, représentée par William Hamilton et William Whewell, d'inspiration essentiellement reidienne et kantienne. Mill poursuit l'entreprise de naturalisation de la morale dans la perspective de Hume, même si la philosophie de l'écosse n'était pas immédiatement conçue comme le moyen d'une réforme, d'une régénération, idées essentielles de l'utilitarisme qui est une philosophie ouvertement progressiste et réformatrice. Selon notre auteur, les moralistes séculiers du siècle des lumières, tels que d'Helvétius, d'autres matérialistes anticléricaux français, n'ont sans doute pas assez pris au sérieux les exigences d'une *refondation* de la morale. De manière excessivement optimiste selon Mill, ils ont pensé que les ressorts naturels et universels de la morale suffiraient, avec l'affaiblissement de l'autorité du clergé et la critique des superstitions, à l'éclosion d'une moralité postchrétienne, fondée sur les sentiments sociaux et l'intérêt bien compris. Ils ont selon Mill surévalué les ressources spontanées et l'autorégulation morale naturelle de l'homme. Ils ont certes à bon droit naturalisé la morale mais l'ont insuffisamment historicisée, sous estimant par-là les potentialités de progrès moral de l'humanité, et la possibilité par l'éducation, l'habitude, la transformation de la famille et du mariage, voire par une spiritualité séculière, de produire de meilleures dispositions morales et de meilleurs

⁵⁹² A, début du ch. VII : « Aperçu du reste de ma vie. ».

⁵⁹³ *Traité*, introduction.

⁵⁹⁴ Voir *EEH*, I.

caractères. Le progrès moral était certes freiné par des préjugés religieux, mais il ne suffisait pas de déraciner ces mauvaises herbes pour que la vertu fleurît spontanément.⁵⁹⁵

Mill ne se contente pas de montrer qu'une morale entièrement séculière est possible, mais escompte une amélioration de la nature humaine, une véritable « régénération morale ». Sa conception associationniste de l'esprit, si l'on en croit les *Mémoires*, en constitue la condition psychologique :

Mes études m'avaient conduit à croire que toutes les qualités, tous les sentiments moraux, bons ou mauvais, étaient le résultat de l'association, que nous aimons une chose et que nous en haïssons une autre, que nous prenons plaisir à un genre d'action ou de contemplation, et de la peine à un autre genre, par l'association d'idées agréables ou pénibles avec ces choses, d'après le cours de l'éducation et de l'expérience. Comme corollaire de cette doctrine, j'avais toujours entendu mon père affirmer, et j'étais convaincu moi-même, que l'éducation devait tendre à former les associations les plus fortes qu'il est possible de constituer dans l'ordre des idées salutaires, c'est-à-dire des associations de plaisir avec toutes les choses qui concourent au bien de la généralité, et des associations de peine avec toutes les choses qui y font obstacle.⁵⁹⁶

La psychologie associationniste vient de Locke et de Hume, dont David Hartley source la plus directe de James Mill et des utilitaristes sur la psychologie, s'est lui-même inspiré. Le médecin anglais fut la principale référence des premiers utilitaristes Bentham et James Mill, puis de John Stuart Mill lui-même⁵⁹⁷ qui en font la racine de leur projet de rénovation morale, comme le rappelle Mill dans l'autobiographie :

En psychologie, sa doctrine consistait à expliquer la formation du caractère tout entier de l'homme par les circonstances, d'après le principe universel de l'association des états d'esprit et à admettre comme conséquence la possibilité illimitée de perfectionner l'état moral et intellectuel de l'humanité. De toutes les idées qu'il professait, aucune n'était plus importante que celle-ci, aucune n'a plus besoin qu'on y insiste. Malheureusement, il n'en est point qui soit plus opposées aux tendances prépondérantes de la philosophie, aussi bien du temps de mon père que depuis.⁵⁹⁸

L'associationisme est une psychologie génétique et analytique, qui ramène les phénomènes mentaux aux éléments simples qui en sont à l'origine et recherche par l'observation et une démarche inductive, les lois de leur formation. La psychologie associationniste montre que ce

⁵⁹⁵ Voir sur point « Coleridge », *CW*, X, p. 131-132 : « Arracher, était en fait tout ce que ces philosophes, pour la plupart recherchaient : ils ne concevaient pas qu'autre chose fût nécessaire. Durant leur époque, la superstition, la prêtrise, l'erreur et les préjugés de toutes sortes devaient être éradiqués. Certains d'entre eux ajoutèrent progressivement qu'il devait en être de même du despotisme des privilèges héréditaires. Et à aucun moment ils ne suspectèrent qu'une fois cela accompli, toutes les vertus et les grâces de l'humanité pourraient manquer d'éclorre, et que lorsque les mauvaises herbes auraient été déracinées, le sol n'aurait plus besoin de labour. ».

⁵⁹⁶ A, début du ch. V, « Une crise dans mes idées, un progrès »

⁵⁹⁷ Entre 1825 et 1830, Mill participe activement à des réunions d'études et des conversations sur diverses sciences, se réunissant chez Georges Grote. L'œuvre d'Hartley fut leur principal « manuel » en matière de psychologie. Notons que la dimension théiste et providentialiste de la pensée d'Hartley leur est étrangère et qu'ils n'en retiennent que la psychologie.

⁵⁹⁸ A, V.

que l'on tient pour une évidence immédiate et innée possède une origine et relève d'une composition ou d'une « chimie mentale ». Cette psychologie empiriste, qui n'a d'autre matériau que les impressions et les idées, est aussi un phénoménisme qui exclut toute connaissance transcendante ainsi que toute connaissance innée.

L'une des ambitions de Mill dans le *Système de logique* de 1843 était d'établir sur la base de l'associationnisme une véritable science de la formation du caractère qu'il nomme éthologie. L'enjeu pratique d'une telle science est bien sûr le perfectionnement de l'éducation et le perfectionnement moral de l'humanité. La psychologie associationniste se propose de comprendre les lois universelles de l'esprit par lesquelles les phénomènes mentaux, contenus de conscience, impressions sensations de réflexion, se conditionnent et s'engendrent les uns les autres. L'éthologie proprement dite ou science de la formation du caractère individuel et national, était supposée établir, en fonction de ces lois universelles, les lois générales de l'influence des circonstances, notamment l'éducation, l'histoire, la religion, dans la formation du caractère. Les lois de l'éthologie auraient été aux lois psychologiques universelles d'association ce que les lois de la mécanique céleste sont à la mécanique générale, c'est-à-dire ce que Bacon appelait les *axiomata media* : des principes dont le niveau de généralité se situe au-dessus des simples généralités empiriques issues de l'observation, et en dessous des lois les plus générales de l'esprit. L'éthologie aurait été la base scientifique des réformes sociales radicales. « Aurait été », car Mill n'a jamais pu établir des telles lois de formation du caractère, et ne mit jamais en œuvre son projet⁵⁹⁹ vraisemblablement en raison des impasses méthodologiques⁶⁰⁰ qui lui étaient inhérentes, à savoir l'établissement de rapports de causalité entre les circonstances (données beaucoup trop nombreuses, puisque tout ce que nous vivons nous influence) et un caractère, (notion qui est restée très importante chez Mill, mais qu'il est difficile de définir et circonscrire scientifiquement). L'observateur de la vie humaine et

⁵⁹⁹ Cependant, on peut considérer que de nombreux passages des *Mémoires*, et particulièrement le récit de l'éducation de notre auteur, de ses influences intellectuelles, de sa crise mentale, relèvent d'une éthologie, certes non scientifique, mais empirique et introspective. Du reste, Mill justifie au début de l'œuvre la rédaction d'une autobiographie par sa valeur documentaire, en ce qu'elle indique le potentiel d'une éducation humaniste rigoureuse et non traditionaliste.

⁶⁰⁰ Pour un exposé succinct et très clair des impasses méthodologiques du projet de l'éthologie, voir Guillin Vincent, « L'éthologie de John Stuart Mill : le libéralisme et les sciences morales », in *Bulletin de la société française pour l'histoire des sciences de l'homme*, n°26, 2004. Nos états mentaux, explique V. Guillin, sont modifiés par tout ce qui nous arrive dans la vie. A cause du nombre indéfini de données à prendre en compte, il est impossible de déduire quoi que soit de ces lois psychologiques générales (la recherche du plaisir, les principales lois d'association d'idées et d'impression, selon la succession, la contiguïté spatiale, ou la ressemblance etc..). Même un observateur omniscient, écrit V. Guillin ne pourrait établir une telle science. Surtout, résume l'auteur, l'échec de l'éthologie « est le signe que la nature humaine ne peut être mise en équations, indéfiniment variable, dont les instances manifestent un élément d'individualité irréductible. » (p.62).

sociale devrait se contenter de dégager des tendances à partir de l'observation, de sa connaissance de l'histoire, mais n'a pas de quoi, à partir de celles-ci et sur la base des seules lois psychologiques universelles établir des lois causales de formations du caractère étant donnée la connaissance toujours lacunaire, à la fois des circonstances et du caractère en question.

Il n'en reste pas moins qu'en dépit de ces impasses méthodologiques et de ce renoncement important, Mill n'a jamais abandonné l'épistémologie et la métaphysique sous-jacente au projet de l'éthologie, à savoir l'associationnisme et la doctrine des circonstances, dût-il se contenter de simples interprétations à partir de l'expérience et de l'histoire. Ce point est important pour comprendre comment s'opère chez Mill la sécularisation et la naturalisation des critères de la morale et de la conscience morale. Comme la conscience morale n'est pas innée, spontanée ou originelle, mais une production, elle peut n'être que le reflet des préjugés de l'éducation, de la superstition. C'est pourquoi la métaphysique intuitionniste selon laquelle l'appel à la conscience est un moyen de rencontrer des principes divins, éternels et universels est l'un des principaux obstacles philosophiques au progrès moral, qui selon Mill, devrait précisément consister en une transformation de nos intuitions morales, pas seulement à propos de l'importance de la foi, mais aussi, pour ne citer que quelques exemples, à l'égard du plaisir, du statut des animaux non humains, du statut des femmes, de la conception du mariage, de l'homosexualité, de l'esclavage, et des devoirs envers soi-même. Si l'éthologie scientifique demeura un vœu pieu, Mill resta convaincu que l'office de l'éducation était de produire dans l'esprit des associations favorables aux progrès de la civilisation. Il partage avec Hume l'idée que la connaissance de l'esprit humain est la capitale des autres domaines de connaissances qui en sont les provinces « qu'une psychologie vraie est la base scientifique dont ne peuvent se passer la morale, la politique, la science et l'art de l'éducation ; qu'à la base de toutes les sciences on trouve les problèmes de la métaphysique. »⁶⁰¹.

C'est donc d'abord sur le plan de la connaissance de l'esprit que Mill attaque le conservatisme en opposant une conception empiriste de l'esprit à une conception innéiste. Il défend une méthode psychologique cherchant l'origine des phénomènes mentaux dans leurs éléments constituants en deçà du témoignage de la conscience, contre une méthode dite « introspective » qui se suffit de ce témoignage sans en faire la généalogie. La croyance en des règles morales éternelles et absolues procède d'une interrogation insuffisante sur la

⁶⁰¹ EPH, p. 2.

genèse des phénomènes mentaux. Pour l'utilitariste, seule la valeur du plaisir et du bonheur est un phénomène évident et universel, mais les règles qui en découlent doivent être discutées, examinées réévaluées, et sont en droit perfectibles. Aucune n'est absolue, universelle, éternelle, transcendante et anhistorique. L'utilitariste doit juger en fonction de l'époque historique de l'état des mœurs et de l'avancement d'une société⁶⁰², donc en fonction de situations particulières, de l'efficacité des règles et des institutions pour accroître le bonheur général. La perfectibilité morale et la possibilité d'une discussion et d'une révision des règles et des institutions font de l'utilitarisme une philosophie du progrès. Si le nécessaire recours à l'expérience relativise d'une certaine manière les règles morales, il est cependant aussi la condition de l'intelligibilité des jugements moraux et du caractère compréhensible et donc commun des règles. Le présupposé ontologique d'une telle historicisation du jugement est donc la négation de la référence à des réalités absolues ou transcendantes dépassant nos connaissances empiriques. Si la réflexion morale consistait dans le seul témoignage de la conscience, les voies de nos décisions morales risqueraient alors d'être aussi impénétrables ou que celles de Dieu, c'est-à-dire incompréhensibles. Ce souci millien d'intelligibilité va de pair avec sa critique de la passivité du caractère moral, puisqu'on ne peut qu'accepter passivement des règles dont on ne comprend pas vraiment le sens.

C'est ce qui motive la critique de ce qu'il nomme dans *l'Examen de la philosophie de Hamilton* « les philosophies du conditionné » (de l'influent William Hamilton⁶⁰³ et de Henry Mansel⁶⁰⁴, éditeur et disciple d'Hamilton, et auteur de *Limits of Religious Thought*). Cette théorie de la connaissance d'inspiration kantienne, relativise la portée de la connaissance empirique pour affirmer la transcendance de Dieu, source des principes moraux. L'ancienne stratégie du scepticisme apologétique, qui ne soulignait les limites de nos facultés de connaître que pour mieux mettre en valeur la supériorité et la spécificité de la foi, renaissait sous une nouvelle forme chez les intuitionnistes Anglais du XIXe siècle, dont la popularité et l'influence sur le monde intellectuel était supérieure à l'empirisme des radicaux utilitaristes.

⁶⁰² Mill considère par exemple dans *De La liberté* que le despotisme convient à des nations encore barbares. Cela implique que l'utilité des institutions est toujours circonstanciée et dépend d'un certain moment transitoire dans l'histoire des mœurs d'une société.

⁶⁰³ Ce philosophe écossais, principal introducteur de la métaphysique kantienne en Grande Bretagne, éditeur des œuvres de Thomas Reid, écrivait dans ses *Fragments de philosophie* que « la conscience est au philosophe ce que la Bible est au théologien, elles sont toutes deux des révélations de la divine vérité, elles fournissent toutes deux les éléments constitutifs et le modèle régulateur de la connaissance. » (p.134, trad. Louis Peisse, Paris, Librairie de Ladrange, 1840).

⁶⁰⁴ Henry Longueville Mansel a enseigné la morale et la théologie métaphysique au Magdalen College et fut professeur d'Histoire ecclésiastique à Oxford.

Nous basant essentiellement sur l'*Examen de la philosophie de Hamilton, Whewell et la philosophie morale*, nous verrons qu'à travers la critique de la philosophie du conditionné qui relativise le savoir pour légitimer la croyance en la transcendance, et de l'intuitionnisme dont le défaut est d'accorder une autorité absolue au témoignage de la conscience, Mill pose les bases critiques d'une anthropologie compatible avec le perfectionnement des individus et donc le progrès moral. Nous examinons ensuite comment Mill, dans l'*Utilitarisme*, rend compte de la notion de conscience morale sans recours à des principes innés, mais aussi de la possibilité d'une élévation et d'une noblesse morales sans téléologie ni transcendance, sur une base entièrement associationniste et empiriste.

I) Une morale sans transcendance ni absolu : la critique des philosophies du conditionné.

a) Le phénoménisme millien

L'*Examen de la philosophie de Hamilton* est sans doute le texte millien dans lequel le rapport entre une théorie de la connaissance empiriste et une morale séculariste est le plus évident. Mill est comme Berkeley et Hume, un phénoméniste. L'esprit n'est pas en contact direct avec les choses en elles-mêmes, mais n'a à faire qu'à des impressions. Comme Berkeley et Hume, il refuse de distinguer des qualités secondaires qui seraient relatives à l'esprit, des qualités primaires qui seraient inhérentes à la chose⁶⁰⁵. Tout ce que nous pouvons connaître d'une chose est la façon dont elle affecte les facultés humaines. La chose en soi, située derrière ces impressions n'est qu'une supposition⁶⁰⁶. Il ne s'agit pas de refuser dogmatiquement qu'il puisse exister quelque chose d'extérieur. Ce phénoménisme n'est pas ontologique, mais comme chez Hume, sémantique⁶⁰⁷ : le sens du mot « connaître » implique la présence d'impressions. Par conséquent, lorsque l'on parle de l'existence de cette chose *indépendamment* des impressions qu'elle produit, nous n'avons rien de très clair à l'esprit. Et lorsque nous parlons de la connaissance non pas relative, mais absolue que Dieu pourrait en avoir, nous utilisons le mot « connaître » en un sens tout à fait différent de son usage habituel, en fait nous ne savons pas ce que nous disons selon Mill :

Si les choses ont une nature intime distincte non seulement des impressions qu'elles produisent, mais de celles qu'elles sont aptes à produire sur un être sentant, cette nature intime est inconnaissable, inscrutable,

⁶⁰⁵ EPH, p. 39.

⁶⁰⁶ C'est là une différence entre Mill et Kant, plus qu'entre Mill et Hamilton qui propose une conception réaliste et non idéaliste de la perception, proche de l'école reidienne du sens commun. Nous percevons les qualités des corps elles-mêmes selon Hamilton, et non des effets d'une cause extérieure.

⁶⁰⁷ Voir Ch. IV, I de ce mémoire.

inconcevable, non seulement pour nous, mais pour toute autre créature. Quand on dit que le créateur la connaît, on se sert de mots qui n'ont pour nous aucun sens parce que nous n'avons point de facultés qui nous fassent comprendre qu'il y ait pour lui une telle connaissance.⁶⁰⁸

Que la transcendance soit inaccessible et inintelligible devrait nous détourner, comme le préconise Hume, de toute excursion de l'entendement hors de la sphère phénoménale. C'est la conséquence qu'en tire Mill, et qui l'amène à critiquer ce qu'il appelle dans *l'Examen*, la philosophie du conditionné, d'Hamilton et de son disciple Mansel, qu'il oppose à « l'école de l'expérience ». Hamilton et Mansel, affirment que notre connaissance humaine est effectivement tributaire de nos facultés, mais s'ils insistent sur le caractère relatif et conditionné de notre manière empirique de connaître, c'est pour mieux souligner que cette connaissance humaine ne saurait épuiser la réalité. L'espace et la durée, la substance, la causalité ne sont que des catégories innées qui conditionnent notre manière d'appréhender le réel. Il se pourrait selon eux que des intelligences plus élevées ne soient pas soumises à de telles limitations. Mais cela explique que nous ne puissions concevoir l'inconditionné ou l'absolu, puisque pour nous, penser équivaut à conditionner ; en revanche nous pouvons légitimement y croire selon Hamilton. C'est là un premier point de désaccord métaphysique de la part de Mill.

Le second concerne le statut inné de ces catégories. À la suite de Hume, Mill considère que l'on peut en faire la genèse à partir des associations d'impressions et d'idées. On peut chercher l'origine de ce que Kant appelle le transcendantal, à savoir les conditions qui structurent la forme et la manière dont les phénomènes apparaissent, et qui ne sont pas elles-mêmes des phénomènes. On sait comment Hume rend compte de la causalité à partir de conjonctions constantes, ou de la substance, en tant que fiction de l'imagination ; Mill reprend à son compte ces critiques.

b) Contre l'hétérogénéité des critères de la connaissance et de la croyance

Mais l'objectif visé est en fait la relativisation des critères de connaissance qui réhabilite l'autorité des croyances extra empiriques. Le premier danger de la philosophie du conditionné selon Mill, est qu'elle n'insiste sur le caractère conditionné et relatif de la connaissance humaine et phénoménale, que pour relativiser l'autorité de notre manière naturelle de connaître et accorder une autorité et une fiabilité supérieure à la croyance en un être

⁶⁰⁸ EPH, II, p. 9.

transcendant et absolu : Dieu. Dieu ne peut être connu mais peut être l'objet d'une croyance ou d'une révélation selon Hamilton et Mansel qui entreprennent donc comme aurait dit Kant, de limiter et relativiser le savoir pour laisser toute sa place à la croyance, où, pour reprendre le titre du chapitre V de l'*Examen* de « ramener par la croyance, ce qu'on refuse de la connaissance ». Ainsi, Mill s'évertue à réfuter la thèse hamiltonienne selon laquelle l'absolu ou Dieu est inconcevable et inconnaissable. *A priori*, un empiriste séculier qui insiste sur la limite du pouvoir de connaître devrait souscrire à cette thèse. Mais Mill est aussi conscient que la stratégie des philosophes du conditionné consiste à exonérer la croyance en Dieu ou en l'absolu d'un examen selon les critères d'évaluation de la connaissance phénoménale ; et ce en indiquant une sphère transcendante, où un examen critique selon des critères empiristes probabilitaire n'aurait plus sa pertinence. Hamilton et Mansel mettent en avant le fait que les critères de connaissance (par quoi il faut entendre connaissance phénoménale) n'ont de pertinence que « régionale », et ne sauraient valoir pour l'être dans son ensemble. Ainsi, critiquer la croyance en Dieu selon des standards de la connaissance empirique reviendrait à manquer de discernement et ignorer le caractère relatif de la connaissance, à traiter la croyance comme toute connaissance en oubliant qu'elle a son domaine propre de pertinence.

Croyance et connaissance deviennent des opérations de l'esprit entièrement différentes selon ces philosophes, alors que pour un empiriste tel que Hume ou Mill, qui borne son discours et ses enquêtes aux seuls phénomènes, la connaissance n'est que la forme la plus probable de la croyance. Comme l'écrit Mill :

La croyance est un genre qui comprend la connaissance, d'après l'usage établi du mot, nous croyons tout ce à quoi nous donnons notre assentiment ; mais certaines de ces croyances sont des connaissances et certaines de nos croyances ne sont que des croyances.⁶⁰⁹

Et les discussions à propos de Dieu ne devraient pas être soumises à des critères différents d'examen : « Je pense, écrit Mill, que tout ce qui se rapporte à Dieu est matière d'inférence, et j'ajouterais d'inférence *a posteriori*. »⁶¹⁰

Hamilton au contraire, dans une logique proche de celle de la théologie apophantique⁶¹¹ soutient que l'absolu est inconnaissable et inconcevable, au motif qu'on ne le comprend que par négation, c'est-à-dire par contraste avec les objets spatio-temporels et finis de la

⁶⁰⁹ EPH, p. 75.

⁶¹⁰ EPH, p. 44.

⁶¹¹ Qui peut aussi faire songer au mysticisme du personnage de Déméa dans les *Dialogues* de Hume.

connaissance phénoménale conditionnée. On ne peut selon Hamilton penser l'inconditionné, puisque penser, c'est conditionner, c'est-à-dire imposer nos catégories de connaissance à ce qui n'en relève pas. L'absolu ne peut être désigné autrement que comme un faisceau de négations. Mill cherche contre cet argument à donner un sens intelligible à la notion d'absolu (indépendamment de la question de l'existence d'un tel être), précisément parce qu'affirmer son caractère insondable et étranger à nos facultés interdirait d'en examiner raisonnablement à la fois la probabilité, la valeur et l'autorité.

Mill prend comme point de départ les deux acceptions du terme « absolu » chez Hamilton. « Absolu » explique-t-il, peut avoir deux sens : une chose est en un premier sens dite « absolue », car elle est *parfaite ou achevée*. En un second sens, proche de l'étymologie du mot, une chose est absolue, c'est-à-dire *sans lien*, ce que l'on exprime aussi par le terme d'« inconditionné ». Il existe bien, concède Mill, un usage des termes « absolu » ou « infini » qui est tout à fait confus et inintelligible : lorsqu'on parle de « l'absolu » ou de « l'infini » comme d'une abstraction vague, sans préciser absolu *en quoi*, ou *infini en quoi*. « L'absolu » sans autre détermination, semble envelopper la parfaite intelligence et la parfaite bêtise, la parfaite méchanceté et la parfaite bonté, donc des attributs contradictoires⁶¹². Mais si l'on évite cette abstraction vague, et que l'on précise que l'on parle *d'une chose absolue*, et que l'on définit *en quoi* elle est absolue, il n'y a, contrairement à ce que soutient Hamilton, aucune raison d'affirmer qu'une chose absolue est inconcevable. Cela n'engage d'ailleurs en rien la question de l'existence d'une telle chose, qui demeure bien sûr ouverte. Il n'y a donc pas lieu selon Mill de prétendre que toute chose absolue est mystérieuse ou insondable :

Notre auteur a prouvé seulement qu'on ne pouvait pas connaître un être qui n'est rien qu'infini, ou rien qu'absolu ; et comme personne ne suppose l'existence d'un tel être ; mais seulement l'existence d'êtres qui ont quelque chose de positif porté à l'absolu, cette démonstration ne peut être considérée comme une grande victoire.⁶¹³

Du reste, étant donné que pour Mill il n'y a pas d'hétérogénéité entre la croyance et la connaissance, qui sont soumises aux mêmes critères d'examen, même si l'on reconnaissait comme Hamilton, le caractère insondable et inconcevable de l'absolu, ce ne serait pas une bonne raison pour en faire un objet de croyance. Car ce qui est inintelligible ne peut être ni

⁶¹² Ce qui rend problématique selon Mill la conception hégélienne de l'absolu, qui assume l'idée d'un être aux attributs contradictoires.

⁶¹³ *EPH*, p. 68.

connu ni cru. On ne saurait pour Mill « croire en quelque chose sans savoir exactement quoi ». Mill ne conteste pas que l'on puisse croire en des choses moyennement probables, mais refuse qu'on puisse croire en ce dont nous n'avons même pas l'idée :

Je dis que l'Infini et l'Absolu dont Hamilton a voulu montrer l'incognoscibilité, parce qu'ils se composent de contradictions, ne sont pas plus des objets possibles de croyance que de connaissance ; je dis qu'un esprit qui comprend le sens des mots ne peut professer à leur égard que la non-croyance.⁶¹⁴

c) Critique de l'application religieuse et morale de la philosophie du conditionné

Le chapitre VII de *l'Examen* est consacré à l'application de la philosophie du conditionné à la philosophie religieuse par Mansel. Le fait que Mill consacre un chapitre entier à un autre auteur chez qui le rapport entre intuitionnisme et apologétique théiste est encore plus évident que chez Hamilton, indique que la préoccupation de notre auteur n'est pas d'abord la critique d'une doctrine métaphysique imparfaite, mais celle de ses implications morales. En mettant Dieu, objet de l'adoration et de la vénération des hommes et modèle de la plus haute bonté en dehors de toute portée rationnelle, on relativise les critères terrestres, naturels et compréhensibles du jugement moral (selon Mill l'utilité publique), et on rend possible l'allégeance passive à des règles qu'on n'est pas en mesure d'expliquer rationnellement. La soumission à un être dont les attributs sont incompréhensibles et inconnaissables, risquait de produire le respect de préceptes incompréhensibles à la raison elle-même et qu'il serait vain de vouloir discuter. Elles rendent donc la raison et l'homme lui-même incompetents en morale, ce qui est le meilleur moyen de produire de la soumission.

Le raisonnement de Mansel est le suivant : si on ne peut connaître ni comprendre l'absolu ou Dieu, si celui-ci est insaisissable par la raison humaine, on ne peut comprendre sa bonté sur le modèle de la bonté humaine. La différence entre la bonté humaine et la bonté divine ne serait pas une simple différence de degré mais une différence d'espèce. Si l'absolu est impénétrable, ses voies sont impénétrables, et il est vain de comprendre les attributs de Dieu, sa puissance, sa bonté, à partir du sens que nous donnons ordinairement à ces mots. Une telle hétérogénéité entre l'ordre de la connaissance humaine et la nature de Dieu a ceci de commode que le théisme devient imperméable à l'argument du mal : on ne saurait dire que l'existence du mal est incompatible avec l'infinie bonté de Dieu qu'en ayant une conception vulgairement terrestre et humaine de c'est qu'est la bonté de Dieu, tributaire de nos concepts, mots et

⁶¹⁴ *Ibid.* p.74.

sentiments humains. Ce qui exonère le théiste de se confronter au difficile problème de la théodicée⁶¹⁵, ou plutôt produit une théodicée mystérieuse qui se base sur l'hétérogénéité de la bonté divine et de celle des hommes. Comme le résume Mill :

Nous ne pouvons comprendre Dieu, ses voies ne sont pas nos voies ; nous ne pouvons scruter ses desseins ni les juger. Voilà des propositions que nul théiste ne niera, si l'on donne aux mots un sens raisonnable. On s'en est souvent servi pour justifier des absurdités et des monstruosité morales qu'on attribuait à Dieu, en les appelant bien à tort des noms de bonté et de sagesse. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'on nous présente ces conclusions comme un corollaire des idées les plus avancées de la philosophie moderne, de la véritable théorie des facultés de l'esprit humain, et des limites qu'il ne peut pas plus franchir dans les sujets religieux que dans les autres.⁶¹⁶

Outre que nous n'avons aucun moyen de croire à quelque chose que nous ne pouvons pas concevoir, il importe à Mill de montrer que l'objet Dieu n'est pas un objet d'étude d'une nature spécifique, et que le fait de ne pas pouvoir connaître sa nature intime n'est pas une raison pour l'exclure du champ d'investigation empirique et rationnelle. Mill, héritier de Hume et de Bentham sur la question de la religion naturelle, sait que les critères de la connaissance empirique appliqués de manière conséquente à l'hypothèse de l'existence Dieu ne mènent certes pas nécessairement à nier absolument cette existence, mais à neutraliser la portée morale de cette hypothèse puisque ce que nous connaissons du monde ne permet d'inférer l'existence d'un Dieu à la fois tout puissant et dont la bonté est principalement tournée vers les créatures humaines. Mais les empiristes séculiers ne parviennent à ce résultat qu'au terme d'une enquête empirico-rationnelle qui ne s'autorise aucun autre point de départ que le monde observable. Concéder à Mansel l'hétérogénéité absolue de la divinité reviendrait à annuler les effets de neutralisation et d'émancipation que permet d'obtenir l'enquête expérimentale à propos du théisme. Mill réaffirme donc que l'interrogation sur l'existence et la nature de Dieu n'est pas une interrogation *de nature* différente : les difficultés à savoir si Dieu existe et quelle est sa nature ne tiennent pas à l'hétérogénéité de nature d'un tel objet d'enquête, mais au fait que les traces dont nous disposons autorisent de nombreuses hypothèses explicatives et ne mènent pas à des conclusions hautement probables. Mill

⁶¹⁵ Mansel concède que si nous comprenons la bonté divine sur le modèle de l'homme, le mal devient effectivement incompréhensible, dans des lignes qui font presque songer à un argumentaire athée : « En nous représentant Dieu d'après le modèle de la plus haute moralité humaine que nous pouvons concevoir, nous ne pouvons pas expliquer tous les phénomènes que nous présente le cours de sa providence naturelle. Les souffrances physiques infligées, le mal moral permis, l'adversité des bons, la prospérité des méchants, les crimes des coupables entraînant la ruine des innocents, la manifestation lente et la distribution partielle de la connaissance morale et religieuse dans le monde. Voilà des faits qui sans doute, peuvent se concilier, nous ne savons pas comment maintenant, avec la bonté infinie de Dieu, mais que certainement on n'explique pas en supposant que son type unique et suffisant est la bonté bornée de l'homme. » (cité par Mill, *EPH*, p. 117).

⁶¹⁶ *Ibid.* p. 104.

réaffirme donc la nature commune de toute enquête sur les questions d'existence et de fait, à savoir que nous en sommes réduits sur tous les sujets de ce genre à former des conjectures à partir de nos observations. Or de toute manière, que l'on s'interroge sur la cause première de l'univers ou sur la nature du cuivre, jamais selon le phénoméniste l'expérience ne nous donne le réel *tel qu'il est en lui-même* :

Nous ne pouvons connaître Dieu tel qu'il est en lui-même répondent ils ; accordé, et ensuite ? Pouvons-nous connaître l'homme tel qu'il est en lui-même ou la matière telle qu'elle est en elle-même ? Nous ne prétendons pas connaître Dieu autrement que l'homme et la matière.⁶¹⁷

Bien sûr, réfléchir à propos de Dieu de cette manière ne permet ni d'être certain qu'il existe, ni, du fait de l'expérience du mal, de la compatibilité en lui d'une infinie puissance et d'une infinie bonté. Mill renoue avec la vision lockéenne selon laquelle la foi ne devait être qu'une espèce de raison sous peine d'être une foi aveugle, même si les successeurs de Locke que sont Hume, Bentham, et Mill, plus radicaux que lui dans l'empirisme, ont mené une telle entreprise jusqu'à des conséquences sceptiques voire irrégieuses.

d) L'enracinement séculier des catégories morales, condition de leur intelligibilité

La critique de Mill a l'intérêt de rappeler l'enracinement des évaluations morales dans l'expérience humaine, ainsi que l'enracinement du vocabulaire moral (dès lors qu'il se veut intelligible et partageable), dans ces expériences communes. Les mots « bonté » ou « méchanceté » ne font sens qu'en référence à la nuisance et à la bienfaisance, et celles-ci ne se comprennent qu'à partir des conséquences sur le bonheur des créatures. Comme pour Hume avant lui, l'échelle humaine et terrestre est pour Mill la seule pertinente pour juger de la valeur d'une chose, car c'est uniquement à partir de la vie affective et de nos désirs que l'on peut comprendre un comportement ou un état des choses comme bon ou mauvais. Or en faisant l'hypothèse d'une bonté différente de celle que les hommes comprennent, différente non pas simplement *en degré* mais *en nature*, Mansel pervertit indûment le langage moral au point de lui faire perdre toute signification :

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 120.

Dire que la bonté de Dieu peut être d'une espèce différente de la bonté de l'homme, n'est-ce pas dire à peu près que Dieu n'est peut-être pas bon ? Mettre dans les mots ce qu'on n'a pas dans la pensée, s'appelle en langage poli une fausseté morale.⁶¹⁸

Reste que ce langage vide peut garder une puissance de séduction sur l'esprit, car quoique le sens ait bel et bien déserté la parole ; un mot connoté positivement garde une part de sa tonalité affective, par association d'idée, et ce qui se transmet à l'esprit de l'auditeur, est un mélange attirant de mystère et de plaisir. Il m'est toujours possible en parlant de l'insondable bonté et sagesse du créateur de le « flatter par des épithètes que je me figure agréables à son oreille, dans l'espérance de le gagner. ».

Au-delà du contexte particulier de la critique de Mansel, auteur qui au fond ne connut de postérité que par la critique que Mill en a faite, ces passages indiquent que le principal défi critique de l'utilitarisme était d'affirmer l'autonomie et l'autorité des intérêts humains terrestres, et leur priorité sur la peur ou la vénération amORALES de la puissance que celle-ci soit humaine, ou, en l'occurrence, surnaturelle et divine. Il ne s'agit plus simplement de dire que la morale peut se passer de la sanction divine, mais que les recommandations religieuses sont potentiellement immORALES, et que l'on doit disposer de standards et de critères suffisamment clairs et évidents pour avoir le courage de les dénoncer et de s'y opposer, ce que cette diatribe millienne, souvent citée et devenue célèbre, résume avec force :

Si au lieu de m'annoncer la bonne nouvelle qu'il existe un être possédant à un degré inconcevable toutes les perfections que l'esprit humain peut concevoir, on m'apprend que le monde est gouverné par un être dont les attributs sont infinis mais que nous ne pouvons rien apprendre de ces attributs, ni des principes de son gouvernement, si ce n'est que « la plus haute moralité humaine que nous pouvons nous figurer ne leur sert pas de sanction » ; et si l'on parvient à me le persuader, je supporterai mon sort comme je pourrai. Mais quand on me dit que je dois croire en lui, et en même temps lui donner les noms qui expriment et affirment la plus haute moralité humaine, je m'y refuse nettement. Quel que soit le pouvoir de cet être sur moi, il y a une chose qu'il ne peut pas faire, il ne peut me forcer à l'adorer. Je n'appellerai pas « bon », un être qui n'est pas ce que je veux exprimer par ce mot, quand je l'applique à mes semblables, et si un tel être a le pouvoir de me condamner à l'enfer pour le crime de ne pas l'avoir appelé « bon », j'irai en enfer.⁶¹⁹

On passerait à côté du sens de ce passage en y voyant une protestation athée destinée à provoquer. L'essentiel est ici de dé-théologiser les catégories morales pour les rendre entièrement partageables et opérantes en vue du progrès lui-même. La sécularisation de la

⁶¹⁸ *Ibid.* p.119.

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 120.

morale passe donc chez Mill par un retour à l'immanence, et une naturalisation totale des sources de la valeur. Le caractère transcendant, la dimension absolue, la supériorité de la puissance, toutes ces choses n'ont plus alors aucun rapport avec la question du bien et du mal. La foi n'a pas d'autorité pour définir une éventuelle infinie bonté située au-dessus des intérêts terrestres humains. Cela ne signifie pas que l'utilitarisme sera nécessairement une morale sans Dieu mais qu'elle ne sera compatible avec le théisme qu'en tant que la religion conçoit Dieu comme principalement préoccupé du bonheur terrestre de ses créatures. Seulement alors, les objectifs séculiers et religieux peuvent éventuellement coïncider. Mais dès lors que le progrès moral est retardé au nom des volontés d'un Dieu transcendant, un utilitariste doit s'autoriser à condamner moralement une telle approche de la religion.

II) Critique de l'intuitionnisme : démythification de l'appel à la conscience

a) *L'opposition des méthodes introspective et empiriste et ses conséquences concernant le statut de la conscience.*

L'utilitarisme sera donc aussi une philosophie de la responsabilité individuelle du fait de la réflexion active qui précède un jugement ou une décision morale, que Mill oppose à la soumission passive à des intuitions dont la valeur n'est pas interrogée. La responsabilité n'est pas simplement à situer dans l'application d'une règle morale, mais aussi dans la détermination par l'esprit de la règle pertinente. Cela suppose que ces règles ne vont pas de soi et ne sont pas données toutes faites dans la conscience. Les règles de la morale utilitariste sont donc pour une bonne part à débattre et à justifier à partir du critère supposé naturel et commun de l'utilité publique. C'est là une différence fondamentale avec les philosophies que Mill qualifie d'intuitionnistes, selon lesquelles d'une certaine manière, les règles morales existent déjà, gravées dans la conscience de façon innée. Mill rejoint les constats de Locke sur le dogmatisme, la passivité et la déresponsabilisation individuelle qu'engage l'innéisme moral⁶²⁰. Dans l'optique de la réforme morale et sociale que Mill souhaite encourager, la critique de l'intuitionnisme équivaut à une critique du *statu quo* en matière de mœurs ainsi qu'au niveau juridique. L'intuitionnisme était en fait pour Mill, dans le contexte où il écrivait, l'allié philosophique par excellence du maintien de l'orthodoxie calviniste et de l'immobilisme institutionnel.

⁶²⁰ Voir Ch. I de l'étude.

L'opposition de l'empirisme et de l'innéisme intuitionniste se traduit rappelons-le, par une opposition entre une méthode introspective, qui selon Mill accorde trop au seul témoignage de la conscience, qu'il s'agisse du domaine théorique ou moral ; et une méthode psychologique qui s'interroge sur l'histoire, la genèse de nos évidences, pratique la décomposition des propositions les plus évidentes pour les réduire à leurs éléments simples et aux lois de leur association. Ce que Mill critique sous le nom d'intuitionnisme concerne d'abord le domaine théorique : les intuitionnistes considèrent certaines vérités comme des évidences primitives qui sont les bases de notre raisonnement mais ne sont pas elles-mêmes générées empiriquement ; dans le domaine moral, les intuitionnistes soutiennent qu'il existe des règles censées être évidentes et universelles, et qui s'autorisent du seul témoignage de la conscience, supposé être identique chez tous les hommes, quelle que soit leur éducation, l'époque à laquelle ils vivent. L'opposition millienne d'une méthode psychologique à une méthode introspective, correspond à l'opposition de deux écoles principales : une école dite « inductive », fondée sur la psychologie associationniste et une école intuitionniste, définies comme suit dans l'*Utilitarisme* :

Selon la doctrine intuitionniste, les principes de la morale sont évidents a priori ; ils commandent l'assentiment sous la seule condition que l'on saisisse le sens des mots qui les expriment. D'après l'autre doctrine, le bien et le mal, le vrai et le faux, sont affaire d'observation et d'expérience.⁶²¹

Que le bien et le mal soient affaire d'expérience peut s'expliquer de quatre manières chez Mill. D'abord le fondement et la finalité ultime de la morale est un affect, c'est-à-dire une expérience. Deuxièmement, la connaissance des meilleurs moyens de maximiser le plaisir, est une question d'observation et d'induction. Troisièmement, l'éducation morale suppose la connaissance des lois d'association, le façonnement d'une personnalité morale consistant à associer les conduites utiles et altruistes à des affects positifs. D'autre part, l'élévation ou la noblesse du caractère ou de la conduite ne trouvent chez Mill de légitimation qu'à partir de l'expérience de plaisirs et de modes de vie de différents genres, pluralité qui autorise la comparaison, la hiérarchie et incline notre caractère et notre conduite. C'est là l'originalité de Mill par rapport à Bentham : nous devons expérimenter plusieurs genres de vies ou plusieurs types de plaisirs pour comprendre ce qui est noble et élevé. Qu'il s'agisse de la détermination des règles, ou de l'élévation morale du caractère, rien n'est donné ou inné pour l'utilitariste.

⁶²¹ U, p. 40.

La critique des implications *morales* de l'intuitionnisme est essentielle au projet millien de sécularisation de la morale. Mais celui-ci ne se comprend qu'à partir de la critique générale de la méthode et de la métaphysique intuitionniste, et du statut prétendument inné des vérités primitives de la conscience. Le statut donné ou acquis donc modifiable et perfectible du contenu de l'esprit est donc le nœud de la controverse, et les positions sur cette question sont le principal symptôme de divergences métaphysiques : « Quand nous savons ce qu'un philosophe considère comme révélé dans la conscience, nous avons la clé de son système de métaphysique. »⁶²². Pour la question qui nous intéresse, *l'Examen de la philosophie de Hamilton* n'est pas seulement précieux par le contenu des critiques et des réfutations, mais surtout en tant que manifeste polémique d'une méthode psychologique et inductive, pour l'étude de l'esprit. Toute philosophie intuitionniste ou innéiste n'est certes pas toujours explicitement apologétique, mais admettre que des contenus de l'esprit n'aient pas en droit d'explication empirique ou naturelle, appelle forcément une explication par des causes hors nature. D'où l'affinité à la fois historique et structurelle entre l'innéisme et le théisme. Mill cherche ainsi dans *l'Examen de la philosophie de Hamilton* à rendre compte du caractère généré et acquis de ce qui semble primitif. La fonction morale indirecte de cette critique, reconnue par Mill dans le passage précité de son autobiographie, est de destituer de son autorité l'introspection et le simple témoignage de la conscience, en ce qu'il est le principal appui métaphysique du conservatisme religieux⁶²³. Le recours à l'état présent de la conscience n'est pas selon Mill suffisant pour attester le caractère primitif des évidences qu'elle contient, qu'il s'agisse d'*a priori* métaphysiques ou de principes moraux. Le problème de l'intuitionnisme pour Mill est essentiellement méthodologique : il s'autorise à tirer des conclusions sur le caractère inné de certains éléments primitifs (la croyance en une réalité matérielle extérieure à l'esprit par exemple, la substance) à partir du seul examen de notre conscience présente, excluant que ce qui nous semble absolu ait pu être généré. Or cet examen introspectif n'est pas une preuve du caractère inné de ce qui se trouve dans l'esprit :

Avant de prouver que les croyances universelles, ou les principes du sens commun en question sont des affirmations de la conscience, il faut démontrer deux choses : que les croyances existent et qu'il n'y a aucun moyen de les acquérir. Dans la plupart des cas on ne conteste pas la première, mais la seconde est un sujet d'étude qui réclame souvent les plus grandes ressources de la psychologie. Locke eut raison de croire que

⁶²² *Ibid.* pp. 127-128.

⁶²³ En tous cas dans le contexte dans lequel écrit Mill. On pourrait envisager un intuitionnisme non religieux, qui n'en serait pas moins dogmatique.

« l'origine de nos idées » est le nœud de la science mentale, le problème à considérer quand on veut faire une théorie de l'esprit.⁶²⁴

L'innéisme conclut trop vite de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'esprit de concevoir certaines choses autrement, au caractère inné de cette manière de concevoir. Mill va jusqu'à considérer toute inconcevabilité, qu'il s'agisse de l'impossibilité jadis de croire aux antipodes, ou de l'impossibilité de concevoir que deux lignes droites puissent clôturer un espace, comme l'effet de fortes associations, que la conscience n'est plus aujourd'hui en mesure de défaire.

Le fait qu'un esprit ne puisse aujourd'hui s'en défaire n'est pas pour lui le signe que cette impossibilité n'est pas au fond acquise et contingente : « L'histoire des sciences est pleine d'inconcevabilités qui ont été conquises, et de prétendues vérités nécessaires, qu'on a d'abord cessé de croire vraies, puis enfin qu'on a jugées impossibles. »⁶²⁵.

Sa position est sans doute très discutable dans le cas des impossibilités mathématiques⁶²⁶ et il lui sera reproché d'avoir ignoré l'autonomie de la logique à l'égard de la psychologie

⁶²⁴ EPH, p. 168.

⁶²⁵ *Ibid.* p. 172.

⁶²⁶ Mill pense par exemple que l'impossibilité de concevoir deux lignes droites enfermant un espace est de la même nature que l'impossibilité de concevoir les antipodes : cela tiendrait dans les deux cas à des associations d'idées jamais démenties, et dont l'esprit ne peut plus se défaire. Mais selon Mill, en droit, il le pourrait si son expérience était différente. Notre esprit, du fait de cette expérience absolument constante depuis le premier éveil de la conscience, ne parvient pas à imaginer que deux lignes droites puissent enclore une étendue. On ne peut le rejoindre sur ce point : les deux types d'inconcevabilité sont visiblement de nature très différente : ne pas concevoir qu'un être à l'autre bout du globe a la tête « en bas » et cependant ne tombe pas dans le vide, est éventuellement extrêmement difficile à croire par quelqu'un qui n'aurait qu'une notion empirique de la gravitation. Mais cet individu, sans pouvoir y croire peut néanmoins *se représenter* la chose. En revanche, l'impossibilité de concevoir deux lignes droites circonscrivant un espace, ne semble pas être seulement *psychologiquement causée*, comme la difficulté à croire aux antipodes. Elle est d'une autre nature.

L'inconcevabilité, dans cet exemple, tient à la façon dont on définit une ligne droite.

Comme le remarque à juste titre Richard Fumerton, « le critique de Mill ne prétend pas que la fausseté des vérités nécessaires est inconcevable au sens où il serait causalement impossible pour nous, ou difficile pour nous, de concevoir un monde dans lequel elles sont fausses. Le critique prétend que cela est impossible en un sens plus fort, que nous puissions concevoir un monde où elles seraient fausses. Nous ne pouvons concevoir deux lignes droites clôturant un espace car il est dans la nature des lignes droites qu'une telle possibilité soit exclue. Et aucune preuve inductive ne semble pertinente pour établir *cette* conclusion » (Donner Wendy, Fumerton Richard, *Mill*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 163). Cette objection ne donne pas pour autant raison à l'innéiste. La distinction humienne entre des vérités de fait et des vérités de raison reste pertinente, sans que cela n'implique une distinction ontologique entre des réalités empiriques et des réalités transcendantes. On peut donc refuser contre Mill que toute inconcevabilité puisse recevoir une explication purement psychologique, et maintenir la distinction entre une inconcevabilité logique, et une simple difficulté psychologique à imaginer quelque chose (les antipodes par exemple), tout en restant empiriste. Il est possible de concevoir les objets mathématiques comme des créations de l'esprit et leur définition comme des conventions, en restant dans un cadre naturaliste, tout en reconnaissant une certaine autonomie formelle du raisonnement mathématique. Mill voyait dans la psychologisation des mathématiques terrain privilégié de l'intuitionnisme, un aspect de son combat contre l'innéisme donc contre la métaphysique du conservatisme. Or il était possible de naturaliser les mathématiques, sans abandonner l'autonomie des rapports logiques et la spécificité des raisonnements.

empirique et de l'induction⁶²⁷. En dehors des mathématiques et des purs rapports logiques, dans le domaine des sciences de la nature ou de la métaphysique, la méthode psychologique généalogique a sans doute en revanche une portée critique féconde. Elle relativise l'évidence en montrant que l'inconcevabilité est susceptible de degrés, qui peuvent aller de la simple difficulté à concevoir, à l'impossibilité totale quoique temporaire. Cette relativisation touche de la même manière que chez Hume (voir *supra*, Ch. IV), les *a priori* théistes à propos de l'inertie de la matière ou la causalité :

Par exemple : La création ex nihilo, ou la Matière capable de penser sont-elles inimaginables, ou seulement incroyables ? D'ordinaire, on les considère l'une et l'autre comme les plus inimaginables des choses. Et pourtant, tous les matérialistes croient celle-ci, tous les chrétiens croient celle-là. Tous les matérialistes et tous les chrétiens peuvent donc témoigner que des choses qui sont inimaginables sont non seulement possibles mais vraies. Prenons un autre exemple, un événement sans cause. Cet événement est-il inimaginable, ou seulement incroyable ? Tous ceux qui regardent la catégorie de cause et d'effet comme une nécessité de la pensée, y compris Hamilton et M. Mahaffy lui-même, le croient inimaginable. Pourtant, la plupart d'entre eux le croient possible et vrai dès qu'il s'agit du libre arbitre de l'homme.⁶²⁸

La croyance au monde extérieur est un sujet symptomatique sur lequel s'illustre la différence des deux méthodes. Nous croyons spontanément en un monde extérieur distinct de nos sensations. Pour Hamilton, il s'agit d'une donnée primitive inanalysable⁶²⁹. Mill cherche à montrer de manière entièrement empiriste, et non à partir d'une structure primitive de l'esprit, comment cette différence se consolide dans l'esprit. Le morceau de papier blanc devant moi n'est qu'un ensemble de sensations, cet ensemble est relativement permanent. Si je quitte la pièce, je sais néanmoins de manière très probable que si je me replaçais dans les mêmes circonstances, j'aurai les mêmes sensations, quoique celles-ci ne soient pas présentes à ma conscience à présent. Ce papier blanc est donc pour moi, lorsque je ne suis pas dans la pièce une « possibilité permanente de sensation ». Pour Mill, ce que nous appelons « univers matériel » est constitué de telles possibilités permanentes toutes fondées sur l'induction. Et la différence que nous faisons entre la vie consciente et le monde extérieur n'est autre que la différence entre nos sensations présentes et fugaces, et cette possibilité permanente de sensation, que nous appelons communément « objet » : « On arrive ainsi à considérer les sensations

⁶²⁷ Voir par exemple la critique du psychologisme millien par Edmund Husserl dans les *Recherches logiques tome 1 : prolégomènes à la logique pure*, trad. Hubert Elie, Arion. L. Kelkel et René Scherer, Paris, P.U.F, 2003.

⁶²⁸ *Ibid.* p.174.

⁶²⁹ Voir la citation par Mill, p. 178 : « Nous pouvons regarder comme une vérité incontestable, que la conscience donne comme fait dernier, une dualité primitive ; une connaissance du moi en rapport et en opposition avec le non-moi ; et une connaissance du non moi en rapport et en opposition avec le moi. ».

bien qu'elles soient le fondement de tout, comme une espèce d'accident qui dépend de nous, et les possibilités comme beaucoup plus réelles que les sensations actuelles, bien plus, comme les réalités mêmes dont les sensations ne sont que les représentations, les apparences ou les effets.⁶³⁰

Outre que la différence sujet/objet peut s'expliquer de manière phénoméniste en demeurant sur le plan de la sensation et sans invoquer une structure innée et primitive, Mill cherche également à désolidariser la fiabilité de nos croyances les plus profondes de tout renfort théologique. On retrouve ici la conséquence potentiellement impie du phénoménisme relevée précédemment chez Hume.⁶³¹ Pour Hamilton, comme pour Descartes, la croyance au monde extérieur trouve sa validité dans la véracité supposée du créateur de notre esprit. Croire l'inverse reviendrait à penser que nos facultés naturelles nous induisent en erreur et donc que le créateur de ces facultés est trompeur. Mais invoquer la véracité du créateur pour assurer la fiabilité des données primitives de la conscience prête le flanc à l'accusation de circularité jadis adressée à Descartes. Pour Mill comme pour Hume⁶³², puisqu'on ne saurait partir d'autre chose que des faits primitifs de la conscience pour prouver l'existence du créateur, qui est censé garantir ces mêmes faits primitifs, la véracité du créateur sera ainsi toujours une vérité seconde et l'on ne pourra pas partir de ce postulat pour assurer la fiabilité de la conscience :

Il est donc évident [selon Hamilton] que le témoignage de la conscience doit être cru, parce que refuser de le croire, ce serait accuser de mensonge et de perfidie le Créateur. Mais il y a ici une difficulté préliminaire qu'il faut résoudre et qu'on peut exposer sans irrévérence. Si la preuve de la crédibilité de la conscience est la véracité du créateur, sur quoi repose donc la véracité du créateur ? N'est-ce pas sur le témoignage de la conscience ?⁶³³

On peut reformuler l'argumentaire de Mill : il n'y a que deux manières de croire à quelque chose comme la véracité du créateur ; soit nous la connaissons par intuition, c'est à-dire que notre conscience nous atteste son évidence sans intermédiaire. Croire en la véracité de cette manière suppose de faire confiance à sa conscience. Soit nous connaissons la véracité de Dieu, non pas directement mais par le biais d'une démonstration. Les preuves ultimes de cette démonstration devront en dernier ressort reposer sur la conscience. Mill en conclut que la religion ne peut jamais servir à renforcer la confiance en notre conscience qui est toujours première ; autrement dit le fondement du vrai et du faux sera toujours séculier : « Si donc la

⁶³⁰ *EPH*, p. 217.

⁶³¹ Voir Partie I de cette étude, Ch. IV.

⁶³² Voir *EEH*, XII.

⁶³³ *EPH*, p. 157.

religion même repose sur le témoignage de la conscience, on ne peut l'invoquer pour prouver qu'il faut croire à la conscience. »⁶³⁴

b) Innéisme et dogmatisme moral dans « La philosophie morale de William Whewell »⁶³⁵

Ces critiques de l'intuitionnisme sur le plan métaphysique, psychologique et épistémologique sont présumées dans la critique morale proprement dite, développée plus explicitement dans l'essai polémique de Mill de 1852, consacré à la pensée morale de William Whewell. Il est significatif que le texte s'ouvre sur une critique de la mainmise ecclésiastique sur l'enseignement universitaire. Mill considère l'intuitionnisme de Whewell, non comme une pensée libre mais une spéculation dont les conclusions orthodoxes sont déjà déterminées, et qui n'est faite que pour les renforcer et les valider. Cautionner philosophiquement l'ordre établi est la fonction des doctrines qui reconnaissent qu'il existe dans la conscience des vérités générales dont l'évidence est saisie de manière intuitive et évidente. Whewell estimait ainsi que les règles morales « sont des principes premiers et sont établis dans nos esprits simplement par la contemplation de notre nature morale, ou, ce qui signifie la même chose, par intuition »⁶³⁶, ce qui ne signifie pas que chaque être humain en a une conscience expresse et immédiate. Whewell ne parle pas tant, contrairement aux penseurs du sens moral, d'une perception immédiate de la valeur morale des règles, mais plutôt de vérités rationnelles « axiomatiques » et « évidentes » à savoir la conformité des règles à certaines grandes « Idées Fondamentales » telles que l'Humanité, la Bonté, la Vérité, l'Ordre, la Pureté, la Justice⁶³⁷. Les vérités morales nécessaires sont équivalentes à la volonté de Dieu et les idées nous permettant de les comprendre sont la marque du créateur⁶³⁸. Sans les Idées Fondamentales

⁶³⁴ *Ibid.* p. 158.

⁶³⁵ Mill John Stuart [1852], *Whewell on Moral Philosophy*, CW, X

⁶³⁶ Whewell William, *Lectures on Systematic Morality*, Londres, John W. Parker, 1846, p.11, cité dans l'article de la *Stanford Encyclopedia* consacré à Whewell.

⁶³⁷ Whewell conçoit ce genre d'idées générales en morale comme dans le domaine de la connaissance (par exemple l'idée *a priori* selon laquelle tout événement a une cause, condition de la connaissance) comme des « Idées divines » non issues de l'expérience. S'élever à la connaissance des rapports nécessaires entre les choses revient à s'élever à la compréhension divine, Dieu ayant créé l'univers conformément à ces rapports. Whewell assume une analogie entre la connaissance morale et la connaissance scientifique : notre accès aux idées générales passe par l'induction, mais ces idées générales manifestent un ordre objectif et nécessaire. Ce sont nos passions et affects qui nous détournent, dans le domaine pratique de la conformité à cet ordre voulu par Dieu. Mill critique ce cadre de pensée sur le plan épistémologique dans le *Système de logique* en soulignant le caractère intégralement inductif de toute connaissance, et sur le plan moral dans *Whewell et la philosophie morale*.

⁶³⁸ Whewell écrit dans *Lectures on Systematic Morality*, ch. VI, p. 149 : « He [God]'s not only the cause of man's physical but of his moral nature, and of its being what it is. He's the Supreme Cause of Personality and Will in Man and is himself the Supreme Seat of Personality and Will. The Supreme Rule, thus regarded as an

dont dépendent ces règles, nous n'aurions pas d'expérience morale, c'est-à-dire que ne pourrions pas percevoir l'accord d'une conduite avec les exigences de la moralité. Nos expériences successives et l'induction peuvent être un moyen de découvrir et clarifier progressivement ces rapports objectifs et nécessaires, comme dans les sciences de la nature ; Whewell accorde donc une place à une démarche *a posteriori*, au moins comme processus de découverte, d'explicitation. La conscience morale procède selon Whewell de la compréhension rationnelle de la valeur évidente des règles. Il est en cela plus proche de Clarke et de Cudworth que de Hutcheson ou Shaftesbury⁶³⁹ pour qui la morale est plus affaire de sentiment que de raison. Mill redoutait que la croyances en des vérités morales objectives et nécessaires, identiques à la volonté de Dieu, et la référence à des abstractions telles que l' « Humanité » ou l' « Ordre » plutôt qu'un raisonnement conséquentialiste ne puisse réellement contribuer à la critique de la moralité dominante, et ne soit au fond destinée qu'à justifier la morale établie Car c'est ce dont témoignent les positions conservatrices de Whewell sur le mariage, sur le statut des animaux et sur l'esclavage. D'autant que Whewell considérait l'étude des lois positives historiques des pays selon lui les plus avancés comme un bon point de départ pour expliciter ces règles morales permanentes, ce qui présente selon Mill un risque de cercle vicieux : en voulant expliciter la morale par les systèmes existants qui semblent s'en rapprocher le mieux, on risque de légitimer et célébrer le *statu quo*. Pour Mill, Whewell, alors vice-chancelier du Trinity College, ne pouvait en fait proposer autre chose qu'une philosophie en accord avec l'opinion dominante et établie. Les *Éléments de morale* de Whewell, qui en morale comme en sciences admet l'existence de vérités nécessaires et évidentes (vérités présentes dans l'esprit de Dieu lors de la création, et auxquelles la raison humaine peut accéder) ne seraient ainsi qu'une sophistication et une intellectualisation de l'orthodoxie calviniste.⁶⁴⁰

L'intuitionnisme ne peut servir le progrès, il laisse pour ainsi dire les choses en place et légitime le *statu quo*. La critique de Mill n'est pas précisément qu'il existerait un rapport intrinsèque entre l'appel à des intuitions *a priori* et une métaphysique théiste, mais que l'appel à l'intuition sert de légitimation des règles qui sont socialement dominantes et correspondent à

existing object of thought, is an effect of the Supreme Cause, is an Act of the Supreme Cause, or in other words, is the Will of God.”.

⁶³⁹ En fait, les utilitaristes font rentrer des philosophies très différentes dans la catégorie d'intuitionnisme, qui regroupe tous les systèmes *a priori* qui invoquent en morale l'autorité de la conscience. Mais Whewell propose une conception plus intellectualisée et rationaliste de la conscience morale que la tradition de « sens moral » de Hutcheson et Shaftesbury.

⁶⁴⁰ *WMP*, p. 169.

une préférence ou une prédisposition spontanée, un biais que Bentham appelait le « principe de sympathie ou d'antipathie »⁶⁴¹. Ces préférences peuvent parfaitement être l'effet de l'éducation, de la pression sociale, du préjugé, de la superstition, mais l'intuitionnisme occulte l'origine psychologique et sociale de ces adhésions spontanées, en leur conférant l'objectivité et la rationalité d'une vérité primitive. Ce n'est donc pas une affinité nécessaire de l'intuitionnisme avec la religion que Mill critique, mais plutôt l'usage que le conservatisme religieux peut faire de la métaphysique intuitionniste. L'appel au témoignage universel de la conscience peut servir à légitimer des choses fort différentes selon les époques, les auteurs, et leurs intentions. En effet, remarque Mill, l'ironie veut que l'appel au sens moral ait aussi bien pu servir, par exemple chez Shaftesbury, à critiquer l'orthodoxie religieuse, et chez les intuitionnistes contemporains de Mill, à conforter celle-ci :

“ (...) car il appartient à l'essence d'une philosophie qui cherche sa preuve dans une conviction intérieure d'accorder son témoignage avec autant de facilité, à n'importe quelle conclusion en faveur de laquelle il existe une prédisposition, et d'être sceptique avec le sceptique, mystique avec le mystique » [(...)as it is the essence of a philosophy which seeks its evidence in internal conviction, that it bears its testimony with equal ease for any conclusions in favour of which there is a predisposition, and is sceptical with the sceptical, and mystical with the mystical.]”

En plus de servir le conservatisme, l'intuitionniste fait preuve d'incohérence méthodologique. Pour Mill, l'école expérimentale en sciences et le principe d'utilité en morale sont des alliés naturels ; ainsi reproche-t-il l'inconséquence de ses contemporains, dont Whewell, qui accordent une place importante à l'induction en science naturelle et souscrivent à des *a priori* en morale. Ils sont pour ainsi dire baconiens⁶⁴² dans le domaine physique et demeurent cartésiens dans le domaine moral⁶⁴³. Et pour cause, les penseurs comme Whewell, cherchent en morale une alternative à l'utilitarisme, craignent son caractère subversif et les risques qu'il fait courir à l'orthodoxie calviniste. L'utilitarisme est alors généralement perçu comme potentiellement irrégulier. Si certains philosophes parmi lesquels William Paley s'étaient proposés de faire coexister le principe d'utilité et un discours apologétique, les attaques de l'utilitarisme séculier, celui de Bentham notamment, avaient mis en lumière l'incompatibilité

⁶⁴¹ C'est-à-dire un jugement moral qui fait du sentiment d'approbation ou de désapprobation une justification suffisante. Et qui indexe la gravité des peines méritées sur l'intensité de ce sentiment.

⁶⁴² Whewell souscrivait en sciences à une voie moyenne, entre le rationalisme pur et l'empirisme radical, ce qui correspond à la position de Bacon.

⁶⁴³ Mill oblitère dans l'essai le rôle que Whewell accorde à l'induction dans la découverte des vérités morales, et qui autorise, sinon une historicité de la morale, du moins une compréhension progressive de celle-ci par l'humanité au cours de l'histoire. Le contraste que Mill repère chez Whewell entre une science inductive et une morale *a priori* peut être discuté, car Whewell établit souvent des analogies entre les différents domaines.

du principe séculier d'utilité publique et d'une morale fondée sur la volonté de Dieu. Ainsi, l'utilitarisme était dans l'esprit des conservateurs britanniques de l'époque fortement associé à libre-pensée et au sécularisme, et combattu pour cette même raison.

L'intuitionniste a donc besoin d'une base morale inébranlable et absolue qu'il pense trouver dans le témoignage de la conscience. L'appel à la conscience, pour Mill, n'a d'autre justification que le sentiment subjectif, le système d'approbation et de répugnance propre à un individu. Lorsqu'on demande à cet individu de justifier son jugement, il fait appel à quelque chose que tous les êtres humains sont supposés partager : la loi morale, la loi naturelle, le sens du devoir, ou chez Whewell, « la nature morale de l'homme » ou les Idées Fondamentales que sont l'Ordre, la Pureté etc. Une telle attitude implique de concevoir la dissidence ou le désaccord, non simplement comme un avis différent, mais comme un véritable handicap moral, voire une forme de barbarie. Cette incapacité à concevoir le désaccord autrement que comme un aveuglement coupable, procède d'un oubli de l'origine artificielle, sociale et historique de nombreuses évidences morales. L'intuitionniste confond alors l'intensité d'un sentiment avec une vérité primitive. Cela donne lieu à ce que Mill appelle une déification de l'opinion ou de la coutume :

Lorsque toute l'expérience montre que ces sentiments sont éminemment artificiels, et le produit de la culture ; que même lorsqu'ils sont raisonnables, ils ne sont pas plus spontanés que la culture du maïs et du vin (qui sont tout aussi naturels), et que les sentiments les plus insensés et pernicieux peuvent être élevés à la plus haute intensité par l'inculcation, de même que la cigüe et le chardon pourraient atteindre une croissance luxuriante si on les semait à la place du blé. [“when all experience shows that those feelings are eminently artificial, and the product of culture; that even when reasonable, they are no more spontaneous than the growth of corn and wine (which are quite as natural), and that the most senseless and pernicious feelings can as easily be raised to the utmost intensity by inculcation, as hemlock and thistles could be reared to luxuriant growth by sowing them instead of wheat”] (*WMP*, p.179)

Du point de vue de l'intuitionniste, voir dans la conscience morale le produit de l'affectivité et d'une certaine culture fragilise son autorité en la relativisant. Whewell distingue donc en philosophie morale, une morale qu'il qualifie de « dépendante » de l'affectivité et du désir, des morales « indépendantes »⁶⁴⁴. La première catégorie comprend les systèmes qui comme l'utilitarisme, subordonnent l'action au plus grand bonheur du plus grand nombre, alors que les morales « indépendantes » professent la supériorité de la raison et de la conscience sur l'affectivité. Une distinction qui peut rappeler la partition kantienne de l'hétéronomie ou de

⁶⁴⁴ *Lectures on Systematic Morality*, ch. VI, p. 137.

l'autonomie de la raison pratique. L'idée de Whewell selon laquelle nous devons faire ce qui est juste *quelle que soit la peine qui en résulte* va dans ce sens : il existerait des règles morales intangibles, éternelles et absolues, évidentes à celui qui « raisonne droitement », supérieures à la considération des conséquences en termes de souffrance ou de plaisir. Ces distinctions, remarque Mill, s'accompagnent d'un accaparement de tous les termes nobles du vocabulaire moral : « le devoir », « la règle », « la conscience », « les principes », « la volonté souveraine », notions considérées par Whewell comme étrangères et supérieures au domaine de l'affectivité. Il s'agira justement pour Mill, notamment dans l'*Utilitarisme*, postérieur d'une dizaine d'années à l'essai sur Whewell, de donner un sens à ces notions à partir de la psychologie associationniste, c'est-à-dire sans donner au sens du devoir, et à la conscience morale une origine transcendante, et sans en faire des éléments primitifs de l'esprit humain qui n'auraient aucune histoire et qu'il serait impossible de façonner par l'éducation. L'utilitarisme ne suppose donc pas un abandon de la conscience morale, du devoir, du primat de la volonté sur le désir, mais essentiellement une réinterprétation, une refonte empiriste de ces notions. Mill cherchait par là à répondre aux accusations récurrentes de bassesse couramment adressées à Bentham et ses disciples.

c) Le statut moral des animaux selon Whewell, illustration du dogmatisme intuitionniste

Pour Whewell, cet « abaissement » de l'utilitarisme s'illustre de manière apparemment évidente dans le statut que Bentham accordait aux autres animaux. L'exemple est paradigmatique de l'opposition des deux écoles. La reconnaissance du droit des animaux était pour Bentham l'horizon logique du progrès moral de la civilisation, qui se traduit par l'abandon progressif des discriminations et de l'exploitation de toutes les êtres capables de souffrir, y compris les animaux non humains. La reconnaissance du droit des autres animaux devrait probablement survenir dans un futur meilleur, de la même manière que l'esclavage avait largement reculé. Le caractère contre-intuitif, surtout à l'époque, de la prophétie benthamienne était pour Whewell le signe de l'absurdité de l'utilitarisme. Dans l'essai sur Whewell, Mill s'attarde sur cette objection particulièrement intéressante, qui est l'indicateur du caractère dogmatique et anhistorique de la morale conservatrice et de la méthode intuitionniste. On le sait, l'utilitarisme classique est précurseur de ce qu'on appelle aujourd'hui « l'antispécisme ». Faire du plaisir le fondement de la moralité impliquait de reconnaître, sinon un égal statut moral des animaux non humains, du moins une préoccupation

à l'égard de leur souffrance, et des devoirs des humains envers les autres être sentant. Dans cette perspective hédoniste, ni le critère de l'appartenance à l'espèce, ni quelque supposée supériorité de l'espèce humaine, que celle-ci soit justifiée par sa raison, sa créativité ou son habileté, n'étaient plus des critères pertinents en morale. Dans la tradition empiriste, Locke avait soutenu qu'il n'y avait qu'une différence de degré entre l'Homme et les bêtes. Hume avait à son tour fait un pas important en parlant de « la raison des animaux », ainsi qu'en soulignant les nombreuses analogies entre les opérations de l'entendement des bêtes et le nôtre, qu'il s'agisse de leurs inférences à partir de l'expérience ou du mécanisme des passions⁶⁴⁵. Mais ni Locke ni Hume ne tiraient de leur continuisme des conséquences éthiques, si ce n'est chez Hume, de façon indirecte : l'analogie entre l'esprit humain et celui des animaux rend moins probable l'immortalité de l'âme humaine. Bentham tira sans ambiguïté la conséquence logique du fondement hédoniste de la moralité dans cette note souvent citée de *L'introduction aux principes de la morale et de la législation* :

Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale acquerra ces droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ses membres autrement que par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons également insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort.

Et quel autre critère devrait marquer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de discourir ? Mais un cheval ou un chien adulte sont des animaux incomparablement plus rationnels, et aussi plus causants, qu'un enfant d'un jour, ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais s'ils ne l'étaient pas, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : Peuvent-ils raisonner ? ni : Peuvent-ils parler ? mais : Peuvent-ils souffrir ?⁶⁴⁶

La manière dont Whewell utilise ce passage célèbre illustre parfaitement ce que reprochent les utilitaristes classiques aux intuitionnistes : la confiance dogmatique et quelque peu naïve en l'évidence de leurs principes, l'usage de généralités vagues comme « la fraternité humaine », et l'appel au consensus de l'humanité supposé universel. Whewell a en effet pensé qu'il suffisait de citer Bentham pour que le lecteur se rende compte que l'utilitarisme se réfute lui-même par cette conséquence absurde qu'il implique d'accorder des droits aux bêtes. Pour

⁶⁴⁵ Mais l'objectif de Hume était seulement de naturaliser l'entendement humain, et à travers le miroir animal, de nous faire prendre conscience des limites de nos facultés, de la dimension en dernier ressort instinctive de la raison. Le continuisme humien, en rappelant l'animalité et le caractère « instinctif » de nos inférences ordinaires, servait d'abord à humilier les prétentions de la raison métaphysique. Hume considérait cependant que notre difficulté à sympathiser avec les autres animaux, leur inaptitude au langage et notre facilité à les dominer rendait la domination humaine inévitable pour des raisons psychologiques ; et ses intentions n'étaient pas de défendre le statut moral des bêtes. L'argument humien semblera faible à qui prend au sérieux l'aptitude à la souffrance et assume jusqu'au bout de fonder la morale sur l'expérience concrète du plaisir et de la douleur, et non sur l'abstraction que constitue une catégorie spécifique.

⁶⁴⁶ *Collected Works of Jeremy Bentham*, p. 283.

Whewell, il est évident que nous ne sommes pas liés aux autres animaux par le même « lien fraternel », c'est pourquoi leurs plaisirs valent moins que les nôtres :

Les plaisirs des animaux sont d'un ordre très différent du plaisir humain. Nous sommes destinés à nous efforcer d'augmenter les plaisirs de l'Homme, pas uniquement parce que ce sont des plaisirs, mais parce qu'ils sont des plaisirs humains. Nous sommes liés aux hommes par un lien universel d'humanité. Nous n'avons pas de tel lien avec les animaux. [“The pleasures of animals are elements of a very different order from the pleasures of man. We are bound to endeavour to augment the pleasures of men, not only because they are pleasures, but because they are human pleasures. We are bound to men by the universal tie of humanity, of human brotherhood. We have no such tie to animals.”]⁶⁴⁷

L'appel à la fraternité humaine est dénoncé par Mill comme une généralité vague, et n'ayant pas d'autorité morale. S'agit-il d'une référence religieuse, sommes-nous frères parce que nous sommes tous les créatures d'un même Père ? Mais cela ne peut convaincre les sceptiques. Et pourquoi prendre les rapports familiaux, qui sont l'archétype d'une solidarité partielle, pour modèle des rapports moraux entre les êtres sentants ? Enfin, à supposer que la notion de fraternité suppose de manière plus large la capacité de sympathiser, d'avoir des échanges, ou une forme d'amour, pourquoi restreindre cela au cadre de l'espèce humaine ? La notion de fraternité met-elle l'accent sur la ressemblance physique ? Mais en quoi un critère esthétique devrait-il être pertinent en moral ? Il existe, remarque Mill une fraternité blanche dans les états esclavagistes, et une fraternité noble à l'époque féodale. Mill note à la suite de Hume qu'il n'est rien de plus naturel qu'une sympathie partielle qui est fonction de la ressemblance, mais une telle sympathie est amoral, et la morale suppose l'universalisation. La différence des utilitaristes avec Hume est que ce souci d'autrui qu'il faut étendre au-delà du cercle des proches pour qu'il devienne moral, s'étend chez eux à tout être sensible étant donné le fondement hédoniste de la morale. À travers l'appel au lien fraternel de l'humanité, Whewell mobilise ainsi une notion dont les implications morales lui semblent évidentes, mais dont la connotation chrétienne pourrait paraître suspecte à un esprit séculariste, et qui par ailleurs est assez mal définie. L'intuitionniste ajoute que nous devons précisément nous comporter « humainement » envers les autres justement parce qu'ils sont humains, ce qui n'est pas un argument, mais consiste simplement à mobiliser un terme moral qui circonscrit arbitrairement la sollicitude morale dans les limites d'une espèce, et semble supposer une dignité supérieure de notre espèce, au niveau de laquelle notre comportement doit s'élever. Là encore, l'intuitionniste semble avoir confiance en la capacité du vocabulaire moral à véhiculer ces

⁶⁴⁷ *Lectures on Systematic Morality*, p. 223.

fameuses intuitions universelles, et non les sentiments imparfaits et dépassables, reflets d'une époque et d'une représentation du monde historiquement située.

La riposte millienne à l'attaque de Whewell se concentre sur l'évidence que l'intuitionnisme prête à ses positions censées faire l'objet d'un consensus universel. Cette évidence est censée apparaître à la plupart des gens (« to most people »). Or explique Mill, il apparaît certainement normal « à la plupart des gens » des états esclavagistes des États-Unis d'Amérique de sacrifier le bonheur des esclaves noirs, et il était évident que le bonheur des serfs n'était pas une priorité des nobles de l'époque féodale. La réponse à l'intuitionniste consiste à ramener le sentiment moral à l'effet d'une domination⁶⁴⁸, à des circonstances historiques, généalogie qui démystifie sa prétention à l'universalité. La question du statut moral de l'animal, loin d'être pour Mill un point faible de l'éthique utilitariste, manifestait justement son potentiel contre-intuitif et subversif. Mill se dit prêt à faire reposer l'ensemble de la controverse voire de la valeur de la philosophie utilitariste elle-même sur cette question :

Dès lors qu'une pratique quelconque cause plus de douleur à un animal qu'elle ne produit de plaisir aux humains, cette pratique est-elle morale ou immorale ? Et si dans la mesure exacte où les êtres humains sont capables de lever la tête au-dessus du borbier de l'égoïsme, ils ne répondent pas d'une seule et même voix : « immorale », que la moralité du principe d'utilité soit à jamais condamnée. [“Granted that any practice causes more pain to animals than it gives pleasure to humans; is that practice moral or immoral? And if, exactly in proportion as human beings raise their heads out of the slough of selfishness, they do not with one voice answer “immoral,” let the morality of the principle of utility be for ever condemned.”]

d) Cercle vicieux et statu quo : les généralités vagues de l'intuitionnisme au service d'une déification de la coutume.

Lorsque l'intuitionniste est interrogé sur ce en quoi consiste la moralité sinon sur la tendance à produire l'agrément, il ne peut que de manière circulaire en appeler à la nature morale de l'homme, qui a besoin de règles, sans lesquelles la moralité est impossible, ce qui a l'inconvénient de définir la moralité par elle-même. Cette circularité déjà critiquée par Bentham sous le nom d'« ipse dixitisme » est ce que risque le penseur qui cherche à donner la forme d'un raisonnement à son intuition immédiate. Un concept tel que « la nature morale de l'homme » ou les Idées Fondamentales de Whewell sont peu opérants, et ne sauraient orienter aucune décision. Si l'on ne précise pas quel est le but des règles, rien ne sert de dire

⁶⁴⁸ Mill écrira dans *De la liberté* : « Partout où existe une classe dominante, la moralité du pays émane dans une large mesure des intérêts et du sentiment de supériorité de cette classe. » (p.69).

que la nature humaine a besoin de règles. Et même si l'on précise comme Wewhell qu'elles sont faites pour que l'homme puisse vivre parmi les hommes, ou encore réguler ses désirs, cela ne nous dit pas quels désirs méritent d'être régulés, ni quels sont précisément les justes rapports entre les hommes supposés vivre ensemble. Ne proposer à la moralité aucune fin extérieure aux règles morales, en invoquant simplement la nature morale de l'homme et en précisant que ces règles permettent de vivre avec les hommes est selon Mill aussi stérile qu'établir les règles de la navigation en prenant pour référence la nature du bateau, mais sans préciser ce qu'est censé faire un bateau :

Admettons que l'on ait besoin de trouver les principes de la navigation. Bentham dit : 'nous devons nous tourner vers une fin extérieure', aller d'un lieu à l'autre sur l'eau. Non, dit le Dr Whewell, il y a une manière 'plus simple et satisfaisante', qui est de considérer qu'il doit exister un tel art ; que cet art concerne un bateau, un bateau en mer ; et toutes les parties du bateau. Mr Whewell pourrait-il être crédible auprès de qui que ce soit, en supposant que ces considérations nous dispensent de savoir ce qu'un bateau est censé faire ? ["Let it be required to find the principles of the art of navigation. Bentham says, we must look to an "external end;" getting from place to place on the water. No, says Dr. Whewell, there is a "simpler and more satisfactory" mode, viz. to consider that there must be such an art; that it must be for a ship; for a ship at sea; and for all the parts of a ship. Would Dr. Whewell prevail on any one to suppose that these considerations made it unnecessary to consider, with Bentham, what a ship is intended to do?"⁶⁴⁹

Le dernier reproche est celui d'inconséquence. Lorsque l'intuitionniste cherche à justifier une pratique ou une vertu particulière, il mobilise des justifications utilitaristes inassumées ou inconscientes, en invoquant par exemple la paix, ou la concorde, ce qui revient à concéder sans l'avouer que ces pratiques ou vertus en question sont valables parce qu'elles produisent une satisfaction ou du fait de leurs conséquences sur le bonheur. Dès lors que l'on tâche de rendre la morale intelligible, on en revient malgré soi à l'établissement d'un rapport moyen/fin⁶⁵⁰. L'intuitionnisme, dans la mesure où il suppose que tous les hommes ont accès

⁶⁴⁹ WMP. p. 195.

⁶⁵⁰ C'est également ce qui motive la critique de Kant par Mill dans l'*Utilitarisme* (Ch., p.41-42). Mill accepte parfaitement avec Kant que les maximes morales sont celles dont on peut vouloir l'universalisation. Mais selon Mill, s'il faut agir de telle sorte que l'on puisse vouloir que la maxime de notre action soit une loi universelle de la nature, ça n'est pas comme le pense Kant parce que les maximes immorales (comme le fait de ne tenir notre promesse que lorsque cela nous arrange) seraient *logiquement contradictoires*, mais parce qu'elles auraient de terribles conséquences sur la concorde, la paix civile, donc sur le bonheur général. Une société où chacun ne tient ses promesses que lorsque ça l'arrange est logiquement possible. Bien sûr, de telles dispositions entraîneraient l'affaiblissement de l'institution de la promesse, mais il y a là un rapport de cause à effet très probable (si les fausses promesses se généralisent on peut s'attendre à ce que la convention elle-même s'en trouve affaiblie ou disparaisse), et non à proprement parler une contradiction logique, ou une inconcevabilité. Dans la logique de la critique millienne, on peut mentionner d'autres inconvénients de la thèse kantienne selon laquelle la finalité du bonheur et toute inclination empirique sont des motivations amORALES, ainsi que de sa proposition de tester les maximes selon leur seule cohérence logique. Si le caractère immoral d'une maxime était

aux mêmes axiomes fondamentaux de la morale, a du mal à rendre compte de la diversité géographique et historique des mœurs : Whewell explique qu'un sauvage ou un barbare incapable de raisonner droitement ne peuvent énoncer ces axiomes moraux, de même qu'ils ne peuvent énoncer les axiomes de la géométrie Euclidienne, ce qui n'entame pas l'universalité de ceux-ci ni la nécessité des démonstrations. Il compare également le progrès moral à celui de la géométrie, qui fut un art empirique avant d'être une science. Face au même problème, l'utilitarisme peut expliquer la diversité des mœurs par des applications diverses et plus ou moins éclairées du raisonnement instrumental, qui s'ajoutent à la diversité des préjugés influençant les jugements moraux, eux-mêmes explicables par les circonstances. Au paradigme géométrique de Whewell, Mill préfère le paradigme médical. La diversité des mœurs n'est pas moins intelligible pour Mill que la diversité et le progrès des pratiques médicales. L'avantage du critère instrumental est enfin qu'il permet de donner du sens à l'idée d'un progrès moral, ce qui n'est guère concevable si l'ensemble des hommes a eu et aura les mêmes principes universels gravés de toute éternité dans la conscience.

On pourrait objecter que l'utilitarisme lui aussi, prend pour point de départ une forme de consentement universel : nul ne recherche la douleur pour elle-même, et chacun préfère le bien être à la souffrance. Certes, mais ce consensus se situe au niveau le plus général, et constitue une fin qui permet d'orienter le choix des maximes plus particulières qui sont des moyens de cette fin. Tous les hommes recherchent le bonheur et se détournent de la souffrance, mais ne s'accordent pas sur les règles et les conduites qui y pourvoient, de même qu'ils recherchent tous la santé mais ne s'accordent pas tous sur l'efficacité d'une médecine. L'utilité publique, la propension d'une règle à augmenter le bonheur général est pour Mill la source d'approbation ou de désapprobation la mieux partagée, par le croyant, le sceptique ou l'athée. Convaincre autrui de la valeur d'une maxime suppose dans ce cadre de faire appel à

seulement le fait qu'elle semble impliquer une contradiction logique, on ne peut rendre compte du fait qu'un viol est plus grave que le vol d'une pomme ou le fait de ne pas tenir sa promesse. Même à supposer (ce que Mill conteste) qu'on ne puisse pas sans contradiction vouloir une société dans laquelle on s'accapare la propriété d'autrui, ni un monde dans lequel on satisfait ses pulsions sexuelles sans aucune limite, reste qu'il n'y a pas dans la maxime qui préside au viol plus de contradiction ou moins de cohérence, que dans celle qui préside au vol de pomme. Car la contradiction logique n'admet pas de degré : une maxime implique ou non contradiction et ne peut être plus ou moins contradictoire. La différence de gravité tient au degré de souffrance qu'on inflige. Le deuxième inconvénient du rationalisme kantien est de trop dissocier la question de la motivation psychologique et celle du fondement : nous devons être capables d'agir selon une loi étrangère à nos désirs empiriques, ce qui oblige Kant à postuler une causalité non empirique, celle d'un caractère nouménal qui se superpose au caractère empirique, là où Mill, de manière moins coûteuse, rend compte du caractère moral et du sens du devoir à partir des lois d'association. Ainsi, Mill ne conteste pas à Kant ni à Whewell la valeur de certaines maximes, mais pense qu'ils sont incapables de rendre intelligible cette valeur sans une référence au bonheur qui rend ces maximes intéressantes et indispensables.

sa raison et son expérience, en mettant en évidence le rapport de cause à effet qui unit un moyen à une fin, ce qui laisse place à une discussion et à des objections. A l'inverse, invoquer le consentement général de l'humanité, ou comme Whewell l'intuition de rapports nécessaires entre des idées, non pas à propos de la valeur de l'utilité, mais à propos d'une maxime particulière, revient à la sacraliser dogmatiquement. Ainsi en est-il de la maxime légaliste de Whewell selon laquelle le premier devoir de l'homme est d'obéir aux lois de son pays, la moralité requérant par essence l'obéissance aux autorités, de même que l'impératif de « traiter chaque homme en tant qu'homme », « rendre à chacun ce qui lui est dû ». Un tel principe semble interdire toute contestation, toute remise en question, surtout si la loi en question est approuvée par une opinion majoritaire. L'intuitionnisme empêche d'y voir clair sur ce qui ne va pas dans une coutume, faute d'un *criterium* du bien et du mal duquel on puisse inférer intelligiblement la valeur de nos règles. Dès lors que telle règle est reconnue par la majorité, le conservatisme trouvera dans la philosophie intuitionniste sa caution métaphysique, et la présentera comme une donnée primitive de l'entendement, évidente par elle-même. Il en va ainsi chez Whewell de l'interdiction du divorce, de l'arrangement du mariage par les parents, de l'esclavage si la loi du pays l'autorise. L'intuitionnisme devient ainsi compatible avec une déification passive de l'usage et de la coutume, consonant avec l'injonction paulinienne à obéir aux autorités établies, qui toutes viennent de Dieu (« Épître aux Romains », 13).

III) L'élévation morale sans transcendance, la refondation naturaliste de l'éthique

Le défi de la refondation naturaliste de la morale est de parvenir à ce que la critique des systèmes moraux théistes aux présupposés théologiques n'entraîne pas un affaiblissement de l'exigence morale, ou un abaissement moral, ce qui a depuis Épicure été reproché aux systèmes hédonistes. Les morales hédonistes et naturalistes ont, d'Épicure à Bentham, été accusées de promouvoir un abaissement de l'exigence morale en comprenant le Bien à partir du plaisir. L'élévation de l'être humain ne consiste-t-elle pas dans sa capacité à renoncer au plaisir et à se proposer des buts d'un autre ordre ? Si la motivation morale s'enracine dans nos désirs, comment concevoir l'autonomie de l'agent moral ? Si les règles découlent d'une réflexion pragmatique sur l'utilité et ne sont ni absolues ni éternelles, que deviennent les notions de devoir et de conscience morale ? Enfin, si l'horizon et le but de la morale est le bonheur terrestre des créatures sensibles, cela veut-il dire que l'utilitarisme est une morale sans Dieu ? Et si tel est le cas, peut-elle prétendre réguler efficacement les conduites sans la

sanction divine ? Face à ces objections, le défi millien, principalement relevé dans *l'Utilitarisme*, était de concevoir l'élévation, le désintéressement, l'autonomie de la volonté non pas en opposition au désir, mais, pour reprendre l'expression millienne à propos de la volonté, comme des « rejets du désir », sans aucune dualité métaphysique.

Mill propose ainsi une conception empiriste, séculière et immanente de la motivation et de la régulation morales, des fondements de la morale, mais aussi du perfectionnement et de l'élévation. L'intérêt du principe d'utilité est d'abord de fournir à la philosophie morale un outil de décision plus efficace et plus intelligible en dissociant dans la vie morale, ce dont on peut réellement justifier la valeur, et ce qui ne se maintient que du fait du préjugé majoritaire. Penser la morale à l'intérieur d'un cadre naturaliste imposait de s'interdire toute référence à des idéaux transcendants au-delà de l'expérience, ou comme on vient de le voir, à l'intuition rationnelle de vérités morales supposées évidentes et définitives. Les utilitaristes se refusent également à invoquer la conformité à l'ordre naturel des choses, que celui-ci soit lui-même divin comme chez les stoïciens, ou voulu par Dieu comme le pensent les théistes. L'élévation ou le perfectionnement moral ne saurait non plus se comprendre à partir d'une finalité inhérente à notre essence comme chez Aristote. La régulation morale et l'autonomie doivent quant à elles pouvoir se comprendre sans postuler comme Kant un monde et un caractère intelligibles ni une causalité extérieure à la nature empirique. L'utilitariste doit également rendre compte de la motivation morale indépendamment de la sanction divine. Enfin la conscience morale et le sens du devoir eux-mêmes doivent pouvoir s'expliquer par la psychologie associationniste. Bien qu'il soit assez peu question de religion dans *L'Utilitarisme*, l'ouvrage est traversé par le souci de refonder des concepts moraux qui avaient été pensés à partir de présupposés théistes et providentialistes.

a) Élévation et noblesse : les plaisirs supérieurs

Mill se distingue au sein de la tradition hédoniste épicurienne pour avoir hiérarchisé les plaisirs, non pas simplement en fonction de leur intensité, de leur accessibilité et de leur durée, mais en fonction de leur *qualité*. Si cette insistance fait l'originalité de Mill par rapport à son père et à Bentham, on ne saurait pour autant voir dans cette doctrine une « rupture » avec le benthamisme, d'une part parce que Bentham⁶⁵¹ ne réduisait pas lui-même le plaisir à

⁶⁵¹ Pour relativiser la différence (qu'il ne s'agit pas de nier) et nuancer l'aspect purement quantitatif et arithmétique du calcul des plaisirs benthamien, on peut lire l'article de Francisco Vergara : « John Stuart Mill : Mythes et réalités. » in John Stuart Mill, *La nature*, trad. Francisco Vergara, Paris, La découverte, Poche, 2003.

une approche purement quantitative, et d'autre part parce que Mill affirme explicitement que cette doctrine demeure dans le cadre du principe d'utilité. S'il existe une dimension polémique dans cette doctrine, celle-ci réside bien plutôt dans le souci de répondre aux réactions puritaines suscitées par la doctrine benthamienne, plus que dans une rupture avec le principe d'utilité benthamien. En montrant que l'hédonisme n'implique aucun abaissement, Mill songe probablement à son ami Carlyle, selon qui l'élévation de l'âme passe par le renoncement au plaisir. Le benthamisme proposerait selon Carlyle une vie humaine dévaluée et dégradée, sans Dieu ni ciel. Dans son roman philosophique *Sartor Resartus*, l'utilitarisme est sévèrement critiqué pour son refus de la transcendance, et au nom de la dualité entre la conscience et les affects que semble impliquer selon Carlyle la moralité. Le refus de l'utilitarisme vient de ce que Carlyle ne croit pas en une genèse purement psychologique et immanente de la valeur et de la motivation morale. L'utilitariste dans le roman, apparaît de manière péjorative : « Stupide débitant de mots et broyeur de mobiles qui dans ton Moulin—à Logique a un mécanisme terrestre pour le divin lui-même, et qui voudrait bien m'extraire la vertu des cosses du plaisir. Je te dis Non ! »⁶⁵². Carlyle craignait dans le sécularisme utilitariste, l'éloignement du divin, la démythification de la conscience et du sens du devoir. La réduction du bonheur à des plaisirs animaux est décriée à l'aide de métaphores presque exclusivement digestives et culinaires. Il se pourrait que ce soit d'abord cette image de l'utilitarisme que Mill s'efforce d'écarter : l'idée répandue et partagée par son ami Carlyle, selon laquelle une morale du bonheur, qui plus est séculière, ne propose rien de plus élevé qu'une satisfaction porcine.

C'est donc contre la réaction puritaine à l'utilitarisme benthamien, plus que contre Bentham lui-même que Mill cherche à montrer que le *criterium* du plaisir et du bonheur n'implique pas un mode de vie porcine. Ce préjugé est lié à une vision étroite de ce que les utilitaristes

L'auteur rappelle notamment que Bentham était conscient de l'impossibilité épistémologique d'une quantification rigoureuse du plaisir, et qu'il préférerait, par souci de précision, le terme de valeur du plaisir à celui de quantité.

Pour illustrer le refus benthamien de hiérarchiser les plaisirs selon autre chose que la quantité on s'appuie souvent sur le passage suivant : « L'utilité de tous ces arts et sciences ... la valeur qu'ils possèdent [the value which they possess], est en proportion exacte du plaisir qu'ils donnent. Tout autre critère hiérarchique qu'on tenterait d'établir entre eux serait totalement fantaisiste. Préjugés à part, le jeu de quilles peut très bien posséder autant de valeur que la poésie. Et si le jeu de quilles fournit plus de plaisir, il possède plus de valeur. » Jeremy Bentham, « Art and Science—Divisions », Livre III, Chapitre I, in *The Rationale of Reward*, J & M.L Munt, Londres, 1825, (cité par F. Vergara, 2003).

Observons que ce passage ne s'oppose pas à une appréciation des plaisirs selon leur qualité, c'est à-dire selon leur espèce, mais avant tout à une hiérarchisation des plaisirs qui serait tributaire de préjugés.

⁶⁵² Carlyle Thomas [1836], *Sartor Resartus*, trad. Maxime Berrée, Paris, éd. José Corti, 2008.

entendent par « plaisir » : ce n'est pas la vie de plaisir qui dégrade l'humanité, mais le puritain qui dégrade le concept de plaisir en le réduisant à la sensualité animale.

Il existe selon Mill plusieurs espèces de plaisirs et certains peuvent être dits supérieurs en qualité : Mill pense aux joies liées à la bienfaisance et aux sentiments sociaux, aux plaisirs liés aux progrès de l'intellect et aux plaisirs esthétiques, qui par leur qualité (c'est à-dire par leur espèce), et quelle que soit leur quantité, peuvent avoir plus de valeur qu'une très grande quantité de plaisirs moins « nobles ». Les plaisirs « moins nobles » semblent être ceux qui sont liés à notre seule partie animale : on peut songer à la réplétion sexuelle ou à une faim assouvie. Ainsi, selon la célèbre formule, « Il vaut mieux être Socrate insatisfait, [c'est-à-dire par exemple rechercher la vérité, la vie juste, et l'amélioration de la cité en assumant les nécessaires déceptions et insatisfactions liées à cet idéal] qu'un porc satisfait [une bête ou par métaphore un être qui ne cultiverait que les plaisirs faciles liés au corps et en jouirait en abondance, au point qu'il ne connaîtrait aucune frustration] ».

Il y a donc chez Mill comme chez Aristote une hiérarchie des plaisirs selon le degré d'excellence du développement de nos facultés spécifiquement humaines, ou facultés que Mill nomme supérieures, le plaisir étant lié à l'actualisation d'une disposition. Mais pour expliquer en quoi ces plaisirs sont supérieurs, l'empiriste ne peut bien sûr se prévaloir de la téléologie finaliste aristotélicienne selon laquelle le bonheur suprême réside dans l'actualisation la plus parfaite de la faculté qui lui est la plus propre : l'intellect, dont l'activité est chez le stagirite, assimilée à l'acte pur divin. Cette téléologie est interdite par sa compréhension mécaniste et antifinaliste de la nature. Mill ne peut non plus mobiliser la distinction platonicienne d'un monde sensible matériel, et d'un monde intelligible supérieur en dignité, pour distinguer comme le fait Platon dans le *Philèbe*, les plaisirs purs de ceux qui ne le sont pas. Cela est interdit par son nominalisme et son empirisme phénoméniste. Il ne saurait non plus faire appel à la conception paulinienne de la sensualité qui fait de celle-ci la principale source de péché, ou plus généralement l'opposition de « l'homme charnel » à l'influence de l'Esprit Saint (« Épître aux Corinthiens », I, 1, 3, 1-4), ce qui ne cadrerait pas avec son scepticisme religieux, et serait incompatible avec l'hédonisme en général. Ainsi, l'élévation, la noblesse, ou le perfectionnement sont des concepts que Mill retravaille d'abord

dans cadre empirico-psychologique⁶⁵³ et séculier pour leur donner un sens sans présupposer une métaphysique ni de vision religieuse du monde.

Comment donc rendre compte de l'élévation et de la bassesse dans le cadre d'un empirisme séculier et en restant dans le cadre de l'hédonisme ? Mill le justifie de manière strictement minimale à partir de l'approfondissement de l'expérience et de la réflexion sur celle-ci : le fait d'avoir l'expérience des deux genres de vie, des plaisirs bas et des plaisirs nobles, nous met en état de les comparer, fait de nous, des « juges compétents » et ce par la réflexion sur l'expérience affective et non en vertu d'une quelconque révélation de normes objectives d'excellence ou d'une finalité inhérente à la nature humaine⁶⁵⁴. Ainsi l'argumentaire millien se passe de métaphysique. Mill observe simplement que la grande majorité des individus (il ne s'agit donc pas d'une valeur absolue) préfère une vie riche dans lesquelles les facultés morales intellectuelles et la sensibilité sont développées, à une grande ration du plaisir bestial, et même si ce raffinement de notre caractère génère davantage d'insatisfaction :

Si ceux qui sont en état de juger avec compétence de ces deux plaisirs placent l'un tellement au-dessus de l'autre, qu'ils le préfèrent tout en le sachant accompagné d'une plus grande somme d'insatisfaction, s'ils sont décidés à n'y pas renoncer en échange d'une quantité de l'autre plaisir telle qu'il ne puisse pas pour eux y en avoir de plus grande, nous sommes fondés à accorder à la jouissance ainsi préférée une supériorité qualitative qui l'emporte tellement sur la quantité que celle-ci en comparaison compte peu.⁶⁵⁵

Remarquons que cette supériorité n'implique aucune obligation et n'a aucun caractère prescriptif, car seul l'impératif de ne pas nuire à autrui nous oblige réellement selon Mill. Ce perfectionnisme relève plutôt d'une dimension surérogatoire de la moralité, qui n'en reste pas moins essentielle à sa conception du progrès de la civilisation. Il s'agit d'un progrès intellectuel général, de davantage de coopération et d'influence des sentiments sociaux ainsi que des modes vie non exclusivement tournés vers le confort matériel.

⁶⁵⁴ Cette manière psychologique et immanente de rendre compte de la norme et de la hiérarchie est proche de la façon dont Hume rend compte des normes du goût, incarnées par le juge compétent, sans référence à des standards de beauté objectifs ou transcendants, mais en vertu de la richesse et la diversité de l'expérience, qui produit spontanément comparaison, hiérarchie et raffinement du goût: « C'est par la comparaison [écrit Hume], et par elle seule, que nous déterminons les épithètes de louange et de blâme et que nous apprenons à leur attribuer le degré qui convient. Le barbouillage le plus grossier comporte un certain éclat dans les couleurs et une certaine exactitude dans l'imitation qui, loin d'être des beautés, frapperont l'imagination d'un paysan ou d'un Indien. Les balades les plus vulgaires ne sont pas entièrement dépourvues d'harmonie et de naturel ; et il n'y a que les personnes accoutumées aux beautés supérieures qui pourront juger de la rudesse de leur cadence ou de l'absence d'intérêt des récits qu'elles contiennent. » (« De la norme du goût », *EMPL*, p. 705).

⁶⁵⁵ *U*, p. 52.

Cette préférence pour les plaisirs supérieurs procède « d'une prise de conscience de nos facultés » de l'habitude de « l'introspection » qui nous offre des moyens de comparaison. Autrement dit, selon Mill, l'élévation des plaisirs et du caractère ne se justifie pas en référence à un idéal extérieur, ni par la connaissance d'une vérité transcendante sur la destination de l'homme. L'idéal se forge de manière immanente dans l'approfondissement de l'expérience qui, si elle est variée, donne lieu à une comparaison et à des préférences évidentes, puis une hiérarchie, et enfin au choix spontané d'un mode de vie tourné vers le développement de nos facultés. Les principaux traits de l'excellence du caractère concernent chez Mill la moralité, les sentiments et l'intellect. L'argumentaire ne sort pas du cadre de la psychologie empiriste, sous peine d'inconséquence, et n'invoque que l'expérience et la réflexion sur celle-ci.

L'essentiel est donc la profondeur et la richesse de l'expérience affective. Or l'accès à différents types de plaisirs dépend des circonstances sociales et des mœurs. En effet, pour Mill, si une minorité d'êtres humains semble se complaire dans les jouissances faciles, ce n'est pas la plupart du temps dû à une quelconque vision du monde cynique, ou parce que ces personnes manqueraient d'un enseignement moral théorique. Cela est dû à l'absence d'expérience, (le « porc » ne connaît qu'un seul côté de la question, le sien) à la pauvreté de leur expérience, ou à un mode de vie lié aux conditions matérielles et sociales dont les habitudes les rend inaptés à goûter les plaisirs dits supérieurs :

Je crois qu'avant de s'adonner exclusivement aux uns [aux plaisirs inférieurs], ils étaient devenus incapables de goûter les autres. L'aptitude à éprouver les sentiments nobles est, chez la plupart des hommes, une plante très fragile qui meurt facilement, non seulement sous l'action de forces ennemies, mais aussi par simple manque d'aliments ; et chez la plupart des jeunes gens, elle périt rapidement si les occupations que leur situation leur a imposées et la société dans laquelle elle les a jetés, ne favorisent pas le maintien en activité de cette faculté supérieure.⁶⁵⁶

Mill songe probablement aux existences exclusivement tournées vers la conduite des affaires et le culte de l'argent dans l'Angleterre de son temps, ce qu'il déplore dans « Civilization ».

Il est conscient que le perfectionnement moral dépend non seulement d'une culture individuelle, mais aussi collective, dans laquelle le confort et la richesse ne sont pas l'horizon ultime de la recherche du bonheur. L'enjeu moral, celui du perfectionnement du caractère, rejoint nettement celui du progrès de la civilisation. Une civilisation supérieure est celle qui

⁶⁵⁶ U, p. 55.

donne aux individus l'opportunité de perfectionner leur caractère en donnant accès à une diversité de modes vie et de plaisirs, mais aussi en stimulant la liberté de discussion, d'où procède l'amélioration de l'intellect. Or selon Mill, le pouvoir grandissant des masses, joint au calvinisme anglican encore dominant, et dont la principale caractéristique est de cultiver l'abnégation et l'obéissance passive, se complètent pour produire des individus aux désirs semblables, dénués d'idéaux élevés. Mill cherchait ainsi une conception de l'élévation qui ne supposât pas la transcendance ni une religion surnaturelle, car surtout sous sa forme instituée, elle est selon lui en partie responsable du problème. Cela n'impliquait pas que son hédonisme ne dût rien au christianisme. Mais il se distancie de cette part du christianisme qui met l'accent sur l'obéissance à la loi et sur l'abnégation et favorise ainsi la passivité du caractère. On pourrait selon Mill s'inspirer de l'altruisme évangélique de manière séculière, sans nécessairement croire en un créateur tout puissant, cultiver la libre discussion et l'esprit d'examen que retarde la censure religieuse, et intégrer dans l'éducation une culture de la sensibilité.

Par son hédonisme raffiné, Mill entend perfectionner la tradition épicurienne en incorporant à l'hédonisme une dimension chrétienne : le souci désintéressé d'autrui, mais sécularisé, c'est-à-dire indépendant de l'idée de Dieu, du péché et de la promesse d'une vie *post mortem*. Le perfectionnisme millien renoue aussi avec une dimension stoïcienne : une certaine indépendance intérieure, qui nous rend capable de préférer la vertu à une vie passive soumise aux plaisirs animaux, mais là encore, sécularisée, sans référence à un ordre cosmique divin. Mill essaie de tirer le meilleur de ses références chrétiennes et antiques, en les épurant du providentialisme et surnaturalisme qu'il refuse.

Il est vrai que cet aspect « stoïcien » du perfectionnisme millien donne lieu à des formulations qui semblent s'écarter d'un cadre subjectiviste et empiriste, notamment à propos de la dignité humaine. Mill en effet explique également la hiérarchie des plaisirs par « un sens de la dignité que tous les humains possèdent, sous une forme ou sous une autre -et qui correspond, de façon nullement rigoureuse- au développement de leur facultés supérieures »⁶⁵⁷. Si l'on entendait par « dignité » une norme extérieure et objective de l'excellence humaine à laquelle il s'agirait de se conformer, et si le sens de la dignité était une sorte de faculté innée nous permettant de la repérer, Mill réintroduirait alors ce que l'utilitarisme cherche à éviter : « les généralités vagues », ainsi qu'un innéisme qu'il reproche aux intuitionnistes. On pourrait en

⁶⁵⁷ U, p. 53.

outre accuser Mill d'inconséquence puisqu'il semble accepter à côté du bonheur une autre finalité alternative : la dignité, que Kant ou Carlyle distinguent très nettement du bonheur et qui consiste précisément pour eux dans notre capacité à nous élever au-dessus des désirs empiriques et les dominer, contrairement aux bêtes. Il faut donc bien comprendre que pour Mill, ce « sens de la dignité » n'a rien d'inné, mais désigne une prise de conscience qui émane de la réflexion, et qu'à l'inverse de Kant ou Carlyle, la dignité n'est évidemment pas pour lui étrangère au bonheur et au plaisir. Cette perception de ce qui est digne est en effet contemporaine du développement de nos facultés, elle s'acquiert suite à la découverte des plaisirs supérieurs, liés aux progrès de notre intellect, aux joies liées à notre existence sociale, ou de notre expérience esthétique de l'art et de la nature. Une fois qu'ils ont connu ce genre de plaisirs, la plupart des êtres humains préféreront les cultiver, plutôt que de mener une existence bestiale. Mais il n'y a ni dualité séparant ce qui est élevé et noble, de la recherche du bonheur que Mill distingue justement des satisfactions faciles. Et le perfectionnisme millien n'est pas un ascétisme, qu'il soit philosophique ou religieux : la hiérarchie millienne n'implique en aucun cas une condamnation des plaisirs jugés plus bas, tout au plus une certaine distance élitiste. On remarquera que la distinction pur/impur à connotation normative, n'est pas mobilisée. Ce que Mill appelle « dignité » est cette distance facile qu'oppose le caractère du « juge compétent » aux plaisirs strictement matériels, au nom d'un hédonisme supérieur et de préférences forgées dans l'expérience et affermies par l'habitude.

e) *Compatibilité de l'utilitarisme séculier et de la religion*

Rendre compte d'une possible élévation morale sans recours nécessaire à la transcendance n'implique pas pour Mill de nier l'existence de Dieu, ni que l'utilitarisme séculier soit incompatible avec toute espérance religieuse, y compris de type surnaturel. Mais il lui importait de montrer contre Locke et contre une opinion encore très répandue à l'époque, que la sanction religieuse n'est pas une condition essentielle de la motivation morale. Ceci est une condition essentielle du sécularisme, qui doit comprendre la tolérance des athées en plus de celle des religions minoritaires.

Deuxièmement, le sécularisme implique d'avantage qu'un simple transfert/remplacement du religieux par le séculier : il s'agit d'un renversement de la source de l'autorité : la sécularisation suppose de passer d'un *critérium* du bien transcendant, à un critère humain et terrestre, en l'occurrence l'utilité publique. Autrement dit, ce n'est plus aux règles morales d'être conformes à la volonté du créateur pour être valides, c'est aux préceptes religieux de ne

pas contredire le critère de l'utilité publique. Cette sécularisation de la référence ultime de la valeur est une évolution analogue à ce que décrit Charles Taylor à propos des croyances pour définir la sécularisation. Dans un univers sécularisé, explique Taylor, ce n'est plus à l'athée ni au sceptique de rendre compte de sa position, c'est l'acte de croire qui ne va plus de soi, et c'est aux croyants que l'on demande de rendre raison de leur foi. De même, dans une société sécularisée, les règles morales n'ont pas à être conformes à la supposée volonté de Dieu, mais on se soucie que les règles que certains pensent voulues par Dieu servent bien en même temps le bonheur des créatures, sans quoi elles sont amORALES, voire immORALES si leur application par certains porte atteinte aux droits d'autrui. La religion est donc jugée à l'aune de son utilité.

Dans la philosophie britannique, Hume est précurseur de cette inversion, lui qui n'hésitait pas à transférer certaines vertus religieuses austères et ascétiques dans la colonne des vices, au nom de l'utile et de l'agréable. Ce qui prétendait être l'étalon ou le critère de l'évaluation et de la critique est dorénavant évalué et critiqué. De même, si l'utilitarisme selon Mill est tout à fait compatible avec la croyance en un Dieu recherchant avant tout le bien être des créatures sensibles, la volonté de Dieu ne saurait cependant faire autorité en tant que volonté d'un être sacré, très puissant et supérieur. L'utilitariste séculier reconnaît simplement qu'une telle croyance peut accompagner ou encourager la vie morale, mais uniquement à condition d'être en harmonie avec le principe d'utilité. Cela revient à dire que l'utilitarisme ne peut reconnaître à Dieu une place dans sa vie morale que si Dieu est conçu comme un Dieu utilitariste, car dans ces conditions, évidemment, comme le dit Mill, « tout ce que Dieu a jugé à propos de révéler en matière de morale ne peut que satisfaire au plus haut degré les exigences du principe d'utilité. »⁶⁵⁸. C'est donc en vertu de la bonté terrestre définie comme la volonté d'accroître le bonheur général qu'un utilitariste peut éventuellement accepter une référence à la bonté céleste du créateur, dès lors que les mobiles eudémonistes des hommes et les projets de Dieu ne sont pas hétérogènes. C'est aussi, (rappelons la critique de la thèse de Mansel de l'inintelligibilité de l'absolu dans l'*Examen*), le seul sens du mot « bonté » qui nous soit intelligible.

Mill ne refuse pas que la religion puisse inspirer la morale utilitariste, que l'utilitariste puisse par exemple, mettre la religion « à sa disposition » : « Il peut en faire usage pour corroborer par le témoignage de Dieu, l'affirmation qu'une conduite est utile ou malfaisante. »⁶⁵⁹. Ces

⁶⁵⁸ U, II, pp. 74-75.

⁶⁵⁹ *Ibid.*

expressions indiquent bien la neutralisation, non de sa fonction morale, mais de son *autorité* morale puisqu'il s'agit de l'utiliser comme un moyen, éventuel et non indispensable :

Venons-en au motif religieux : si les hommes croient, comme la plupart le déclarent, à la bonté de Dieu, ceux qui voient l'essence du bien, ou même son criterium dans la contribution qu'on apporte au bonheur général doivent nécessairement penser que c'est aussi ce que Dieu approuve. Ainsi donc, toute l'influence qu'exercent les récompenses et les punitions, qu'elles soient d'ordre matériel ou moral, qu'elles viennent de Dieu ou de nos semblables, jointe à tout ce que la nature humaine peut comporter de dévotion désintéressée à Dieu ou aux hommes devient utilisable pour renforcer la morale utilitariste dans la mesure où cette morale est admise ; et cela d'autant plus puissamment que l'on s'orientera plus énergiquement vers cette fin.⁶⁶⁰

L'utilitariste séculier, ce fut le cas de Bentham⁶⁶¹ et Mill, peut parfaitement et sans contradiction promouvoir l'altruisme évangélique, ou utiliser l'exemple édifiant de la figure de Jésus. Mais le simple fait que les croyants eux-mêmes, cherchant à concilier foi et raison, soient capables de distinguer à l'intérieur des textes sacrés, d'un côté des préceptes inutiles, dépassés voire néfastes, des conduites hautement condamnables, et de l'autre des exemples édifiants, des règles indispensables à la concorde, indique qu'ils disposent d'un étalon moral indépendant de la religion pour effectuer ce tri. Cette évaluation critique qui leur permet de rendre le contenu de la révélation acceptable pour la raison ne saurait lui-même procéder de la révélation. Le principe même d'une lecture critique des textes révélés indique que les critères du vrai et du faux, du bien et du mal, ont une autorité indépendante de la religion. Selon cette approche, la religion est un moyen d'édification légitime qui peut servir à animer le cœur et la conduite, mais elle a besoin d'une doctrine morale indépendante, séculière, pour être interprétée. Cette approche fut celle des utilitaristes séculiers, mais aussi des chrétiens unitariens dont Mill est proche, non seulement intellectuellement, mais aussi par ses amis les plus proches et sa relation avec Harriett Taylor⁶⁶². Il est possible qu'ils soient question d'eux dans ce passage :

Mais selon d'autres- ne parlons pas des utilitaristes-la révélation chrétienne a eu pour objet- et est appropriée à cet objet- d'animer de son esprit l'intelligence et le cœur qui deviendraient ainsi capables de découvrir pour eux-mêmes ce qui est bien et seraient inclinés à le faire après l'avoir découvert, plutôt que de leur faire connaître- sinon d'une façon très générale - où est le bien ; en sorte qu'il nous faudrait une doctrine morale sérieuse et complète pour nous fournir une *interprétation* de la volonté de Dieu.⁶⁶³

⁶⁶⁰ U, III, pp. 87-88.

⁶⁶¹ Voir Bentham Jeremy [1823], *Not Paul but Jesus*, Watersgreen House, 2009.

⁶⁶² Sur la sympathie de Mill envers la théologie unitarienne, Voir Larsen Timothy, 2018, pp. 50-53.

⁶⁶³ U, II, p. 75

Ce n'est probablement pas là exactement la position de Mill, qui est agnostique, mais celle d'un christianisme qui lui semble raisonnable, acceptable et compatible avec l'utilitarisme. Selon celui-ci, la révélation offre à notre cœur et à notre réflexion, par le biais de préceptes, de récits éclairants, de personnages et de conduites exemplaires, une indication de « ce qui est bien », mais ne peut nous dire « où est le bien » c'est à-dire nous fournir un critère de jugement et d'évaluation, la volonté de Dieu devant être interprétée de manière relativement autonome. Seule une philosophie morale séculière semble être à même de nous fournir un tel critère. En l'occurrence le critère du bonheur des créatures rend le croyant à même de juger tel commandement incompatible avec la volonté d'un Dieu bon. Lorsqu'un croyant prend le parti raisonnable d'interpréter métaphoriquement un passage des écritures qui semble incompatible avec nos connaissances les mieux fondées ; ou lorsqu'il choisit de replacer dans son contexte historique un précepte biblique dont l'adoption effective serait anachronique voire néfaste, il se réfère à des critères épistémiques et moraux séculiers, qu'il peut partager avec un sceptique ou un athée. La religion ainsi passée au crible de l'utilité peut alors constituer une espérance, un accompagnement, un moyen d'édification, mais il n'existe plus d'*autorité de la religion* à proprement parler, si l'on entend par là que la foi est plus fondamentale que la raison, ou que la volonté de Dieu est supérieure à nos intérêts terrestres au point que l'on serait prêt à sacrifier certains d'entre eux, par obéissance au créateur. Le sécularisme, loin de s'identifier à la négation ou au refus du religieux, indique au fond l'assomption et l'encouragement de ce glissement d'autorité. L'intérêt d'une telle position est que des croyants de différentes religions, les sceptiques, les agnostiques et les athées puissent être capables de discussions sur des sujets moraux avec certes des références et influences culturelles différentes, mais des critères communs de jugement. Un consensus devient en droit possible, sinon sur ce qui importe le plus d'un point de vue privé et existentiel, du moins sur ce quoi doit présider au jugement moral.

f) Naturalisation de la conscience morale, et relativisation de la sanction religieuse

En plus de séculariser le critère d'évaluation morale, Mill propose une conception naturalisée et sécularisée de la *motivation* morale. Comme Bayle, Hume, et Bentham avant lui, Mill montre que la crainte des châtements et l'espoir des récompenses *post mortem*, n'est pas un ressort indispensable, ni même le plus puissant de la motivation morale. Hume montrait que la croyance en Dieu et l'état futur n'exerce pas d'influence sur le caractère des croyants par son objet (lointain et incertain), mais par des facteurs psychologiques séculiers tels que la

sympathie, l'opinion d'autrui, l'éloquence, l'espoir et la crainte, les représentations sensibles de Dieu, la ritualité etc. Sans ces circonstances terrestres, l'idée de Dieu et d'une vie après la mort ont par leur seul objet insuffisamment de force pour gouverner la conduite. Dans le même esprit, Mill disjoint et désolidarise l'influence psychologique causale et le caractère surnaturel de l'objet, un idéal séculier pouvant selon lui être psychologiquement tout aussi influent sur la conduite. « L'Utilité de la religion » montre ainsi que le recul de la foi dans le Dieu du christianisme et de la croyance en l'immortalité de l'âme ne risque pas d'affaiblir la morale ni la paix sociale. Pour être vertueux, croire que nos devoirs moraux viennent de Dieu n'est pas requis. C'est parce qu'elle est soutenue par une autorité, par le pouvoir de l'opinion publique, et inculquée de façon précoce qu'une morale est respectée :

L'effet de la religion a été immense parce qu'elle a donné une direction à l'opinion publique, que sur bien des points de la plus haute importance, elle l'a déterminée. Mais sans les sanctions qu'ajoutait par surcroît l'opinion publique, les propres sanctions de la religion n'auraient jamais exercé une influence puissante, si ce n'est sur des caractères exceptionnels ou sur des esprits d'un modèle particulier, une fois l'époque passée où l'on croyait que la puissance divine avait ordinairement recours aux récompenses et aux châtiments temporels.⁶⁶⁴

Les religions « surnaturelles » ne sont donc qu'un vecteur possible de la transmission de la morale, vecteur du reste très imparfait puisque le théisme cultive la vénération de la puissance et l'égoïsme par le souci du salut personnel⁶⁶⁵. La forme théiste de la religion peut donc être comprise comme un état transitoire, que le progrès de la connaissance, mais aussi le progrès moral devraient finir par dépasser. Mais si Dieu n'existe probablement pas, tout n'est-il pas permis ? Mill répond à cette objection habituelle en prévenant une erreur courante dans l'explication des phénomènes sociaux, et qu'il décrit aussi au chapitre X du livre VI de *Système de logique* : pour expliquer un fait social, de simples généralisations empiriques fournies par l'histoire ne suffisent pas, il faut lui trouver de solides fondements dans les lois psychologiques élémentaires de la nature humaine. Or il n'existe pas de loi mentale reliant l'obéissance morale à la croyance en Dieu, cette association dans l'esprit dépend des circonstances historiques contingentes. L'influence de la croyance en Dieu sur la conduite est donc réduite à celle d'une « sanction extérieure » comme l'opinion publique, mais moins puissante, pouvant certes artificiellement contribuer à la motivation morale.

⁶⁶⁴ ER, p. 81.

⁶⁶⁵ L'idée soutenue par Locke dans *La lettre sur la tolérance*, selon laquelle les athées sont incapables de tenir leurs promesses ou de respecter leurs contrats au motif qu'ils ne croient pas en une vie future, est, selon Mill non seulement fautive empiriquement mais absurde puisqu'elle incite les athées à dissimuler pour être tolérés. Il y voit « marque de haine » et un « vestige de persécution ». Voir OL, pp. 105-106.

L'aliment le plus naturel du sentiment du devoir n'a rien de transcendant : Mill comme Hume considère que la base naturelle sur laquelle peut s'appuyer l'éducation morale réside dans « les sentiments sociaux de l'humanité ». La sympathie naturelle dont nous sommes capables ne tient pas lieu de morale, mais la moralité utilitariste et la motivation morale passent par l'extension et le renforcement d'un tel sentiment par l'éducation, mais aussi par l'évolution de la coopération, par la conscience de notre interdépendance. Mill insiste, certainement plus que Hume⁶⁶⁶, sur les conditions politiques et historiques de la contagion et l'élargissement de la sympathie : le progrès de la coopération sociale, la diminution des inégalités de rang et de fortune, l'amointrissement de la divergence des intérêts de classe qui font que l'on peut ignorer avec indifférence ceux d'une partie de la population. Mill lie donc étroitement les sentiments moraux à l'état d'avancement de la civilisation. En l'occurrence, l'égalisation des conditions et la coopération sont les conditions historiques de l'évolution de la conscience morale :

Non seulement tout renforcement des liens sociaux, tout développement normal de la société, donne à chaque individu un intérêt personnel plus grand à tenir compte pratiquement du bien être des autres, mais aussi l'individu sera amené de plus en plus à donner comme objet à ses *sentiments* le bien des autres, ou tout au moins à le prendre en considération dans la pratique. Il en arrive comme instinctivement, à se considérer comme un être qui se préoccupe *naturellement* des autres. Le bien d'autrui devient pour lui une chose dont il est naturel et nécessaire qu'il s'occupe, comme nous nous occupons des conditions physiques de notre existence.⁶⁶⁷

g) Le sens du devoir n'est pas renforcé par la croyance en une origine transcendante

Pour naturaliser et historiciser à ce point le sens du devoir, Mill avait donc besoin de ne pas assigner à la conscience une origine située hors de la nature et hors de l'histoire. Mieux, Mill ne considère pas qu'en abandonnant ce genre de croyance, la moralité ainsi « psychologisée » et subjectivée » s'en trouverait affaiblie. Mill distingue les sanctions extérieures (la volonté de plaire à nos semblables ou à Dieu ou d'éviter la punition par exemple), d'une sanction intérieure c'est-à-dire le sentiment du devoir qui s'accompagne d'une peine ou d'un remord

⁶⁶⁶ Selon R. Devigne, (Devigne, 2006, p. 45) ce qui distingue Mill des philosophes empiristes qui le précèdent, notamment Hume et Smith, est que ceux-ci comptaient sur régulation naturelle de la conduite par les sentiments moraux, là où Mill met l'accent sur le rôle des institutions non gouvernementales telles que la famille, le système scolaire et la religion pour produire activement les associations psychologiques qui sont à l'origine du désir de progrès moral. Cela mérite d'être nuancé : certes Hume n'a pas historicisé la sympathie au point d'envisager que l'éducation et le progrès de la civilisation puissent à ce point plier la nature et modifier le caractère. Il avait cependant une conscience aigüe de l'influence des circonstances sur la sympathie, notamment des superstitions qui peuvent la rendre factieuse ou l'étouffer.

⁶⁶⁷ U, Ch. III, p. 95.

intérieur lors de la violation du devoir. Sanction intérieure, car elle relève d'un sentiment d'être obligé qui semble indépendant de la présence effective d'une contrainte extérieure. Une distinction proche de la distinction kantienne entre des actions simplement « conformes au devoir », (mais qui peuvent être mues par le souci de notre réputation ou la peur du châtement), et l'action faite « par devoir »⁶⁶⁸, c'est à-dire par pur respect de la loi et non en vertu d'une inclination. Mais à la différence de Kant, Mill ne juge pas nécessaire de rapporter la « petite voix » de la conscience à un domaine des choses en soi qui transcende les inclinations du caractère empirique, et n'a rien à voir avec la sympathie et les sentiments sociaux. Au contraire, pour Mill si l'obéissance à la conscience morale nous semble avoir une nature différente de l'obéissance à nos inclinations, c'est parce qu'elle est en fait le point de convergence complexe de multiples facteurs psychologiques, ensemble sans doute difficile à démêler et que d'ordinaire, nous n'analysons pas en différents éléments. L'étiologie de la conscience est ancienne et complexe et nous n'avons pas à l'esprit cette généalogie lorsque nous éprouvons le sentiment d'obligation morale. Voilà pourquoi le sentiment du devoir, si l'on s'en tient à la seule introspection présente, peut apparaître comme un motif simple et indépendant. Nous oublions dans notre respect du devoir, la chimie mentale dont ce sentiment résulte. La conscience morale comme la volonté morale sont en fait pour Mill des « rejets du désir » et des passions, et non des facultés ontologiquement distinctes du désir. Et comme ce sentiment du devoir devenu permanent par l'habitude vient le plus souvent surmonter et vaincre des inclinations ou tentations contraires plus temporaires, nous avons tendance à lui assigner une origine « mystique »⁶⁶⁹ distincte de la nature et de l'expérience :

À la vérité, dans ce phénomène complexe tel qu'il existe réellement, le fait simple est en général tout enveloppé d'associations collatérales, nées de la sympathie, de l'amour et plus encore de la crainte ; du sentiment religieux sous toutes ses formes, de nos souvenirs d'enfance et de toute notre vie passée ; de l'estime de soi, du désir d'obtenir l'estime des autres et à l'occasion même de l'humilité. Cette extrême complication est à ce que je crois, l'origine du caractère mystique qu'on est porté, en vertu d'une tendance de l'esprit humain dont il y a bien d'autres exemples, à attribuer à l'obligation morale, et c'est cela aussi qui pousse les gens à penser que cette idée ne peut s'attacher à d'autres objets qu'à ceux qui, en vertu d'une prétendue loi mystérieuse, se trouvent l'éveiller aujourd'hui.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Voir Kant Emmanuel [1785] *Métaphysique des mœurs*, Fondation, I, trad. Alain Renaut, Paris, GF, 1994.

⁶⁶⁹ Ce terme est précisément défini au livre V du *Système de logique* : il désigne la tendance à attribuer une existence objective aux créations subjectives de la pensée.

⁶⁷⁰ *U*, III, pp. 88-89.

Il est aussi remarquable que parmi les sources de cette sanction intérieure de la conscience ou sentiment d'obligation, Mill inclue des facteurs qui relèvent pourtant de la sanction extérieure, comme le désir d'obtenir l'estime des autres, ressort du reste amoral en lui-même. Cela signifie que la conscience morale n'est pas une force pure ni radicalement indépendante des motivations ordinaires, y compris amORALES. Il faut sans doute comprendre que celles-ci ont été comme intériorisées et ont fini par prendre la forme autonome d'habitudes mentales du caractère, d'où l'impression de n'être soumis à aucune inclination lorsque nous agissons « par devoir ».

En psychologisant la conscience morale et en la ramenant à un sentiment subjectif, il ne s'agit surtout pas pour Mill de dégrader son autorité. En effet, tout type de fondement peut acquérir une autorité sur la conduite à condition d'être capable de susciter un sentiment subjectif suffisamment puissant. Mill précise bien que même si le transcendentaliste théiste a l'impression que son devoir tient son autorité d'un être supérieur situé à l'extérieur de lui, c'est toujours de toute façon un sentiment subjectif qui en dernière instance le fera agir, quelle que soit l'origine qu'on assigne à ce sentiment :

La croyance à la réalité objective du devoir n'est chez aucun homme plus forte que ne peut l'être la croyance en Dieu ; et malgré tout, la croyance en Dieu, abstraction faite de l'attente d'une récompense ou d'une punition effectives, n'agit sur la conduite qu'en proportion du sentiment religieux subjectif et par lui.⁶⁷¹

Or puisqu'on peut parfaitement croire en Dieu ou une autre source objective du devoir et pourtant ne pas obéir à sa conscience faute d'un sentiment suffisamment puissant, (l'histoire offre d'innombrables témoignages de croyants « acratiques » ou intempérants), il n'y a donc pas de rapport nécessaire entre l'autorité de la conscience et une supposée origine transcendante du devoir. Le sentiment du devoir est tout autant menacé d'être étouffé, affaibli, réduit au silence, que l'on soit transcendentaliste et théiste ou empiriste utilitariste. De sorte que l'on n'a pas à redouter que l'affaiblissement de l'autorité de la religion engendre un affaiblissement de la vertu.

Conclusion du chapitre VIII

La psychologisation et la naturalisation de la conscience morale n'a en aucun cas pour but de dégrader l'exigence morale. Il s'agissait surtout pour Mill d'en finir avec l'idée de

⁶⁷¹ U, ch. III, p. 90.

commandements absolus éternels et innés en morale, et avec toute métaphysique qui légitime cette conception. Celle-ci produit de l'intolérance, du dogmatisme, est incompatible avec l'évolution des mœurs et l'idée d'un progrès moral, engendre de la soumission, et ce d'autant plus si le Dieu qui est à l'origine de ces règles est au-delà de l'expérience et de la raison⁶⁷².

« Mystique » désigne chez Mill la tendance de l'esprit humain à croire en l'objectivité ou en la transcendance de ce qu'il a pourtant lui-même produit. Notre auteur « démystifie » donc en ce sens la conscience morale, ce qui n'équivaut pourtant pas, tout à l'inverse, à un immoralisme. S'il est important d'en faire la généalogie, d'avoir conscience de son historicité et de la possibilité de l'éduquer, c'est pour la façonner dans une voie nouvelle, et produire ce que Mill appelle souvent une « régénération morale ». En considérant à l'inverse que la conscience manifeste quelque chose qui en nous est hors du temps et de l'expérience, l'intuitionnisme justifiait métaphysiquement l'idée que les obligations morales sont éternelles et inflexibles. L'associationnisme procède au contraire par analyse c'est à-dire décomposition. Cette décomposition manifeste qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la puissance du sentiment subjectif du devoir et son objet, ce qui autorisait Mill à envisager que les générations futures, par une éducation plus exclusivement tournée vers le bonheur général, puissent être motivées par de meilleurs idéaux. Enfin, pour que la sécularisation ne soit pas qu'un désenchantement et une perte, Mill propose une version strictement empiriste et sécularisée de l'excellence et de l'élévation humaine. Projet qui culmine on le verra, dans « L'Utilité de la religion », dans la proposition d'une religion de l'Humanité.

⁶⁷² Cf. Les « philosophies du conditionné » de Mansel et Hamilton.

Chapitre IX : De l'âge de transition à l'âge séculier : l'éducation au service du progrès intellectuel et moral.

Introduction

Mill n'est pas uniquement un penseur moderne, mais un penseur de la modernité, qui fait de la sécularisation l'aspect central de celle-ci. Mais le concept de sécularisation, on l'a dit, est polysémique, et de cette polysémie découlent différentes lectures de la modernité, comme l'ont montré au XX^e siècle les débats autour de la nature de la sécularisation. La sécularisation est-elle une perte, un déclin, un retrait de l'autorité, du sacré, et comme dirait Weber un « désenchantement du monde » ? C'est ce que pourrait laisser penser chez Mill la généralisation de la méthode expérimentale, et le scepticisme qu'elle génère. Consiste-t-elle sinon simplement en un transfert/ remplacement de contenus religieux par des contenus séculiers ? C'est ce que pourrait laisser penser chez Mill le projet hérité de Comte d'une religion séculière vouée au progrès de l'humanité, dont, à défaut d'un Dieu parfaitement sage et de promesse d'éternité on entrevoit les impasses. Comme l'a montré Hans Blumenberg, ces deux visions de la sécularisation, soit comme retrait, soit comme remplacement reviennent à voir dans la modernité un déclin, une époque qui ne peut plus produire ses propres sources de légitimation.

Nous allons voir à partir de la lecture millienne de l'histoire et de la sécularisation, que notre auteur était conscient de cet écueil, et que chez lui, le retrait de l'autorité surnaturelle devait induire plus qu'un simple transfert/ remplacement, mais une véritable transformation de la structure verticale de l'autorité elle-même. En ce sens, malgré son empirisme et son scepticisme religieux, il s'est efforcé de penser les conditions d'une sécularisation qui ne soit ni un simple effacement du religieux, ni seulement un remplacement, mais véritablement une révolution⁶⁷³ de la structure verticale de l'autorité intellectuelle, morale et politique elles-mêmes. Il ne s'agit pas de remplacer une autorité par une autre, mais de bouleverser la manière de se rapporter à l'autorité.

L'empirisme est ici au service de la destruction et de la refondation. L'importance de la méthodologie empiriste dans l'accélération de la sécularisation des mœurs consiste d'abord on l'a vu, en ce qu'elle est la base d'un scepticisme religieux, et d'une théorie naturaliste de l'esprit qui permet d'envisager un progrès moral. Appliquée à l'histoire et à l'organisation des sociétés, elle indique en quoi le progrès moral est non seulement possible, puisque les

⁶⁷³ Sur le rapport de Mill aux révolutions voir Aurélie Knüfer (dir.) et Ludmilla Lorrain (dir.) *John Stuart Mill et la révolution*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3/2020, Paris, P.U.F.

croyances surnaturelles ne sont pas le seul fondement possible de la cohésion sociale, mais probable. Le recours plus systématique à l'expérience au détriment de la pensée *a priori*, est ce qui permet à Mill de comprendre le progrès par une sociologie inductive. Elle est aussi ce en quoi consiste principalement le progrès intellectuel de la civilisation, qui est le moteur de tous les autres selon Mill.

La critique du théisme et de l'intuitionnisme psychologique et moral ne constitue au fond que la phase négative, critique, de la transformation sociale à laquelle Mill entend contribuer. La critique de la métaphysique et de la philosophie morale dominantes constitue pour lui une avancée intellectuelle, mais encore faut-il qu'un tel scepticisme métaphysique et l'esprit positiviste gagnent du terrain ; et même cela ne suffirait pas à définir et fonder un nouvel âge séculier. Il s'agit bien sûr de dépasser un certain conservatisme moral alimenté par une métaphysique obsolète, mais aussi de refonder un idéal collectif tout aussi consensuel et motivant. Mill cherche à penser la transition d'une société organisée autour de croyances théistes à une société dans laquelle ces croyances, sans avoir cessé d'exister, ont perdu de leur ascendant. A quelles conditions cette révolution séculière peut-elle s'opérer ? La société peut-elle se passer de religion, ou est-il nécessaire d'envisager une sacralité collective nouvelle ?

Ce passage de « Spirit of the Age » résume parfaitement l'inquiétude millienne : d'un côté, on peut se réjouir du recul de l'intolérance et des angoisses liées à la domination et l'hégémonie du théisme, d'un autre côté, il ne va pas de soi que l'empirisme et l'utilitarisme séculier génèrent d'eux-mêmes la même ferveur consensuelle que le christianisme :

Pendant de nombreux siècles, l'influence morale indivise sur les nations européennes, le privilège non questionné de former les opinions et les sentiments du monde chrétien, étaient la prérogative de l'Église catholique qui l'exerçait efficacement. Sa parole inspirait dans le reste de l'humanité la foi la plus fervente. Non seulement elle excluait le doute, mais elle parvenait à inspirer envers celui qui doutait un profond dégoût, que les moralistes ne parvinrent jamais à inspirer envers les crimes les plus révoltants. Il est certainement possible d'être parfaitement sûr d'une opinion, sans pour autant croire que quiconque en doute sera damné, et devrait être brûlé : et ce dernier aspect n'est en aucun cas l'une des particularités de l'état naturel de la société que je souhaiterais voir restauré. Mais le sentiment fervent et profond d'une conviction ferme et inébranlable qu'il présuppose, nous pouvons sans être déraisonnable, regretter qu'il soit impossible, et ne puisse être qu'impossible, dans l'anarchie intellectuelle d'une révolution générale des opinions, de le transférer intact.⁶⁷⁴

L'inquiétude qui anime la pensée millienne du progrès mais aussi ses propositions en matière d'éducation procède du vide que laisse le retrait de la religion, et du fait qu'un transfert d'autorité à des doctrines mieux fondées ne va absolument pas de soi. Les transformations sociales doivent avoir pour horizon le perfectionnement de l'intelligence moyenne des citoyens, mais aussi la refondation de la cohésion sociale sur d'autres bases.

⁶⁷⁴ SA (CW, XXII), p. 304.

Le présent chapitre a pour but de reconstituer la pensée millienne du progrès sous ces deux principaux aspects : le progrès intellectuel, moteur de tous les autres, et le progrès moral qui est en fait un progrès de la liberté et du bien-être général, mais aussi le perfectionnement des citoyens eux-mêmes par l'éducation, qui doit être selon Mill, « la plus haute priorité de tout gouvernement ».

Le progrès intellectuel se caractérise pour l'essentiel par la généralisation du recours à l'expérience plutôt qu'à la pensée *a priori* dans tous les domaines : métaphysique, psychologique, moral, juridique. Cela suppose l'admission d'une doctrine positiviste dont Mill fait « la propriété générale du siècle » selon laquelle « la connaissance des successions et des coexistences des phénomènes est la seule science qui nous soit accessible », au détriment d'une connaissance *a priori* des choses à partir de leur définition, ou d'une spéculation sur leur nature intime située derrière les apparences auxquelles seules nous avons accès. Ce que Comte nomme l'état positif, et que Mill préfère appeler l'état « expérimentiel » ou « phénoménal » est supposé être l'état accompli et final de l'explication des phénomènes. Son corrélat comme nous l'avons vu, est l'affaiblissement de la référence à la volonté divine, ou à la Nature pour fonder la morale et le droit.

Avant Comte, cette conception qui seule permet prévision donc action sur le réel, trouve son origine chez Bacon, s'est ensuite incarnée de manière paradigmatique dans la science newtonienne, mais c'est selon Mill David Hume qui en a donné la formulation la plus complète, et plus radicale encore que le positivisme comtien lui-même, à travers sa doctrine de la causalité :

La véritable doctrine ne fut pas aperçue dans sa pleine lumière par Bacon lui-même, bien qu'elle soit le résultat auquel tendent ses spéculations : elle le fut encore moins par Descartes. Newton toutefois, le sait d'une manière exacte. Mais elle fut probablement conçue pour la première fois dans son entière généralité par Hume, qui la mène un pas plus loin que ne fait Comte en soutenant non pas simplement que les seules causes des phénomènes susceptibles d'être connues de nous sont d'autres phénomènes, leurs antécédents invariables, mais qu'il n'y a pas d'autre espèce de cause : la cause telle qu'il l'interprète signifie l'antécédent invariable.⁶⁷⁵

En plus de recentrer nos enquêtes en matière de fait sur la seule méthode féconde, Hume sur le plan moral isolait l'utile et l'agréable comme critères naturels des appréciations morales avec pour effet une critique de l'influence des superstitions sur les jugements moraux, et de la théologie dans le pouvoir politique. Le projet de Mill est cependant plus ambitieux que celui d'une science de l'esprit humain : il s'agit d'un projet politique adossé à une anthropologie et une philosophie de l'Histoire. L'empirisme est à la fois ce vers quoi s'oriente le progrès de l'intellect, qui se libère de la pensée *a priori*, mais aussi ce qui sert à mesurer la probabilité de

⁶⁷⁵ ACP, p. 29.

ce progrès et, en découvrant ses lois, à inventer les moyens de son accélération. C'est en effet de manière inductive et à partir de l'Histoire que Mill procède lorsqu'il essaie de démontrer que le théisme n'est pas essentiel à la cohésion sociale, et qu'il n'est pas déraisonnable de penser que des idéaux séculiers puissent à l'avenir jouer le rôle de ciment social qui était autrefois celui du théisme. Rappelons que l'empirisme enveloppe pour Mill à la fois l'aspect intellectuel du progrès, mais aussi le progrès moral, dans la mesure où l'utilitarisme, doctrine des moyens efficaces du bien-être général est un empirisme.

Le projet politique et moral de Mill n'est autre que la promotion de cette transition et motive sa conception de l'histoire et de l'éducation. La conception millienne de l'Histoire et sa conviction qu'il est possible de comprendre les lois du progrès, sont inséparables de ce projet politique. En comprenant que le progrès a pour principal facteur l'état des facultés spéculatives et des croyances dominantes, et que des progrès moraux et sociaux sont corrélés à ces transformations intellectuelles, on peut selon Mill anticiper ce progrès et encourager les moyens de son accélération, notamment dans le domaine juridique et celui de l'éducation :

A son aide, nous pouvons désormais réussir, non-seulement à voir très loin dans l'histoire future de l'humanité, mais encore à déterminer les moyens artificiels qui peuvent être employés, et la mesure dans laquelle ils peuvent servir, pour accélérer la progression naturelle, en tant qu'elle est avantageuse; pour en éviter les inconvénients et les désavantages, et pour se mettre en garde contre les dangers ou les accidents auxquels notre espèce est nécessairement exposée par les incidents de sa marche. Des instructions pratiques de ce genre, fondées sur la plus haute branche de la sociologie spéculative, formeront la partie la plus noble et la plus utile de l'Art Politique.⁶⁷⁶

Mill a donc une compréhension non matérialiste de l'Histoire et du progrès. Il attribue une efficace déterminante et souveraine à la qualité des croyances dominantes, dont découlent les progrès industriels, mais aussi juridiques et moraux. Or l'état de l'opinion de l'Angleterre de son temps permettait, avec encore de nombreux risques certes, la promotion du scepticisme religieux, d'idéaux moraux séculiers et d'une éducation séculière dont l'instruction évacue la transcendance, dispense un enseignement scientifique centré sur les méthodes de raisonnement et la capacité à estimer les preuves et tester les opinions. Mill ne théorise pas la notion de progrès depuis une position de surplomb, elle s'enracine dans une inquiétude inhérente à une époque de transition qu'il caractérise comme telle dès 1831, et qu'il estime être une phase révolutionnaire du processus de civilisation, dont il faut sortir par le haut, c'est-à-dire sans guerre civile.

Cette inquiétude millienne et ses raisons sera notre point de départ. Nous étudierons ensuite la façon dont Mill théorise la notion de progrès, et en quoi celui-ci suppose un bouleversement de la place du théisme. Enfin, la révolution séculière impliquant une

⁶⁷⁶ *SL*, VI, 10, § 3.

transformation de l'éducation, et l'Église d'Angleterre étant encore au cœur de celle-ci, nous nous intéresserons aux engagements de Mill parlementaire, mais aussi recteur d'université à la fin de sa vie, en faveur d'une éducation séculière, mais imprégnée de religiosité laïque.

I) L'âge de transition

a) *L'une des plus importantes révolutions de l'Histoire humaine*

Les engagements politiques de Mill sont comme les concepts de sa philosophie, des réponses à un diagnostic sur son époque qu'il vit comme une révolution civilisationnelle, une époque de transition, d'un état « naturel » (le terme est l'équivalent de ce que St Simon nomme l'état « organique » de la société) à un autre état « naturel ». L'alliance du pouvoir temporel de la noblesse possédante et de l'influence morale hégémonique de l'Église Établie doit être dépassée vers un nouvel équilibre, fondé sur un gouvernement démocratique, des idéaux moraux séculiers et des institutions éducatives réformées. Mill écrit et agit dans cette situation de crise qu'il décrit dans « *The Spirit of the Age* », texte matriciel dans la mesure où les contradictions qu'il repère dans la société de son temps, génératrices de tensions et d'une potentielle violence, sont ce à quoi répondent ses engagements ultérieurs en faveur d'une éducation séculière, son souci constant d'une continuité et d'une compatibilité entre l'utilitarisme et certains aspects du christianisme, ainsi que sa proposition étonnante d'une forme séculière de religiosité. « *The spirit of the Age* » réunit cinq articles, parus dans *The Examiner*, un journal tenu par son ami Albany Fonblanque. Mill l'écrit dans l'enthousiasme qui suit la fin de la restauration en France, et considère à l'époque que son siècle parachèvera la révolution civilisationnelle amorcée par le siècle des lumières. Cet article fait suite à l'abrogation du *Test Act* et du *Corporation Act* en 1828, et au *Catholic Emancipation Act* de 1829 qui constituent des avancées dans le sens de l'égalité de droit et de statut entre les différentes confessions mettant fin aux privilèges de l'Église officielle. Ces avancées juridiques ont probablement nourri l'optimisme de Mill au début des années 1830.

En plus de ces événements, son autobiographie atteste également l'influence de l'école St simonienne sur sa pensée, notamment de la distinction entre des périodes de stabilité organique et des périodes critiques. Or la principale caractéristique de la période à laquelle il écrit est selon lui d'être un âge de transition durant lequel la civilisation s'est progressivement débarrassée d'une vision du monde dominante, mais n'en n'a pas encore acquis de nouvelle. Il faut donc comprendre cette période de transition en la distinguant d'une période naturelle qui est définie par le fait que le pouvoir temporel, l'influence morale et spirituelle dominante, sont entre les mains des plus aptes, ceux qui sont supposés avoir les opinions les plus sages ;

ensuite par le fait que cette autorité est non questionnée et fait consensus, et contribue à la permanence et la cohésion du corps social. Ainsi l'alliance du pouvoir temporel et de l'Église, qui prônait l'obéissance illimitée au souverain, sauf lorsque le souverain empiétait sur sa province, représentait un état naturel ou organique de la société, dans la mesure où elle centralisait l'influence morale dominante. Les facteurs de l'influence morale sont au nombre de trois selon Mill : une éminente sagesse, le fait de disposer du pouvoir temporel, et de se prononcer au nom de la religion. On pourrait penser que le déclin de l'Église et de l'aristocratie implique de faire le deuil d'une telle influence. Pourtant, l'avènement de l'âge démocratique ne signifie pas qu'il faille perdre espoir en l'avènement d'un nouvel état « naturel » : paradoxalement c'est selon lui sous un gouvernement populaire tel que ceux d'Athènes, de Sparte et de Rome, que l'on a le plus de chance de réunir les éléments de l'influence morale, puisque les représentants sont élus pour leur sagesse. Mill souligne également que l'autorité dans ces républiques n'est pas purement individuelle : on y accordait une grande importance aux opinions des anciens hommes d'État tels que Démosthène, et celles-ci sont les éléments d'une sagesse traditionnelle. Tradition et autorité sont donc compatibles dans un gouvernement populaire.

Si la démocratisation n'équivaut pas à la fin de tout équilibre permanent de la société, la sécularisation n'est pas non plus synonyme de la fin d'une sacralité collective. Mill semble penser que le déséquilibre et les tensions sociales ne sont que transitoires. Reste que l'Angleterre et l'Europe de 1831 sont dans une phase critique d'inquiétude et de contradictions, grosse de violences, et Mill cherche à comprendre les éléments de cette crise pour en envisager l'issue.

Ce qui caractérise cette époque est la conscience de son historicité et de ce qui la distingue de l'époque précédente. Elle est en même temps un âge de tensions et de divisions entre hommes du passé et progressistes, entre ceux qui déplorent les changements en cours et ceux qui les promeuvent :

L'humanité est alors divisée entre ceux qui continuent d'être ce qu'ils étaient, et ceux qui ont changé : entre les hommes du temps présent, et les hommes du passé. Pour les premiers, l'esprit de l'époque est un sujet d'exultation ; pour les seconds, de terreur, pour les deux d'intérêt inquiet et aigu.⁶⁷⁷

Mill considère donc qu'il vit une époque révolutionnaire, par quoi il faut entendre un bouleversement civilisationnel plus profond qu'un simple changement de régime. Il s'agit d'un affaiblissement des opinions dominantes et par là même de la refondation de la cohésion

⁶⁷⁷ SA, p. 228.

sociale, sur la base de liens qui ne peuvent plus exclusivement être ceux de la communauté religieuse et de la tradition. Les liens qui unissaient les hommes ne sont plus à même de le faire, et les anciennes institutions (religieuses, éducatives, juridiques et politiques) sont aussi inadaptées à l'esprit de l'époque que la veste d'une jeune enfant de six ans à un jeune adulte de vingt-six, même si, relève Mill, l'Angleterre semble être le pays européen le plus attaché à ses traditions.

La conviction n'est aujourd'hui pas loin d'être universelle : l'époque est grosse de changement ; et que le dix-neuvième siècle sera connu par la postérité comme l'ère de l'une plus grandes révolutions que l'Histoire ait connue, dans l'esprit humain, et dans la constitution de la société entière. ⁶⁷⁸

Ce n'est pas simplement que de nouvelles maximes sont appelées à remplacer les anciennes, mais *c'est la manière même d'établir ces maximes qui ne peut être la même* : il ne faut pas simplement une nouvelle machine, mais une nouvelle manière de construire la machine. Par quoi l'on peut entendre que ce sont d'abord les nouvelles manières de connaître plus proche de l'expérience et moins attachées à l'autorité des traditions qui rendent les anciennes institutions irréversiblement caduques. L'influence morale ne pourra plus alors être exclusivement basée sur la concentration de la force, une fois l'humanité devenue plus consciente de ses intérêts communs, notamment du souverain bien que représente le bonheur, une fois que la volonté de Dieu ne pourra plus être considérée comme le fondement ultime de la conduite.

Nourri par la lecture de Tocqueville⁶⁷⁹, Mill associera un peu plus tard le déclin d'anciennes formes d'autorité à l'égalisation des conditions. L'autorité traditionnelle, mais aussi l'autorité individuelle liée à des distinctions hiérarchiques de rang et de fortune s'érodent : les plus pauvres ne se sentent plus tenus de respecter les plus riches et d'adopter leurs sentiments, les plus jeunes ne prennent plus spontanément les sentiments et opinions de leurs aînés pour modèle, la soumission du laboureur et de l'ouvrier au propriétaire terrien ou au contremaître n'est plus une allégeance etc.

b) L'anarchie intellectuelle

S'interrogeant sur les causes intellectuelles d'un tel bouleversement, Mill juge le discrédit des anciennes institutions entièrement mérité, en ce qu'elles se fondaient sur des sophismes et des préjugés. Si à la différence de Burke⁶⁸⁰, Mill ne fait pas du préjugé un ciment social essentiel,

⁶⁷⁸ SA, p. 228.

⁶⁷⁹ Tocqueville Alexis de [1835 et 1840], *De la démocratie en Amérique*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, GF, 2010.

⁶⁸⁰ Burke Edmund [1790], *Reflexions sur la révolution de France*, trad. Pierre Andler, Paris, Les belles lettres, 2018.

il pense néanmoins, là encore comme Tocqueville, que la cohésion sociale n'est pas concevable sans croyances communes en quelque chose de sacré, qui pourrait être à l'avenir l'égalité de conditions et la liberté. Mais la refondation ne va pas de soi, d'une part du fait de l'absence de consensus, et d'autre part parce que le progrès intellectuel à l'échelle de la masse, est encore balbutiant. Une fois devenue défiante à l'égard des préjugés aristocratiques, la société n'est pas pour autant devenue plus sage et mieux à même de comprendre ses propres intérêts. En 1831, Mill est très loin de l'optimisme de nombreux radicaux quant au progrès intellectuel de la société : en réalité seule une élite intellectuelle minoritaire dispose des méthodes et des savoirs à même de fonder correctement une opinion :

Cela serait pousser la notion de la marche en avant de l'intellect trop loin que de supposer que l'homme ordinaire de notre temps est supérieur aux meilleurs hommes du début du dix-huitième siècle ; cependant ils soutenaient des opinions auxquelles nous renonçons rapidement.

Évoquant le succès populaire de charlatans bien connus de l'époque, Mill ne s'illusionne pas sur un progrès considérable de l'esprit critique et de la lucidité de la plupart de ses contemporains : ils sont autant accessibles aux sophismes, ce ne sont simplement plus les mêmes sophismes.

Non seulement on est loin d'un tel progrès intellectuel, mais le recul des croyances religieuses fondatrices laisse un vide : quand bien même le scepticisme lié à l'esprit critique progresserait, encore incomberait-il aux esprits modernes de refonder des convictions profondes, aussi stimulantes que les anciennes. La reconnaissance unanime de vérités fondatrices, condition essentielle d'un nouvel état organique, est rendue difficile par l'affaiblissement de toute forme d'autorité intellectuelle de manière générale : à l'âge de transition, chacun pense pouvoir juger selon ses propres lumières de tout sujet. Cela serait une très bonne chose si cela n'était de fait rendu impossible par la complexité des questions et par une répugnance de l'homme ordinaire à passer beaucoup de temps sur une question d'importance, une tendance à vouloir juger selon le sens commun, qui n'est souvent pour Mill qu'un jugement selon les premières apparences. Exigeant des discours simples, rapidement compréhensibles, la plupart reculent devant des raisonnements longs et complexes. La maxime selon laquelle il faut être indifférent à l'autorité pour rechercher la vérité, si elle est mal comprise, revient à se passer de l'avis des mieux instruits sur un sujet donné. Dans cette situation, on n'acquiert que des convictions faibles, car n'étant pas le résultat d'une chaîne de preuves patiemment construites et pouvant être mises en doute par des arguments habiles et ingénieux. Et lorsque l'on parvient à des convictions fortes malgré nos faibles lumières sur le sujet, cela n'est l'effet que de la précipitation ou de la présomption. Ainsi l'indifférence à

l'égard de toute forme d'autorité intellectuelle devient chez beaucoup une absurdité et un vice. Plus qu'un symptôme d'autonomie intellectuelle, elle mène à un dogmatisme orgueilleux, ou à la tentation de croire aux objections qui vont dans le sens de nos préjugés ou inclinations :

L'homme présomptueux sera dogmatique, foncera tête baissée dans des opinions, toujours superficiel, ayant aussi souvent raison que tort, et l'homme qui n'accorde que la juste valeur à ses aptitudes modérées, n'éprouvera presque jamais plus qu'une demi-conviction.⁶⁸¹

c) Nécessité mais insuffisance du scepticisme et de la libre discussion

Le déclin de l'autorité traditionnelle, cumulé à l'absence d'une réelle autorité intellectuelle et de la reconnaissance unanime d'un nouveau fondement de la morale, donne donc lieu à ce que Mill nomme « l'anarchie intellectuelle », qui n'est qu'une nécessaire étape du progrès. Le fait de s'être libéré d'un préjugé ne définit que négativement la sagesse, qui a besoin de convictions fermes et motivantes : le scepticisme de Hume, selon Mill le plus ingénieux des penseurs négatifs en ce sens, n'est donc salutaire que pour cette première phase, et l'hésitation intellectuelle ne saurait être pour Mill l'horizon ultime de la pensée. Les transformations sociales ont besoin de fortes convictions, et Mill remarque qu'à son époque, l'hésitation, l'absence de conviction dominant, excepté chez les gens dogmatiques ou présomptueux.

Aucune opinion n'obtient l'unanimité des anciennes, de sorte qu'à cette époque convalescente manque le moteur intellectuel et émotionnel de la transformation sociale. Non qu'il n'existe pas d'élite intellectuelle, mais cette élite étant elle-même divisée, et moins influente pour les raisons évoquées, ne saurait être la source d'un consensus moral de la masse.

Bien que l'on ne puisse encore parler de progrès intellectuel significatif, la phase négative du progrès est indéniable dans cette époque de transition. Mill remarque que l'on discute davantage sinon mieux, et que la confrontation des opinions permet au moins à l'esprit de sortir de l'apathie. Mais la libre discussion ne doit pas se limiter à produire un choc septique : elle a réellement pour objectif de progresser vers la vérité :

Lorsque toutes les opinions sont questionnées, on trouve rapidement celles qui ne supporteront pas un examen serré. Les anciennes doctrines sont alors mises à l'épreuve ; et celles qui étaient dès le départ des erreurs, ou le sont devenues par un changement de circonstances, sont laissées de côté. C'est ce que produit la discussion.

C'est aussi par la discussion que les vraies opinions sont découvertes et diffusées.⁶⁸²

⁶⁸¹ SA, p. 244.

⁶⁸² SA, p. 233.

En 1831, Mill se contente d'encourager les effets positifs de la libre discussion sur l'intellect, mais à l'époque de ses *Mémoires*, il soulignera que les progrès de ceux-ci ont considérablement normalisé le scepticisme religieux. Il remarquera alors qu'entre le moment où il rédige et l'époque de son enfance, le progrès de la liberté d'expression a considérablement transformé la perception des incroyants, qui encourent moins de risques à avouer leur opinion, là où il était encore extrêmement prudent de les dissimuler au tout début du siècle. Aussi recommandera-t-il alors l'aveu public de leur scepticisme aux intellectuels qu'un tel aveu ne met plus en danger :

Pour la religion en particulier, le temps me semble venu où le devoir de tous ceux qui possèdent les connaissances requises, et se sont convaincus après mûre réflexion que les opinions régnantes ne sont pas seulement fausses mais dangereuses, de faire connaître qu'ils ne les professent point, au moins s'ils sont dans une situation et qu'ils jouissent d'une réputation qui donne à leur opinion quelque chance d'éveiller l'attention.⁶⁸³

d) Le conservatisme comme élément du progrès

Pour ne pas manquer la refondation, il faut cependant se garder d'oublier la part de vérité et les apports historiques du christianisme qui décline, et surtout comprendre quels ressorts de l'âme humaine le rendaient si influent et utile. Le sécularisme ne peut prétendre être un surgissement *ex-nihilo* du nouveau à partir de l'ancien. Non seulement une telle compréhension lucide de la valeur de l'ancien fondement est source de tolérance, et préserve d'une posture subversive arrogante, mais elle est la condition d'une réforme réussie.

L'abandon de l'ancien, s'il se veut intégral, risque aussi de donner lieu à un refus épidermique et présomptueux de l'opinion qu'on abandonne, le libre penseur fustigeant les anciens dogmes avec l'enthousiasme paradoxal d'un nouveau converti. Contrairement à ce qu'affirme Joseph Hamburger⁶⁸⁴ pour qui la promotion de la libre discussion a pour Mill une finalité irréligieuse essentiellement destructrice, Mill par son éclectisme qu'il tient de Coleridge, a le souci de ménager une place aux anciennes doctrines et a bien conscience qu'on ne détruit pas purement et simplement ce qui a contribué pendant des siècles à unir les hommes et a même indiscutablement contribué au progrès. Ainsi renvoie-t-il dos à dos l'immobilisme réfractaire au changement d'un côté, et le progressisme destructeur de certains radicaux cherchant à déraciner le christianisme, comme on croit pouvoir faire table rase du passé. Dans ces deux

⁶⁸³ A, ch. II.

⁶⁸⁴ Hamburger Joseph, *Mill on Liberty and Control*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

attitudes apparemment opposées, Mill repère une même tendance à couper la vérité en deux et n'en accepter qu'un aspect :

Ils sont habituellement résolus à penser que la nouvelle lumière qui vient soudain de les éclairer est la seule lumière, et ils jettent volontiers et passionnément l'ancienne lampe, qui bien qu'elle ne leur montrait pas ce qu'à présent ils voient, était utile pour éclairer les alentours immédiats. Que les hommes adhèrent à de vieilles opinions ou en adoptent de nouvelles, ils ont en général une propension invincible à couper la vérité en deux, à en prendre la moitié, ou moins que la moitié et une habitude à monter sur leurs grands chevaux, sortir leurs épines comme un porc épic, contre quiconque leur présente l'autre moitié, comme s'ils essayaient de les priver de la moitié qu'ils possèdent.⁶⁸⁵

Considérant l'ascendant moral historique de l'Église catholique sur l'Europe, Mill estime d'abord qu'il s'agissait effectivement de l'instance la plus apte à exercer cette influence : seuls les hommes d'Église savaient lire et disposaient de temps pour l'étude, l'Église était en outre le dépositaire du trésor des textes de l'antiquité. Ainsi, par la force des circonstances, elle était l'instance la plus utile pour exercer cette influence, et déplorer celle-ci reviendrait à ne pas considérer rationnellement ce qui était possible dans ce contexte au vu des circonstances. Ce n'est pas parce que ces institutions sont mauvaises pour nous qu'elles l'étaient également pour nos ancêtres. De plus, quoique la morale chrétienne soit fort imparfaite selon Mill, la civilisation doit à l'influence morale chrétienne de nombreux progrès qu'une moralité séculière doit pouvoir retrouver et poursuivre : elle apprit aux hommes à imposer une règle à leurs passions, à orienter leur conduite selon une finalité éloignée dans le temps, permettant de mettre à distance les tentations immédiates, à accorder aux gratifications spirituelles une valeur supérieure aux plaisirs du corps ; à promouvoir l'égalité des hommes (le clergé étant majoritairement issu des classes les plus basses de la population y avait intérêt), à faire du sacrifice et de l'amour des vertus supérieures à la prouesse physique et au courage viril; enfin, l'Église était la seule instance capable de faire trembler les plus grands, parlant à leur conscience au nom des plus vulnérables. Il est évident que bien que la base de la doctrine chrétienne soit épistémiquement caduque et bien que la moralité chrétienne soit à bien des égards imparfaite, l'utilitarisme millien et sa doctrine de la qualité des plaisirs reprendront bien des aspects civilisateurs historiquement issus du christianisme. La sécularisation ne suppose pas un antichristianisme. Quoiqu'elle impose d'importants bouleversements institutionnels, elle n'est pas tant selon lui une rupture que la continuité et le perfectionnement d'une mission :

Réfléchissant à ces choses, je ne parviens pas à douter que la domination du clergé catholique était désirable, pour l'époque, même du point de vue du philosophe ; et qu'elle fut une cause puissante, même si elle n'en était

⁶⁸⁵ SA.

pas une condition indispensable, de la présente civilisation de l'Europe. Il ne s'agit pas non plus de faire l'apologie des vices de la religion catholique : ces vices étaient grands et flagrants, et il n'y avait pas de connexion naturelle entre ceux-ci et les aspects plus humanisants et civilisateurs, en lesquels résidaient tout ce qu'il y avait de bon en elle. Nous pouvons regretter que l'influence du clergé n'ait pas été supplantée par une meilleure influence, mais où existait une telle influence à cette époque ?⁶⁸⁶

e) Le déclin de l'alliance entre aristocratie et Église établie

L'âge de transition selon Mill s'étend à mesure que l'ascendant de l'Église devient incompatible avec l'avancement du savoir et le progrès intellectuel, mais aussi l'autonomisation de l'entendement, et cette autonomie doit beaucoup à la réforme protestante. L'influence propre de l'Église en tant qu'institution devient alors moins puissante. Cependant, son alliance au pouvoir temporel en Angleterre, retarda sa chute, jusqu'à ce que le progrès intellectuel fragilisât cette alliance elle-même. Dans les pays protestants où les églises réformées ne se présentent pas comme les ministres de Dieu sur terre, l'autorité s'exerce de manière moins verticale que dans le cas d'une religion d'État :

Chaque chef de famille, même du rang social le moins élevé, en Écosse, est un théologien ; il discute des points de doctrine avec ses voisins, et expose l'écriture à sa famille. Il respecte bien sûr, quoique cela soit sans déférence servile, l'opinion de son pasteur ; mais en vertu de quoi ? Seulement en tant qu'homme dont l'entendement, du fait d'être au moins davantage versé dans ce sujet particulier, fait de lui quelqu'un de plus sage, et peut être meilleur que lui-même. Ce n'est pas l'influence d'un exégète religieux en tant que telle, mais celle d'un cœur plus pur, et d'une intelligence plus cultivée. Ce n'est pas l'ascendant d'un prêtre : c'est l'autorité combinée d'un professeur de religion, et d'un ami privé que l'on estime.⁶⁸⁷

C'est parce qu'on a de manière autonome adopté une croyance que l'on se réfère au prêtre, la sincérité de la foi exige que l'on ne soit pas dès la naissance assigné à un culte que l'on a choisi pour nous et qui prétend pouvoir être imposée par la contrainte. Dans le monde protestant, l'Église anglicane fait exception : son influence tend à se confondre avec celle du pouvoir temporel : la seule raison d'adhérer à la doctrine n'étant pas selon Mill d'ordre intellectuel, mais le fait qu'elle est celle de nos supérieurs temporels. L'alliance de l'aristocratie possédante et de l'Église établie remplit alors les critères de ce que Mill nomme « l'état naturel » puisque sont réunis sagesse éminente supposée, caution religieuse, et pouvoir temporel. Mais peu à peu, le progrès intellectuel, la latitude de liberté d'action que laissait cette constitution, ont habitué les hommes à gérer individuellement et rationnellement leur propre existence et par là, les a non seulement entraînés à la conduite autonome des affaires mais les a préparés à l'autogouvernement. Par contraste, l'aptitude à gouverner des classes dominantes décline du fait qu'elle hérite de ce pouvoir, et n'a plus à le conquérir, et elle paie

⁶⁸⁶ SA, p. 306.

⁶⁸⁷ SA, p. 312.

en force de volonté et en énergie ce qu'elle gagne en jouissance stérile, en confort et en loisir. Elle a enfin pour une large part, perdu le contact avec le monde des affaires, et donc la compétence en ce domaine. Son incompetence générale, morale, politique, et économique, tient essentiellement à sa passivité : elle hérite des richesses et du pouvoir comme elle hérite de ses opinions :

Leurs opinions elles-mêmes, qui avant de devenir des aphorismes étaient le résultat d'un choix et de quelque chose comme un acte d'intelligence, sont maintenant simplement héréditaires. Leur esprit était autrefois actif, il est désormais passif- ils généraient autrefois des impressions, ils se contentent maintenant de les recevoir. Quelles sont désormais leurs maximes politiques ? Les textes traditionnels relevant, directement ou indirectement, des privilèges de leur ordre, et de l'aptitude exclusive des hommes de leur espèce à gouverner. Quelle est leur vertu publique ? L'attachement à ces textes, et à la prospérité et la grandeur de l'Angleterre, à condition qu'elle ne leur échappe jamais, l'idolâtrie de certaines abstractions, appelées l'Église, constitution, agriculture, commerce, et autres ; au nom de quoi ils ont progressivement trouvé le moyen d'exclure de leurs esprits l'idée même de leurs concitoyens en chair et en os, comme étant les sujets de leur obligation morale, en leur qualité de dirigeants.

Le diagnostic que pose Mill en 1831 dans « *The Spirit of the Age* » est donc celui de l'inaptitude d'un clergé centralisé à assurer l'éducation morale des citoyens, l'incompétence d'une aristocratie possédante à exercer l'influence morale et l'autorité nécessaire à la cohésion sociale. D'un autre côté, le scepticisme et l'incrédulité, qui ne sont pas encore corrélés à un progrès intellectuel général, le clivage entre progressistes et conservateurs, n'offrent pas d'issue claire à la crise que traverse la société Anglaise, qui est aussi à bien des égards, celle de l'Europe post-révolutionnaire. Ce contexte et ce diagnostic donnent sens à sa recherche dans *System of Logic* d'une science du progrès et de ses conditions, et d'une philosophie sociale scientifique cherchant les lois de la cohésion de la société.

II) Penser la sécularisation à la lumière des lois du progrès. (*Systeme de logique, Auguste Comte et le positivisme*)

En 1831, Mill parle de la transition séculière et du progrès en observateur de son époque. En 1843, dans le livre VI de *System of Logic*, il cherche à les penser scientifiquement selon ce qu'il nomme la méthode déductive inverse, à partir de laquelle il pense pouvoir saisir les lois de transformation de la société, autrement dit, une mécanique du progrès. Entre temps, la lecture d'Auguste Comte, dont il retient l'essentiel de la conception du progrès, l'a influencé sur la voie d'une théorisation scientifique des mécanismes de la transformation sociale indispensable à des réformes intelligentes.

La sécularisation ou transition séculière correspond chez Mill à un mécanisme qu'il s'agit de comprendre, d'encourager et d'accélérer. C'est d'ailleurs la finalité politique de la sociologie : en comprenant ce qu'est un état social dans sa globalité, ce qui fait la stabilité de cet état

social, et l'élément qui explique la transition d'un état social à un autre, le philosophe engagé pouvait agir dans l'histoire, éclairé par une sociologie et une philosophie de l'Histoire. La conception millienne de la progressivité de l'humanité apparaît essentiellement au livre VI du *Système de logique*, mais surtout dans *Auguste Comte et le positivisme* vingt-deux ans plus tard (1865). Mill défend l'idée que le progrès est tributaire d'une sécularisation des facultés intellectuelles et des croyances dominantes, celle-ci ayant pour corrélat social et moral l'émancipation humaine.

a) Statique et dynamique sociale

Mill définit un état de société comme suit :

Ce qu'on appelle un état de Société est l'existence simultanée de tous les faits ou phénomènes sociaux les plus importants. Tels sont le degré d'instruction et de culture intellectuelle et morale dans la communauté et dans chacune de ses classes; l'état de l'industrie, celui de la richesse et sa distribution, les occupations habituelles de la nation, sa division en classes et les relations de ces classes entre elles, les croyances communes sur les sujets de première importance pour le genre humain et le degré de force et d'autorité de ces croyances, le goût général, ainsi que le caractère et le degré du développement esthétique, la forme du gouvernement, les lois et coutumes les plus importantes, etc. La condition de toutes ces choses, et de bien d'autres qui s'offriront d'elles-mêmes à l'esprit, constituent l'état de société ou l'état de civilisation à une époque donnée.⁶⁸⁸

Or Pour Mill les différents éléments constitutifs de cet état de société ne sont pas indépendants les uns des autres, pas plus que les différents organes d'un corps. L'objet de la statique sociale est de comprendre les facteurs de stabilité de la coexistence simultanée de ces différents éléments, et la difficulté de la dynamique sociale est de comprendre les lois du passage d'un état global de la société à un autre c'est à dire la progressivité. Ce changement historique ne s'apparente pas à un cycle, contrairement par exemple à la situation des différents astres du système solaire les uns par rapport aux autres. Il ne peut faire l'objet d'une loi universelle, et même si les circonstances déterminaient les transformations de l'homme et de la société de manière invariable (ce qui n'est guère le cas), il n'y aurait là qu'une loi empirique qui en elle-même n'est pas une compréhension scientifique, mais se limite au constat d'uniformités au cours de l'Histoire. On constate empiriquement par exemple, que le progrès des arts est le plus souvent conditionné par le progrès des connaissances, ou que la stabilité durable d'une société nombreuse est corrélée à l'existence de lois et de tribunaux, qu'à mesure qu'une société progresse, les qualités mentales ont davantage d'importance que les aptitudes physiques. Ce ne sont là que des tendances générales dont se contentent, déplore Mill, la plupart des historiens. Cet empirisme au sens péjoratif du terme, c'est-à-dire une démarche descriptive aveugle aux causes des phénomènes, pourrait amener à penser qu'une religion aux croyances surnaturelles est une condition nécessaire et universelle de la cohésion

⁶⁸⁸ *SL*, VI, 10, §2.

et de l'équilibre d'une société, puisque cela relève d'une observation historique très générale. Or c'est le propre du sécularisme que de montrer que l'obéissance collective ne dépend pas d'une autorité surnaturelle en vertu d'une loi. La dimension surnaturelle de la religion pourrait n'avoir été qu'une condition provisoire de sa cohésion sans que cela soit une condition universelle. En effet, de telles généralisations tirées de l'Histoire ne nous donnent pas une véritable explication scientifique de la stabilité sociale et des changements sociaux, et ne sont pour Mill que le matériau empirique de la science sociale proprement dite, dont l'objet est de mettre en lumière la façon dont ces tendances se rapportent aux lois universelles de l'esprit humain. Si de simples généralisations empiriques ne suffisent pas, il est impossible à l'inverse, de déduire *a priori* à partir d'une idée universelle de l'homme et des lois de son esprit, quels seront les développements successifs de l'humanité puisque l'humanité réelle est façonnée par l'histoire, et non une abstraction intemporelle⁶⁸⁹. La progressivité, ou passage d'un état social à un autre ne peut être compris scientifiquement qu'en procédant *a posteriori* certes, mais en utilisant la méthode déductive des sciences naturelles, qui cherche toujours à rattacher un phénomène à des lois universelles. La science sociale part donc d'un matériau empirique, mais transforme les généralisations empiriques en lois en déduisant, mais après coup, les transformations sociales à partir des lois universelles de l'esprit humain et des lois éthologiques. C'est ce que Mill nomme méthode déductive inverse, par laquelle des généralisations empiriques deviennent des lois positives. Autrement dit, la compréhension scientifique des phénomènes sociaux se fait en reliant les généralisations de l'histoire aux lois de la nature humaine :

L'histoire fournit donc, quand elle est judicieusement étudiée, des Lois Empiriques de la Société ; et le problème de la sociologie générale est de les constater et de les rattacher aux lois de la nature humaine par des déductions montrant que telles étaient les lois dérivées qu'on devait naturellement attendre comme conséquences de ces lois primaires.⁶⁹⁰

Les uniformités étudiées sont de deux sortes : les premières sont des uniformités de coexistence, les autres des uniformités de succession. Les premières correspondent en sociologie, selon les expressions de Comte, à la statique sociale qui étudie les conditions de stabilité sociale, et les secondes à la dynamique sociale qui étudie les conditions de sa transformation. Mill s'inspirant

⁶⁸⁹ Voir à ce propos *ACP*, p. 98 : « Les êtres humains eux-mêmes, des lois naturelles desquels les faits de l'histoire dépendent, ne sont pas des êtres humains abstraits ou universels, mais des êtres humains historiques, que la société a déjà formés et fait ce qu'ils sont. La chose étant ainsi, il n'y a pas de déduction capable de mettre quiconque part de la simple conception de l'être Homme placé dans un état tel que peut avoir été la Terre avant le commencement de l'action humaine, en état de prédire et de calculer les phénomènes de son développement, tels qu'ils se sont produits dans la réalité. ».

⁶⁹⁰ *SL*, VI, ch. X, §4.

de Comte, la comprend à partir d'un développement des facultés spéculatives, dont l'accomplissement est l'état positif, c'est-à-dire l'explication des phénomènes selon des lois issues de l'observation. Les remarques sur la statique sociale sont l'occasion pour Mill de montrer que la cohésion et la stabilité d'une société reposent certes sur une sacralité collective, mais pas nécessairement sur une autorité surnaturelle.

Selon Mill, de simples généralisations empiriques sur les conditions de la statique sociale, invitent à penser que pour obtenir l'obéissance et dompter les inclinations personnelles, il a primitivement fallu dans toutes les nations, rattacher l'obéissance à une origine surnaturelle :

Mais la difficulté de décider les hommes d'une race brave et guerrière à soumettre leur *arbitrium* individuel à un arbitre commun, a toujours été jugée si grande qu'il a semblé qu'un pouvoir surnaturel était seul capable de la surmonter ; et les tribus de ces races ont toujours assigné une origine divine à la première institution de la société civile. Aussi ceux qui ont connu les sauvages par expérience ont sur ce point pensé fort différemment de ceux qui ne les ont connus qu'à l'état civilisé. Dans l'Europe moderne même, après la chute de l'empire romain, pour dompter l'anarchie féodale et amener le peuple entier de l'une quelconque des nations européennes à se soumettre à un gouvernement (et bien que le Christianisme sous la forme la plus concentrée de son influence y ait fortement contribué) il a fallu trois fois autant de siècles qu'il s'en est écoulé depuis.⁶⁹¹

Mais ce constat empirique n'implique pas que la croyance à une autorité surnaturelle transcendante soit la condition universelle nécessaire de l'obéissance collective, même si ce fut historiquement très souvent le cas. Un seul contre-exemple suffit en fait à réfuter la nécessité d'un tel rapport causal entre régulation morale des conduites et origine surnaturelle et transcendante de l'autorité, de même qu'il suffit de faire bouillir de l'eau à trente degrés à très haute altitude pour comprendre que l'ébullition de l'eau à cent degrés n'est qu'un phénomène circonstancié dépendant d'une loi plus générale. La référence à une autorité surnaturelle ne fait donc pas partie des conditions indispensables de la stabilité sociale.

b) Les trois facteurs de la cohésion sociale

Celles-ci sont selon Mill au nombre de trois⁶⁹² : ce qui fait la stabilité d'une société est d'abord l'inculcation d'une discipline coercitive dès l'enfance, qui subordonne nos inclinations aux fins de la société par l'habitude et réprime les inclinations contraires. Le fait que l'enseignement religieux durant la chrétienté assurait cette fonction n'est pas une preuve qu'une telle coercition requière une autorité surnaturelle.

La deuxième condition est l'allégeance ou la loyauté à quelque chose de permanent et de sacré unanimement reconnu et au-delà de la discussion. Mill sait qu'à l'échelle individuelle, les

⁶⁹¹ *SL*, VI, ch.10, § 5.

⁶⁹² Mill évoque également ces trois conditions de la stabilité sociale, dans l'essai de 1840 consacré à Coleridge (*CW*, X). L'enjeu est alors de montrer l'insuffisance de pensées uniquement négatives pour garantir le progrès moral. Cette théorie apparaît également dans « L'utilité de la religion » où elle sert à montrer qu'une croyance à une autorité surnaturelle n'est pas requise pour rendre compte de la régulation morale : l'autorité, la discipline, et l'opinion publique étant les facteurs essentiels.

passions ont plus d'influence qu'une simple conviction et qu'elles nous diviserait si elles n'étaient orientées par une croyance commune et l'influence de l'opinion publique. Les individus deviennent alors capables d'agir de concert, leurs passions convergeant vers un but ou un idéal collectif⁶⁹³. La remise en cause d'un tel principe équivaudrait à une révolution civilisationnelle, et présente un risque de guerre civile. Le fait que la référence à Dieu ou aux divinités ait rempli cette fonction dans l'Europe chrétienne et dans les républiques antiques n'est qu'un indice empirique du fait que l'autorité, fondement de la stabilité sociale, doit avoir un caractère surnaturel. Mais il ne s'agit pas là d'une preuve scientifique, puisqu'on peut dans l'histoire trouver quelques exemples de sacralité collective séculière. Cette sacralité collective d'une croyance commune peut, l'histoire en témoigne, reposer sur le charisme et les compétences d'une personne exceptionnelle, sur l'autorité et l'ancienneté de traditions, et pourquoi pas à l'avenir sur les valeurs d'égalité sociale et de liberté elles-mêmes, « sacralité » future que Mill anticipe et appelle de ses vœux. Les fondements séculiers sont également à même de rassembler les hommes de manière tout aussi efficace que la croyance en un Dieu personnel et surnaturel :

Ce sentiment peut s'attacher, comme chez les Juifs et dans la plupart des Républiques de l'antiquité, à un Dieu ou à des dieux communs, protecteurs et gardiens de l'État ; ou se rapporter à certaines personnes qui, soit par un décret du ciel, soit en vertu d'une longue prescription, soit parce qu'elles sont universellement reconnues les plus capables et les plus dignes, passent pour être les guides et les gardiens légitimes des autres ; ou bien encore il peut être lié à des lois, à des libertés ou à des coutumes anciennes. Enfin, il peut aussi, et c'est vraisemblablement la seule forme sous laquelle il existera dans l'avenir, s'attacher aux principes de la liberté individuelle et de l'égalité politique et sociale, réalisés dans des institutions qui jusqu'à présent n'existent nulle part ou n'existent qu'à un état rudimentaire.⁶⁹⁴

Le troisième principe de la stabilité d'une société est l'existence d'un principe vivant et actif de cohésion entre ses membres, une communauté d'intérêt et de destin qui nous rend solidaires les uns des autres, et non étrangers. Un tel sentiment peut bien sûr être renforcé par l'adhésion commune au même récit religieux, notamment le récit chrétien selon lequel nous sommes tous les frères issus d'un même père. Mais selon Mill, si le rôle de toute religion est bien de rassembler les hommes et de réguler les conduites, les sentiments sociaux dont il est ici question sont également tributaires du progrès de la coopération, du sentiment de notre interdépendance, et de la convergence des intérêts, inexistante là où les inégalités sont trop importantes. Enfin, on l'a vu, une religion séculière, c'est-à-dire sans référence à une autorité surnaturelle, peut selon lui renforcer un tel sentiment. Cette théorie sert à la fois à montrer qu'il ne suffit pas de critiquer les mauvais fondements pour voir éclore une nouvelle stabilité, mais qu'une

⁶⁹³ Mill écrit aussi dans *ACP* (p. 112) : « Les passions constituent chez l'individu une force plus énergique qu'une simple conviction intellectuelle ; mais les passions tendent à diviser, non à unir les hommes : il n'y a qu'une croyance commune qui puisse les amener à agir de concert et les changer en force collective. ».

⁶⁹⁴ *SL*, VI, X, §5.

refondation est nécessaire, que la civilisation connaît nécessairement l'instabilité et la tension lorsque rien ne remplit cette fonction de manière suffisamment évidente. Elle sert aussi à penser la possibilité de la cohésion sociale indépendamment de la religion surnaturelle. Sa théorie de la statique sociale explique probablement en partie l'attitude de Mill à l'égard du christianisme : d'un côté, il lui importe de montrer qu'une société post chrétienne est possible. D'un autre côté, il sait que la transition vers une telle société ne peut se faire de manière paisible si on en appelle à la destruction pure et simple du christianisme qui est encore perçu par beaucoup comme structurant et fondateur, et en l'absence d'une nouvelle croyance sacrée et fondatrice.

La transition séculière relève de ce que Mill à la suite de Comte appelle la « dynamique sociale », c'est à dire le passage de la société d'un état de stabilité à un autre. Pour qu'à partir de l'histoire nous puissions être capables de formuler une loi de transformation d'une entité aussi complexe qu'une société, et donc de réellement comprendre cette transformation globale sans se contenter de décrire de manière isolée les changements de différents éléments, il faut, pour chaque transition historique, c'est à dire chaque fois que l'on repère une transformation simultanée significative de différents éléments de la civilisation (juridiques, moraux, industriels), identifier un facteur que l'on retrouve dans tous les cas, autrement dit un changement qui est la condition des autres. Mill comme Auguste Comte prétend que l'on peut comprendre les bouleversements sociaux à partir d'une transformation qui est le moteur global d'autres transformations, à savoir le progrès des facultés intellectuelles et l'état des croyances au sein d'une civilisation :

Or, le témoignage de l'histoire et celui des lois de la nature humaine se réunissent, par un exemple frappant de concordance, pour montrer que parmi les agents du progrès social, il en existe un qui a sur tous les autres cette autorité prépondérante et presque souveraine. C'est l'état des facultés spéculatives de la race humaine, manifesté dans la nature des croyances auxquelles elle est arrivée par des voies quelconques au sujet d'elle-même et du monde qui l'environne. (...)Le Polythéisme, le Judaïsme, le Christianisme, le Protestantisme, la philosophie critique de l'Europe moderne et sa science positive, toutes ces choses ont été les agents principaux de la formation de la société, telle qu'elle a été à chaque période, tandis que la société elle-même n'était que secondairement un instrument pour la formation de ces agents, chacun d'eux (autant qu'on peut leur assigner des causes) étant principalement l'émanation, non de la vie pratique de l'époque, mais de l'état antérieur des croyances et des opinions.⁶⁹⁵

Ainsi, par exemple l'état de la science délimite les perfectionnements industriels possibles à une époque; dans le domaine moral, la subordination de nos penchants égoïstes dépend du partage d'opinions dominantes, et la nature des opinions dominantes détermine, délimite et oriente la nature et l'étendue de la subordination. Par exemple l'obéissance inconditionnelle à un créateur tout puissant n'a pas la même extension que l'obéissance à des lois orientées vers la liberté individuelle et la maximisation du bonheur collectif. Ainsi pour Mill, la

⁶⁹⁵ *SL*, VI, X, §3.

transformation de la société qu'est la sécularisation ne correspond pas à l'apparition de nouvelles passions (celles-ci sont les mêmes à travers les époques), mais à une transformation de l'orientation collective des passions en fonction d'une croyance commune, d'où le caractère fondamental des croyances collectives et de l'avancée intellectuelle d'une société:

Toute l'influence de la croyance en un Dieu sur la civilisation dépend de sentiments humains si puissants qui sont prêts à s'attacher à cette croyance : cependant les sentiments ne sont guère une force sociale que par la direction définie qui leur est donnée par cette conviction intellectuelle ou par quelque autre; et ce ne sont pas les sentiments qui ont spontanément enfanté la croyance en un Dieu, puisque par eux-mêmes, ils étaient également capables de se grouper autour de quelque autre objet. (...) Dire que les croyances intellectuelles des hommes ne déterminent pas leurs conduites équivaut à dire que le vaisseau est mû par la vapeur et non par le pilote. La vapeur est en vérité la force motrice, et abandonné à lui-même, le pilote ne pourrait pas avancer d'un seul pouce; cependant, c'est la volonté du pilote et la science du pilote qui décident de la direction dans laquelle le vaisseau doit se mouvoir et où il doit aller.⁶⁹⁶

Dans une société religieuse, qui repose sur l'allégeance à un être surnaturel et tout puissant envers qui nous avons une dette et dans une société sécularisée, dans laquelle l'égalité de dignité des individus et la liberté individuelle sont considérées comme les valeurs cardinales, les citoyens se subordonneront de manière différente, pour des raisons différentes, et l'étendue du domaine de la contrainte et de la subordination sera également très différent. Dans la société que Mill appelle de ses vœux, fondée sur la valeur de la liberté individuelle dans l'optique du bonheur général, contrairement à une société dans laquelle les mœurs dominantes sont fondées sur le théisme, par exemple, il n'existerait pas de devoir envers soi-même (relatifs à la sexualité ou au mariage par exemple), ou d'intolérance des opinions infidèles, ni d'interdiction de publier ces mêmes opinions, ni d'enseignement religieux obligatoire à l'école.

c) Le développement de l'intellect vers « l'état expérientiel » et ses conséquences morales.

Il importe donc de comprendre que pour Mill, le progrès moral et le progrès de la liberté sont fortement tributaires de la nature des croyances dominantes : les théories et la moralité ne peuvent progresser que de concert car c'est l'intellect qui oriente les sentiments moraux du genre humain. Mill souscrivait à la conception comtienne du progrès, selon laquelle le développement de l'humanité dépend de trois phases successives : l'état théologique que Mill préfère nommer « volitionnel » ou « personnel », l'état métaphysique, qu'il désigne plus proprement sous le nom d'« ontologique » ou « abstractionnel » et enfin l'état positif⁶⁹⁷, supposé être l'état final et accompli, qu'il préfère appeler « phénoménal » ou « expérientiel ». Cette succession est plutôt à comprendre comme un développement ou un perfectionnement

⁶⁹⁶ ACP, p. 115.

⁶⁹⁷ Dans ACP (p.31), Mill propose en effet une terminologie selon lui plus adaptée pour désigner ces trois états : « Au lieu de parler de l'interprétation théologique de la nature, nous préférons dire personnelle ou volitionnelle, Abstractionnelle ou Ontologique au lieu de métaphysique, et le sens attaché au mot positif sera exprimé d'une façon moins ambiguë, au point de vue objectif par phénoménal, et au point de vue subjectif par expérientiel. ».

des facultés spéculatives, que comme une succession chronologique. Dans la première phase du développement de l'esprit humain, les hommes expliquent les phénomènes par des agents surnaturels (un Dieu ou des Dieux), puis dans une seconde phase par des abstractions métaphysiques (l'âme, la substance, les facultés occultes, les causes finales, la Nature par exemple), et enfin, se bornent à constater des lois de succession et de similitudes. L'état dit théologique ou volitionnel ne comprend pas toute forme de religion, notamment la religion naturelle, il désigne strictement l'explication des phénomènes par la volonté relativement imprévisible de divinités. L'hypothèse d'un créateur des lois qui laisse le monde fonctionner selon les règles qu'il a instaurées à l'origine ne relève pas à proprement parler de l'état théologique. Selon Mill, l'avancement de l'état positif/expérientiel est compatible avec la croyance selon laquelle une intelligence et une volonté sont à l'origine de la nature, à condition de ne pas faire de cette volonté la cause directement déterminante des phénomènes, et à condition de préciser que cette croyance repose sur une faible analogie qui n'est pas une base suffisante pour produire une théorie robuste (Hume, Mill et Comte sont sur ce point d'accord). L'avancement de l'état positif ou expérientiel n'est pas nécessairement une avancée de l'athéisme dogmatique mais plutôt un recul de la probabilité et surtout de l'influence de la croyance en Dieu, une fois soumises aux critères empiristes de la pensée positive.

Mais selon Mill, le mode expérientiel de pensée est loin d'avoir imprégné la majorité des esprits des anglais et des européens, surtout dans le domaine éthique : « les opinions courantes en Angleterre autant qu'ailleurs sont encore partagées entre le mode religieux de pensée et le mode métaphysique. »⁶⁹⁸ A ces phases de développement de l'esprit sont corrélés les fondements de la pratique : à l'état métaphysique et l'état religieux correspondent des fondements mystiques, c'est-à-dire, selon la terminologie millienne, des fondements supposés objectifs de la morale, extérieurs à l'esprit humain, qu'il s'agisse de la volonté de Dieu dans les monothéismes, ou de supposées lois naturelles auxquelles il faut se conformer chez les penseurs modernes du droit naturel, inspirés du droit romain et de la métaphysique païenne.

En morale, la pensée métaphysique ou « abstractionnelle », qui en appelle à la Nature comme à une source de normes, et le mode religieux, qui voit dans la Nature le signe de la providence divine, se sont historiquement mélangés et conjugués. Selon Mill, la philosophie morale et juridique de son temps est pour ainsi dire en décalage, en retard sur l'évolution du savoir vers l'état positif/expérientiel. L'utilitarisme, qui va de pair avec une philosophie de l'expérience est justement supposé dépasser ce décalage. C'est précisément, nous l'avons vu, ce genre de

⁶⁹⁸ ACP, p. 86.

fondement métaphysico-théologique que l'essai « De la Nature » se propose de dépasser et de réfuter. A l'inverse, Mill associe les morales fondées sur le bonheur à une méthodologie *positive*, c'est-à-dire issue de l'observation :

Toutes les théories qui ont fait du bonheur humain la loi ultime des institutions ainsi que des règles d'action, et qui ont pris pour guide l'observation et l'expérience (et il y en a eu de cette nature à toutes les époques de libre spéculation) ont droit au nom de positives, quelles que puissent être leurs imperfections à d'autres égards. Mais elles n'ont formé qu'une petite minorité. M Comte avait raison d'assurer que les écoles dominantes de spéculation morale et politique étaient métaphysiques, lorsqu'elles n'étaient pas théologiques. Elles affirmaient que les règles morales, et même les institutions politiques étaient non des moyens pour arriver à un but, le bien général, mais des corollaires qui découlaient de la conception des droits naturels. Ce fut spécialement le cas dans tous les pays où les idées des publicistes dérivait de la loi romaine. Ceux qui réglaient l'opinion en ces matières étaient des hommes de loi quand ce n'étaient pas des théologiens, et les légistes du continent suivirent les juristes romains, qui suivirent les métaphysiciens grecs en reconnaissant comme la source ultime du juste et de l'injuste, dans la morale et par conséquent dans les institutions, la loi imaginaire de l'être imaginaire Nature.⁶⁹⁹

Selon Comte, l'influence de la pensée du droit naturel notamment rousseauiste sur la Révolution française relève encore de l'état métaphysique. Il attribue à cette abstraction les échecs de la Révolution française et l'hostilité réactionnaire qu'elle ne tarda pas à susciter. Si Mill concède que ce diagnostic vaut pour la France, il estime néanmoins à l'époque où il écrit sur Comte (1865), que la métaphysique n'étend plus à ce point son empire sur *la politique* Anglaise. En revanche la morale intuitionniste, et les opinions morales dominantes sont selon lui encore imprégnées de cette manière de pensée métaphysico-théologique. Une manière de pensée *a priori* qui retarde les progrès dans tous les domaines :

Qu'est-ce que la théorie tout entière de la morale intuitive laquelle règne en souveraine partout où l'idolâtrie des textes de l'écriture a diminué, et où l'influence de la philosophie de Bentham n'a pas encore pénétré sinon l'état métaphysique de la science éthique? Qu'est-ce donc, sinon cela, que toute la philosophie *a priori*, dans la morale, dans la jurisprudence, dans la psychologie, dans la logique, dans la physique? Car elle ne se tient pas toujours en dehors de celle-ci qui est pourtant le plus ancien domaine de l'observation et de l'expérimentation. Elle présente le signe universel du mode métaphysique de penser dans le sens comtien du mot; celui d'ériger une pure création de l'esprit en norme ou règle de la vérité externe, et de donner l'expression abstraite des croyances déjà adoptées pour la raison et la preuve qui les justifient.⁷⁰⁰

La conception millienne du progrès rejoint donc largement celle de Comte en ce qui concerne la dynamique sociale : le déroulement de l'histoire humaine manifeste bien un certain ordre de développement. Le développement intellectuel est le moteur de cette transformation. Il en est à une phase transitoire, vers l'hégémonie de la pensée positive, (que Mill nomme état expérientiel dont la formulation complète a été selon lui donnée par David Hume). Penser empiriquement appelle une nouvelle philosophie morale, elle-même positive, fondée sur le constat que les hommes visent avant tout le bien être et recherchent les meilleurs moyens de produire le bien être de l'humanité. Mill ne sépare absolument pas le progrès intellectuel du progrès moral, et

⁶⁹⁹ ACP, p. 84.

⁷⁰⁰ ACP, pp. 86-87.

son empirisme fonde aussi bien le premier que le second. Il partage bien sûr avec Comte la conviction que l'accomplissement de cette transformation suppose une sécularisation de l'éducation publique. On peut chez l'un comme chez l'autre mettre leurs vues sur l'éducation en cohérence avec leur philosophie du progrès de la civilisation. Mill considère comme Comte que l'équilibre de la société repose sur des croyances communes, et les deux penseurs partagent l'idée qu'une religion séculière serait à même à l'avenir d'assurer cette cohésion. En revanche, tant sur les modalités d'une éducation séculière, qu'en ce qui concerne la religion de l'humanité, le libéralisme de notre auteur l'éloigne nettement, nous le verrons, de ce qu'il appelle « le despotisme spirituel » de Comte. La pensée de Comte incarne sans doute mieux que celle de Mill une conception de la sécularisation comme *transfert* ou *remplacement*, qui finalement, même sans Dieu, ne révolutionne pas la structure verticale de l'autorité, là où Mill voit la sécularisation comme une révolution émancipatrice plus profonde.

Voyons à présent en quoi consistait selon Mill la sécularisation de l'éducation, dans son versant négatif, c'est-à-dire l'autonomisation vis-à-vis du théologique, puis son versant moral constructif, qui consiste en une régénération morale, dont l'un des principaux instruments est la religion de l'humanité.

III) La sécularisation de l'éducation (« Civilization », « Secular Education », « lettre à Charles Friend », « Discours inaugural de l'université de St Andrews »)

Conformément à son intuition de « The Spirit of the Age », mais aussi influencé par sa lecture de Tocqueville, Mill sait que la démocratisation de la société et l'accès des masses à un certain confort, pouvaient donner lieu à une certaine médiocrité, à des idéaux étroits, à un repli de l'individu sur lui-même, ainsi qu'à un certain conformisme. Il est clair pour lui, dès la rédaction de « Civilization », et cela sera encore plus évident et explicite dans *De la liberté*, que la persistance du calvinisme dominant qui pousse à l'obéissance passive, et le conformisme des masses, se marient et se conjuguent en étant responsables d'une certaine médiocrité morale, d'une absence de courage, de distinction individuelle et de goût pour l'élévation.

Si l'on en croit « Civilization », et si l'on tient compte de l'engagement de Mill en tant que parlementaire, mais aussi plus tard en tant que recteur d'université, pour une éducation séculière, il est clair que notre auteur concevait la sécularisation de l'éducation scolaire dans la perspective d'une régénération morale plus vaste, civilisationnelle. Dès lors, la notion d'éducation chez Mill est à comprendre de manière très vaste comme l'ensemble des moyens qui contribuent au progrès du caractère de l'individu et du caractère national, moyens que le

philosophe utilitariste, éclairé par la psychologie et l'histoire, peut contribuer à encourager en comprenant ce qui le façonne et motive. Il s'intéresse aux buts de la vertu, mais aussi aux manières de sentir et d'apprécier qui l'accompagnent, ainsi qu'à l'ensemble des circonstances qui favorisent et cultivent ces sentiments. Voilà pourquoi on ne peut séparer chez Mill philosophie de l'éducation et philosophie de la civilisation. Comme l'écrit Stefan Collini :
La conception millienne de la société est, de manière exceptionnelle et omniprésente, une conception éducative...il fait de leurs effets sur la formation du caractère le critère d'évaluation de toute institution et de toute politique, et l'on pourrait sans forcer le trait, considérer sa conception de l'activité politique comme un exigeant programme d'éducation pour adultes.⁷⁰¹

Le discours qu'il prononça en 1865 lorsqu'il fut nommé recteur de l'université de St Andrews, constitue sans doute la forme aboutie et synthétique des vues de Mill à propos de l'éducation. Il défend principalement l'idée que les programmes éducatifs, scientifiques, logiques et artistiques doivent avoir pour finalité le perfectionnement de la nature humaine, et non la simple spécialisation en vue d'une profession. Toutes les disciplines, même les plus techniques, telles que la logique, trouvent indirectement un sens moral et spirituel. Mill distingue dans le discours un sens restreint du terme « éducation », et un sens large qui concerne la socialisation :

Elle [l'éducation] n'inclut pas simplement ce que nous faisons pour nous nous-mêmes et ce qui est fait pour nous par les autres, dans l'intention expresse de nous porter un peu plus près de la perfection de notre nature; elle fait davantage dans son acception la plus large, elle comprend aussi les effets indirects produits sur le caractère et sur les facultés par des choses dont le but direct est assez différent ; par les lois, par les formes de gouvernement, par les arts industriels, par les formes de la vie sociale.⁷⁰²

Il y a donc, pourrait-on dire, une éducation explicite, et une éducation plus indirecte. Au-delà de la famille et de l'école, Mill voit une dimension éducative dans tout ce qui peut contribuer à rendre les individus plus autonomes, cultiver leur singularité, mais aussi les dispositions solidaires qui les portent à la coopération. Or si l'autonomisation de l'intellect est essentielle, elle ne suffit pas à remplir cette fonction d'élévation morale et spirituelle. C'est sans doute pourquoi Mill cherche toujours à concilier deux aspects de la sécularisation : l'autonomie à l'égard du surnaturel, et la refondation ; l'autonomie de l'entendement à l'égard des dogmes surnaturels, mais aussi l'élévation morale et le *public spirit*, essentiels à la cohésion sociale. La promotion de l'esprit critique dans l'instruction, et les principaux éléments de la religion de l'humanité assurent dans la pensée de Mill des rôles complémentaires : en finir avec la

⁷⁰¹ Collini Stefan, *That noble Science of politics A study in Nineteenth Century Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (cité par Wendy Donner in Donner/Fumerton, 2009, p. 88).

⁷⁰² CW, XXI, p. 217.

culture de l'obéissance passive à l'autorité, mais aussi cultiver les sentiments qui élèvent la conduite au-dessus des intérêts personnels et matériels étroits, là où la croyance surnaturelle a perdu son éminence. Il s'agirait d'identifier nos sentiments joyeux ou tristes avec la bonne ou mauvaise santé du système plus vaste dont nous faisons partie. Quoique que Mill ne suggère aucune éducation religieuse au sens dogmatique et rituel du terme, sa pensée de l'éducation, y compris scolaire est animée par le souci de continuation de la mission civilisatrice qui était celle de l'Église, et comporte on le verra, une dimension religieuse.

a) *La médiocrité du temps présent et le rôle des institutions éducatives (Civilization)*

Ces réformes répondent à un diagnostic sur la médiocrité des temps présents qu'avait posé Mill dans « Spirit of the Age ». L'essai intitulé « Civilisation » (1836) distingue deux sens du mot « civilisation » : un sens large : le progrès de l'humanité, soit l'avancée de la société et des individus vers la perfection, celles-ci étant définie par la sagesse, la noblesse et le bonheur, et un sens étroit qui englobe des progrès particuliers. Mill mentionne quatre caractéristiques : une large population, un certain degré de développement de l'économie et du commerce, l'interdépendance et principalement la coopération et la discipline collective dans cette coopération, enfin, l'administration de la justice par la loi. Or le développement de la civilisation au second sens n'implique pas la civilisation au premier sens, c'est-à-dire l'amélioration ou le perfectionnement moral et intellectuel de l'humanité. Mill remarque que l'accès croissant des classes moyennes à la propriété et à l'éducation, le développement des associations, des chemins de fer et de la presse fait reculer l'isolement et facilite la formation d'opinions et de volontés collectives. Mais ce qu'il qualifie de « formidable développement des puissances physiques et mentales des masses », qui s'accompagne aussi d'un recul de la bigoterie, d'un progrès du sentiment d'humanité né d'une plus grande coopération, un recul du mépris de classe que traduit le récent *Reform Act*, pourrait connaître une stagnation. La démocratisation et l'égalisation n'ont pas que des avantages : le fait d'être de moins en moins exposés à des grandes souffrances nous rend d'autant plus sensibles à celles-ci et moins susceptibles d'héroïsme et de courage. Mill parle de la peine en général mais il n'est guère question ici d'héroïsme guerrier ou physique : la lâcheté qu'il semble déplorer concerne le domaine du travail intellectuel et des opinions, le fait de reculer devant la difficulté et la longueur des recherches, mais aussi la peur d'essayer l'indifférence ou les critiques inhibe l'audace :

Mais l'héroïsme est une qualité active et non passive, et lorsqu'il est nécessaire non pas de supporter la peine, mais d'aller à sa rencontre, on n'a pas grand-chose à attendre des hommes de notre temps. Ils ne supportent pas le travail laborieux, ils ne tolèrent pas d'être ridiculisés ; ils sont incapables de braver les mauvaises langues, ils

n'ont pas le courage de dire quelque chose de déplaisant à quelqu'un qu'ils ont l'habitude de voir ou d'affronter, même avec une nation derrière eux, la froideur d'une petite coterie qui les entoure.⁷⁰³

Il est probable que Mill songe notamment aux sceptiques et aux athées, qu'il encourage à se positionner publiquement à un âge où la sanction sociale est certes toujours très importante mais où la sanction légale tend à diminuer.

Mill relève l'absence de vigueur, d'énergie, de recherche de l'excellence, qui caractérise les mœurs du peuple anglais. Il estime que deux principales influences, depuis les Stuart, ont façonné le caractère britannique : d'abord un certain pragmatisme dans la conduite des affaires, ensuite un puritanisme religieux, une obsession dans l'accomplissement du devoir, et la méfiance à l'égard des sentiments exceptés la crainte et la révérence à l'égard de Dieu. Ces deux influences maintiennent l'individu dans un égoïsme étroit, là où le progrès de la civilisation semble supposer une élévation et un décentrement de notre intérêt par la culture du sentiment. A cette médiocrité morale s'ajoute le risque de la médiocrité intellectuelle liée à la prolifération des productions intellectuelles. Un autre problème du règne de l'opinion publique est que l'extrême compétition des opinions pousse à l'exagération pour se rendre visible et sortir de l'insignifiance au sein du tumulte. La prolifération des écrits nous fait lire davantage, moins bien et moins attentivement. Les livres ne laissent pas plus d'impression qu'un article de journal :

Ainsi, dans les pays hautement civilisés, et particulièrement parmi nous, les énergies des classes moyennes se cantonnent presque à la recherche de l'enrichissement, et celles des classes plus élevées sont pratiquement éteintes.

Or le pouvoir des masses et de l'opinion publique est une tendance nécessaire dont il faut prendre acte en rendant celles-ci « meilleures et plus sages ». Ce progrès intellectuel est en effet la condition de l'extension du suffrage démocratique. Et même si l'on considère que cette extension du suffrage aux masses est encore prématurée, il convient d'encourager le leadership d'une aristocratie intellectuelle et morale susceptible d'influencer les masses dans le meilleur sens, pour leur propre bien, afin d'éviter la médiocratie démocratique. La clé se trouve selon Mill dans les institutions éducatives.

Or l'état des universités est un obstacle à une telle régénération intellectuelle et morale, qu'il s'agisse de celle des masses, ou de celle d'une élite susceptible d'informer l'opinion des masses, tant que les dogmes freinent le développement intellectuel et que l'éducation morale est tributaire d'une confession particulière :

L'Église, supposée être l'autre grand instrument de la culture nationale, pervertie depuis longtemps (de façon générale et non exceptionnelle) est devenue le grand moyen de décourager toute culture incompatible avec

⁷⁰³ "Civilization", in *Essays on Politics and Society*, CW, XVIII, p. 132.

l'obéissance passive aux maximes établies et aux autorités instituées- Qui parmi les Tories a un plan d'action pour apporter le moindre changement, susceptible de calmer les assaillants, et de donner à cette institution un aspect moins répugnant ?⁷⁰⁴

Dans une perspective proche de celle de Condorcet⁷⁰⁵, Mill considère que l'un des principaux buts de l'éducation est de former l'élève à l'esprit d'examen, d'armer et d'exercer son jugement à la distinction du vrai et du faux, d'en faire « un penseur et un chercheur et non un disciple ». L'école devrait encourager la modestie spéculative, le courage face à la difficulté et la longueur d'une recherche, une communion libre avec les œuvres du passé. Tant que le mérite de l'élève est assimilé à l'excellence aux yeux de Dieu, l'objet de son éducation sera uniquement qu'il tienne pour vrai un ensemble de doctrines déjà définies et validées par ses maîtres. Les conclusions auxquelles il est censé parvenir existent déjà, et l'éducation consiste à les lui faire adopter, tenir pour vraies et mémoriser. Cet idéal intellectuel de libre examen, est inséparable de certaines vertus morales : la sincérité, le courage, la patience, l'honnêteté, la modestie et un souci désintéressé du vrai. L'inconvénient des dogmes n'est pas tant leur fausseté ou leur improbabilité que leur mode de transmission qui ne développe en rien ces vertus. L'éducation est trop religieuse au sens ancien du terme, c'est-à-dire qu'elle véhicule l'allégeance conformiste et irréfléchie à des dogmes morts. Mais d'une certaine façon, elle est insuffisamment religieuse au sens millien du mot, c'est à-dire qu'elle n'offre aucun idéal susceptible de se dresser au-dessus de la recherche du confort et de l'opulence personnelle. Ainsi la sécularisation de l'éducation est un aspect essentiel de la réforme qu'il appelle de ses vœux, puisqu'il s'agit non pas simplement d'en finir avec l'intolérance et la fausseté des dogmes, mais avec le dogmatisme et les vices qui en sont le cortège, notamment une certaine servilité intellectuelle. Il ne s'agit pas simplement de permettre aux dissidents qui ne peuvent souscrire aux trente-neuf articles de l'Église d'Angleterre d'accéder aux universités, il s'agit d'en finir avec la dimension sectaire et dogmatique de l'enseignement universitaire, qui ne peut produire de grands esprits ni de puissants intellects⁷⁰⁶.

Et la première étape de leur réforme serait de les déssectariser [unsectarianize] entièrement-non par la mesure dérisoire consistant à autoriser les dissidents à venir et apprendre le sectarisme orthodoxe, mais en mettant fin à l'enseignement sectaire en général. C'est le principe de la religion dogmatique elle-même, de la morale

⁷⁰⁴ « Civilisation », *CW*, XVIII, p.128

⁷⁰⁵ Voir Condorcet [1791], *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Charles Coutel et Catherine Kintzler (éds.), Paris, GF, 1994.

⁷⁰⁶ Tel que celui de notre auteur, dont le père avait pour cette même raison, opté pour une éducation domestique. Comme l'affirme d'ailleurs Mill au début de son autobiographie, le récit des détails de cette éducation a aussi une portée exemplaire et politique.

dogmatique, de la philosophie dogmatique qui doit être déraciné ; et non une manifestation particulière de ce principe.⁷⁰⁷

Dans cette éducation renouvelée, la littérature ancienne et l'histoire auraient une place très importante. Si l'on met en perspective ce que dit Mill de cet enseignement et ce qu'il écrira de la religion de l'Humanité dans « L'utilité de la religion », on peut dire que l'enseignement des humanités a selon lui une dimension religieuse au sens particulier qu'il donne à ce mot. L'un des aspects spirituels de l'étude de l'histoire consiste pour Mill en la recherche d'une sympathie idéale envers les grands caractères du passé⁷⁰⁸. L'éducation à la vertu a besoin d'incarnation, et c'est par la considération de grandes actions et la communion libre avec de grands esprits que le caractère peut s'élever et que la culture peut réellement imprégner la conduite. L'histoire, en nous confrontant à la variété des mœurs, élargit notre connaissance des potentialités de la nature humaine, de sa perfectibilité et de sa malléabilité selon les circonstances, donc de l'aptitude humaine au progrès.

L'absence de la théologie dans les matières relevant du pur intellect est notable : les enseignements fondamentaux seraient la logique (c'est-à-dire les règles du raisonnement qui sont la base de la recherche scientifique) et la philosophie de l'esprit, qui est la racine à partir de laquelle elles poussent. Rappelons que ce sont ces mêmes règles logiques qui permettent à Mill de limiter les prétentions du théisme, et que sa philosophie de l'esprit, sous l'espèce de l'associationnisme et de l'éthologie, est la principale raison de son refus de l'intuitionnisme moral. Le parallèle entre le contenu de son programme éducatif et les bases métaphysiques et épistémologiques de sa critique de la religion est à ce titre évident.

En tant que recteur de l'université St Andrews en 1867, trente ans plus tard, Mill élaborera un programme d'instruction humaniste, dont le sens, y compris dans les disciplines scientifiques et la logique, demeure l'émancipation et la civilisation du citoyen. L'enseignement des langues étrangères, l'enseignement scientifique auront la même finalité :

« renforcer, exalter, purifier et embellir notre commune nature » en armant l'esprit humain dans l'ensemble des domaines de l'existence. Par exemple, l'éducation scientifique dans l'université millienne consiste à proposer à l'élève, à la fois des modèles de réussite scientifique, mais aussi une méthode, des règles et une pratique adaptée :

⁷⁰⁷ *CW*, XVIII, p.144.

⁷⁰⁸ Voir «Inaugural Adress delivered to the University of St Andrews. », *CW*, XXI.

Il faut que l'on nous apprenne à généraliser notre conception des ressources que l'esprit humain possède pour l'exploration de la nature afin de comprendre comment l'homme découvre les faits réels du monde, et selon quels critères il peut juger qu'il les a vraiment découverts.

La spécialisation en vue d'une profession est loin d'être la première finalité de cet enseignement. A partir du paradigme des sciences physiques pour ce qui concerne les connaissances factuelles, et de celui des mathématiques pour ce qui est du raisonnement déductif, l'objectif est avant tout d'éduquer le jugement du futur citoyen, de lui permettre de distinguer les autorités intellectuelles légitimes des charlatans, et de lui éviter l'alternative funeste déjà décrite trente-six ans plus tôt dans « *The Spirit of the Age* », entre une crédulité aveugle et précipitée, et une simple défiance perplexe et ignorante. Il faut donc comprendre l'enseignement scientifique comme une discipline et un entraînement de l'entendement qui nous apprend l'art d'estimer la valeur des preuves, et d'éprouver la valeur d'opinions concurrentes. Au-delà des sujets dont s'occupe la physique, une meilleure connaissance de la méthode expérimentale à partir d'illustres exemples tirés de l'histoire de la physique, nous éviterait les généralisations précipitées d'un empirisme grossier, que l'on trouve parfois dans des maximes de sagesse ou les préjugés populaires⁷⁰⁹. Ayant une fois ou plusieurs fois observé qu'un phénomène est suivi d'un autre nous pensons avoir découvert sur la base de l'expérience la cause, cette confusion ordinaire entre corrélation et causalité pourrait être évitée si nous étions familiarisés avec la précaution expérimentale du physicien ou du chimiste qui élaborent, produisent un protocole afin de mesurer précisément l'efficace propre d'un phénomène, en soustrayant les influences perturbatrices. Ces biais communs de l'homme ordinaire, mais aussi des hommes politiques, expliquent qu'ils soient trop vite convaincus qu'ils ont compris un phénomène, et orientent leurs conduites en fonction de ces généralisations biaisées. L'enseignement scientifique et notamment l'histoire des sciences et des méthodes scientifiques a donc clairement chez Mill une portée morale et politique dès lors que « tous les hommes ne prétendent pas être des raisonneurs, mais tous professent où essaient réellement, de tirer des inférences à partir de l'expérience. »⁷¹⁰.

⁷⁰⁹ A titre d'exemple de généralisation abusive aux conséquences funestes, on peut citer celles qui consiste à croire que la cohésion sociale n'est possible que par la croyance en Dieu, ou encore les croyances concernant la nature féminine, par exemple en l'incompétence des femmes en politique. Dans ces deux croyances qui prétendent se fonder sur l'expérience, on n'a pas su selon Mill isoler la véritable cause du phénomène à expliquer.

⁷¹⁰ « *Inaugural Adress...* », CW, XXI, p. 237.

b) « *Séculier* » plutôt que « *non sectaire* »

Le progrès de l'éducation suppose en conséquence une éclipse progressive de l'Église établie dans l'enseignement public. Dès 1828, dans un discours sur l'Église, Mill fait du dogmatisme et de l'enseignement exclusif de l'Église le principal obstacle au progrès :

Or c'est à cette grande tendance de l'esprit humain (au progrès), et à l'éducation et à la discussion en tant que ses principaux moyens, qu'un clergé établi, doit être par une sorte de nécessité morale, l'ennemi le plus sérieux. Lorsque je parle d'un clergé établi, j'entends un clergé qui est rémunéré pour enseigner une croyance particulière, mais plus spécialement un clergé connecté aux pouvoirs gouvernementaux de l'État et lié par cette connexion à supporter certaines options politiques ainsi que religieuses.⁷¹¹

L'engagement millien s'inscrit dans le contexte du développement en Angleterre d'établissements non sectaires. A la fin du XVIIIe siècle, Joseph Lancaster mit en place un enseignement destiné aux plus pauvres, basé sur le tutorat, et soutenu par le parti Whig. On y dispense un enseignement chrétien, mais non sectaire. L'influence sur l'esprit des enfants était bien sûr un enjeu de pouvoir dans la querelle qui oppose réformateurs et conservateurs, ce dont témoigne la riposte conservatrice au mouvement lancastérien, qui consista à fonder une Société Nationale pour l'Éducation des Pauvres. En plus du mouvement lancastérien, on peut citer l'ouverture de l'université de Londres, dans le conseil de laquelle figurait James Mill. Elle était fondée exclusivement sur des principes non religieux, et principalement destinée à accueillir les élèves exclus de Cambridge ou d'Oxford pour des raisons religieuses.

Une intervention de Mill au parlement à propos de l'éducation séculière⁷¹², non datée mais prononcée peu après 1850 selon John Robson, précise ce que Mill entend par « séculier », et qu'il faut distinguer de « non sectaire ». La « Lancaster Public School Association », déplore Mill, préfère se présenter comme « non sectaire » plutôt que comme « séculière », c'est à dire non religieuse, craignant que cet adjectif laisse entendre « irrégulier » donc hostile à la liberté de conscience. Mill déplore ce compromis, et semble y voir une absence de courage autant qu'une inconséquence. Il faut assumer que l'éducation publique doive être séculière c'est-à-dire non religieuse, ce qui est très différent de « irrégulier ». Une éducation « non sectaire » est en fait une éducation chrétienne compatible avec différents courants chrétiens (anglicans, catholiques, baptistes, méthodistes etc.), mais n'accueillant pas explicitement d'autres confessions ou l'athéisme, donc demeurant exclusive. Cette réunion sur la base d'un dénominateur commun ou d'un credo minimal comme le déisme, marginalise encore plus les

⁷¹¹ CW, XXVI, p. 425.

⁷¹² *Public and Parliamentary Speeches*, Part. I, CW, XXVIII.

sceptiques, les athées et les non chrétiens, et les affaiblit en rendant la dissidence encore plus minoritaire. Il est aussi absurde de dire que « séculier est synonyme d'irrégulier » que de dire que toute profession autre que celle d'homme de loi est « illégale ». Tout ce qui ne touche pas à la religion peut intéresser n'importe qui, quelle que soit sa confession, y compris ceux qui n'en ont pas :

Connaître les lois du monde physique, les propriétés de leur propre corps et de leur esprit, l'histoire passée de l'espèce, a un intérêt pour le juif, le musulman, le déiste, l'athée, autant que pour l'homme d'église orthodoxe, et il est donc injuste de les en priver. L'éducation publique doit être une éducation pour tous, et pour être une éducation pour tous, elle doit être une éducation séculière.⁷¹³

Puisque les croyants sont censés avoir confiance dans la solidité de leurs dogmes, ils ne devraient pas considérer qu'en éduquant l'entendement de chaque enfant, on mette en danger la religion. Les enfants athées une fois éduqués devraient en principe finir par eux-mêmes, par sortir de leur pitoyable ignorance et reconnaître la vérité du christianisme, si celle-ci reposait sur des raisonnements rigoureux. Considérer que perfectionner la raison des enfants non croyants met en danger la religion, est en fait l'aveu que la croyance religieuse ne trouve pas sa racine dans la raison, mais dans des habitudes précoces essentiellement passives dont il est difficile de s'émanciper une fois atteint l'âge de raison.

L'éducation de l'avenir telle que la pense Mill se comprend par contraste avec l'ancienne conception de l'éducation. Cet esprit de progrès pourrait selon Mill également animer l'éducation privée et familiale. Trente ans après *Civilisation*, dans une lettre du 29 Octobre 1868 à Charles Friend⁷¹⁴, employé à l'India Office, Mill recommande dans l'éducation privée le même antidogmatisme. Il y a là davantage qu'une question simplement privée, car il en va des opinions à partir desquelles le futur citoyen qu'est l'enfant se comportera dans la sphère publique. Ayant cette responsabilité en tête, Mill va jusqu'à affirmer qu'il est quasi criminel de la part des parents de transmettre autoritairement à leurs enfants ce qui ne relève pas pour eux-mêmes de la plus profonde évidence du cœur et de la raison. C'est une manière de dire que les parents devraient proportionner la fermeté de leurs recommandations, la sécurité et l'aplomb avec lequel ils inculquent des opinions, à la fiabilité et au degré de probabilité de celles-ci, et donc ne devraient pas faire preuve de sévérité ou d'autorité sur des sujets incertains. Mill pense aux croyances religieuses qui seraient inculquées uniquement par conformisme social ou par le souci de protéger l'enfant en lui évitant les dangers d'une

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *CW*, XVI, 1468–69.

opinion trop singulière ou extravagante. Procéder autrement serait non seulement hypocrite mais également irresponsable, non seulement à l'égard de l'intellect de l'enfant, mais aussi à l'égard de la société, car les croyances que l'on enracine de cette manière auront forcément des effets sociaux :

Nul n'a assurément le droit d'encombrer la raison et d'empêtrer la conscience d'un enfant, nul n'a le droit d'envoyer les citoyens dans le monde pour qu'ils jouent leur rôle pour ou contre leurs semblables sans être munis d'autre chose que de la plus honnête vérité que l'on puisse leur transmettre.⁷¹⁵

Une pédagogie non autoritaire consisterait à attendre que l'enfant se questionne sur ce genre de sujets, à répondre à partir d'observations personnelles, et indiquer la variété des opinions sur la question et ce qu'on estime être les meilleurs arguments en faveur de l'une ou de l'autre option. Il ne s'agirait donc pas d'une neutralité, mais plutôt de mettre l'enfant en mesure de comprendre la démarche intellectuelle qui nous mène à notre opinion, sans se prévaloir de la supériorité ou de l'ascendant parental. Par de telles habitudes pédagogiques, l'important pour Mill est de donner l'exemple en termes de méthode, de prudence, de circonspection et d'humilité épistémique. Ce qu'il faut d'abord transmettre, c'est l'amour de la vérité et les meilleures méthodes pour s'en approcher, plus que l'amour de tel article de foi ou de telle opinion. On retrouve ici des accents lockéens et humiens de l'éthique de la croyance : pour Mill comme pour ses prédécesseurs empiristes, le véritable amour de la vérité se manifeste non par le goût de la certitude, mais par la proportion de l'assentiment au degré d'évidence. L'intérêt pour l'enfant selon Mill, est de suspendre toute décision définitive, et l'intérêt pour la société est la tolérance de la part du futur citoyen, conscient de la grande difficulté d'atteindre la vérité et des limites de nos capacités sur de tels sujets :

Dès lors, si les parents manifestent un sentiment puissant de l'importance de la vérité, mais aussi de la difficulté de l'atteindre, il me semble que l'esprit des jeunes gens sera suffisamment préparé à regarder l'opinion populaire, ou les opinions de ceux qui les entourent avec une tolérance respectueuse, et remettront à l'âge mûr la formation de conclusions définitives.

Mill est ainsi conscient que les progrès de la tolérance reposent sur une pédagogie sceptique, prônant la suspension du jugement et l'examen des croyances, tant au niveau institutionnel que privé. Un enseignement séculier vise davantage que la tolérance et la paix civile, il est la meilleure garantie de la liberté de conscience, et de l'émancipation de l'élève.

⁷¹⁵ *Ibid.*

c) Les insuffisances du projet éducatif benthamien en matière d'éducation morale et spirituelle.

Mill, des années 1830 à la fin de sa vie, demeura convaincu que la racine des transformations profondes de la société résidait dans une transformation de l'éducation elle-même, c'est-à-dire de l'instruction proprement dite, mais aussi l'éducation morale. Cependant, l'influence civilisatrice positive du christianisme doit être prise en compte dans les réformes éducatives, qui échoueront si elles cherchent à faire table rase du passé. Une éducation séculière ne doit pas abandonner le projet d'élévation spirituelle et morale. Car celle-ci ne saurait être le monopole du clergé. Or il existe déjà un projet utilitariste de réforme de l'éducation : celui de Bentham dans *Chresthomathia*. Bentham souhaitait voir éclore dans son grand jardin un externat dont l'architecture et le programme furent planifiés, mais qui ne put voir le jour, faute d'autorisation. Le programme scolaire benthamien aurait été séculier : proposant un dénominateur commun dans l'instruction, il laisse l'enseignement religieux aux familles, ce qui constitue effectivement la base d'une éducation séculière chez Bentham et Mill. Mais Mill estime que ce projet éducatif de Bentham pâtit des insuffisances de l'anthropologie de son maître et de son manque de sens historique : l'esprit trop systématique et la rationalité calculatrice de Bentham orientent excessivement l'éducation vers l'efficacité et le pragmatisme dans la conduite des affaires⁷¹⁶, ainsi que les compétences techniques et scientifiques que réclame la révolution industrielle. Elle n'accorde pas aux arts libéraux et à l'éducation morale la place qui leur est due. Les freins et motivations que Bentham nomme des « sanctions », comme celle de la loi, de l'opinion, demeurent extérieures, et Mill lui reproche d'ignorer ce qui relève du perfectionnement du caractère. En effet, le projet benthamien ne comportait aucune forme d'éducation morale, juridique ou politique ; non que Bentham ne se souciât pas de l'effet de l'éducation sur le bonheur des élèves, mais la formation de l'homme et du citoyen n'est pas l'objet de la vie scolaire de *Chresthomathia*, dont on peut paradoxalement douter qu'il s'agirait d'une vie heureuse⁷¹⁷. Sont mises en avant

⁷¹⁶ Ce que Mill nomme « the buisness part of human nature ».

⁷¹⁷ Jean Pierre Cléro, dans sa lecture critique de *Chresthomathia*, note ainsi que le perfectionnisme millien et sa doctrine de la qualité des plaisirs donne lieu à une forme de moralisme selon lui antinomique avec son libéralisme. Mais l'absence d'un tel moralisme dans l'utilitarisme de Bentham, qui compte avant tout sur les sanctions extérieures, celles de l'opinion, de la réputation, de la loi, se traduit au niveau éducatif par une vie scolaire qui ne cesse d'aiguillonner les élèves par une obsession du respect des normes, la compétition, la rivalité, la réputation, le classement, la surveillance minutieuse des progrès, et la délation : « Il faut, écrit J.P Cléro, la face cachée de l'école pour que la face lumineuse des lois puisse rayonner. Il faut que le degré de liberté de ce qui est permis à l'école soit beaucoup plus bas que celui de ce qui est permis dans la vie civile. Tous les plaisirs ne se valent pas à l'école, car s'ils se valaient tous, il ne vaudrait plus la peine d'y enseigner et de s'y instruire. Stuart Mill avait essayé de lever cette contradiction en instaurant une sorte de morale civile en marge du droit, qui sans s'inscrire dans le droit, aurait permis de sermonner quiconque ne fait rien de sa vie, néglige sa

la physique, la biologie, les mathématiques, ainsi que les pratiques commerciales nécessaires à l'élévation des classes moyennes. Ces sciences ne seraient pas étudiées pour elles-mêmes, mais dans l'optique de la construction, la maîtrise, de la maintenance, de la réparation, des nouveaux outils de production de la révolution industrielle, donc en fonction des besoins de la production et du marché.

L'absence des arts libéraux dans le projet éducatif de Bentham est à cet égard symptomatique : la poésie et la rhétorique n'étaient pour Bentham qu'une exagération des affects, là où selon Mill, l'éducation doit viser un équilibre des facultés. C'est ce que souligne Wendy Donner après avoir rappelé comment la poésie contribua à sortir Mill de la dépression :

Ne souhaitant plus accorder la priorité à la raison, à l'action, aux circonstances extérieures, sur lesquelles avait jusqu'alors insisté son éducation, il acceptait maintenant la nécessité d'une culture des sentiments et des dispositions réceptives. Il perçut les avantages d'un modèle holistique d'interconnexion et d'équilibre des facultés, et rejeta un modèle hiérarchique des capacités. La poésie, l'art et la nature étaient les sources sur lesquelles il comptait pour engendrer la sensibilité émotionnelle. Mill demeura dès lors un avocat ferme du pouvoir vivace de la poésie d'encourager les réponses affectives et la sensibilité des lecteurs.⁷¹⁸

Mill doit en effet à la poésie, notamment celle de Wordsworth et de Coleridge, d'avoir compensé la sécheresse de son instruction, trop exclusivement centrée sur la performance analytique de l'entendement, qui, exercé à l'excès et de manière exclusive, risquait de susciter le détachement et l'insensibilité⁷¹⁹. De plus, Mill pense que des sentiments élevés s'associent d'autant mieux avec des idées élevées, qui d'ailleurs peuvent être seulement possibles ou fictives. La poésie comme culture de l'imagination peut selon Mill contribuer à l'élévation du caractère, par exemple en se représentant un être d'une infinie sagesse nous servant de guide et de norme, fût-ce en ayant conscience de son caractère fictif⁷²⁰. Quant à la musique,

personnalité et ne remplit pas son devoir d'originalité, voire d'excentricité. La grandeur de Bentham est sans doute d'avoir rejeté par avance ce moralisme, mais force est de constater qu'un certain type de moralisme, peut-être plus étroit encore, car il n'est pas enté sur le développement de la personnalité, est la règle absolue de l'école. » (Cléro Jean Pierre, « L'éducation dans *Chrestomathia* de Jeremy Bentham » in *XVII-XVIII, Revue de la société d'études anglo-américaine des XVIIe et XVIIIe siècles*, 2007, 64, pp. 247-283).

⁷¹⁸ Donner Wendy, in Donner/Fumerton, 2009, ch 5: « Philosophy of education », p.82 (nous traduisons).

⁷¹⁹ Il évoque dans ses *Mémoires* l'incomplétude de l'idéal moral de son enfance qui n'était pas encore investi émotionnellement : « mais à cet âge, mon zèle ne s'exerçait encore que sur des opinions spéculatives, il ne reposait pas sur une bienveillance véritable ou sur une sympathie pour l'humanité. Bien que ces qualités eussent dans mon idéal éthique la place qu'elles devaient occuper, elles ne se rattachaient nullement à un vif enthousiasme pour une noblesse idéale, j'étais cependant très capable en imagination d'éprouver ce sentiment, mais à cette époque, j'étais sevré de ce qui en fait l'aliment naturel, c'est-à-dire la culture poétique, tandis que j'étais surnourri de l'aliment de la polémique, c'est-à-dire la logique pure et l'analyse. » (A, ch. IV)

⁷²⁰ Il écrira ainsi dans *Le théisme* que l'imagination et la raison sont des facultés complémentaires, à condition que l'imagination demeure dans les bornes de la raison, et ne prenne pas ses productions inspirantes pour des vérités objectives :

essentielle au sentiment d'une communauté, Bentham ne l'intègre pas en considérant les inconvénients acoustiques, mais aussi l'absence de rentabilité d'un tel enseignement qui ne donnera chez la plupart des élèves que des résultats passables, même avec un fort investissement. Dans une optique très différente, Mill définira l'art comme un souci de perfection dans l'exécution, pouvant entraîner une insatisfaction motrice liée à un idéal, et par contagion à la sphère éthique, nous porter à idéaliser nos caractères, nos vies et nos conduites comme s'il s'agissait de parachever des œuvres⁷²¹. Bentham, plus soucieux de respect des normes que d'élévation spirituelle, n'intègre pas l'éducation artistique à son projet. Le latin, le grec, la danse, l'escrime, ne sont pas non plus au programme ; non que Bentham méprisât ces activités, mais elles n'étaient pas l'investissement prioritaire, et devaient selon lui être évincées au nom de la rentabilité.

Ces lacunes sont pour Mill un symptôme d'un défaut plus général de l'utilitarisme de son maître, et à travers lui, de son sécularisme, qui a tendance à abandonner entièrement l'éducation spirituelle et morale aux familles, et à l'Église. Comment dans ces conditions envisager un nouvel idéal commun fondateur susceptible de rassembler les citoyens ? Si le projet éducatif benthamien ne peut être le relai séculier de l'éducation spirituelle autrefois assurée par l'Église, c'est que Bentham a tendance à se représenter la vie sociale comme constituée d'individus recherchant le plaisir et dissuadés de se nuire les et les autres par des sanction extérieures, telles que l'opinion publique, la sanction religieuse, et la sanction légale, qui sont autant de ressorts et de freins des comportements vicieux. Mais Bentham s'est trop peu penché sur les ressorts intérieurs de la morale, et sur l'élévation spirituelle, alors qu'une éducation séculière complète devrait aussi se préoccuper à nouveaux frais de ce qui était l'une des principales fonctions de l'éducation religieuse : non pas simplement dissuader du mal et motiver l'agent par des récompenses, mais produire un désir désintéressé de l'élévation morale :

« Les hommes ont bien souvent senti ce qu'il en coûte d'avoir l'imagination corrompue par certaines idées, et je crois qu'ils doivent éprouver le même genre de peine quand certaines associations d'idées basses viennent ravir leur poésie aux choses qui en sont le plus remplies que lorsqu'ils entendent chanter sur des paroles triviales et vulgaires un beau morceau de musique associé dans leur pensée à des termes très poétiques. Je dis cela pour montrer que dans le règlement de l'imagination, la vérité littérale des faits n'est pas la seule chose à considérer. La vérité est le domaine de la raison et c'est par la culture de la faculté rationnelle que l'on se dispose à la connaître toujours, à y penser aussi souvent qu'il est nécessaire pour bien accomplir son devoir et pour se diriger au milieu des circonstances de la vie. Mais quand la raison est fortement cultivée, que l'imagination fasse deson mieux pour rendre la vie aimable et riante au-dedans de la place, et l'on peut se fier au rempart élevé et entretenu par la raison autour de ses limites. » (« Le théisme », pp. 233-23).

⁷²¹ Voir «Inaugural adress...», *CW*, XXI, p. 255.

L'homme n'est jamais reconnu par lui [Bentham] comme un être capable de poursuivre la perfection spirituelle comme une fin, de désirer pour elle-même la conformité de son caractère à son modèle d'excellence, sans espérance ou peur d'un mal provenant d'une autre source que de sa conscience intérieure.⁷²²

La connaissance qu'avait Bentham de la nature humaine était selon Mill mutilée : elle était certes inductive et empirique, c'est ce qui fait son intérêt, « mais d'un empirisme de celui qui manque d'expérience ». Bentham, qu'il connaissait intimement, n'avait que peu connu la maladie, l'adversité, la dépression. Son regard sur l'Histoire manquait tout autant de finesse que sa compréhension de l'âme humaine : jugeant anachroniquement les civilisations en fonction de l'avancement des connaissances factuelles et de la reconnaissance du principe d'utilité, Bentham ne pouvait être sensible à la manière dont les circonstances (croyances, avancement technique et intellectuel, éducation) conditionnent les mœurs. Il connaissait finalement assez peu les ressorts de l'âme humaine, et les manières de motiver la multitude que ce soit par les lois ou par l'éducation.

D'une manière générale, sa philosophie morale a trop mis à distance l'éducation du sentiment à la base de notre manière commune d'apprécier les conduites. Il s'est concentré trop exclusivement, fût-ce avec une extrême précision, sur la distinction entre juste et injuste en fonction d'un calcul inductif orienté par la maximisation du plaisir, dénigrant la dimension esthétique qui nous permet de distinguer ce qui est sublime de ce qui est bas, et la dimension sentimentale fondée sur la sympathie par laquelle nous distinguons des conduites « aimables » ou « détestables ». Ces dimensions esthétiques et sentimentales qui font partie intégrante de ce que Mill nomme « l'art de la vie » et relèvent plus du goût que du calcul, sont des dispositions du caractère, des manières plus spontanées et immédiates d'apprécier les conduites, extrêmement utiles notamment dans les relations amicales, en couple, en famille, dimensions de l'existence dont Bentham parle trop peu selon Mill. Il ne s'agit pas bien sûr de mettre le sentiment et l'esthétique au-dessus du calcul eudémoniste, erreur qui conduirait hors de l'utilitarisme et rendrait la morale trop subjective. Mais compter sur le seul calcul rationnel pour l'appréciation des conduites est anthropologiquement irréaliste, et déconnecté des exemples moraux, des croyances, manières de sentir et d'apprécier qui ont été historiquement façonnées. Il ne s'agit évidemment pas de s'en remettre à une conscience morale qui ne peut être que l'effet de préjugés et que peuvent alimenter de fausses doctrines, mais de chercher l'harmonie entre la philosophie morale qu'est l'utilitarisme, et une culture morale, qui rende celui-ci applicable. S'en remettre aux seules sanctions légales (les lois fussent-elles justes) et

⁷²² « Bentham », 1838, *CW*, X, p. 94.

à l'aptitude des individus à calculer droitement en toutes circonstances était au fond un mauvais calcul. Mill rejoint sur ce point l'idée humienne d'un goût moral, là où Bentham méprisait cette dimension comme introduisant de l'arbitraire dans la morale.

En somme, Bentham du fait d'une rationalité trop exclusive, ne propose rien pour forger le caractère moral et la sensibilité, et ne considérant la tradition que comme ce qui pouvait faire obstacle à la raison, n'a pas pris en compte les exigences de la formation d'un caractère national : « Une philosophie du droit et des institutions non fondées sur une philosophie du caractère national est une absurdité »⁷²³. Il faut selon Mill réformer les lois et le système éducatif à la manière dont un professeur tient compte de l'avancement et des progrès déjà atteints, et pour cela il faut s'inspirer de ce qui avait été efficace et utile et civilisateur dans l'éducation religieuse. A cet égard l'éloge de Coleridge complète de la critique de Bentham, en réponse au même problème.

d) *La leçon conservatrice de Coleridge : la continuation séculière de la mission civilisatrice du clergé*

Comme l'explique Blumenberg (1966), la sécularisation se comprend mieux comme un réinvestissement de questions et de fonctions, questions auxquelles la religion ne répond plus de manière satisfaisante, et fonctions qu'elle ne peut plus remplir avec suffisamment d'autorité. Et ce réinvestissement n'est ni un simple transfert du religieux vers le séculier, ni un simple retrait qui laisserait place au surgissement *ex nihilo* de sources de légitimations radicalement nouvelles. Mill a semble-t-il mieux compris cette dialectique de continuité et de dépassement que Bentham, et il le doit essentiellement à sa lecture de Coleridge. Coleridge a su comprendre que des croyances longuement établies enracent une sagesse collective dont on ne peut pas faire abstraction, et dont la durée « est au moins la preuve d'une adaptation à une partie ou une autre de l'esprit humain, d'un vide ou d'une exigence naturelle de la nature humaine que la doctrine en question remplit de manière appropriée. »⁷²⁴. C'est essentiellement, en plus de la doctrine des demi-vérités, ce que Mill retient de Coleridge dont il fait avec Bentham le second grand esprit séminal de l'Angleterre de l'époque.

Or la doctrine Germano-coleridgienne est, selon nous, le résultat d'une telle réaction. Elle exprime la révolte de l'esprit humain contre la philosophie du dix-huitième siècle. Elle est ontologique, car l'autre est expérimentale ; conservatrice, puisque celle-ci était innovante ; religieuse puisque l'autre était en grande partie infidèle, concrète et historique, puisque l'autre était abstraite et métaphysique ; poétique, là où l'autre était réaliste et prosaïque.⁷²⁵

⁷²³ « Bentham », *CW*, X.

⁷²⁴ , « Coleridge », *CW*, X, p.119.

⁷²⁵ *Ibid.*

Cette opposition s'enracine dans la distinction épistémologique entre empirisme ou mode de pensée expérimental, et philosophie *a priori*, qui se décline en un clivage entre deux visions du monde et en une opposition morale et politique. Selon l'école adverse, celle de Coleridge, toute connaissance ne dépend pas de l'expérience mais l'expérience n'est possible que sur la base d'une connaissance *a priori* ; et parmi ces connaissances entièrement *a priori*, il faut compter selon Coleridge les doctrines fondamentales de la religion, de la morale, des mathématiques, les lois les plus générales de la nature physique. Si l'on résume à gros traits les principaux reproches que cette école adresse à la tradition empiriste, il ressort explique Mill, que l'empirisme, particulièrement sous sa forme radicale et sceptique humienne, ruinerait la science car on ne pourrait plus rendre compte du caractère de nécessité des lois, menace la religion, puisque le meilleur argument empiriste, celui du *design*, semble trop faible, et enfin la morale, qui ne repose plus que sur la sensation et l'hédonisme.

Selon l'école de pensée *a priori* à laquelle Mill rattache Coleridge, la doctrine de Locke et de ses successeurs, selon laquelle toute connaissance est une généralisation à partir de l'expérience mène de manière strictement logique à l'athéisme. Hume et d'autres sceptiques avaient raison lorsqu'ils soutenaient qu'il est impossible de prouver l'existence de Dieu sur la base de l'expérience ; et Coleridge, comme Kant, maintient positivement que l'argument ordinaire en faveur de l'existence de Dieu à partir des marques d'un dessein dans l'univers, ou en d'autres termes, à partir de la ressemblance entre l'ordre présent dans la nature et les effets de l'habileté et de l'artifice humains, n'est pas tenable. Ils affirment ensuite que cette même doctrine annihile l'obligation morale, réduisant celle-ci soit aux impulsions aveugles de la sensibilité animale, soit au prudent calcul des conséquences, tout aussi fatal à son essence. Ils affirment même que la science perd son caractère scientifique ainsi envisagée et devient un simple empirisme au sens péjoratif du terme ; une simple énumération et un simple arrangement de faits, qui ne les explique pas et n'en rend pas compte, puisqu'on ne rend compte d'un fait qu'une fois que l'on parvient à voir en celui-ci la manifestation de lois, qui dès lors qu'elles sont perçues, le sont comme *nécessaires*.

Voici comment Mill résume l'opposition philosophique majeure de son époque. Les penseurs *a priori* accusent les empiristes d'un sensualisme ramenant l'homme au stade de la bête, et cherchant à soustraire l'homme à ses obligations religieuses et morales. Les empiristes de leur côté, accusent les penseurs *a priori* de mysticisme et de folie, et soupçonnent leur philosophie de n'être qu'un moyen de trouver des arguments neufs et sophistiqués pour justifier de vieux préjugés et de conforter l'aristocratie. Mill se situe clairement du côté des

empiristes ou de ce qu'il appelle l'école expérimentale, mais il va de soi que l'ensemble de sa philosophie prend au sérieux les critiques et cherche les moyens d'éviter les conséquences funestes qui sont attribuées à la philosophie de l'expérience. De plus, il déplore de part et d'autre de ce clivage, l'absence d'un principe de charité et d'une connaissance des arguments les plus pertinents du camp adverse, en l'occurrence, la part de vérité de la philosophie sociale de l'école « Germano-coleridgienne ». Il semble chercher une synthèse entre le progrès indéniable de la philosophie de Bentham qui introduit la méthode inductive en morale, avec les conséquences subversives et polémiques d'une telle démarche, et ce qu'il y a de juste dans les influences romantiques de Coleridge. Il ne s'agit pas là de chercher vainement à réunir l'eau et l'huile. Notons d'ailleurs que Mill, éclectique et par-delà toute confrontation binaire, n'oppose pas l'apport coleridgien à la philosophie de l'expérience, puisqu'il estime paradoxalement qu'en matière de philosophie sociale, l'école germano coleridgienne s'est davantage approchée, grâce à une perspective plus historique, des lois inductives de la cohésion sociale, telles qu'elles sont présentées dans *System of Logic*. Mill cherche ainsi à réintégrer l'apport de cette tradition dans une philosophie de l'expérience plus riche, sans bien sûr en valider les aspects métaphysiques ou mystiques.

Il doit à Coleridge son conservatisme mitigé en matière d'éducation. Contre « l'esprit simpliste » des philosophes du XVIII^e siècle qui misaient sur la seule critique et sur le déclin des institutions existantes, Mill est comme Coleridge au fait de la difficulté d'obtenir une habitude d'obéissance, et une adhésion collective sur lesquelles la cohésion entière de la société dépend. Ne pas abandonner la fonction civilisationnelle du clergé était au contraire, pour Mill comme pour Coleridge, la condition de la sécurité, de la cohésion et de la permanence de la nation.

En plus de la reconnaissance de quelque chose de sacré situé au-dessus de tous les autres intérêts, ainsi qu'un principe de sympathie par lequel les individus, ne se sentant pas étrangers les uns aux autres, un système d'éducation commençant dès la prime enfance et poursuivant tout au long de la vie, dont le principal instrument serait une discipline restrictive, et dont le but serait le contrôle des tendances contraires aux principaux intérêts de la société, était l'une des conditions de l'équilibre social. Or selon Mill, cette fonction a toujours été partiellement assurée par une religion, et il note que là où un tel système se relâche, naissent les déséquilibres et les tensions :

Ce système de discipline reposait, dans les cités grecques sur les influences conjuguées de la religion, de la poésie, et de la loi ; parmi les romains, sur la religion et la loi ; dans les pays modernes chrétiens, essentiellement sur la religion, mais plus ou moins renforcée et approuvée par le droit.⁷²⁶

Les philosophes des lumières ont fragilisé ce qui demeurait d'une telle discipline restrictive en s'attaquant de manière globale aux vieilles institutions et croyances, en pensant que ce déracinement suffirait au progrès, et sans voir qu'ils ne ruinaient pas seulement le fondement d'un ordre social injuste, mais le fondement même de la société et l'unité nationale :

Dans l'affaiblissement de tout gouvernement, ils ne voyaient que l'affaiblissement du mauvais gouvernement ; et pensaient qu'ils n'avaient rien de mieux à faire que d'achever cette tâche si bien entamée en discréditant tout ce qu'il restait de discipline restrictive, dans la mesure où elle reposait sur des croyances déclinantes qu'ils combattaient ; en déstabilisant tout ce qui était encore considéré comme stable, en rendant les hommes sceptiques à l'égard de ce qu'ils continuaient à tenir pour certain, et en déracinant de l'esprit des hommes le peu de révérence qu'il leur restait envers quelque chose situé au-dessus d'eux, de respect de toutes limites que la coutume et la prescription avaient opposé à l'indulgence, la fantaisie, et les inclinations de chaque homme, de l'attachement à toutes les choses qui leur appartenaient en tant que nation, et qui leur faisaient ressentir leur unité en tant que telle.

Il considère que le principal apport de la pensée conservatrice Coleridgienne à la science politique fut la promotion, contre l'avis d'Adam Smith et de Bentham, d'établissements financés par l'État, et d'une classe enseignante rémunérée, destinée à assurer la même mission civilisatrice, et sans mettre au cœur de cet enseignement ce qui relève du surnaturel. La proposition est conservatrice en ce sens qu'elle suppose de reconnaître que la mission civilisatrice de l'Église est effectivement une nécessité pour l'unité nationale qui mérite d'être poursuivie par d'autres moyens.

Dans *De la constitution de l'Église et de l'État*⁷²⁷, texte très longuement cité par Mill dans l'essai, Coleridge se demandait comment endiguer la violence désastreuse de l'idéalisme de la révolution française qui lui inspirait l'horreur. La réponse de Coleridge se trouvait dans l'éducation nationale, constituée d'un clergé permanent compétent, mais dont l'enseignement serait indépendant et délesté des choses qui ont trait au surnaturel. Le sens d'un tel corps enseignant n'est pas d'être une Église si l'on entend par là un nom collectif désignant un groupe défini par un ensemble de rites et de cérémonies liés à l'invisible et au surnaturel, et voués à la vénération d'un Dieu. Si la théologie avait eu à juste titre la prééminence, par le passé, c'est que sous ce titre étaient enveloppés l'histoire, la logique, l'éthique, l'étude de langues anciennes, disciplines dont on ne peut plus penser qu'elles aient un rapport évident avec la révélation ou avec le surnaturel. Cette « Église nationale » ou corps enseignant

⁷²⁶ , « Coleridge », *CW*, X, note 40, p. 134.

⁷²⁷ Coleridge, Samuel Taylor [1830], *On the Constitution, of Church and State, according to the Idea of each*, Londres Hurst, Chance and Co, 1830.

séculier serait constitué de professeurs d'arts mécaniques, de science physique, d'arithmétique, de droit, de jurisprudence, de médecine de musique, d'architecture. Selon Coleridge, l'Église chrétienne demeure utile, mais ses finalités surnaturelles et transcendantes doivent clairement être distinguées de celles de l'État proprement dit. Elle est une source d'inspiration ou une atmosphère morale, mais n'est plus au cœur de l'instruction. De la même façon que l'olivier fertilise et donne vigueur aux racines des vignes voisines, donne de la saveur et de la force aux vins environnants, l'éducation religieuse pouvait indirectement inspirer l'éducation séculière qui peut néanmoins s'en passer comme la vigne peut croître sans l'olivier. Une église nationale responsable de la religion risquerait de donner lieu à une éducation sectaire donc intolérante dont le contenu n'est pas universel. Selon Coleridge, ce corps d'instructeurs devrait néanmoins être organisé *sous la forme d'une religion*, qui a toujours été le centre de gravité d'un royaume. S'esquisse donc chez Coleridge une distinction entre l'Église chrétienne et l'Église nationale.

Mill clairement plus séculariste que Coleridge, semble avoir retenu de lui que l'éducation séculière devait se proposer l'élévation spirituelle et morale des enfants, que l'enjeu n'était autre que l'unité nationale, et que la sécularisation, loin d'être rupture, est plutôt le parachèvement et l'amélioration d'une très ancienne mission. La réforme proposée par Mill se fait néanmoins au détriment du financement de l'Église Anglicane, qu'il faut ne plus financer publiquement. L'éducation nationale devrait selon lui bénéficier d'un transfert des dotations attribuées à l'Église d'Angleterre au motif qu'elle est la mieux à même de remplir les finalités universelles et civilisatrices qui ont toujours été celles de l'Église. Mill pense donc bien la sécularisation comme le transfert à une nouvelle instance de la fonction d'instruction et d'éducation morale de l'Église, mais un transfert qui métamorphose profondément les modalités de transmission du savoir. Mill ne pense pas être en porte à faux avec le souci des conservateurs Tory d'éviter le déclin de la civilisation en se faisant l'avocat d'une théorie

par laquelle l'État dans l'exercice consciencieux de son jugement, ayant décidé que l'Église d'Angleterre n'atteint pas l'objectif pour lequel les redevances nationales étaient prévues, devrait transférer ses dotations à un autre corps ecclésiastique, ou à n'importe quel autre corps non ecclésiastique, qu'elle estimerait plus compétent pour atteindre ces buts, devrait établir une autre secte, ou toutes les sectes, ou aucune secte en particulier, si elle devait estimer que dans la situation divisée de l'opinion religieuse dans ce pays, l'État n'est plus à même de garantir l'éducation religieuse complète de son peuple dans ce pays, mais doit à présent se contenter de dispenser une éducation séculière, et, éventuellement, un enseignement religieux, uniquement dans la mesure où il pourrait impliquer chacun ; laissant chaque secte appliquer à sa propre communion ce que toutes considèrent être la pierre angulaire de l'édifice. Nous pensons que telle est la véritable situation à présent en Grande Bretagne.

Mill se prononce à cette époque (1840) en faveur d'une instruction séculière éventuellement doublée par une éducation religieuse œcuménique non sectaire, mais il semble qu'il ait évolué

sur cette question, en plaidant comme on l'a vu, dans les années 1850, pour une éducation intégralement non religieuse.

Reste que son engagement cherche à concilier ce double aspect de la sécularisation, à la fois le retrait de l'ascendant de l'Église, mais aussi le transfert de ses fonctions par des moyens séculiers. Cela transparait dans sa position sur les dotations financières, telle que l'on vient de la résumer, et qui avait été développée dès 1833 dans un article de *The Jurist* intitulé « Corporation and Church Propriety »⁷²⁸. Mill y soutient qu'il n'existe pas de droits de l'Église, qui est selon lui une abstraction : les seuls droits moraux étant les droits des individus. Détourner ces dotations n'est donc pas un vol, c'est disposer légitimement de ce qui appartient à l'État, dans un but universel, et d'utilité publique, qui concerne les différentes sectes, mais aussi les sceptiques et les athées. La permanence de ces dotations du clergé ne se justifierait que si le clergé était la classe la plus apte et compétente pour assurer l'instruction, la culture spirituelle et morale des citoyens, mission que l'Église établie a fortement dénaturée. Il faudrait que cet argent serve les plus hauts buts spirituels et intellectuels de l'époque future, en étant transféré à un enseignement public séculier, et il n'y aurait aucun écart avec les intentions civilisatrices qui ont toujours été celles de l'Église, mais au contraire un accomplissement de cette mission. Mill insiste sur le fait que les dotations dont on prive le clergé ne devraient surtout pas servir à autre chose, par exemple payer la dette, mais à élever le niveau intellectuel moyen, et ne pas faire dépendre exclusivement la culture de l'enfant de la culture des parents.

Mill continuera de porter ces revendications trois ans avant sa mort, trente-sept ans après « Corporation and Church Propriety ». L'*Elementary Education Act* de 1870, en étendant le droit à la scolarisation des enfants d'Angleterre et du pays de Galles entre cinq et douze ans et en finançant des autorités éducatives locales, constitua une étape importante de la démocratisation du système éducatif britannique. Gladstone, à la tête du gouvernement était un fervent Anglican, attaché à l'enseignement religieux qui ne disparaît pas dans la réforme. Mill dénonça les limites du projet, insuffisamment séculariste, selon lui. Dans un discours⁷²⁹ à l'*Education League* favorable à la relégation de l'enseignement religieux dans le domaine privé, Mill dénonce le fait que les clauses 7 et 14 de L'*Elementary Education Act*, autorisent un enseignement dénominationnel, financé par de l'argent public. L'argument qui consiste à invoquer la liberté de conscience pour justifier l'existence d'un enseignement religieux, et

⁷²⁸ , « Corporation and Church Propriety », *CW*, IV.

⁷²⁹ In *The Daily Telegraph*, « The Government Education Bill », March 1870, accessible aux « British Newspaper Archives », <https://www.britischnewspaperarchives.co.uk>.

d'une identité religieuse de certaines écoles publiques revient à dénaturer la notion de liberté de conscience en l'employant à rebours, puisqu'à l'évidence, cet enseignement exclurait certains, ou leur serait imposé contre leur gré, alors que son absence ne priverait pas les croyants d'un enseignement religieux privé :

Mais lorsqu'un homme me dit que sa conscience requiert que d'autres personnes devraient suivre un enseignement religieux, que cela leur plaise ou non, et qu'ils doivent le suivre à l'école alors qu'ils préféreraient le suivre ailleurs, et ne devraient pas être aidés comme les autres, dans l'enseignement séculier à moins d'accepter qu'il soit assorti d'un enseignement religieux, je lui dis qu'il n'affirme pas sa propre liberté de conscience, mais qu'il piétine celle des autres. S'il faut nommer cela droit de la conscience, alors cela n'était que bigoterie et préjugé que de déplorer les persécutions des Vaudois, et des protestants. C'est peut-être moins flagrant dans le cas présent, mais le principe est le même.

Conclusion du chapitre IX : En quel sens l'éducation séculière peut-elle avoir une dimension religieuse ?

Puisque Mill ne pense pas la sécularisation seulement négativement mais se préoccupe également du transfert de la mission spirituelle de l'Église, l'éducation nationale séculière ne devrait-elle pas avoir une vocation spirituelle ? Si l'on entend cette continuation comme un simple *remplacement*, qui consisterait à assurer la fonction de l'Église par une religiosité séculière, rien ne garantirait au fond que le sécularisme millien soit réellement émancipateur. C'est donc que ce réinvestissement séculier des fonctions religieuses ne saurait être ni un simple retrait, ni un simple remplacement, et que la révolution séculière que Mill appelle de ses vœux, ne produit pas non plus *ex nihilo* des sources de légitimation radicalement nouvelles.

Il faut donc bien comprendre que ce qu'il s'agit de poursuivre et d'améliorer selon Mill est l'émancipation et l'élévation de l'homme lui-même, donc les aspects libérateurs qu'il reconnaît au christianisme. Mais ceux-ci étaient cependant limités par la subordination à la force qu'impliquait le théisme, par le conformisme, la notion de devoirs envers soi-même et un ascétisme en partie excessif. Dès lors, il ne s'agit pas simplement de remplacer un fondement surnaturel de l'autorité par un fondement séculier, ce qui ne serait un progrès que du point de vue intellectuel, mais pourrait donner lieu à une nouvelle sorte d'autoritarisme. C'est d'ailleurs ce que soupçonne une partie des commentateurs de Mill⁷³⁰, qui considèrent que le Mill religieux de « Utility of religion » est en porte à faux avec les visées émancipatrices et individualistes de *De la liberté*. Les propositions libérales de *De la liberté* selon eux, ne seraient qu'un moyen négatif de détruire l'ascendant du christianisme, destiné à

⁷³⁰ Voir Reader Linda C, *John Stuart Mill and the religion of Humanity*, Columbia, University of Missouri Press, 2002.

Voir également Cowling Maurice [1963], *Mill on Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; et Hamburger Joseph, *Mill on Liberty and Control*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

être remplacé par une éducation séculière tout aussi despotique et hostile à la liberté de conscience des enfants, visant à les conditionner à l'altruisme par des habitudes précoces, la sanction de l'opinion dominante, et l'autorité. Ces critiques s'appuient sur « L'Utilité de la religion », car dans ce texte, la religion de l'humanité apparaît comme pouvant remplir tout aussi efficacement la fonction civilisatrice, mais aussi le rôle de ciment social qui était celui du christianisme. Le texte peut effectivement laisser penser que la religion de l'humanité n'est qu'un moyen *de faire la même chose* que les religions du passé, mais sans faire intervenir d'entités surnaturelles devenues improbables. On sait que Mill dans « L'Utilité de la religion », appelle de ses vœux une religion de l'humanité, dont l'objet serait le progrès humain, la religion étant définie comme le fait « d'imprimer une direction forte et sérieuse vers un objet idéal considéré comme la plus haute perfection, et situé au-dessus tous les objets égoïstes du désir. »⁷³¹. Elle regroupe des aspects fonctionnels d'une religion puisqu'elle relativise le drame que représente notre mort à venir par le souci des générations futures et l'intérêt pour des objets esthétiques ou scientifiques plus vastes que notre moi. Elle donne un sens à l'Histoire humaine, orientée vers le perfectionnement de la nature humaine, et dont l'étude cultiverait une révérence et une gratitude envers les grands hommes du passé. On peut à bon droit parler de sacralité, si l'on définit le sacré, comme ce pourquoi l'on pourrait sacrifier nos intérêts individuels. Si la religion a ses dieux ou ses saints, la religion millienne nous invite à rechercher la sympathie et l'approbation fictive des grands caractères du passé, tels que Marc Aurel, Socrate, Jésus, ou George Washington. En étant inculquée dès le plus jeune âge, soutenue par l'opinion publique, et par l'autorité intellectuelle, elle pourrait justement être le nouveau facteur de cohésion sociale dont "The Spirit of the Age" déplorait l'absence, et dont *System of logic*, et « Coleridge » théorisent la nécessité. Ces aspects de la religion de l'humanité se retrouvent d'ailleurs de manière assez frappante dans le programme et la philosophie de l'éducation, proposée Mill en tant que recteur dans le discours inaugural et programmatique de l'Université de saint Andrews de 1867. Les beaux-arts, la poésie, servent à orienter le caractère vers un idéal de perfection, dont la visée est l'occasion d'une insatisfaction et d'une ascèse en vue du progrès. Le chant est supposé animer nos sentiments d'appartenance au collectif et la communion, les sciences et les humanités, en plus de leur fonction émancipatrice, nous donneraient un intérêt plus profond et plus varié dans l'existence, qui demeurerait vif jusqu'à la fin de notre vie, alors que nos intérêts purement égoïstes nous paraîtraient plus vains à l'approche de la mort. Par conséquent, Mill donne assez

⁷³¹ ER, p. 112.

clairement à son idéal éducatif une dimension religieuse au sens où il définit la religion dans « L'Utilité de la religion ».

Mais outre qu'il n'y a rien de particulièrement despotique à vouloir penser l'éducation dans l'optique du progrès de la civilisation, il faut bien comprendre que cette religiosité n'imprègne l'enseignement séculier dans son ensemble, que par une forme de ferveur, de sentiment du devoir, « a general and pervading tone of reverence and duty »⁷³². L'enseignant devrait transmettre la conscience de l'importance de ce qu'il enseigne et de son sens civilisateur, au-delà de l'aspect purement instrumental des contenus. Mais il souligne bien qu'il est au-delà du pouvoir de l'université de dispenser une éducation morale et religieuse intégrale, car cela dépend d'habitudes précoces et quotidiennes. Alors que dans « L'Utilité de la religion », Mill demeure imprécis sur les modalités de transmission de la religion de l'humanité, il est beaucoup plus clair dans le « Discours inaugural.. » : la religion séculière ne fait pas l'objet d'un enseignement particulier, elle est plutôt une question d'attitude, d'ambiance et d'atmosphère, qui traverse le lieu d'enseignement : « L'influence morale ou religieuse qu'une université peut exercer consiste moins dans un enseignement explicite, que dans la tonalité dont le lieu est pénétré ». Mais Mill n'a jamais rien envisagé de tel qu'un enseignement religieux d'une doctrine morale commune, assorti de rituels précis.

Ce qu'il dit au sujet de l'enseignement moral permet de s'en convaincre. Puisque le progrès de l'humanité passe par la libre discussion, et la pluralité des influences, l'enseignement moral de l'université millienne consiste moins en un catéchisme moral séculier qu'en une explication des principaux systèmes moraux du passé, tels que l'épicurisme, le stoïcisme, le christianisme etc. L'enseignant d'éthique pourrait bien sûr souligner les avantages et les limites de ces pensées et indiquer de manière argumentée ses préférences, l'important étant le pluralisme et l'absence de dogmatisme. Il ne devrait pas imposer son propre jugement, mais aider l'élève à exercer le sien de façon éclairée. Quant aux religions positives, leur connaissance est importante, mais elles ne seraient enseignées qu'en tant que faits sociaux historiques dans le cadre de cours d'« Histoire ecclésiastique».

On ne peut donc pas dire que cette religion de l'avenir « remplace » à proprement parler la religion du passé, d'abord parce que l'émancipation implique d'en finir avec un enseignement centralisé et exclusif. Mill a considéré dès 1831, comme on l'a vu, que la réforme protestante a constitué un progrès important de l'esprit d'examen, et que c'est justement l'alliance de l'Église et du pouvoir temporel, l'alliance de l'Église Établie et de l'État qui historiquement,

⁷³² « Inaugural Adress... »

est responsable d'un retour en arrière vers le dogmatisme, l'enseignement autoritaire et intolérant. Il ne s'agit donc pas de proposer en guise de remplacement, une nouvelle religion d'État centralisée, fût-elle séculière, puisque ce sont justement le conformisme, la passivité, et la dimension verticale de l'autorité qui furent l'aspect le plus critiquable des religions d'État. Cela distingue très nettement la religiosité laïque de Mill de la version comtienne de la religion de l'humanité et de ce que Comte⁷³³ nomme le pouvoir spirituel, placé sous l'égide d'un unique grand prêtre. Mill estime que cela équivaut à un système despotique précisément parce qu'il a été pensé sur le modèle centralisé du catholicisme :

Les corporations sacerdotales devinrent tyranniques parce qu'elles étaient organisées, parce qu'elles voulaient atteindre cette unité et cette systématisation si chères à M Comte, et qu'elles ne souffrirent point de science qui ne fut autorisée et dirigées par elles. L'ordre sacerdotal, qui, dans le système de M. Comte, a autant de pouvoir qu'il n'en a jamais eu, serait tyrannique de la même manière, sans d'autre changement que celui qui résulterait des modifications subies par la société et l'esprit humain.⁷³⁴

Le grand prêtre de l'humanité imaginé par Comte déciderait seul des devoirs et de la résidence de chaque membre du clergé, sa mission serait davantage de brider l'intellect que de libérer celui-ci, il supprimerait tout emploi jugé inutile des facultés spéculatives, notamment en décidant autoritairement des sujets de recherche importants en fonction de leur utilité actuelle et immédiate, son enseignement chercherait surtout à inculquer une « foi démontrable », dans les résultats de la science, sans se soucier de l'aptitude à démontrer elle-même ni promouvoir le doute méthodique. Comte propose enfin l'holocauste des livres de science qui ne figurent pas dans la bibliothèque positiviste.⁷³⁵

Les universités, explique à l'inverse Mill dans le discours de St Andrews, doivent demeurer des lieux de libre spéculation. A cet égard, la critique de la religion comtienne, *De la liberté*, et le Discours inaugural sont en cohérence : le pluralisme, l'évitement du conformisme, et le souci de l'individualité dans l'optique du bonheur, excluent l'idée d'un autoritarisme séculier qui ne ferait que remplacer l'autoritarisme religieux. Dans *De la liberté*, Mill est très clair sur l'inconvénient d'une éducation nationale centralisée, qui mène à un conformisme :

Tout ce que j'ai dit de l'importance de l'individualité du caractère ainsi que de la diversité des modes de vie, implique tout autant la diversité de l'éducation. Une éducation générale dispensée par l'État ne peut être qu'un dispositif visant à fabriquer des gens sur le même modèle ; et comme le moule dans lequel on les coulerait serait celui qui satisfait le pouvoir dominant au sein du gouvernement – prêtres, aristocratie, ou majorité de la

⁷³³ Voir Comte Auguste [1851-1854], *Système de politique positive*, Paris, librairie positiviste, Georges Crès & Cie, 1912.

⁷³⁴ *ACP*, p.192.

⁷³⁵ *ACP*, pp. 173-202.

génération actuelle- plus cette éducation serait efficace, plus elle établirait un despotisme sur l'esprit, qui ne manquerait pas de gagner le corps.⁷³⁶

La dimension commune de l'enseignement ne concernerait que des aptitudes générales comme la lecture, et les examens publics ne pourraient porter que sur des faits et des connaissances positives, ainsi que sur des savoirs techniques instrumentaux ou la connaissance des langues, c'est-à-dire des domaines qui ne relèvent pas de la libre opinion. L'objectif est justement que l'État et le gouvernement, qui n'est l'expression que de la majorité de la société d'une époque, n'ait pas trop d'influence sur ce qui relève de l'opinion. Les examens publics portant sur la politique ne pourraient être évalués en fonction des opinions personnelles des candidats, mais uniquement sur leur connaissance doxographique de l'Histoire des idées, de manière à ne pas exiger de l'élève qu'il défende une opinion plutôt qu'une autre, ce qui reconduirait tous les inconvénients de l'enseignement religieux, encourageant l'hypocrisie. L'école publique ne devrait pas servir à inculquer des opinions morales, politiques ou métaphysiques, mais pourrait servir à garantir que chaque élève possède les connaissances et aptitudes pour tirer de lui-même certaines conclusions :

Un étudiant en philosophie gagnerait à pouvoir passer un examen sur Locke et Kant, quel que soit celui qu'il préfère et même s'il n'adhère à aucun des deux ; et il n'y a raisonnablement rien à redire à ce qu'on examine un athée sur les preuves du christianisme, pourvu qu'on ne l'oblige pas d'en faire profession de foi.⁷³⁷

Le propos renvoie dos à dos l'enseignement religieux du clergé Anglican, mais aussi les « despotisme spirituel » de la religion de l'humanité, telle qu'elle est conçue par Comte, et dont Mill critique l'autorité centralisée, le ridicule de certains rituels, et un certain fanatisme altruiste par lequel Comte cherchait à étouffer les aspirations égoïstes sous les affections sympathiques. Il y a une cohérence entre sa critique de la religion comtienne, le programme non dogmatique de sa propre université, et les propos de *De la liberté*. Cela rend moins convaincantes les interprétations qui considèrent que l'horizon du progrès millien est l'instauration dès le plus jeune âge d'une religion destinée à remplacer littéralement l'ancienne. Tant dans le domaine privé que public Mill n'envisage d'autres valeurs sacrées ou fédératrices que le progrès de la liberté individuelle et de l'égalité. La religiosité qui imprègne effectivement sa conception de l'éducation, est plutôt une forme d'exaltation, de ferveur, de sérieux, qui accompagne l'apprentissage et l'instruction des choses les plus importantes. C'est cette religiosité qui transparaît lorsqu'il conseille à Charles Friend dans la lettre citée, de « faire sentir à l'enfant l'importance de la recherche de la vérité et la difficulté de l'

⁷³⁶ OL, p. 227.

⁷³⁷ OL, p. 229.

atteindre ». Il y a bien en effet une différence entre instruire et faire sentir à celui qu'on instruit la valeur inestimable de l'amour de la vérité, des vertus et de l'*ethos* qui l'accompagnent. Mill cherchait en fait à donner un sens moral et spirituel à l'instruction, au-delà de leur valeur simplement instrumentale, sans pour autant faire des opinions morales ou d'options spirituelles l'objet d'un apprentissage obligatoire et dogmatique, ou d'un conditionnement codifié et uniforme. Cela dissonerait fortement avec les positions qu'il défend par ailleurs. Et cette ferveur peut parfaitement coexister avec une espérance religieuse au sens traditionnel, c'est pourquoi on ne peut dire qu'elle cherche à remplacer la religion, sans quoi le sécularisme de Mill, s'il avait seulement misé sur l'essoufflement des religions surnaturelles, et proposé de les remplacer par une religion séculière assurant exactement les mêmes fonctions, n'aurait que peu d'intérêt pour notre époque. En effet nous sommes mis en demeure de concilier une dimension universelle de l'instruction, mais aussi le rôle civilisateur de l'école et la pluralité des confessions. Le libéralisme et la dimension religieuse de la pensée de Mill ne sont donc pas logiquement incompatibles. En revanche, il est permis de se demander si l'amour de la vérité, l'aptitude à estimer des preuves, la culture de l'imagination par les arts libéraux, la communion des esprits par la musique et le chant, suffisent à compenser d'autres inconvénients de l'âge séculier que sont l'atomisation de la société, l'étroitesse et l'égoïsme des aspirations des individus privés de transcendance, et la fragilité croissante de toute autorité intellectuelle. En effet, ce sont là les fragilités de ce que Mill décrivait comme un âge de transition mais qui semblent être restés des traits permanents des démocraties occidentales.

Chapitre X : Liberté individuelle et déchristianisation des mœurs.

Introduction :

Ce dernier chapitre envisage la conception millienne de la liberté, d'abord sur un plan métaphysique dans son rapport au théisme, ainsi que la défense morale et politique de la liberté individuelle dans son rapport à l'orthodoxie calviniste encore dominante à l'époque de Mill. Il s'agit au fond de déterminer si l'empirisme de notre auteur peut faire davantage que réfuter les mauvaises fondations théistes ou intuitionnistes, de la morale, ou s'il peut aussi servir une défense positive d'une éthique et d'une politique libérales. Le second objectif est de déterminer la nature du sécularisme millien : est-il essentiellement destructeur et critique, ou ne condamne-t-il que les éléments et les formes libéricides de la religion ? Nous argumenterons en faveur de la seconde hypothèse. Plusieurs commentateurs⁷³⁸ s'étant penchés sur les écrits de Mill à propos de la religion ont considéré qu'il fallait nuancer le libéralisme de notre auteur, et jugent sa proposition d'une religion de l'humanité, ses influences St simoniennes et comtiennes incompatibles avec la défense de la liberté. Pour Joseph Hamburger par exemple, la défense millienne de la liberté serait essentiellement antichrétienne, destinée à nous libérer du joug de l'orthodoxie calviniste, mais dans l'optique de l'instauration à une époque future d'une nouvelle forme de contrôle sur la base d'une religion et d'une morale séculières qu'il jugeait plus parfaites. La défense millienne de la liberté ne vaudrait que pour une époque de transition, dans laquelle il est urgent de lever la censure religieuse et la persécution, mais dont l'issue est une nouvelle période organique et une forme cette fois-ci séculière de contrôle social. La défense millienne de la liberté aurait essentiellement un objectif irrégulier et destructeur, mais le libéralisme ne serait pas l'horizon ultime du progrès tel que Mill l'entend.

Notre lecture du sécularisme millien ainsi que de sa conception de la sécularisation est différente : Mill ne cherche pas tant à effacer le théisme et le christianisme que leur statut de fondement de la société et son autorité sur les mœurs, l'éducation et le droit. La liberté est bien l'horizon de la sécularisation et non un moyen provisoire, et la déchristianisation n'est pas un effacement du christianisme mais seulement de son autorité publique. Nous aborderons d'abord l'aspect métaphysique de la conception millienne de la liberté : Mill cherche à penser la liberté, la responsabilité, et le façonnement autonome de soi en restant à l'intérieur d'un

⁷³⁸ Hamburger Joseph, 1999.
Cowling Maurice [1963].
Reader Linda C., 2002.

cadre naturaliste et empiriste. Nous soutiendrons ensuite, à travers les thèmes de l'individualité de la libre discussion, de la critique de la police morale et de l'émancipation des femmes, que chez Mill, la défense de la liberté s'inscrit avant tout dans le cadre d'une sécularisation de la morale et du droit, qui implique certes de dépasser certains aspects du christianisme hostiles au progrès, mais n'exclut pas une compatibilité et une continuité d'une société chrétienne à une société séculière.

Contrairement aux interprétations de Hamburger, Cowling, et Reader, il n'y a pas d'incompatibilité entre le Mill religieux et le Mill libéral. Sa défense de la liberté individuelle n'est pas une étape transitoire négative, servant simplement à détruire le christianisme pour instaurer par la suite un catéchisme nouveau, séculier et altruiste. La recherche de stabilité et de nouveaux fondements de la cohésion sociale exige en effet de sortir de ce que Mill nommait en 1831, « l'anarchie intellectuelle » par de nouveaux consensus sur ce qui unit les citoyens et donne sens à la communauté politique (Voir *Supra*, Ch. IX). Mais ce souci n'est pas incompatible avec la diversité des modes vies et la collision conflictuelle des opinions. Au contraire. La liberté d'expression sera justement d'autant plus précieuse lorsque de nouveaux consensus seront atteints, car pour Mill, les meilleures idées ne sont vivantes que si elles sont attaquées et perpétuellement remises en cause. Le consensus sur les valeurs ainsi que la tendance de l'humanité à l'intolérance rendront à l'avenir d'autant plus nécessaire la liberté d'exprimer des mises en cause de ces consensus, la diversité des modes vies, ne serait-ce que pour que ces consensus ne deviennent pas des dogmes morts. La défense millienne de la liberté n'est donc pas réductible à un combat irréligieux, simple moment critique provisoire de l'âge de transition.

La liberté individuelle est en fait un aspect du bonheur et elle est comprise dans l'utilitarisme. La défense de la liberté a chez Mill une dimension polémique et les cibles de cette polémique sont à la fois la soumission à la volonté divine, un certain essentialisme qui définit à l'avance l'excellence et la perfection morale des créatures en fonction d'un projet divin. Il estime également que les idéaux de perfection morale ont trop été pensés à partir d'une vision calviniste et puritaine de l'excellence, ce qui a conduit à ériger la passivité, la soumission et le déni de soi, au mépris du développement de l'individualité.

A quoi Mill oppose une affirmation séculariste de la liberté individuelle. Séculariste sous trois aspects, d'abord en ce qu'elle ne ramène pas au concept de libre arbitre chrétien, puisque Mill pense la notion de liberté comme David Hume, à l'intérieur d'un cadre déterministe et naturaliste. Ensuite, parce que pour Mill l'usage de notre corps et de notre esprit, c'est-à-dire le rapport à soi échappe à toute obligation morale : si nous ne sommes pas responsables

devant Dieu de ce que nous tenons pour vrai ou de l'usage de notre corps, les supposés devoirs envers nous-mêmes n'ont plus lieu d'être. Sur le plan moral et politique, en effet, Mill est connu pour affirmer dans *De la liberté* que l'obligation morale ne concerne à proprement parler que les rapports à autrui et non le rapport à soi, et pour avoir prôné la valeur de l'individualité comme essentielle au bonheur. Sa défense de la liberté est en cohérence avec le cadre métaphysique sécularisé sans providence ni finalisme qu'il propose dans le chapitre XXI de *l'Examen de la philosophie Hamilton*, et le livre VI du *Système de logique*. Ce qu'on a depuis appelé le *harm principle* selon lequel n'est immoral que ce qui entraîne un dommage défini *pour autrui*, présuppose que le rapport à *nous-mêmes* n'engage pas la responsabilité devant Dieu, et que la moralité n'a pas à se soucier de la conformité à la nature ou à la providence : tout ce que nous faisons est naturel, rien n'est contre nature, et la volonté de Dieu n'est pas un *critérium* de la moralité. Enfin, troisième aspect de la dimension séculariste de la défense millienne de la liberté, son individualisme perfectionniste dans lequel le christianisme, notamment l'altruisme évangélique, devient une inspiration certes importante mais non exclusive, un élément parmi d'autres au sein d'une éthique éclectique, qui doit aussi inclure « l'affirmation païenne de soi » contre la dimension de passivité et d'abnégation qu'il reproche au calvinisme.

La place de Mill dans la tradition libérale est à cet égard nouvelle et originale. Alors que les libéraux théistes faisaient des lois naturelles, d'origine divine, le bouclier des libertés individuelles imprescriptibles que le pouvoir séculier n'a pas l'autorisation d'enfreindre, Mill fonde sa défense de la liberté sur le désir de bonheur des individus, bonheur dont l'accomplissement suppose la diminution des contraintes, la possibilité de construire des modes de vie en accord avec notre singularité.

La liberté individuelle est étudiée chez Mill sous deux dimensions. La première est « négative »⁷³⁹ : être libre, c'est pouvoir satisfaire ses désirs dans la mesure où leur satisfaction n'implique pas d'enfreindre les droits d'autrui, sans être empêché par une contrainte légale ou une pression sociale, pouvoir exprimer ou critiquer publiquement une opinion tant que cette expression ne met pas en danger les droits d'autrui. Cette première dimension de la liberté est la condition de la seconde. La seconde dimension est positive : être libre consiste à façonner

⁷³⁹ Nous reprenons ici la distinction d'Isaiah Berlin (voir Berlin Isaiah, «Two concepts of Liberty, an inaugural lecture delivered to the University of Oxford, on 31 October 1958 », Oxford, Clarendon Press, 1958) devenue classique, d'une liberté négative et d'une liberté positive. Bien que Berlin voie d'abord en Mill un défenseur paradigmatique de la liberté négative, on peut dire que les deux conceptions cohabitent chez lui et se complètent. Mill croit en un bon usage de la liberté tourné vers l'excellence humaine mais veille à ce que sa conception de l'excellence ne justifie pas le paternalisme politique.

son propre caractère par un travail de perfectionnement de soi et selon un idéal d'excellence humaine⁷⁴⁰, notamment morale et intellectuelle. Les principaux obstacles à la libre individualité sont le conformisme et l'uniformité des modes de vies et des opinions. La liberté entendue en ce double sens a donc besoin d'une diminution de la contrainte légale, mais aussi d'un pluralisme des modes vies et des opinions.

Or selon Mill, la morale calviniste dominante est un obstacle à la première en ce qu'elle fait ingérence dans le rapport à soi, et par la pression conformiste qu'elle exerce. La liberté privée notamment intellectuelle, supposait la liberté totale d'expression publique, y compris la critique religieuse, ce qui suppose d'étendre la tolérance aux opinions infidèles, et de ramener le christianisme au rang d'une doctrine humaine, historique, imparfaite, incomplète donc discutable, qui à ce titre ne peut prétendre au statut de fondement de la morale et de la cohésion sociale. Cette relativisation du christianisme devait aussi rendre possible le perfectionnement individuel en incluant dans l'idéal d'excellence des éléments païens, épicuriens et stoïciens notamment. La pensée de Mill explore ainsi une tension interne à l'idéal séculariste moderne : nous nous percevons comme faisant partie d'une nature et sujets à ses lois, comme façonnés par l'éducation et les circonstances sociales, mais dans ce cadre nous sommes pourtant supposés être des agents moraux responsables et être les créateurs de notre existence et les inventeurs de notre bonheur.

I) Refondation empiriste et déterministe du statut d'agent moral

a) Le problème de la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité

Le naturalisme et l'empirisme de Mill sont présupposés par sa défense politique et morale de la liberté. Celle-ci n'invoque jamais l'idée de libre arbitre entendu comme une liberté de la volonté, mais plutôt une *détermination* de la volonté à façonner et cultiver soi-même son propre caractère, détermination qui dépend des circonstances, notamment de la valeur qu'une civilisation accorde à l'individualité et l'autonomie. A côté de *On liberty* qui n'explicite qu'assez peu les présupposés métaphysiques de son idéal moral et politique, d'autres textes permettent d'expliciter l'opposition, récurrente dans le corpus millien, entre caractère passif et caractère actif, ainsi que l'idée problématique d'un façonnement de soi par soi. Dans *l'Examen*, ainsi que dans *Système de logique*, Mill montre qu'une création responsable de soi par soi est possible malgré le déterminisme auquel il souscrit et en se passant comme Hume de l'idée d'origine chrétienne d'une liberté de la volonté. En amont de la défense politique et

⁷⁴⁰ Une conception assez proche de ce que Charles Taylor (Taylor, 1989) nomme l'expressivisme, idéal proprement moderne affirmant l'individualité et la subjectivité et l'authenticité *en tant que valeur*.

morale de la liberté dans *On liberty*, Mill rend compte dans ces textes d'une nature plus métaphysique, de la responsabilité morale dans un cadre déterministe, ce qu'avait largement fait Hume, mais aussi de la possibilité d'être le créateur de soi, en façonnant son propre caractère, perspective proprement millienne. Nous verrons que Mill sécularise la liberté sur le plan métaphysique : il ne s'agit plus du libre arbitre au sens chrétien mais du choix et de la culture de son propre caractère.

Mill pense comme Hume que les comportements humains peuvent être anticipés sur la base de successions régulières mais il rend cela compatible non seulement avec la liberté « négative », le fait d'agir selon ses propres désirs, mais aussi positive : la transformation par soi-même de son propre caractère, condition sans laquelle nos désirs ne sont pas tout à fait *nos* désirs.

Dans le chapitre XXI de *L'Examen*, et au livre XI du *Système de Logique*, Mill aborde le problème de la liberté humaine, problème dont il rappelle qu'il s'est d'abord posé dans un contexte religieux, à l'occasion la controverse entre Augustin et Pélage dans la seconde moitié du IV^e siècle, à propos de la place respective du libre arbitre et de la grâce dans l'évitement du péché et dans l'optique d'une rédemption. L'objectif de Mill sur le plan métaphysique, est surtout de proposer une conception naturaliste de la liberté, pas nécessairement de réfuter l'intégralité du cadre providentialiste et théiste auquel souscrivent la plupart de ses contemporains calvinistes. Ce qu'il refuse est d'un côté le fatalisme, incompatible avec la liberté, de l'autre le concept de libre arbitre, empiriquement infondé. Mais ce naturalisme peut comme chez Hume être rendu compatible avec une conception neutralisée et sécularisée de la providence. Mill affirme d'ailleurs que la liberté humaine est compatible avec la prescience divine et la prédestination chère aux calvinistes, à condition de comprendre la prédestination comme l'instauration par Dieu de lois de la nature matérielle et psychique, dont découlent nos désirs et nos conduites. Cela n'implique aucun fatalisme, dès lors qu'il nous appartient de connaître et d'utiliser ces lois pour atteindre nos buts. Croire ou non en cette doctrine ne change rien à la conduite de la vie, elle n'a aucun effet paralysant entendue en ce sens, tant qu'on ne sait pas ce que Dieu a préétabli :

En effet, si Dieu agit d'après des lois générales, quel que soit l'ordre qu'il ait établi, il a préétabli un ordre qui s'accomplit en vertu des causes dont l'expérience nous fait voir qu'il est le résultat, et si Dieu a préétabli que j'atteindrai mes fins, il a préétabli que je les atteindrai en étudiant et en mettant en œuvre les moyens qui y conduisent.⁷⁴¹

⁷⁴¹ EPH, p.575.

Le raisonnement est très similaire à celui de Hume dans « Du suicide » et a la même conséquence : si la providence désigne non l'action directe de Dieu dans le monde, mais seulement les lois de la nature établies par le créateur, tout est providentiel et cette notion n'a aucun impact sur la conduite. D'un côté, cela rend une morale fondée dans l'expérience compatible avec l'idée de providence, à condition de reléguer l'action divine à l'origine des lois de la nature ; d'un autre côté, le raisonnement rend la notion de providence ou de prédestination tout à fait superflue en tant que guide de l'action.

La difficulté à laquelle se confronte Mill est du reste analogue au défi humien de la section VIII de l'*EEH* : il était de rendre compte de l'agentivité, de la responsabilité morale et de l'imputabilité (Voir *Supra*, Ch. III, IV). Mill cherchait dans cette perspective à éviter la conséquence du déterminisme séculier de Robert Owen, à savoir l'idée que si nous ne sommes pas responsables de notre caractère donc de nos actes, tout châtement est au fond injuste. Or une conception naturaliste et déterministe de l'esprit telle que celle de Hume et Mill leur interdit de fonder la liberté individuelle sur le concept chrétien de la liberté de la volonté entendue comme capacité de n'être pas soumis à la causalité naturelle et de maîtriser nos désirs en exerçant sur eux un autre genre de causalité. Mill propose des solutions très proches de celles de Hume au problème de la compatibilité du déterminisme et de la liberté. En revanche, l'idée d'une création et d'une culture de soi par soi malgré le déterminisme, est un apport proprement millien, qui sera essentiel à sa défense de la liberté sur le plan social et politique, notamment dans *De la liberté*.

La thèse du libre arbitre dans son acception métaphysique et chrétienne semble avoir pour elle le témoignage de la conscience, mais aussi l'orgueil de l'être humain se croyant plus digne que le simple effet d'un mécanisme aveugle. Dans la métaphysique intuitionniste d'Hamilton, la liberté de la volonté est d'ailleurs conçue comme le principal indice de l'existence du créateur⁷⁴², et du fait que l'être humain, et notamment l'esprit humain, n'est pas un simple effet et partie d'un mécanisme matériel aveugle. D'autre part, Hamilton, dont l'incompatibilisme est très proche de celui de Kant, considère que pour être un agent moral, susceptible de mérite ou de démerite, l'individu doit être capable d'agir ou de ne pas agir conformément à une règle de devoir, et ce, quelles que soient ses inclinations. De la liberté de la volonté dépendrait donc le statut d'agent moral et la personnalité morale.

⁷⁴² *EPH*, pp. 537-538. Mill résume ainsi la position de Hamilton : « C'est donc uniquement parce que l'homme est une intelligence libre que son existence ne peut s'expliquer sans l'existence d'un créateur qui soit lui aussi une intelligence libre. Si le sentiment de la liberté est une illusion, si l'intelligence n'est que le résultat de l'organisation matérielle, nous sommes en droit de conclure que dans l'univers aussi, les phénomènes qui supposent une intelligence ou un plan ne sont en définitive que les produits d'une nécessité aveugle. ».

Pour Mill, le problème n'est pas celui du matérialisme (contrairement à ce que soutient Hamilton) mais bien celui de la compatibilité entre nécessité et liberté : on peut parfaitement comme Leibniz, être spiritualiste et nécessitariste. La question des rapports entre l'esprit et la matière n'est donc pas la voie requise pour aborder le problème de la responsabilité. Il s'agit plutôt de savoir 1) si le libre arbitre existe 2) si les distinctions morales et la responsabilité sont concevables sans libre arbitre. 3) Si à l'intérieur de ce cadre il est possible de rendre compte de notre statut d'agent autonome.

b) L'argumentaire empiriste et naturaliste

L'observation et l'induction plaident en faveur de la doctrine de la nécessité, même si Mill juge impropre l'emploi de ce terme pour désigner les successions régulières qui nous permettent de prévoir dans l'ensemble, les comportements humains. Nous observons en nous-mêmes que nos actions sont consécutives à des motifs et non arbitraires. Et nous sommes capables de prévoir les comportements d'autrui avec une précision proportionnelle à notre connaissance empirique de l'individu. Mill rejoint Hume lorsqu'il affirme qu'il n'existe pas de différence de nature entre la prévisibilité des actions humaines et la prévisibilité des phénomènes matériels. Dans les deux cas, nous nous fions à l'expérience passée et procédons par induction. Comme Hume, Mill ne se prononce pas sur la connexion entre la cause et l'effet, ou sur un lien qui « forcerait » la cause à produire l'effet : il n'est question que des conjonctions constantes et des successions régulières que nous constatons et qui sont nécessaires pour prévoir les comportements des autres hommes et interagir avec eux. La « nécessité » n'est pas, pour ainsi dire, « dans les choses », du moins nous n'en savons rien, mais dans l'esprit du spectateur. Mill est plus que réservé quant à l'emploi du terme nécessité pour désigner les successions régulières d'une circonstance et d'un motif, ou d'un motif et d'une action. Car il existe un emploi plus fort du terme de nécessité, celui qui convient à la doctrine fataliste et qui désigne « l'irrésistibilité ». Le destin d'Œdipe se réalisera *quoiqu'il fasse* pour l'empêcher, *quels que soient ses désirs* et inclinations et *quelles que soient* les circonstances. Selon le fataliste, le meurtre de son père arrivera quels que soient les antécédents, il ne peut en être autrement. Or nos comportements ne sont pas nécessaires en ce sens fort du terme. Mill considère que si les circonstances changent, les effets changent également. On peut dire qu'il est déterministe et non fataliste, et que ce déterminisme engage un sens plus faible de la nécessité, comme chez Hume. Mill parle de la même chose, mais par souci d'éviter toute confusion⁷⁴³, préfère éviter le terme :

⁷⁴³ Sur l'impropriété de l'usage du terme nécessité pour désigner les successions invariables, voir aussi *SL*, VI, ch. II, §3 : « J'incline à croire que cette erreur dépend presque uniquement des associations suggérées par un mot

Une volition est un effet moral qui suit des causes morales aussi certainement et aussi invariablement qu'un effet physique suit des causes physiques. Est-il *forcé* de le suivre, j'avoue que je n'en sais rien, que le phénomène soit moral ou physique, et en conséquence, je condamne l'emploi du mot *nécessité* dans ce cas : tout ce que je sais, c'est que les choses *se passent* toujours ainsi. ⁷⁴⁴

Pour savoir s'il existe quelque chose de tel qu'une volonté libre, Mill se fie à l'expérience et à l'induction plutôt qu'au témoignage introspectif de la conscience que les partisans du libre arbitre ont tendance à redécrire d'une manière biaisée, de façon à corroborer la thèse qu'ils veulent défendre. Les partisans de la thèse du libre arbitre ont tendance à affirmer péremptoirement que celui-ci est prouvé par le témoignage évident de la conscience. Mais la conscience nous donne-t-elle la certitude que nous pourrions agir, dans le sens contraire à notre désir le plus fort ? Rien n'est moins sûr, et c'est pourtant selon les partisans du libre arbitre une expérience commune que d'avoir le sentiment de « pouvoir agir autrement », même lorsque nous succombons à désir très puissant. Il est assez péremptoire d'affirmer qu'il existe en la conscience de tout homme une telle conviction. En résistant à une forte tentation mauvaise, quelqu'un peut certes avoir le sentiment qu'il possède un pouvoir indépendant du désir, alors qu'un autre interprétera la même expérience comme le fait d'avoir succombé à un autre désir, plus puissant que la tentation, celui d'agir bien. L'impression d'être capable d'agir contre sa préférence vient d'une mauvaise interprétation de ce en quoi consiste notre préférence. Illustrons le propos de Mill par un exemple. Admettons que, sous la tentation, j'hésite à trahir ma promesse conjugale de fidélité, et qu'après hésitation, j'agisse finalement par devoir et contre mon désir. Ce n'est qu'en apparence, dirait Mill, que je peux prétendre avoir agi *contre ma préférence*, comme si la résistance que j'oppose à ma tentation n'était pas elle aussi de l'ordre du désir. Je ne peux décrire les choses ainsi que parce que je me représente mon comportement abstraitement : ce que j'ai évité en m'abstenant, c'est l'acte accompagné de ses conséquences funestes : la mauvaise conscience, le sentiment d'échec de ma force morale, l'éventualité d'être découvert et la souffrance causée, une altération de ma relation conjugale etc. Or ce scénario funeste n'est pas ma préférence ; je n'ai pas en m'abstenant, agi contre mon désir le plus fort. Cela est impossible : le désir qui me détermine est de ce fait le plus fort. L'impression que le désir auquel je résiste est une sorte de force

; et qu'on la prévienne en évitant d'employer, pour exprimer le simple fait de la causation, un terme aussi complètement impropre que celui de Nécessité. Ce mot, dans ses autres acceptions, implique beaucoup plus qu'une simple uniformité de succession ; il implique l'irrésistibilité. Appliqué à la volonté, il signifie seulement que la cause donnée sera suivie de l'effet, sans préjudice de toutes les possibilités de neutralisation par d'autres causes ; mais, dans l'usage ordinaire, il désigne exclusivement l'action de causes qu'on suppose trop puissantes pour être jamais contrebalancées. ».

⁷⁴⁴ EPH, p. 549.

extérieure, auquel la volonté oppose un effort, effort libre qui n'est pas lui-même un autre désir, est une illusion. Si nous nous identifions plus à l'un des deux désirs, en disant par exemple que nous avons vaincu l'autre désir, c'est selon Mill qu'il est plus ferme plus habituel et plus permanent, car le caractère est un ensemble de dispositions et de désirs devenus permanents par l'habitude. Mill concède que désirer et vouloir peuvent être distingués, et qu'il existe bien une forme d'auto contrôle, mais cette distinction ne nous fait pas sortir du cadre du naturalisme. Il nomme « volonté » cette disposition ferme, rendue constante par l'habitude et constitutive du caractère, mais cette volonté dont la force est l'indice d'un caractère actif, n'est selon Mill que « le rejeton du désir », et non une puissance transcendante⁷⁴⁵. Volonté et désir se distinguent chez Mill phénoménologiquement et génétiquement et non métaphysiquement. Ce n'est donc pas parce qu'en considérant les choses abstraitement, mon désir le plus fort semble être de trahir ma promesse mais que ma conscience morale a eu raison de ce désir, que le libre arbitre existe. Comme l'explique Mill : C'est grâce à ce défaut de précision dans les termes que nous ne trouvons pas absurde de dire que nous agissons contrairement à nos préférences ; que nous faisons une chose quand nous aimerions mieux en faire une autre ; que la conscience morale l'emporte sur les désirs, comme si la conscience morale n'était pas elle-même un désir, le désir de bien faire.⁷⁴⁶

Mill rend donc compte d'une conception assez forte de l'autonomie qui n'exige pas de sortir du cadre naturaliste ni de supposer une dualité entre l'influence de la conscience morale et les désirs naturels. Le refus du libre arbitre n'est pas en outre si contre-intuitif. Car comme l'avait dit Hume, un certain déterminisme est présupposé dans notre rapport ordinaire à nos semblables : nous tentons d'avoir une influence sur leurs motivations, et nous tentons de connaître celles-ci pour anticiper leur comportement. Ce faisant, nous sommes plus empiristes que métaphysiciens. De même, pour Mill, les inductions auxquelles nous nous livrons quotidiennement dans notre rapport aux autres sont des indicateurs bien plus sûrs que le témoignage de la conscience, qui est sujet à interprétation. Et s'il y a un conflit entre la conscience de soi, qui semble attester la liberté de la volonté, et nos inductions ordinaires au sujet des comportements d'autrui, qui semblent supposer un déterminisme, ce n'est pas à la conscience de trancher :

⁷⁴⁵ Voir *Utilitarisme*, Ch. III, p. 112 : « La volonté, [écrit Mill], phénomène actif est chose différente du désir, état de la sensibilité passive ; et quoiqu'elle soit à l'origine un rejeton du désir, elle peut, le moment venu, prendre racine et se détacher de la souche mère, tant et si bien que dans le cas d'une fin poursuivie par habitude, au lieu de vouloir la chose parce que nous la désirons, nous ne la désirons, souvent, que parce que nous la voulons.(...) Il n'en est pas moins vrai qu'à l'origine, la volonté est entièrement produite par le désir ; en désignant par ce mot la répugnance inspirée par la douleur, aussi bien que l'attrait exercé par le plaisir. ».

⁷⁴⁶ *EPH*, p. 553.

S'il en est ainsi, notre conscience interne nous dit que nous avons un pouvoir, notre conscience externe nous dit que nous n'en faisons jamais usage. Voilà certes une position fâcheuse pour nous et une rude épreuve pour le métaphysicien. La philosophie est loin d'avoir une tâche aussi aisée que le croit notre auteur [Hamilton] : l'Arbitre Conscience n'est pas du tout appelé à faire pencher la balance entre deux difficultés égales ; tant s'en faut : il doit décider entre son propre témoignage et une induction complète tirée de l'expérience.⁷⁴⁷

Mill désolidarise la question de la responsabilité de la notion de libre arbitre. Les distinctions morales restent intactes si on abandonne cette idée : il existe des caractères ou des dispositions malfaisantes ou bienfaitantes, qui sont méprisables ou admirables, qu'il faut décourager, ou encourager par l'éducation, l'usage de l'éloge et du blâme, sans que l'on ait besoin de supposer que ces dispositions et caractères ne soient pas l'effet de circonstances, de l'éducation et de l'habitude etc. Être responsable, c'est simplement dans ce cadre, être la cause d'un acte punissable. Et l'on peut rendre compte de la conscience de la responsabilité, par l'association, dès la prime enfance, d'un certain type d'acte et de la réprobation parentale et sociale qui s'y attache, mieux qu'en supposant une conscience innée de notre liberté. La peine n'est pas conçue par Mill comme une rétribution. On n'a pas besoin pour punir de considérer que l'agent libre « aurait pu agir autrement », et donc mérite sa peine. Il suffit de reconnaître qu'il a été malfaisant et qu'il est bien la cause du méfait. La peine sert alors à dissuader le reste de la société et éventuellement à la protéger, ainsi qu'à amender le coupable si possible. Fonder la responsabilité sur la liberté de la volonté a du reste un inconvénient.

L'idée que c'est la volonté libre de l'agent, un non un motif dans son caractère qui a causé l'action oblige à considérer que la peine n'a aucun effet sur l'agent, et ne rend pas compte du phénomène de la dissuasion. Mill reproduit le retournement paradoxal que Hume opérait dans *l'Enquête sur l'entendement humain* : croire au libre arbitre ne rend pas la responsabilité plus intelligible, au contraire, cela la rend plus obscure, sans base empirique. Et la peine, si elle n'est pas légitimée par ses effets sur le caractère, perd son sens qui est d'agir sur les motifs en dissuadant et en éduquant :

Si l'on admet que la volonté d'un malfaiteur est libre quand il commet son crime, ou en d'autres termes qu'il a mal agi non pas parce qu'il a des penchants mauvais, mais sans raison particulière, il n'est pas facile d'en conclure qu'il est juste de le punir. Son acte peut être une bonne raison pour que nous évitions de nous trouver sur sa route ou pour que nous lui imposions une contrainte corporelle, mais ce n'en est pas une pour lui infliger un châtement puisque par cette hypothèse cette peine ne pourrait lui servir de frein.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ EPH, p. 549.

⁷⁴⁸ EPH, p. 567.

c) Transformer son propre caractère

Jusqu'ici l'argumentaire millien est très proche de celui de Hume à ceci près qu'il refuse de parler de nécessité pour désigner les successions invariables. Mais le concept humien de liberté (capacité d'agir selon son désir ou sa volonté sans être contraint ou empêché) n'est pas suffisant. Pour être libre lorsque nous agissons selon notre désir, encore faut-il que ce désir soit effectivement *notre* désir et non le simple reflet des circonstances, de l'éducation ou d'un conformisme passif. Et il est d'autant plus *nôtre* qu'il est cultivé en vertu d'un choix et tourné vers un idéal d'excellence que nous approuvons durablement. Sans cela, les individus humains ne seraient guère capables d'une initiative originale. Cet aspect positif de la liberté, qui sera au cœur du troisième chapitre de *De la liberté* est développé dès 1843, au livre VI, Ch.2 du *Système de logique* contre le déterminisme de Robert Owen, qui vire selon Mill au fatalisme. D'après la théorie de Robert Owen, il est évident que le caractère est façonné dès la prime enfance, est un effet de notre éducation, et qu'il a été fait « pour nous » par nos parents et nos maîtres, non *par* nous. Mill ne conteste pas cette passivité initiale qui correspond à une réalité de fait, et qui explique encore, malgré la démocratisation, un cloisonnement social et une limite des possibilités d'émancipation. Mais ce que refuse Mill, c'est le passage du constat évident du conditionnement social du caractère, à la négation de la possibilité de l'autonomie de la volonté. Le réformateur socialiste accorde trop de poids aux influences extérieures sociales, économiques et morales dans la formation du caractère.

D'un point de vue métaphysique, les oweniens ne tiennent pas compte de la critique humienne⁷⁴⁹ de l'idée de connexion nécessaire, c'est pourquoi ils défigurent le nécessitarisme en en tirant des conséquences fatalistes qui ne s'imposent pas. Dans un cadre humien, la causalité ne désigne rien que des successions régulières qui nous rendent capables de prévoir un phénomène ou un comportement, lorsque nous connaissons certains antécédents, alors que les fatalistes semblent supposer entre la cause et l'effet une force irrésistible, que l'expérience ne donne pas, et prêtent donc le flanc aux accusations morales qui sont ordinairement portées à l'endroit de la doctrine de la nécessité : l'individu n'est qu'un produit passif de causes antécédentes et non un agent responsable.

Du point de vue de la critique religieuse, Mill rejoint le refus séculariste du libre arbitre chez Owen. Owen refuse l'image issue du récit de la *Genèse* d'une humanité dotée depuis

⁷⁴⁹ « Que les métaphysiciens du libre arbitre, appartenant pour la plupart à l'école qui rejette l'analyse de la Cause et de l'Effet de Hume et de Brown, fassent fausse route faute de la lumière apportée par cette analyse, il n'y a rien là qui doive surprendre. Le vrai sujet d'étonnement est que les Nécessitariens, qui admettent ordinairement cette théorie philosophique, la perdent également de vue dans la pratique. » (SL, VI, II).

l'époque d'Adam et Eve du pouvoir de choisir, et donc ultimement responsable du mal humain. Sa position avait pour conséquence politique de ne pas imputer la situation et les mœurs des plus pauvres et défavorisés à leurs libres choix, ce qui laisserait penser qu'ils méritent leur situation et déculpabiliserait la société. L'exploitation, le travail des enfants, l'insuffisance de l'éducation, en un mot ce qu'Owen appelait « l'esclavage blanc »⁷⁵⁰ ne serait en rien responsable des différences de caractères, de mœurs et d'aptitudes intellectuelles, si nous n'étions que la somme de nos libres choix. Mill ne le niait pas mais ne pensait pas cependant que les réformes sociales auxquelles il souscrivait en partie, et la volonté Owénienne de façonner un homme nouveau⁷⁵¹ à partir de circonstances sociales et éducatives plus justes, impliquaient de renoncer à toute notion d'autonomie, ni que l'éducation dût se réduire à une forme de conditionnement à la vertu et au bonheur. Ainsi, le déterminisme social d'Owen ne fait aucune place au rôle de l'individualité dans le progrès de la civilisation, et rend illusoire l'idée d'un perfectionnement de soi autonome. Elle justifie la réforme politique, mais fait reposer exclusivement sur celle-ci tout progrès, en interdisant de penser une éducation et une transformation de soi par soi, de sorte que toute régénération morale semble entièrement reposer sur les conditions d'existence sociale. Or Mill répondait dès 1843 qu'il n'est pas impossible de rendre compatible la doctrine déterministe des circonstances et l'autonomie :

D'après les termes employés par la secte qui, de nos jours même, a propagé avec le plus de persévérance et le plus défiguré cette grande doctrine [de la nécessité], le caractère de l'homme a été formé pour lui et non par lui. C'est donc inutilement qu'il regretterait que ce caractère n'ait pas été fait différent; il n'a pas le pouvoir de le modifier. Or, c'est là une grande erreur. L'homme a, jusqu'à un certain point, le pouvoir de modifier son caractère. Qu'il ait été en dernière analyse formé pour lui, n'empêche pas qu'il ne soit aussi en partie formé par lui, comme agent intermédiaire. Son caractère est formé par les circonstances de son existence (y compris son organisation particulière), mais son désir de le façonner dans tel ou tel sens est aussi une de ces circonstances, et non la moins influente. Nous ne pouvons sans doute directement vouloir être différents de ce que nous sommes. Mais ceux qui sont supposés avoir formé notre caractère n'ont pas non plus directement voulu que nous devinssions ce que nous sommes. Leur volonté n'avait de pouvoir direct que sur leurs propres actions. Ils nous ont faits tels en voulant, non la fin, mais les moyens; et nous pouvons, quand nos habitudes ne sont pas trop invétérées, en voulant également les moyens, nous changer nous-mêmes. S'ils ont pu nous placer sous l'influence de certaines circonstances, nous pouvons pareillement nous placer nous-mêmes sous l'influence d'autres circonstances. Nous sommes exactement aussi capables de former notre propre caractère, *si nous le voulons*, que les autres de le former pour nous.⁷⁵²

Selon Mill, le désir de changer de caractère fait tout autant partie des circonstances qui nous façonnent que les circonstances sociales et économiques. Nous pouvons parfaitement désirer changer de caractère du fait de l'expérience des conséquences fâcheuses de notre caractère, du

⁷⁵⁰ Voir Owen Robert [1816], *Une vision nouvelle de la société ou essai sur le principe de formation du tempérament de l'Homme et sur la mise en pratique de ce principe*, trad. Paul Meier, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012.

⁷⁵¹ Allusion à l'institut de « formation du caractère » fondé par Owen en 1816 à New Lanark, l'une des plus grandes entreprises de filature britannique, achetée par Owen qui en fit le laboratoire de ses réformes sociales et éducatives.

⁷⁵² *SL*, VI, II, §3.

fait de l'admiration d'un caractère que nous jugeons exemplaire, ou encore du fait de l'apparition soudaine de ce désir. De même qu'il pense la conscience morale à partir des associations d'impressions et d'idées, Mill fait la genèse de l'autonomie et de la souveraineté de l'individu à partir de l'expérience et des affects, de la réflexion sur ceux-ci, sans supposer une faculté d'un autre ordre. Et nous n'avons pas moins de pouvoir dans cette transformation que n'en avaient nos parents ou nos maîtres qui ne pouvaient eux non plus agir directement sur notre caractère, mais agençaient des circonstances en escomptant certains effets psychologiques. La nature de l'individu n'est donc selon Mill ni une essence innée, ni une construction entièrement façonnée de l'extérieur. Il y a une place dans ce cadre déterministe pour une culture de l'individualité qui soit le fruit de notre expérience et de nos choix. Ces analyses sont réinvesties dans *De la liberté*, contre une civilisation qui tend à produire des caractères passifs et uniformes : « On dit d'une personne qu'elle a du caractère lorsqu'elle a des désirs et des impulsions personnels qui sont l'expression de sa propre nature telle que l'a développée et modifiée sa propre culture. »⁷⁵³.

II) La valeur de l'individualité

a) *De l'obéissance calviniste au despotisme de l'opinion publique, une critique de la passivité*

Les solutions métaphysiques que Mill apporte dès 1843 au problème de la compatibilité de liberté et du déterminisme sont présupposées par sa défense politique et morale de la liberté dans *On liberty* ainsi que par sa conception du progrès de la civilisation, qui est en fait pour lui un progrès de la liberté, comprenant le développement de l'individualité. Mill montre que l'influence des circonstances n'est pas incompatible avec une éducation de soi par soi et une transformation réfléchie et volontaire de son propre caractère. Dans *De la liberté*, Mill explique pourquoi les mœurs calvinistes et l'intolérance religieuse découragent la créativité et la souveraineté individuelles. Il ne suffit pas cependant que l'humanité se libère de l'ascendant des institutions religieuses, de la morale calviniste, des privilèges et des empêchements du pouvoir politique pour qu'elle s'émancipe. À ces obstacles toujours puissants s'ajoute un effet délétère de l'égalisation progressive des conditions et de la démocratisation : le despotisme des masses⁷⁵⁴ et de l'opinion publique. Il engendre le conformisme et entretient l'absence du

⁷⁵³ *OL*, p. 152.

⁷⁵⁴ Mill a compris par la lecture de Tocqueville et en accord avec ce dernier, la tendance irrépressible des sociétés démocratiques à l'égalisation des conditions et le pouvoir grandissant des masses né de l'affaiblissement des autorités traditionnelles instituées, et d'une défiance à l'égard de la hiérarchie. Or rien n'assure que les masses

désir d'émancipation et l'absence de conscience de notre possibilité de nous élever ou de nous perfectionner. En cela, le despotisme des masses joint à l'*ethos* calviniste sont des facteurs qui s'additionnent pour donner lieu à des caractères passifs, mimétiques et conformistes. Bien que Mill reconnaisse par ailleurs des vertus d'émancipation intellectuelle et spirituelle du protestantisme authentique (plutôt sous sa forme presbytérienne qu'Anglicane), lorsqu'il n'est pas simplement reçu passivement mais fait appel à l'intelligence du fidèle⁷⁵⁵, il n'en demeure pas moins que le calvinisme de l'Église établie, tel qu'il est prêché, tel qu'il est professé dans les 39 articles de l'Église Anglicane, s'accommode d'une telle passivité, et participe à freiner l'éclosion de caractères forts et de modes de vie originaux. Imprégné par le dogme du péché originel, de l'idée de la faute des premiers hommes qui voulurent se soustraire aux ordres de leur créateur, le calvinisme a pour principal inconvénient de condamner l'émergence d'une volonté propre, d'inculquer la valeur de la soumission et de la conformité à une autorité. La valorisation de l'abnégation, de l'obéissance passive imprégnant la culture calviniste, est un frein culturel à l'émancipation, en dépit de la démocratisation de la société :

Ainsi l'esprit lui-même plie sous le joug, et même dans ce que les individus font pour leur plaisir, leur première pensée va à la conformité : ils aiment en masse, ils ne portent leur choix que sur les choses qu'on fait en général ; ils évitent comme un crime toute singularité de goût, toute excentricité de conduite, si bien qu'à force de ne pas suivre leur naturel, ils n'ont plus de naturel à suivre. Leurs capacités humaines sont atrophiées et inertes, ils

soient intellectuellement et moralement à la hauteur du nouveau pouvoir qui leur est conféré. L'opinion publique majoritaire peut être mal informée, tyrannique, gouvernée par le préjugé. Voir sur point « Civilization » :

“The most remarkable of those consequences of advancing civilization, which the state of the world is now forcing upon the attention of thinking minds, is this: that power passes more and more from individuals, and small knots of individuals, to masses: that the importance of the masses becomes constantly greater, that of individuals less.” (« Civilization », *CW*, XVIII).

“Our position, therefore, is established, that by the natural growth of civilization, power passes from individuals to masses, and the weight and importance of an individual, as compared with the mass, sink into greater and greater insignificance.”. *Ibid.*, p. 126

⁷⁵⁵ Voir *ACP*, p.124. Mill est nuancé et n'attaque pas le protestantisme dans son intégralité, mais plutôt l'esprit de soumission à Dieu et à la providence qu'il véhicule selon lui, ainsi que la façon verticale dont il est professé dans l'Église Anglicane, qui n'incite pas à la réflexion autonome. Il reconnaît en revanche l'efficacité remarquable du protestantisme, à la différence du catholicisme, pour « cultiver l'intelligence, ainsi que la conscience de chaque croyant en particulier ». Il écrit : « Aussi, dans les pays Protestants dont l'Église ne fut pas, comme a toujours été l'Église d'Angleterre, une institution principalement politique, en Ecosse, par exemple, ou dans les États de la Nouvelle Angleterre- une somme d'éducation parvint aux plus pauvres, telle qu'il n'y en a pas d'autre exemple : chaque paysan expliquait la Bible à sa famille (beaucoup à leurs voisins), ce qui exerçait son esprit à la méditation et à la discussion de tous les points de sa croyance religieuse. Il se peut que l'aliment n'ait pas été des plus nourrissants, mais nous ne saurions rester aveugles à l'exercice que d'aussi grands sujets donnaient à l'intelligence qui s'y aiguisait et s'y fortifiait à la discipline dans l'art de l'abstraction et du raisonnement qu'une pareille occupation mentale mettait à la portée du plus humble laïque, ce dont une des conséquences fut le privilège que posséda longtemps l'Ecosse de fournir à la plus grande partie de l'Europe des professeurs pour ses universités, et des partisans instruits et habiles pour ses arts pratiques. ».

Mill est en cela assez proche de l'interprétation hégélienne du protestantisme : pour l'allemand, la liberté subjective est la marque du protestantisme, aussi bien que de la modernité en général. Voir Hegel Georg Wilhelm Friedrich [1820], *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, P.U.F, 2013, section 152.

deviennent incapables du moindre désir vif ; du moindre désir spontané ; ils n'ont généralement ni opinions ni sentiments de leur cru, ou vraiment leurs. Maintenant, est-ce là la condition idéale de la nature humaine ? Oui si l'on en croit la théorie calviniste : selon elle, le plus grand péché de l'homme, c'est d'avoir une volonté propre. Tout le bien dont l'humanité est capable tient dans l'obéissance ; vous n'avez pas le choix ; vous devez agir ainsi et non autrement, « tout ce qui n'est pas devoir est péché.⁷⁵⁶

Mill n'affirme pas qu'en démocratie, les masses se soumettent nécessairement aux dignitaires de l'Église ou à Dieu, ni que le despotisme de la coutume et le mimétisme de masse qu'il déplore ne soient qu'une métamorphose de la soumission religieuse. Mais il établit clairement une analogie et une affinité entre l'idéal calviniste dominant et le conformisme des masses qui sont critiquées au nom de la même valeur et de la même conception du progrès. La liberté politique est compatible avec le conformisme sur le plan des mœurs. La protection de la liberté individuelle par la loi ne suffit donc pas à garantir la liberté dans son sens le plus complet. La culture de libre individualité requiert, en plus de conditions juridiques, un terreau civilisationnel et moral. Les mœurs chrétiennes, et principalement le devoir de révérence et de soumission à un Dieu tout puissant, ont habitué l'individu à modeler son existence selon un projet préétabli, celui de Dieu, et à percevoir la perfection morale comme la conformité à cet idéal. C'est pourquoi cet aspect du christianisme, contrairement à l'altruisme évangélique, héritage précieux de la civilisation occidentale selon Mill, est ce qui de la religion dominante, mérite le plus d'être critiqué et dépassé⁷⁵⁷. La cible, sur ce point précis, n'est cependant pas uniquement religieuse : le risque est celui d'une société démocratisée, mais pourtant tout aussi passive et stagnante que sous l'ancienne hiérarchie, du fait du pouvoir des masses, du conformisme des masses, de la soumission et de la conformité à un standard extérieur, quel qu'il soit.

b) Le perfectionnement individuel sans métaphysique téléologique.

Comme Mill l'avait affirmé dès 1831 dans « The spirit of the Age », la critique sceptique et morale de la religion n'est qu'une étape, en elle-même insuffisante, du progrès moral. La religion naturelle, qui allait souvent de pair avec la critique des religions instituées pour de nombreux penseurs des deux siècles précédents tels que Locke, Montesquieu, Rousseau ou Voltaire, invite à l'émancipation du joug et du pouvoir des religions positives au nom de la paix civile. La plupart d'entre eux proposent un compromis entre la liberté individuelle et le

⁷⁵⁶ *OL*, p. 154-155.

⁷⁵⁷ Robert Devigne en fait à juste titre l'objectif central du second chapitre de *On liberty* : « Le propos fondamental de la discussion à propos de la liberté de pensée est l'échec du libéralisme anglais à rompre avec la tradition chrétienne de l'obéissance et sa peur de la liberté créative » (Devigne, 2006, p.105). En effet, la tolérance à l'époque de Locke avait essentiellement pour sens la paix civile plus que la liberté individuelle en tant que telle.

christianisme, par une critique de la superstition, de la persécution des religions minoritaires et de l'autorité des Églises instituées. Mais pour Mill, le cadre théiste et chrétien de ce compromis ne permettait pas de défendre la liberté en son sens le plus accompli, qui inclut la valeur de l'individualité autonome. La liberté ne saurait se résumer à la garantie par la loi de la sécurité, de la propriété, et à la tolérance d'une pluralité de cultes. Pour aller au-delà, il convient de dépasser le cadre théiste de la pensée du droit naturel. Pour Mill, les penseurs de la religion naturelle ne pouvaient produire qu'une émancipation incomplète : leur critique de la religion se limite aux excès des religions instituées, mais ils ne se préoccupent pas de la soumission et de la passivité inhérentes au théisme. Limiter les prérogatives des autorités instituées en référence à la loi de nature issue de Dieu ne saurait être l'horizon du progrès de la liberté. Non seulement il ne s'agit que d'un idéal défensif et protecteur, mais le caractère prescriptif de la loi de nature, chez la plupart des penseurs du droit naturel, vient en dernier ressort de l'autorité du Tout puissant. Le nouveau libéralisme que Mill appelle de ses vœux exige bien plus que la protection des droits subjectifs par la loi et l'obéissance à la loi. Comme l'écrit en ce sens Robert Devigne :

Mais Mill soutient que la résolution de la question religieuse au siècle des lumières a aussi eu des désavantages, au mieux sous-estimés, au pire complètement imprévus. Premièrement, Mill soutient que comme la nouvelle religion [la religion naturelle] n'enseigne rien d'autre que l'obéissance rationnelle aux règles de justice libérales, elle est incapable d'établir des modes de vie individuels les plus élevés, tels que les anciens ou les romantiques l'encouragent et que la nouvelle société libérale requiert. Le christianisme réformé des lumières est désormais une « croyance » héréditaire, qui n'envisage plus le sens de l'existence et ses formes les plus hautes.⁷⁵⁸

L'affirmation d'une liberté qui ne se réduise pas à la liberté négative explique l'importance dans *De La liberté*, du rôle des individualités inspirantes dans le progrès moral de l'humanité : Justement parce que la tyrannie de l'opinion est telle qu'elle fait de l'excentricité une honte, il est souhaitable, pour ouvrir une brèche dans cette tyrannie, que les individus soient excentriques. L'excentricité et la force de caractère vont toujours de pair, et le niveau d'excentricité d'une société se mesure généralement à son niveau de génie, de vigueur intellectuelle et de courage moral.⁷⁵⁹

Mill a compris l'insuffisance d'une liberté uniquement négative (faire ce que je désire dans les limites de la loi qui protège mes droits). Sa conception comporte également une dimension positive consistant dans une souveraineté à l'égard de soi et dans le développement du caractère en fonction de buts qui soient « vraiment les nôtres ». Or une société peut être relativement permissive sur le plan légal mais très conformiste ou mimétique sur le plan des mœurs. C'est ce que produit selon Mill, lecteur et correspondant de Tocqueville, l'égalisation

⁷⁵⁸ Devigne, 2006, p.127.

⁷⁵⁹ *OL*, p. 164.

des conditions mais aussi le poids des traditions et coutumes imprégnées de religion dominante. L'âge de l'égalité est aussi celui des opinions de masse, de l'indifférence envers l'excellence humaine, et de l'importance du confort et de la prospérité, finalités étroites et égoïstes dont Mill déplore qu'elles constituent l'horizon de bonheur de la plupart de ses contemporains⁷⁶⁰. Faire ce que l'on veut (liberté négative) ne garantit en rien que cette volonté soit vraiment la nôtre, ni que cette volonté soit tournée vers un idéal moral et intellectuel élevé. Elle est compatible avec l'autorité de l'opinion publique majoritaire, ainsi qu'un idéal de soumission à la loi, deux principaux facteurs du conformisme décrit dans *On liberty*.

Les modes de vie conformistes ont ceci de rassurant qu'ils se font passer pour « naturels », l'extravagance apparaissant alors comme contre-nature. La norme, quoique souvent tacite, n'en est pas moins coercitive, et risque de produire une nouvelle période de stagnation :

Son idéal de caractère est de n'avoir pas de caractère marqué-d'estropier, à force de compression, comme le pied d'une dame chinoise, toute partie saillante de la nature humaine qui tend à rendre une personne franchement dissemblable du commun des hommes.⁷⁶¹

Il ne s'agit pas pour Mill de célébrer l'excentricité et l'originalité pour elles-mêmes, mais en tant que source d'expérience, d'inspiration ou d'admiration, de discussion, et en tant qu'elles font partie des conditions des transformations sociales. Sans pluralisme des modes de vie, donc sans comparaison, difficile de savoir si nos désirs sont vraiment les nôtres, car le choix individuel ne peut naître que d'une expérience variée et d'une imagination qui pour être inventive, doit être nourrie de matériaux variés. Les coutumes ne sont évidemment pas pour autant sans valeur, elles sédimentent l'expérience de l'humanité passée, mais il se peut que cette expérience ait été limitée, mal interprétée, ou ne convienne pas au caractère singulier. Ce sont la variété des situations et la pluralité des modes vies auxquels nous sommes confrontés et qu'une société doit rendre possibles, qui permettent de faire un choix, et nos facultés les plus hautes, selon Mill, ne peuvent se développer qu'à travers le choix :

« Les facultés humaines de la perception, du discernement, de l'activité intellectuelle et même de la préférence morale ne s'exercent qu'en faisant un choix. »⁷⁶².

On sait ce qui est noble ou haut non pas en fonction de standards transcendants mais en fonction d'une expérience suffisamment riche pour que l'on puisse comparer des modes vies et qu'émergent des préférences. L'idée d'accomplissement ou de perfectionnement de soi ne suppose chez Mill aucune anthropologie finaliste, ce qui dissonerait avec sa conception de la

⁷⁶⁰ Comme l'écrit en ce sens Charles Taylor (Taylor, 1989, p.571), la conception millienne témoigne « d'un effort assez général pour intégrer les notions romantiques de l'accomplissement personnel à la vie privée des habitants d'une civilisation de plus en plus régie par les canons d'une raison instrumentale. »

⁷⁶¹ *OL*, p. 168.

⁷⁶² *OL*, p.149.

nature, désenchantée, déterministe et sans téléologie. Les buts de la nature humaine ne sont pas non plus issus d'une source extérieure :

La nature humaine n'est pas une machine qui se construit d'après un modèle et qui se programme pour faire exactement le travail qu'on lui prescrit, c'est un arbre qui doit croître et se développer de tous côtés, selon la tendance des forces intérieures qui en font un être vivant.⁷⁶³

La nature humaine ne se plie pas comme une machine à des plans prédéfinis dans l'esprit de l'architecte, et si Mill congédie la métaphore mécaniste, c'est sans doute en partie parce que les machines, à l'inverse des individus humains, sont répliquables à l'infini, mais aussi peut-être parce que ce paradigme est l'indice d'une vision théiste de la nature humaine. Selon celle-ci, le principe, l'ordre et la finalité de la créature se trouvent à l'extérieur, dans l'esprit d'un créateur infiniment sage dont les hommes sont le projet. La métaphore végétale qu'il préfère utiliser pour parler des individus, connote un développement non entièrement prévisible, ainsi que l'unicité de l'individu. Mill n'affirme pas non plus que la nature individuelle correspond à une essence individuelle prédéfinie. L'existence d'une telle essence serait d'ailleurs tout à fait compatible, comme les monades leibniziennes, avec un programme divin ; Mill insiste surtout ici sur le caractère immanent du principe du développement, mais aussi sur la variété des processus d'individuation, chaque caractère puisant à des sources différentes, de même que différentes variétés de plantes nécessitent des conditions différentes pour s'épanouir. Nos désirs ne sont pas d'emblée individuels, ils s'individuent par le biais d'un raffinement du goût en matière de choix existentiels, et ce raffinement naît de la confrontation à une multiplicité d'expériences de vie, qui nous permet d'en préférer certaines et d'en imaginer de meilleures. Vivre dans une société uniforme ne stimule pas ce processus d'idéalisation, ne nous incite pas à inventer la façon dont nous voulons vivre, et ne nous confronte pas à des exemples étonnants et inspirants.

L'imagination, avait remarqué Hume⁷⁶⁴, est la faculté la plus libre de l'esprit et n'en est pas moins contrainte de puiser ses matériaux dans l'expérience. De même pour Mill, l'idéal d'excellence ne s'impose pas d'en haut, il procède de l'expérience d'une pluralité, au sein de laquelle des différences se signalent à l'attention, ce qui permet de hiérarchiser, voire de combiner les aspects positifs des différents modes de vie pour en créer un original. Nulle téléologie métaphysique dans cette conception des idéaux humains, dont Mill explique l'émergence psychologiquement, comme un processus d'abstraction à partir de l'expérience. Sur la base d'exemples de vies, l'imagination éclectique invente des idéaux : « (...)la

⁷⁶³ *Ibid.* p. 151.

⁷⁶⁴ *EEH*, II.

dissemblance d'une personne à l'autre est la première chose qui attire l'attention, soit sur l'imperfection de l'un de ses types et la supériorité de l'autre, soit sur la possibilité de produire quelque chose de meilleur que chacun d'eux, en combinant les avantages des deux. »⁷⁶⁵.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que fait Mill lui-même en prônant la combinaison d'éléments païens et chrétiens pour penser le perfectionnement de l'éthique ?

Selon le même processus réflexif que celui de la hiérarchisation des plaisirs selon leur qualité⁷⁶⁶, suite à l'expérience de deux genres de vie⁷⁶⁷, selon le même principe que le perfectionnement du jugement qui naît de la collision des opinions⁷⁶⁸, l'individuation du caractère procède d'une comparaison puis d'une valorisation, sans recours à un critère de perfection *a priori*. On peut trouver abstraite et insuffisamment explicite la rhétorique millienne de la créativité et de l'excellence : mais trop déterminer l'excellence serait contraire à la liberté recherchée. Mill se contente d'ébaucher l'excellence sans l'arrimer à une liste de devoirs et d'obligations : elle consiste dans l'altruisme, le raffinement de la sensibilité, la créativité, une volonté ferme et active, et une raison critique. En étant plus précis, il risquerait d'être trop normatif et paternaliste.

Les cibles religieuses de Mill ne sont donc pas d'abord le théisme et le christianisme en tant que tels, mais la passivité que risque d'induire l'idée d'un fondement surnaturel de l'autorité morale, et l'importance particulière et trop exclusive de l'abnégation et de la soumission à la loi dans le calvinisme encore dominant. Il suggère d'ailleurs dans *De la liberté* une version du théisme compatible avec une société sécularisée mettant au premier plan le bonheur et l'individualité, celle-ci étant une composante du bonheur. Ce théisme acceptable pour le sécularisme suppose de partir non de l'autorité de Dieu tout puissant ou de la révélation, mais d'une définition séculière du bien (le bonheur et le développement des plus hautes facultés de l'individu) qui soit commune au sceptique et à celui qui veut croire en l'existence d'un Dieu bon ; de telle sorte qu'un Dieu bon ne puisse que vouloir et encourager autre chose qu'un tel bonheur et le perfectionnement de soi :

Mais si cela fait partie de la religion de croire que l'homme a été créé par un Être bon, il est alors plus logique de croire qu'un tel être a donné à l'homme ses facultés pour qu'il les cultive et les développe et non pour qu'elles soient extirpées et réduites à néant, et qu'Il se réjouit chaque fois que ses créatures font un pas vers l'idéal qu'elles portent en elles, qu'elles accroissent l'une de leurs facultés de compréhension, d'action et de jouissance.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ *Ibid.* p. 171.

⁷⁶⁶ Voir partie II, ch. III du mémoire.

⁷⁶⁷ Voir *L'Utilitarisme*, ch. II.

⁷⁶⁸ Voir *OL*, ch. II.

⁷⁶⁹ *OL*, p. 156.

L'espérance théiste devient ainsi compatible avec la liberté individuelle sous la condition que la bonté de Dieu ne soit pas une bonté d'une autre nature que celle que nous pouvons comprendre à partir notre expérience terrestre et humaine⁷⁷⁰.

c) *La synthèse de « l'abnégation chrétienne de soi » et de « l'affirmation païenne de soi ».*

L'idéal millien de développement de nos plus hautes facultés, des hautes vertus privées, de la participation active à la vie politique et du *public spirit*, ne trouve pas dans le christianisme une inspiration suffisante ; il puise autant à des sources païennes, grecques notamment. Aussi, les sources du progrès moral ne sauraient être unilatéralement chrétiennes. Une démocratie vivante a besoin de caractères énergiques, animés par un idéal d'excellence humaine pour eux-mêmes et pour les citoyens. Inspiration que symbolise la figure de Périclès, que Mill préfère à celle de John Knox⁷⁷¹ qui incarne quant à lui la valeur d'abnégation, au nom d'une loi morale universelle (selon Knox, celle de Dieu) et non d'une autorité humaine particulière : Il existe un modèle d'excellence humaine bien différent du calvinisme, à savoir que l'humanité n'a pas reçu sa nature seulement pour en faire l'abnégation ; « l'affirmation païenne de soi » est un des éléments de la valeur humaine, au même titre que « l'abnégation chrétienne de soi ». Il y a un idéal grec de développement personnel auquel se mêle, sans s'y substituer, l'idéal platonicien et chrétien de maîtrise de soi. Peut-être vaut-il mieux être un John Knox qu'un Alcibiade, mais peut-être vaut-il encore mieux être un Périclès qu'un John Knox, et s'il existait un Périclès aujourd'hui, aucune des qualités de John Knox ne lui ferait sans doute défaut.

Cette combinaison de Knox et Périclès réunit deux éléments complémentaires de la moralité idéale selon Mill. En premier lieu, l'idée que Mill se fait de l'idéal athénien : constitué de courage, de participation active à la vie publique au nom de hautes ambitions, de puissants désirs en vue d'une individualité accomplie, d'orgueil et de sens de la dignité nés de la haine de toute soumission. Sans l'élément platonico-chrétien qui l'équilibre et le modère, l'idéal athénien est insuffisamment protégé de la démesure, de l'intempérance, des ambitions privées⁷⁷² et de l'irrévérence, dérivées incarnées ici par la figure d'Alcibiade⁷⁷³. Pour Mill,

⁷⁷⁰ C'est aussi ce qui motive la critique de Mansel, dans l'*Examen*. L'idée d'une bonté divine absolue, mystérieuse et inaccessible à nos facultés intellectuelles, pouvant engendrer des normes contraires aux normes séculières.

⁷⁷¹ Instaurateur de la religion réformée en Écosse et collaborateur de Jean Calvin, il promulgua les deux textes fondateurs de l'Église presbytérienne d'Écosse, *La Confession de foi* et le *Livre de la discipline*. L'une des premières caractéristiques de celle-ci est le « Subordinate Standard », soit l'allégeance à l'autorité suprême de la Bible, considéré comme divinement inspirée et exempte d'erreurs.

⁷⁷² Mill pense peut-être à la périlleuse expédition de Sicile menée par Alcibiade, essentiellement pour se bâtir une réputation.

⁷⁷³ Sur l'interprétation du recours millien à ces trois figures, voir Devigne, 2006, pp. 165-170. Relisant l'oraison funèbre de Périclès, on peut imaginer ce qui séduisit Mill : la politique selon l'oraison, a pour but l'intérêt général, la condamnation de la contrainte et de l'humiliation entre individus, la reconnaissance de l'action publique des individus selon leur mérite et non selon classe... Ce ne sont que des suppositions. Mais selon R. Devigne, qui se réfère à l'*Histoire de la Grèce* de Grote, principale source de la perception millienne de l'idéal

l'apport platonico-chrétien réside dans la composante universaliste et cosmopolite de l'éthique, et dans la maîtrise de certains désirs (la tempérance est essentielle aussi bien dans le platonisme que dans le christianisme). Mais la tempérance n'a de valeur pour Mill qu'en tant qu'elle est nécessaire au bonheur général, et non en tant qu'allégeance craintive à une puissance supérieure, ou lorsqu'elle se justifie par un mépris de notre nature désirante. Le dépassement du christianisme n'est pas comme chez Nietzsche son inversion, mais plutôt la synthèse éclectique de deux idées contrastées de la liberté. Le sécularisme millien suppose donc bien à la fois une continuité avec le christianisme, mais aussi un dépassement de celui-ci, refusant un libéralisme qui ne serait qu'un prolongement séculier de l'obéissance passive prônée par le calvinisme. Comme l'écrit Robert Devigne :

Le libéralisme anglais est une extension séculière du christianisme sous un aspect important. Mill soutient que la conception moderne de la fidélité à la loi prolonge la tradition calviniste de la culture de l'individu passif et obéissant, comme le modèle le plus élevé, alors que de nombreux libéraux anglais ne reconnaissent pas cette affinité avec le calvinisme, ces auteurs modernes, en fait substituent une obéissance à une autorité extérieure à une autre, la première étant au ciel, l'actuelle dans les règles et l'opinion publique.

Pour Robert Devigne, l'une des spécificités de Mill au sein de la tradition libérale est qu'il n'a pas relégué la recherche individuelle du perfectionnement de soi et de la meilleure vie possible à la sphère privée, mais qu'il en fait un élément essentiel du progrès de la civilisation et du bonheur général, dans la mesure où tout progrès collectif passe selon lui par des innovations individuelles inspirantes. Une démocratie libérale, dans la mesure où elle repose sur le *public spirit*, sur la participation active à la vie publique, la vigilance critique et le discernement, doit être soucieuse du caractère de ses citoyens. Or toute civilisation ne contribue pas à renforcer le sens de la responsabilité et de la souveraineté, la créativité et l'initiative, les sentiments pro-sociaux, l'habitude de l'examen et de la discussion libre. Mill pense que l'Angleterre dans laquelle il vit produit plutôt l'inverse.

III) Émancipation du rapport à soi contre « la police morale »

Selon Joseph Hamburger, le projet social, culturel et religieux de Mill est celui du remplacement du christianisme par une religion séculière, projet qui comporte une phase destructrice et une phase reconstructrice à venir. *De la liberté* correspondrait à l'urgence du temps présent, à savoir abolir le joug du christianisme orthodoxe : « Par conséquent, écrit Hamburger, alors que des penseurs en avance sur leur temps se préparent pour la

grec, Mill admirait avant tout dans la figure de Périclès la synthèse de qualités intellectuelles et la valorisation de la délibération rationnelle d'un côté, et l'énergie, l'efficacité et l'audace dans l'action de l'autre.

reconstruction finale, le besoin immédiat était : critiquer, saper, détruire. »⁷⁷⁴. Nous avons au contraire insisté sur les efforts milliens pour souligner la continuité, au travers de la transition séculière, entre une société fondée sur la religion chrétienne et la société qu'il appelle de ses vœux, mais aussi sur la reprise d'éléments chrétiens dans l'utilitarisme. Mill a donc le souci de penser les conditions de la compatibilité entre une moralité séculière, meilleure à ses yeux, et le christianisme. Là où Hamburger, qui bien sûr n'ignore pas ces aspects, y voit l'effet de la prudence et de la dissimulation d'un penseur athée qui ne peut encore s'exprimer de manière entièrement ouverte sur ces sujets, on peut aussi y voir la marque d'un certain réalisme sociologique et anthropologique de la part de Mill. Le christianisme ne disparaîtra pas, restera pendant longtemps la principale religion en Occident, et il faut donc penser la compatibilité du christianisme et d'une société libérale sécularisée. Les métaphores de l'arrachement, du déracinement ou de la destruction utilisées par Hamburger pour décrire le rapport de Mill au christianisme, sont en fait souvent utilisées par Mill lui-même pour qualifier les penseurs uniquement critiques ou « négatifs ». C'est pourquoi on ne saurait souscrire à la thèse de Hamburger, pour qui Mill rêve d'une société athée et postchrétienne mais ne peut encore l'affirmer explicitement à son époque. Si certains passages de la correspondance de Mill avec Comte témoignent certes du fait qu'il est conscient de la nécessité de temporiser les attaques contre la religion pour être audible à son époque, et si son scepticisme religieux ne fait guère de doute, l'une des principales motivations de *On liberty* est, nous semble-t-il, plus positive, et sa cible plus circonscrite. La critique morale de la religion s'inscrit dans le cadre plus général d'une critique de la passivité et de la soumission. Il s'agit aussi d'étendre la tolérance aux athées, aux opinions athées ou critiques à l'égard de la religion, et aux modes de vies non chrétiens, pas seulement sur le plan légal, mais à partir d'une dénonciation du conformisme moral et de la stigmatisation sociale de la libre pensée. Quant à la doctrine chrétienne, il s'agit non pas d'en finir avec elle, mais avec son statut de fondement, en la ramenant au statut de n'importe quelle doctrine morale, à savoir celui d'une doctrine imparfaite, amendable et discutabile. La portée philosophique de *On liberty* excède sans doute la seule question de la tolérance religieuse, mais elle constitue sans doute l'une des motivations principales de Mill et c'est sur terrain qu'il argumente.

La persécution religieuse et la censure des opinions infidèles ont été très tôt, dès Janvier/Février 1823 (Mill a alors 17 ans), l'objet de la critique millienne dans une série de

⁷⁷⁴ Joseph Hamburger, 1999, ch. V.

lettres parue dans le *Morning Chronicle*,⁷⁷⁵ tantôt signées « Un ennemi de la persécution religieuse », ou « Wickliff ». Elles font suite à la persécution de Richard Carlile, de sa femme et de sa sœur, pour des publications hostiles au christianisme. La lettre consacrée à la persécution religieuse s'attaque au principe du juriste Gladstone, selon lequel le christianisme est une partie et une parcelle de la loi d'Angleterre, principe fréquemment utilisé par les juges pour condamner les délits religieux. Le jeune Mill reprochait alors au principe d'être vague, inapplicable et absurde. Le christianisme est en effet un ensemble d'opinions et de préceptes, et parmi ces préceptes figurent par exemple, la sobriété et la chasteté, dont le contrôle impliquerait la présence « d'espions dans chaque foyer ». Se dessinait donc dans la pensée de Mill, dès 1823, l'idée d'une indisponibilité de la sphère privée et de la liberté de l'individu concernant les conduites qui ne regardent que lui, ainsi que la nécessaire incompétence et indifférence de la loi en la matière. Quant au principe de Gladstone lui-même, il est dénoncé comme péremptoire et tautologique : condamner un délit religieux au motif que « le christianisme est une parcelle et une partie de la loi Anglaise » revient simplement à accepter la coutume et l'ancienneté de la tradition qui font que la loi est imprégnée par la religion dominante, mais accepter cette tradition ne donne aucune justification morale de la condamnation :

Le juge argumente de la façon suivante : Je punis l'infidélité parce que le christianisme est une partie et une parcelle de la loi. Cela revient à dire, je punis l'infidélité parce qu'une telle punition fait partie de la loi. C'est sans doute une défense efficace pour le juge en question qui prononce cette sentence, mais n'est-il pas absurde d'en faire une justification ?

La portée de la critique de *On liberty* presque trente après les lettres polémiques du *Morning Chronicle* est plus vaste : Mill s'attaque à la fois aux sanctions légales réprimant l'infidélité, mais aussi aux pressions sociales plus informelles. Au-delà de la sanction pénale et de la critique de l'idée de délit religieux, ou de délit de blasphème, Mill défend aussi la tolérance sur le plan des mœurs. On peut songer aux difficultés à l'embauche que rencontrent les athées, à la défiance des jurés à l'égard des athées dans un tribunal, à la difficulté de publier sans dissimuler si l'on est auteur, et d'être écouté et crédible si l'on est homme politique, autant d'obstacles *non légaux* à la liberté des sceptiques et des athées⁷⁷⁶. Si les sanctions légales à

⁷⁷⁵ Voir CW, XXII, *Morning Chronicle*, « Religious Persecution » (23 Janvier 1823), et *Morning Chronicle*, « Free discussion », letter I, (28 Janvier), letter II, (8 Février) letter III, (12 février).

⁷⁷⁶ Comme le rappelle J. Hamburger, Mill critique une tradition très ancrée de l'exclusion des athées de la tolérance qui va de Locke, dans la *Lettre sur la tolérance*, à Milton dans l'*Aeropagitica*, et au juriconsulte Gladstone, auteur des influents *Commentaires sur les lois d'Angleterre*, l'une des principales cibles juridiques de Bentham, et selon qui le christianisme est « une partie et une parcelle de la loi d'Angleterre. ».

l'encontre de l'irreligion tendent à reculer, demeure donc une forte contrainte sociale encore très enracinée dans la seconde moitié du XIXe siècle :

Se protéger contre la tyrannie du magistrat ne suffit donc pas. Il faut aussi se protéger contre la tyrannie de l'opinion et des sentiments dominants, contre la tendance de la société à imposer, par d'autres moyens que la sanction pénale, ses propres idées et ses propres pratiques comme règle pour tous ceux qui ne seraient pas de son avis.⁷⁷⁷

Il existe à côté du pouvoir du magistrat un pouvoir tout aussi puissant et grandissant de la société sur l'individu, pouvoir, qui repose lui-même sur la permanence de certains « sentiments ». Pour Mill, la séparation des prérogatives de l'Église de celles de l'État, bien qu'elle prive la religion de toute sanction légale, n'a en rien entamé sa prétention à la domination spirituelle et morale. Outre que la religion est considérée comme le plus puissant ressort du sentiment moral, son « puritanisme » et son « ambition de contrôler la conduite » ne disparaissent pas mais s'exercent par d'autres voies que celle de la législation. Mill ne pouvait donc se contenter de défendre la liberté et la tolérance sur la base d'arguments purement juridiques, car il s'agit d'un problème de mœurs et de civilisation.

L'autorité de la société sur l'individu comprend en effet à la fois un aspect légal et une pression qui relève de l'opinion et des sentiments moraux dominants. C'est sur ces deux plans que Mill prône la liberté absolue des comportements qui ne regardent que nous-mêmes.

L'objet affirmé de l'essai concerne certes la contrainte physique qu'exerce la société par le biais de la loi : « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. »⁷⁷⁸. Mais ce qu'on a plus tard appelé le *harm principle*, qui veut que seuls les dommages causés à autrui et l'atteinte à ses droits légitiment la sanction pénale, n'exclut pas pour Mill que d'autres moyens non contraignants puissent être utilisés pour convaincre un individu de ce qu'on pense être meilleur pour lui :

Un homme ne peut pas être légitimement contraint d'agir ou de s'abstenir sous prétexte que ce serait meilleur pour lui, que cela le rendrait plus heureux, ou que dans l'opinion des autres, agir ainsi serait sage ou même juste. Ce sont certes de bonnes raisons pour lui faire des remontrances, le raisonner, le persuader ou le supplier, mais non pour le contraindre ou lui causer du tort, s'il agit autrement.⁷⁷⁹

Est-ce à dire que selon Mill, il faut en finir avec tout paternalisme légal, mais que le paternalisme moral est quant à lui tout à fait légitime, et qu'un individu peut tout à fait employer tous les moyens possibles à l'exception de la contrainte pour convaincre autrui de se

⁷⁷⁷ *OL*, p. 67.

⁷⁷⁸ *OL*, p. 74.

⁷⁷⁹ *OL*, p. 74.

conformer à ses propres mœurs ? En droit oui⁷⁸⁰ : Mill concède par exemple que l'envoi de missionnaires parmi les mormons pour prêcher contre l'institution de la polygamie est légitime, à condition ne pas user de la contrainte.

Mais la distinction entre pression sociale et contrainte légale est à nuancer, car l'existence de sentiments moraux quasi unanimes est le principal facteur social et moral de l'interdiction *légale* d'une conduite non conforme à ces sentiments majoritaires. Mill observait ainsi que les mœurs, croyances et sentiments religieux majoritaires sont le facteur le plus susceptible de rendre acceptable pour la population, non simplement la condamnation morale, mais l'interdiction de comportements qui pourtant ne nuisent à personne. Si des lois paternalistes ont pu être acceptées, c'est parce que la moralité majoritairement religieuse de l'époque inclut en plus des devoirs envers les autres, des « devoirs envers soi-même », considérés comme tout aussi importants que les premiers aux yeux de Dieu. De nombreux croyants supposent qu'au Dieu chrétien répugnent par exemple l'homosexualité, le suicide, la paresse, la prostitution, comportements qui ne font pas de victime, c'est-à-dire qui ne font pas subir à autrui de dommage intentionnel défini. Pour Mill, la confiance en nos intuitions ou sentiments moraux, le caractère majoritaire de ces intuitions, et la conviction que ces intuitions reflètent un ordre de justice supérieur, sont les principaux facteurs qui peuvent mener une société à accepter l'interdiction légale de comportements qui ne concernent pourtant que l'agent lui-même. La critique de la « police morale » dans *On liberty* peut à cet égard être considérée comme le pendant politique de la critique de l'intuitionnisme moral et de son dogmatisme sur le plan métaphysique. L'intuitionniste croit en des lois morales absolues qui peuvent concerner aussi bien le rapport à soi que la conduite envers autrui. Sans référence à des prescriptions absolues, on ne saurait se sentir dans son droit de condamner des conduites d'autrui qui ne nous concernent pas.

Si pour Mill, au contraire, le bonheur et les vertus purement privées sont l'affaire de chacun, c'est que les causes du bonheur individuel sont singulières, et que donc, chaque individu est le mieux placé pour les connaître. D'autre part, un individu est mieux à même de connaître ses propres aspirations qu'un observateur extérieur. Là encore, Mill n'érige pas dogmatiquement la liberté individuelle comme principe abstrait inaliénable, dont la valeur apparaîtrait de manière évidente à l'esprit. Il avance des raisons épistémologiques à son refus de la « police

⁷⁸⁰ C'est d'ailleurs ce sur quoi s'appuie Hamburger pour soutenir que le projet ultime de Mill n'est pas la liberté mais un paternalisme moral postchrétien qui imprégnerait les mœurs par le biais d'une religion de l'humanité, dont les prescriptions seraient différentes mais qui exercerait tout autant de pression sociale sur l'individu que le christianisme.

morale ». Mill se demande qui est l'observateur le mieux placé pour connaître ses intérêts, ou quel est le point de vue privilégié, donnant lieu à un jugement le moins incompétent possible sur ce qui est bon pour moi. Cet argument à la fois épistémique et moral est même selon lui, « l'argument le plus fort » contre l'intervention du public dans les affaires personnelles. On peut raisonnablement penser qu'un enfant manque de discernement sur lui-même, d'expérience et de recul pour savoir ce qui relève de son intérêt. Mais il en va tout autrement d'une personne d'âge mûr : nul ne saurait prétendre connaître mon intérêt privé sur la base de présomptions générales, et cet intérêt est mieux connu subjectivement que par un observateur extérieur : L'intervention de la société pour diriger le jugement et les desseins d'un homme dans ce qui ne regarde que lui, se fonde toujours sur des présomptions générales ; or celles-ci peuvent être complètement erronées, et si elles étaient justes, elles risqueraient encore d'être fort mal appliquées par des personnes peu familières des circonstances particulières, des observateurs extérieurs par exemple. C'est pourquoi cette partie des affaires humaines est le champ d'action privilégié de l'individualité.⁷⁸¹

Mill précise qu'il ne s'agit absolument pas d'être indifférents, ni de s'abstenir de mépriser les conduites *self regarding* que nous estimons viles, dépravées, ou de mauvais goût. Sa thèse est qu'on ne peut exercer de contrainte que pour les attitudes qui impliquent un « dommage défini », une infraction expresse aux droits d'autrui.

À l'incompétence de l'opinion publique pour juger de mes intérêts s'ajoute le caractère subjectif des évidences morales du censeur, et sa prétention d'ériger son goût et ses indignations partiales en loi universelle. Si encore l'opinion publique se contentait de faire référence à des préceptes de sagesse populaire, de prudence issue de l'expérience universelle de l'humanité, sa pression serait déjà moins dogmatique et coercitive qu'elle ne l'est sous l'influence de sentiments moraux convertis en lois absolues. Le paternalisme moral devient, du fait de cette forme d'intuitions non réflexives et viscérales, une véritable « police morale ». Lorsqu'il est question de ce principal facteur d'intolérance, à savoir la perception d'un mode de vie qui répugne à nos sentiments subjectifs comme un scandale moral objectif, la défense millienne de la liberté individuelle rejoint très nettement la critique de l'intuitionnisme (Voir *Supra*, ch. VIII) et la croyance en des principes de justice éternels, innés et évidents. Dès lors que le juste n'est pas défini, de manière naturaliste, à partir des désirs, des intérêts et de l'utilité, mais à partir de ce qu'on suppose être un ordre ou une autorité supérieure dont notre conscience est l'intermédiaire et le témoin, il cesse d'être relatif et discutable. Ce qui est juste l'est de manière absolue, et l'infraction aux lois éternelles constitue une injustice objective, qui n'est pas moins condamnable lorsqu'elle ne concerne que moi. Une fois absolutisée la

⁷⁸¹ *OL*, p. 178-179.

conception de la justice, la distinction entre ce qui ne concerne que moi et ce qui concerne les droits d'autrui n'est plus moralement pertinente :

Et ce critère de jugement [l'indignation et la sidération face à des comportements qui diffèrent de normes que nous croyons absolues] à peine déguisé est présenté à l'humanité comme le précepte de religion et de philosophie par les neuf dixièmes des moralistes et des auteurs spéculatifs. Ils nous enseignent que les choses sont justes parce qu'elles sont justes : parce que nous sentons qu'elles le sont. Ils nous disent de chercher dans notre esprit et dans notre cœur les lois de conduite obligatoires pour nous-mêmes et pour les autres. Et que peut faire le pauvre public, si ce n'est d'appliquer ces instructions, et en cas de relative unanimité d'imposer ses sentiments personnels du bien et du mal au monde entier.⁷⁸²

Si Mill ne donne que des exemples d'interdits religieux qui sont en même temps des interdits légaux, c'est sans doute que le propre de l'intolérance religieuse est de prétendre que nos dégoûts et nos indignations, sont en même temps un dégoût et une indignation de Dieu lui-même : il en est ainsi selon Mill de l'aversion des musulmans pour la « bête impure », du célibat des prêtres chez les catholiques, de la condamnation de certains divertissements par la classe moyenne britannique calviniste, devenue dominante. Ce sentiment d'infailibilité de sa propre conscience, dès lors qu'il est unanime ou quasiment unanime, peut naturellement donner lieu à des lois en plus de la sanction de l'opinion. L'intolérant estime non seulement que le comportement qui lui répugne est une violation d'un ordre de justice supérieur, mais aussi qu'il est de son devoir d'empêcher que cet ordre soit violé :

L'idée qu'il est du devoir d'un homme de veiller à ce qu'un autre soit religieux est la cause de toutes les persécutions religieuses jamais perpétrées ; et si on l'admettait, elle les justifierait pleinement. (...) C'est croire que non seulement Dieu déteste l'acte du mécréant mais qu'il ne nous tiendra pas non plus pour innocents si nous le laissons agir en paix.⁷⁸³

L'intolérance est d'autant plus ferme que ceux qui la pratiquent pensent ne pas la pratiquer en leur nom mais croient être les avocats de Dieu.

IV) La liberté de discussion et la tolérance des doctrines infidèles

De même que le *harm principle* millien gagne à être compris à partir de sa critique de l'intuitionnisme religieux, sa défense de la libre discussion s'inscrit dans le cadre de la déchristianisation de l'autorité intellectuelle et de l'extension de la tolérance à l'athéisme et aux opinions irrégieuses. À l'origine de la limitation de la tolérance, on trouve la croyance en l'utilité et la nécessité sociale de la religion et celle selon laquelle le serment d'une personne qui ne croit pas dans une vie future est sans valeur. L'utilitarisme séculier se devait de faire céder ce verrou, au moins en montrant que ces deux croyances elles-mêmes étaient

⁷⁸² *OL*, p. 191-192.

⁷⁸³ *OL*, p. 202.

discutables, sans quoi les discussions à propos de la tolérance ne sont qu'une manière d'administrer la paix civile entre différentes versions du théisme. Mill considère que depuis Locke, les différentes conceptions de la tolérance furent le fruit de conflits et de discussions entre religieux dominants et religieux dissidents, qui n'étaient jamais sorties du cadre même du théisme, faute d'une philosophie qui aurait permis une véritable désolidarisation de la morale et de la religion :

Dans l'esprit de la plupart des croyants - et même dans les pays les plus tolérants - la tolérance est un devoir qui n'est admis qu'avec des réserves tacites. L'un souffrira le désaccord en matière de gouvernement ecclésiastique, non de dogme ; l'autre tolérera tout le monde hormis les papistes et les unitariens ; un autre encore tous ceux qui croient en la religion révélée, et une minorité poussera la charité un peu plus loin, mais jamais au point de revenir sur la croyance en un Dieu unique et une vie future.⁷⁸⁴

Selon Mill, la plupart des chrétiens ont oublié que le christianisme des débuts a connu la même persécution que les athées à l'époque moderne. Marc Aurèle persécuta les chrétiens parce qu'il pensait que la foi dans les anciennes divinités était le rempart de la cohésion sociale. Les chrétiens orthodoxes sont paradoxalement dans une semblable position vis-vis de l'athéisme : ils imitent ceux qui jadis voulurent freiner l'essor de leur propre religion, et oublient également que Paul, l'un des principaux fondateurs du christianisme, se convertit en cessant d'être un persécuteur des chrétiens. D'autre part, l'intolérance des opinions infidèles, en plus de limiter la liberté, produit selon Mill de l'immoralité puisqu'elle encourage le mensonge, les faux serments et la dissimulation.

Elle est enfin nuisible aux facultés intellectuelles qui se développent et ne deviennent actives qu'en se confrontant à des objections, et nocive à la recherche de la vérité : la valeur d'une opinion, en l'absence d'une discussion ouverte, ne peut être que présumée, et sans adversité, elle est reçue et répétée passivement comme un dogme mort. Seule la collision des opinions peut donner à une doctrine une véritable vitalité. Cet argument apparaissait dès 1823 dans les lettres polémiques du *Morning Chronicle* sur la libre discussion. Mill y réfutait l'idée qu'en censurant les opinions infidèles, on protège la vérité et les citoyens du risque d'erreur sur des questions fondamentales. La discussion est au contraire nécessaire pour faire émerger la vérité parce qu'il n'existe aucun indice universel et fiable permettant de reconnaître la sagesse, mais aussi parce qu'on trouverait difficilement un progrès scientifique ou politique qui n'ait pas connu l'adversité de la religion, et enfin parce qu'on ne peut avoir raison qu'accidentellement tant que l'on ne s'est pas confronté aux objections (lettre I).

⁷⁸⁴ OL, p.72.

La réfutation s'appuie en outre sur une psychologie de l'erreur. Mill identifie dans la lettre deux principaux obstacles à la recherche de la vérité : les préjugés issus de l'éducation, et le fait qu'une doctrine flatte les passions. Or l'éducation n'est à l'époque absolument pas aux mains des infidèles, et l'infidélité, est loin de flatter les passions. Censurer les opinions infidèles n'est donc guère un moyen efficace de servir la vérité. D'autre part, l'état de doute induit par l'incroyance, ne saurait flatter les passions, il n'est guère agréable, à l'inverse de l'espérance, du goût du merveilleux que la religion chrétienne entretient :

D'autre part [les doctrines infidèles] induisent fortement, ce qui, pour tout homme qui n'est pas convaincu de sa nécessité par l'habitude du discours scientifique, le plus douloureux des états mentaux : l'état de doute.

a) *Les présupposés empirico-dialogiques de la liberté d'expression*

L'intérêt de la position millienne de 1823 à 1859, est de proposer une conception de la tolérance qui n'est pas uniquement motivée par l'enjeu de la paix civile mais par les modalités d'émergence de la vérité, dans l'optique du perfectionnement intellectuel des citoyens. Certes, affirme Mill, la censure n'empêchera pas de grands penseurs d'exister, mais elle empêchera certainement l'émergence d'un peuple intellectuellement actif, condition d'une saine démocratie. L'intérêt de l'argumentaire, (et c'est l'avantage des justifications utilitaristes du droit) est aussi de ne pas défendre la liberté de discussion comme un droit inaliénable et paradoxalement indiscutable, c'est-à-dire sur un mode péremptoire. Mill la justifie moralement à partir de son utilitarisme : la liberté d'une manière générale et donc la liberté d'expression, est légitime en ce qu'elle est la condition du progrès intellectuel de l'humanité donc selon Mill de son bonheur :

Il convient de remarquer que je renonce à tout avantage que je pourrais tirer au cours de mon argumentation de l'idée d'un droit abstrait indépendant de l'utilité. Je considère l'utilité comme le critère absolu dans toutes les questions éthiques. Mais ici, l'utilité doit être prise dans son sens le plus large : se fonder sur les intérêts permanents de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès.⁷⁸⁵

Encore faut-il montrer que moins l'expression publique est contrainte, plus l'intellect humain progresse. Cela suppose, dans le chapitre II de *De la liberté*, une mise au point méthodologique et épistémologique, qui comporte une dimension empiriste (toute question relevant de l'expérience et de son interprétation se prêtent à la discussion) et une dimension socratique (on ne s'approche de la vérité qu'en se confrontant aux objections à nos opinions premières). Ce que Mill retient de Socrate est la méthode dialectique de confrontation de nos opinions imparfaites aux objections de l'interlocuteur, la posture de doute initial, contraire à

⁷⁸⁵ OL, p. 76.

tout sentiment d'infailibilité. Le fait de discuter ses opinions est aussi important que la vérité de celles-ci, car c'est à cette condition que l'on sort de la passivité intellectuelle. Au-delà du jugement de l'individu, la possibilité dans une société de discuter ses doctrines fondatrices, celles qui font autorité et consensus et sont censées légitimer la cohésion sociale, définit pour Mill la vitalité intellectuelle d'une époque (Mill cite la réforme protestante et la seconde moitié du XVIII^e siècle) :

Là où il existe une entente tacite de ne pas remettre en question les principes, là où la discussion des questions fondamentales qui préoccupent l'humanité est estimée close, on ne peut estimer trouver cette activité intellectuelle de grande envergure, qui a rendu si remarquables certaines périodes de l'Histoire. Lorsque la controverse évite les sujets assez fondamentaux pour enflammer l'enthousiasme, jamais on ne voit l'esprit d'un peuple se dégager de ses principes fondamentaux, jamais il ne reçoit l'impulsion qui élève même les gens d'une intelligence moyenne à la dignité d'être pensant.⁷⁸⁶

Dans le contexte de transition civilisationnelle que Mill, depuis « *The Spirit of the Age* », décrit et cherche à accélérer, l'enjeu du chapitre est de défendre la possibilité de remettre en question les doctrines qui font l'esprit de l'époque. Ce n'est pas simplement le contenu de ces doctrines, mais le fait qu'elles soient reçues passivement et dogmatiquement, donc leur modalité de transmission, qui produit des caractères eux-mêmes passifs et intolérants. Si pour accepter ces croyances fondamentales, les citoyens n'ont pas mobilisé leur expérience, leur raison, leur vigilance critique, leurs facultés demeurent alors endormies. Une croyance à laquelle l'esprit ne peut donner qu'« un mol et torpide assentiment » n'est pas réellement comprise et maîtrisée, a par conséquent peu d'influence sur la conduite, et l'individu n'a pas les moyens de la défendre intellectuellement, mais ne peut le faire qu'autoritairement :

Alors apparaissent des cas, si fréquents aujourd'hui qu'ils sont presque la majorité, où la croyance semble être demeurée hors de l'esprit, désormais encrouté et pétrifié comme toutes les autres influences destinées aux parties les plus nobles de notre nature, figement qui se manifeste par une allergie à toute conviction nouvelle et vivante et joue le rôle de sentinelle afin de maintenir vides l'esprit et le cœur.⁷⁸⁷

Pour Mill, le problème n'est donc qu'en partie *le contenu* des doctrines religieuses, ce qu'il critique est d'abord la modalité traditionaliste de leur transmission qui fait que ce qu'il y a de bon en elles ne peut être appliqué faute d'enthousiasme, et empêche le progrès intellectuel de l'individu comme de la civilisation. La critique millienne se comprend donc à partir de ce que Mill estime être la décadence du christianisme, qui devenu coutume « héréditaire », a perdu la vitalité qu'il avait chez les premiers chrétiens dans un contexte d'adversité, et ne peut même plus produire ses meilleurs effets. La défense de la liberté de discussion est un élément d'une

⁷⁸⁶ *Ibid.* pp. 111-112.

⁷⁸⁷ *Ibid.* p. 122.

révolution civilisationnelle séculariste, aussi la plupart des exemples qui traversent le chapitre II de *De la liberté* concernent l'autorité indiscutée du théisme (l'existence de Dieu, l'utilité de la religion, la nécessité de la sanction divine pour la vertu, l'utilité des sermons).

La position millienne est on l'a dit, empirico-socratique. La dimension socratique tient au souci d'une recherche active de la vérité, à l'exigence de pouvoir rendre raison de ses opinions. La dimension empiriste tient à la nature factuelle de la grande majorité des sujets de discussion, qui concernent non des pures relations d'idées, mais les faits empiriques et leur interprétation. Or Mill ramène la plupart des grandes questions morales et politiques à des questions de fait. Les opinions sur ces questions peuvent donc être confirmées ou infirmées sur la base de l'expérience ; non pas de l'expérience brute, mais de son interprétation. La possibilité de discuter sur une base empirique est posée d'emblée comme la condition de la rationalité des opinions :

Si prépondérance [d'opinions et de conduites rationnelles] il y a -et sans elle, les affaires humaines seraient et eussent toujours été dans un état presque désespéré – elle le doit à une qualité de l'esprit humain, à la source de tout ce qu'il y a de respectable en l'homme en tant qu'être intellectuel et moral, à savoir que ses erreurs sont rectifiables. Par la discussion et l'expérience, et non par l'expérience seule-il est capable de corriger ses erreurs. La discussion est nécessaire pour savoir comment interpréter une expérience.⁷⁸⁸

Le recours à l'expérience et la nécessité de la discussion concernent en fait pour Mill, assez proche en cela de la distinction humienne des relations d'idées et des relations de faits, la grande majorité des questions que l'esprit humain est susceptible de se poser, à l'exception peut-être des problèmes mathématiques dont les réponses dépendent de la déduction et ne sont pas fondées ni susceptibles d'être corrigées par l'expérience :

L'évidence des vérités mathématiques a ceci de singulier que tous les arguments sont du même côté. Il n'y a ni objections ni réponses aux objections. Mais sur tous les sujets où la différence d'opinion est possible, la vérité dépend d'un équilibre à établir entre deux groupes d'arguments contradictoires. Même en philosophie naturelle, il y a toujours une autre explication possible des mêmes faits : une théorie géocentrique au lieu de l'héliocentrique, le phlogistique au lieu de l'oxygène ; et il faut montrer pourquoi cette autre théorie ne peut pas être la vraie, et avant de la démontrer nous ne comprenons pas les fondements de nos opinions.

Mill justifie la nécessité de la discussion par la nature empirico-dialogique de la plupart des questions : celles-ci concernent des faits, mais il n'existe pas de fait brut, et l'on peut discuter de l'interprétation de certains faits notamment par leur cohérence ou leur incohérence avec d'autres faits. Par exemple (pour développer l'exemple de Mill) Galilée utilisait l'observation de pleine Vénus pour réfuter le modèle ptolémaïque, qui impliquait qu'on ne puisse percevoir Venus entièrement éclairée depuis la Terre. Aucune vérité n'est définitive là ou de nouvelles

⁷⁸⁸ *Ibid.* p. 90.

expériences sont à notre portée, et là où l'on peut proposer des interprétations ou des explications plus cohérentes de ces mêmes expériences. Pour Mill semble-t-il, seuls les fondements des opinions mathématiques peuvent à la rigueur être reçus passivement. Mais sur tout autre sujet, c'est en montrant la fausseté de l'opinion adverse que l'on justifie la nôtre, qui doit à son tour s'exposer aux éventuels démentis. Et cela est vrai pour Mill en ce qui concerne les discussions autour de la religion (la croyance en Dieu est une explication causale du fait de l'existence du monde et de son ordre), de la morale (Mill considère l'utilité comme relevant de l'expérience et en dehors de ce cadre, la revendication de valeurs risque d'être subjective arbitraire donc non discutable), et de la politique (l'utilité d'une réforme, la probabilité de son succès dépendent aussi de l'expérience et de la discussion ainsi que la vérité des informations sur lesquelles s'appuient les décideurs).

On ne peut se soustraire à cette exigence d'examen en soutenant qu'une opinion ne doit pas être discutée du fait qu'elle est utile ou indispensable, puisque l'utilité d'une doctrine est elle-même une question factuelle. Mill soutient que l'utilité d'une doctrine ne peut pas être établie *a priori*, mais doit elle-même être discutée : il faut donner des raisons empiriques de penser qu'un moyen est adéquat à une fin, et concernant les doctrines, affirmer leur utilité engage des affirmations sur la psychologie des individus, qui elles aussi doivent être examinées :

L'utilité même d'une opinion est affaire d'opinion : elle est un objet de dispute ouvert à la discussion, et qui l'exige autant que l'opinion elle-même. Il faudra un garant infallible des opinions, tant pour décider qu'une opinion est nuisible que pour décider qu'elle est fausse, à moins que l'opinion ainsi condamnée n'ait toute latitude pour se défendre.

La croyance en Dieu et en une vie future, tenue par les orthodoxes non seulement pour indiscutable, mais aussi indispensable, ne saurait à cet égard être exonérée de l'examen empirique. Plus loin, l'idée selon laquelle les serments des athées ne sont pas fiables est selon Mill réfutée (l'argument est proche de celui de Bayle) par l'Histoire et l'expérience ordinaire, donc là encore de manière empirique⁷⁸⁹ :

Le présupposé à l'origine de cette loi est que le serment d'une personne qui ne croit pas en une vie future est sans valeur, proposition qui révèle chez ceux qui l'admettent une grande ignorance de l'Histoire, puisqu'il est historiquement vrai que la plupart des infidèles de toutes les époques étaient des gens dotés d'un sens de l'honneur et d'une intégrité remarquables ; et pour soutenir une telle opinion, il faudrait ne pas soupçonner combien de personnes réputées dans le monde tant pour leur vertu que pour leur talents sont bien connues, de leurs amis intimes du moins, pour être des incroyants.

⁷⁸⁹ L'argument apparaît dès 1823 dans les lettres au journal *Morning Chronicles* où Mill multiplie les exemples de l'inefficacité des serments pour obtenir des témoignages fiables. Il reprend en fait une critique déjà développée par Bentham dans *Swear Not at All* (Bentham Jeremy [1813], *Swear Not at All*, Honolulu, University Press of the Pacific, 2014.).

b) La discussion du christianisme

Le principal verrou de la tolérance est le refus des opinions athées ou irréligieuses pour des raisons morales. C'est pourquoi la fin du chapitre II de *De la liberté* est consacrée à ramener le christianisme au statut de doctrine historique, imparfaite et discutable, en refusant sa prétention à être le fondement exclusif et complet de la morale. La discussion millienne de la morale chrétienne qui occupe la fin du chapitre II n'est cependant pas un texte anti-chrétien. Il s'agit plutôt de réfuter ceux qui voudraient voir dans la morale évangélique une morale complète, infaillible et définitive, qui n'aurait donc pas besoin d'être discutée. C'est pourquoi Mill rappelle d'emblée que les Évangiles eux-mêmes ne se présentent pas comme une doctrine morale autosuffisante puisqu'ils se basent sur une morale préexistante, énoncée dans la loi mosaïque, qu'ils viennent seulement amender, corriger et rendre « plus tolérante et plus élevée ». Les Évangiles témoignent, d'une certaine façon, d'un esprit de progrès anticonservateur. Contre l'illusion d'un système moral chrétien complet, parfait, définitif et indiscutable, Mill rappelle ensuite la dimension poétique de nombreux passages bibliques et la difficulté d'une interprétation littérale, mais aussi le fait que Paul n'a pas présenté aux Grecs et aux romains une nouvelle morale remplaçant l'ancienne, mais plutôt un accommodement. De sorte que pour Mill, la Bible ne contient pas par elle-même une morale chrétienne, si l'on entend par là un ensemble de préceptes clairs, complets et autosuffisants. Le christianisme en tant que doctrine morale clarifiée et solidifiée vient en fait selon Mill des pères de l'Église, et des différents conciles, et il faut rappeler sa dimension humaine, historique et donc critiquable :

Ce qu'on appelle morale chrétienne, mais qu'on devrait plutôt qualifier de théologique, n'est l'œuvre ni du Christ ni des apôtres, elle est d'origine plus tardive puisqu'elle a été élaborée graduellement par l'Église chrétienne des cinq premiers siècles et, même si les modernes et les protestants ne l'ont pas adoptée sans réserve, ils ne l'ont pas modifiée autant qu'on aurait pu s'y attendre.

Les arguments milliens au sein de ce chapitre consacré aux vertus épistémologique et morales de la discussion, n'ont donc pas à proprement parler pour cible le christianisme, mais insistent sur sa dimension humaine, historique, donc imparfaite et discutable, en réinscrivant cette religion dans le mouvement du progrès qu'elle est loin d'accomplir ou de parachever. À travers cette relativisation, c'est certes le christianisme qui est visé, mais essentiellement en tant que doctrine fondatrice prétendant faire autorité et constituer le principal fondement d'une civilisation. Pour cela, il faut mettre en évidence que le christianisme ne contient qu'une partie de la vérité. Or cette doctrine chrétienne telle qu'elle est établie progressivement par les pères de l'Église est critiquable moralement par son ascétisme, parce qu'elle est

essentiellement réactive et négative, inculque l'obéissance passive aux autorités établies, cultive l'égoïsme par le souci du salut personnel qui fait dépendre la moralité de mobiles intéressés⁷⁹⁰. Les devoirs envers le public, ajoute Mill, ne lui sont pas essentiels mais lui préexistent chez les grecs et les romains. Elle est en outre incomplète : certaines vertus telles que la magnanimité, la dignité personnelle ou le sens de l'honneur nous viennent essentiellement du versant « purement humain de notre éducation » et ne sauraient être inspirées par une doctrine essentiellement tournée vers l'obéissance. Le rapport de Mill au christianisme est éclectique : il faut savoir conserver et s'inspirer de ce qui dans cette religion se rapproche le plus de l'idéal utilitariste, essentiellement l'altruisme et la charité chrétienne, l'esprit du Sermon sur la Montagne qui en lui-même n'est pas un système d'interdits et d'obligations. Le sceptique, l'athée et le croyant peuvent également puiser à cette source d'inspiration chrétienne. Mill a le souci de rendre les vertus séculières complémentaires avec l'esprit des Évangiles, voire de proposer une approche sécularisée de l'altruisme chrétien, qui du reste n'est pleinement bénéfique que dès lors qu'on la sépare de l'idée d'une obéissance passive à un Dieu tout puissant⁷⁹¹, de l'ascétisme, et de l'allégeance traditionaliste à des règles figées. Il semble même estimer que la manière orthodoxe et traditionaliste dont le christianisme se transmet, comme une évidence et sans adversité, en éteint la potentielle vitalité, les préceptes altruistes étant reconnus mollement et superficiellement, sans imprégner la conduite⁷⁹². Si bien que l'esprit des Évangiles survivrait mieux sous la forme de sa régénération séculière, où il ne serait plus l'unique et exclusive référence :

Je crains fort qu'en essayant de former l'esprit sur un mode exclusivement religieux et en évacuant ces normes séculières (comme on les appelle faute d'un meilleur terme) qui coexistaient jusqu'ici avec la morale chrétienne et la complétaient, mêlant leur esprit au sien, il n'en résulte comme c'est le cas de plus en plus un type de caractère bas, abject, servile, qui se soumet comme il peut à ce qu'il prend pour la Volonté suprême, mais qui est incapable de s'élever à la Bonté suprême [pour Mill un caractère actif, tourné vers le bonheur général et le perfectionnement de soi]. Je crois que des morales différentes d'une morale issue d'une source chrétienne doivent coexister parallèlement à elle pour produire la régénération morale de l'humanité ; et selon moi, le

⁷⁹⁰ *OL*, pp. 136-137.

⁷⁹¹ Il écrit dans ce sens dans « L'utilité de la religion » : « L'auteur du Sermon sur la Montagne est assurément un être plus bienfaisant que l'auteur de la Nature. Par malheur, celui qui croit à la révélation chrétienne doit penser que le même être est l'auteur des deux actes. » (*ER*, p.106).

⁷⁹² « Tous les chrétiens croient que bienheureux sont les pauvres, les humbles et tous ceux que le monde maltraite ; qu'il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux ; qu'ils ne doivent pas juger de peur d'être jugés eux-mêmes ; que si quelqu'un prend leur manteau, ils doivent lui donner aussi leur tunique ; qu'ils ne doivent pas penser au lendemain, que pour être parfaits ils doivent vendre tout ce qu'ils ont et le donner aux pauvres. Ils ne mentent pas quand ils disent qu'ils croient ces choses-là. Ils les croient comme les gens croient ce qu'ils ont toujours entendu louer, mais jamais discuter. » (*OL*, p. 123).

système chrétien ne fait pas exception à cette règle selon laquelle dans un état imparfait de l'esprit humain, les intérêts de la vérité exigent une diversité d'opinion.

L'avantage de l'argumentaire millien est de ne pas brandir la liberté d'expression comme un slogan, mais de l'appuyer sur des raisons morales (la discussion est nécessaire au perfectionnement moral), et épistémologiques (la vérité est desservie par la censure).

Le dernier argument du chapitre est particulièrement actuel. Il concerne l'objection possible du censeur, qui pourrait justifier la censure en soulignant que la critique d'une doctrine constitue un dommage ou une blessure psychologique infligée à autrui⁷⁹³. Aujourd'hui encore, dans les sociétés largement sécularisées telles que la société française où le délit de blasphème n'est pas reconnu, la censure peut encore prendre cette forme indirecte et invoquer les souffrances psychologiques du croyant blessé par la critique ou la caricature d'un élément de sa foi. Un défenseur indirect de la censure religieuse, plutôt que de crier au blasphème, peut invoquer selon les mots de Mill « une décence loyale dans la critique », visant à ménager l'intégrité psychologique des croyants et maintenir une certaine concorde. Un tel argument si on l'acceptait, justifierait selon Mill une intolérance et une censure maximales, car toute critique d'une doctrine produira une offense, une indignation ou un déplaisir chez celui qui la tient pour importante ou sacrée. On n'aurait dans ce cas le droit que de critiquer des choses qui n'ont de grande importance pour personne :

(...) Si le critère est le degré d'offense éprouvé par ceux dont les opinions sont attaquées, l'expérience me paraît démontrer que l'offense existe dès que l'attaque est éloquente et puissante : ils accuseront donc de manquer de modération tout adversaire qui les mettra dans l'embarras.

La retenue ou la modération n'est pas de mise dans la critique d'une doctrine, et l'offense même puissante que suscitent les attaques ne saurait être considérée comme un dommage. Car la modération au nom de la susceptibilité risque d'être instrumentalisée avec mauvaise foi.

Mais derrière l'argument millien, il y a aussi un enjeu de civilisation, qui concerne l'idée que Mill se fait « des intérêts permanents de l'humanité en tant qu'être susceptible de progrès ».

⁷⁹³ Dans *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes* (Paris, Gallimard, 2007, p. 95), Ruwen Ogien, sur la base de récentes décisions de justice nous rappelle la pertinence de l'argument de Mill. Si l'on ne sanctionne certes plus les opinions au motif qu'elles sont sacrilèges, scandaleuses, obscènes ou blasphématoires, la censure utilise des voies plus indirectes en invoquant une atteinte aux sentiments, ou encore des souffrances émotionnelles, l'atteinte à l'intégrité psychologique engendrées : « Ainsi la publicité des vêtements Girbaud , représentant une adaptation de « La Cène » de Léonard de Vinci où les convives sont des femmes et un homme vu de dos et dénudé a été interdite d'affichage, non parce qu'elle était « blasphématoire » mais parce qu'elle faisait gravement injure aux sentiments religieux et à la foi des catholiques. » (Cour d'appel de Paris, 2005). Au Canada, et aux États Unis, des femmes portent plainte parce qu'elles se disent personnellement humiliées par la diffusion massive de pornographie et non parce que les représentations explicites sont obscènes ou immorales (...). Mais ce qu'un examen plus général nous fait comprendre, c'est que renoncer à punir au nom du sacrilège, de la subversion du blasphème, et ne reconnaître que des torts concrets envers des personnes particulières, ne change finalement pas grand-chose en matière de répression de la sexualité et de ses représentations. »

On voit ici combien la doctrine des plaisirs selon la qualité est essentielle : les plaisirs supérieurs sont liés au développement de nos facultés, notamment intellectuelles, dont la libre discussion, on vient de le voir est une condition essentielle. Si l'on s'en tenait à une doctrine purement quantitative du plaisir, on pourrait après tout arguer qu'il convient de modérer toute forme de polémique, surtout sur les sujets sensibles qui concernent ce que certaines personnes, dont il faut ménager la susceptibilité, tiennent pour sacré. Cette forme modérée de censure et d'autocensure diminuerait les polémiques intellectuelles et engendrerait, somme toute, surtout si la doctrine critiquée est majoritaire, une *somme* moins grande de déplaisir dans la société. Il est probable qu'en attaquant puissamment la doctrine qu'un croyant fervent tient pour sacrée, on le contrarie davantage qu'en lui volant un peu d'argent ou en le bousculant physiquement par exemple. Comment soutenir en utilitariste que la critique n'est pas un dommage, alors que le vol en est un, et que lui seul est passible d'une sanction ? D'abord, tout dommage suppose un droit, et pour que la critique religieuse soit un dommage, il faudrait quelque chose comme un droit à « l'immunité spirituelle », qui semble tout à fait chimérique : nous ne pouvons savoir d'avance ce que croient les gens et quelles sont les croyances auxquelles ils attachent de l'importance. Il semble arbitraire d'isoler ainsi les sujets religieux, car la susceptibilité de quelqu'un peut être tout autant offensée sur d'autres sujets, (morales, politiques, idéologiques, alimentaires...). On ne voit pas en outre quel genre de polémique, dès lors qu'elle est véhémement et efficace, ne serait pas susceptible de devenir un délit, c'est l'esprit de l'argument cité. Comme le note Ruwen Ogien dans les pas de Mill, il s'agit là d'une extension abusive de la notion de préjudice :

Elle inclut de plus en plus les offenses, c'est-à-dire les préjudices émotionnels. Or l'idée d'étendre le principe de non-nuisance à toutes les souffrances émotionnelles est contestable. Admettre que ces souffrances sont des préjudices risque de nous entraîner beaucoup trop loin à différents égards. Pourquoi ? Parce que ces souffrances dites « émotionnelles » sont vagues, qu'elles peuvent être ressenties sans qu'il y ait eu intention de nuire, qu'elles pourraient être infinies et conduire au moralisme généralisé.⁷⁹⁴

Mais il y avait en plus chez Mill une raison plus profonde qui tient à son perfectionnisme. Pour Mill, priver la société de la possibilité de critiquer cette doctrine, c'est en même temps paralyser ses facultés intellectuelles et scléroser l'exercice du jugement des individus. *On liberty* propose un choix de civilisation : Mill préfère assumer la collision des opinions, le sentiment d'offense et les polémiques qui en résultent, sans épargner aucun sujet (sauf lorsque l'expression de l'opinion met clairement en danger la sécurité des personnes) que de prôner une modération dans la critique religieuse, au nom de la susceptibilité des croyants. Une

⁷⁹⁴ Ogien, 2007, ch. II : « Que signifie « ne pas nuire à autrui » ? », p. 95.

concorde qui repose sur la censure ou l'auto censure est une illusion de concorde, et ne vaut pas la peine qu'on lui sacrifie le progrès intellectuel des citoyens.

V) L'anti-essentialisme millien et la défense naturaliste des droits des femmes

La défense millienne de la liberté d'expression et de l'individualité, on vient de le voir, fait constamment appel à l'utilité publique et non à un droit abstrait, elle est en cohérence avec les présupposés empiriste et naturaliste de sa pensée. C'est aussi ce qui fait l'originalité de sa défense de l'émancipation des femmes dans *De l'asservissement des femmes* : Mill mobilise une épistémologie empiriste pour dénoncer l'essentialisme qui sert à justifier la soumission.

Son féminisme utilitariste participe de la sécularisation du droit, d'abord parce que l'essentialisme qu'il critique est encouragé par une vision théiste et finaliste de la création, ensuite du fait que la soumission des femmes à leur mari constitue un impératif biblique issu de la Lettre de Paul aux Éphésiens (5, 22), et enfin, parce que l'argumentaire millien constitue dans la philosophie britannique moderne une fondation alternative, séculière et agnostique, à celle du féminisme métaphysico-théologique de Mary Wollstonecraft.

Bien que l'illégitimité de l'esclavage soit de plus en plus reconnue, et malgré la démocratisation et le recul du despotisme, Mill note que la situation d'asservissement des femmes a stagné en dépit de ce progrès général de la liberté. Mill ne se contente pas de revendiquer l'extension de la liberté des femmes sur le plan politique : cette émancipation concerne aussi les mœurs. Mill appelle de ses vœux une transformation de la famille et du mariage, qui devraient être autre chose qu'une scène de tyrannie. Dans l'idéal, le couple pourrait être un premier exemple d'égalité et de réciprocité pour les enfants, et les relations maritales pourraient être l'occasion de l'élévation mutuelle des partenaires. Il s'agit de sortir d'un asservissement physique, mais aussi d'un enfermement du potentiel créatif des femmes. Mill pense que l'émancipation des femmes serait utile non seulement aux femmes elles-mêmes, mais à l'institution du mariage, ainsi qu'à la société en général, qui se prive d'une moitié de ses talents. Son utilitarisme sert la défense de nouveaux droits pour les femmes, et son empirisme lui sert à critiquer l'essentialisme par lequel on prétend justifier l'asservissement.

a) L'empirisme contre l'essentialisme

L'intérêt de l'argumentaire millien est qu'il ne fait pas appel à des concepts moraux vagues tels que l'égalité des hommes et des femmes, ni à ce qu'il nomme péjorativement dans

De la liberté un « droit abstrait ». Aucune référence non plus au concept de libre arbitre, jugé douteux. L'un des arguments centraux est d'ordre épistémologique⁷⁹⁵ : on ne peut invoquer la nature de la femme pour justifier son asservissement, c'est justement cet asservissement qui empêche cette nature de se déployer, donc d'être connue. Qu'il s'agisse des corps matériels ou des personnes, c'est empiriquement que l'on connaît la nature d'un être, et cet accès empirique ne nous donnera jamais son essence ou sa nature intime de manière adéquate, complète et définitive. Ce qui permet de congédier l'essentialisme. Pour un empiriste, nous n'avons accès ni à l'essence du genre féminin ni à l'essence de l'individu, si l'on entend par « essence » une définition figée et prédéfinie qui délimite un ensemble de comportements. Ce caractère progressif et toujours incomplet de la connaissance vaut pour l'individu, l'espèce et le genre. Pour l'empiriste héritier de Locke, la nature d'un être est quelque chose que l'on connaît toujours imparfaitement et dont les propriétés se déploient et se révèlent par l'expérience des relations que cette chose entretient avec les autres et son environnement.

Moins cet environnement et ces situations ou circonstances sont variés, plus la connaissance que l'on a de la chose est imparfaite et biaisée. Avant de décréter que la subordination des femmes est ce qui convient le mieux à leur nature, encore faudrait-il que l'expérience nous ait suffisamment révélé les potentialités de cette nature, connaissance dont nous sommes privés par l'asservissement lui-même. Dès lors que les femmes ont été depuis des siècles dans l'état de subordination et assignées aux mêmes rôles, il est difficile de connaître leurs compétences en dehors du foyer. L'argument que Mill mobilise n'est donc pas l'idée d'un droit subjectif abstrait, mais concerne plutôt le mode de connaissance empirique de la nature des êtres en général :

La discussion doit être une véritable discussion, allant au fond des choses, et ne se satisfaisant pas d'affirmations vagues et générales. Il ne conviendra pas par exemple, d'affirmer que l'expérience de l'humanité s'est prononcée en faveur du système existant. L'expérience ne peut vraisemblablement pas avoir choisi entre deux voies tant qu'elle n'en a connu qu'une.⁷⁹⁶

L'argument est analogue à celui qui permet de défendre l'individualité dans *On liberty* : les êtres humains ont besoin d'une expérience plurielle, variée qui permette une comparaison et une connaissance plus adéquate de ce qui convient à leur nature, car celle-ci ne se dévoile pas de manière innée, ne se définit pas abstraitement, mais découvre ses potentialités à l'occasion

⁷⁹⁵ Selon Audrey Benoit, l'intérêt et l'originalité de l'argumentaire millien est essentiellement d'ordre épistémologique. Voir Benoit Audrey : « *The Subjection of Women*, la révolution épistémologique de Mill », in Knüfer Aurélie (dir.) et Lorrain Ludmila (dir.), *Mill et la révolution*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020, tome 3 pp. 353-368.

⁷⁹⁶ *L'asservissement des femmes*, trad. Marie- Françoise Cachin, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 55.

de situations nouvelles. Or le plus souvent, ce qui passe pour « naturel » est en fait l'effet artificiel d'une situation invariable qui laisse croire à une essence éternelle. On confond la persistance d'une circonstance particulière à travers les époques avec l'universalité d'une essence. Mill ne dit pas qu'il faut s'émanciper du naturel, mais plutôt nous défier de l'essentialisme, qui à partir d'une apparence de naturel, qui s'ignore comme artifice, fait passer un caractère, un ensemble de comportements, pour une essence éternelle et normative. C'est donc l'appel illégitime à la nature et l'essentialisme qui sont ici visés. Ce même argument est adressé à ceux qui s'opposent à l'émancipation des femmes au nom de la conformité à leur nature, supposée consister en un destin d'épouse, de mère, et de femme au foyer.

L'argument essentialiste peut bien entendu être utilisé indépendamment de toute doctrine religieuse, il a aussi pris la forme, par exemple chez Comte, d'un déterminisme biologique qui indexe le caractère sur la taille du cerveau⁷⁹⁷, ce que Mill critique tout aussi sévèrement. La comparaison végétale déjà relevée dans *De la liberté* que l'on retrouve dans *L'asservissement des femmes* n'a aucune affinité avec ce genre de déterminisme essentialiste. On peut la comprendre par opposition au paradigme mécaniste. Si Mill préfère comparer les êtres humains à des plantes qu'à des machines, c'est non seulement parce que chaque individu est unique mais aussi que le perfectionnement de l'esprit et du corps dépend des circonstances, de la même manière qu'une plante se développera différemment selon l'atmosphère et la température :

Mais dans le cas des femmes, on a toujours cultivé en serre chaude certaines capacités de leur nature dans l'intérêt ou pour le plaisir de leurs maîtres. Puis, parce que certains produits de la force vitale poussent avec plus de luxuriance et se développent mieux dans cette atmosphère surchauffée et avec cet arrosage et ces soins attentifs, alors que d'autres pousses de la même racine, laissées dehors dans l'air froid et entourées volontairement de glace, se rabougrissent et parfois se consomment et disparaissent, les hommes avec cette

⁷⁹⁷ Voir les positions d'Auguste Comte inspirées de la phrénologie naissante de Gall dans le *Cours de philosophie positive*, cinquantième leçon (Paris, éd J. B. Baillère, 1869, p. 405) : « Déjà, écrit Comte, la saine philosophie biologique, surtout d'après l'importante théorie de Gall, commence à pouvoir faire scientifiquement justice de ces chimériques déclamations révolutionnaires sur la prétendue égalité des deux sexes, en démontrant directement, soit par l'examen anatomique, soit par l'observation physiologique, les différences radicales, à la fois physiques et morales, qui dans toutes les espèces animales, et surtout dans la race humaine, séparent profondément l'un et l'autre, malgré la commune prépondérance nécessaire du type spécifique. ». Observons que contrairement à celui de Mill, cet argumentaire n'a rien d'empiriste ni de positiviste même au sens comtien du terme (aucune loi n'est établie sur la base d'expériences répétées faisant varier les circonstances pour révéler les causes des phénomènes). Comte semble chercher la confirmation d'une situation sociale séculaire à partir d'une analogie entre un état culturel de subordination et un constat biologique, mais il n'établit aucune loi entre la taille et la forme du cerveau et le caractère et le comportement. Pour une approche plus poussée de la différence méthodologique entre Comte et Mill sur la question, on peut se référer à Guillin Vincent, « La question de l'égalité des sexes dans la correspondance Comte-Mill, une approche méthodologique. », dans *Archives de philosophie*, 2007/1, tome 70, pp. 57 à 75.

incapacité à reconnaître leur œuvre caractéristique d'un manque d'esprit d'analyse, croient sans plus d'effort que l'arbre pousse naturellement de la manière dont ils l'ont fait pousser, et qu'il mourrait si l'on en conservait une moitié dans un bain de vapeur, et l'autre dans la neige.⁷⁹⁸

On ne saurait invoquer la nature des femmes pour justifier leur soumission, tout simplement parce que nous ne connaissons pas cette nature. Pour mieux la connaître, il faudrait précisément avoir l'expérience d'autres circonstances sociales et éducatives. Une expérience reproduite dans les mêmes conditions produira toujours des effets similaires, et l'on ne saura ce que peut faire ou désirer une femme que sous d'autres circonstances susceptibles de libérer d'autres potentialités de sa nature. Le conservateur invoque la nature mais fait tout pour maintenir l'état de choses qui empêche de mieux la connaître.

L'essentialisme qui justifie la subordination, s'il n'est pas à l'époque exclusivement le fait de la religion, est soutenu par le calvinisme Anglican, mais aussi puritain et presbytérien, du fait du finalisme lié à la vision théiste du monde, mais aussi du fait de l'importance des lettres de l'apôtre Paul dans la doctrine. Mill considère qu'une interprétation non littérale mais historique des écritures, jointe au fait que l'on sait peu de choses de manière certaine du projet de Dieu, pourrait rendre le christianisme compatible avec l'émancipation des femmes. Reste que l'idée selon laquelle les créatures ont une vocation définie par le créateur, jointe à l'impératif paulinien d'obéir aux maris, étaient invoqués comme justifications proprement religieuses du conservatisme sur ces questions. Pour Mill, le passage des écritures invoqué pour justifier cet état de fait dans une société majoritairement chrétienne doit pouvoir être relativisé à partir du contexte. L'apôtre Paul remarque Mill, invitait également les esclaves à obéir à leur maîtres et les citoyens à obéir aux autorités, qui toutes selon lui viennent de Dieu. Si donc la plupart des contemporains sont capables de relativiser ces prescriptions et de ne plus y voir une justification biblique de l'esclavage ou du despotisme, il fallait en toute cohérence, qu'il en allât de même à propos de l'impératif paulinien d'obéissance de la femme au mari :

On nous dira peut-être que la religion impose le devoir d'obéissance. Quant on ne peut défendre un fait établi parce qu'il est indéfendable, on nous le présente toujours comme imposé par la religion. L'Église, il est vrai prescrit l'obéissance dans son catéchisme, mais on ne peut prétendre que le christianisme est à l'origine de cet état de fait. On nous rappelle que Paul a dit : Femmes obéissez à vos maris, mais il a également dit : Esclaves obéissez à vos maîtres. Ce n'était pas à St Paul d'inciter quiconque à se révolter contre les lois existantes, et d'ailleurs cela n'avait rien à voir avec le but qu'il poursuivait c'est à-dire la propagation du christianisme.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ *L'asservissement des femmes*, pp. 56-57.

⁷⁹⁹ *L'asservissement des femmes*, pp. 91-92.

La relativisation millienne, assez charitable, de cet appel à la soumission, est probablement gouvernée par le souci de ne pas rendre l'émancipation incompatible avec le christianisme. Comme Harriett Taylor, sa compagne unitarienne et co-autrice de l'œuvre, il souscrit également à une exégèse critique et rationnelle des écritures. Ce qui dans les Écritures est contraire à l'utilité publique et au progrès moral ne saurait être retenu comme une prescription ou un devoir. Cette relativisation de l'impératif paulinien a également une efficacité rhétorique : elle interdit à tous ceux qui à juste titre s'opposent au despotisme ou l'esclavage d'utiliser ces passages issus des Lettres de Paul pour cautionner religieusement la soumission des femmes. D'autre part, il permet de préciser que la cible n'est pas toute forme de foi chrétienne, mais le catéchisme Anglican, donc de ne pas se rendre inaudible auprès des croyants progressistes⁸⁰⁰. Mill, on l'a dit, estime qu'il y a dans le christianisme, notamment dans la figure de Jésus qui porte la réforme des lois issues de l'ancienne alliance, de quoi inspirer un esprit de progrès. Les chrétiens progressistes peuvent trouver dans les écritures les ressources permettant de ne pas figer, ou selon son expression, « stéréotyper les formes de gouvernement et de société existants. ». Il considère à l'inverse, (peut-être à tort, et il n'est pas question d'en discuter ici), que les religions musulmane et brahmanique, du fait de leurs dogmes fondateurs, comportent au cœur de leur doctrine morale et juridique, un conservatisme et un élément de soumission intrinsèques⁸⁰¹. Mill ne vise donc pas le christianisme, mais un usage conservateur et liberticide de la lettre du texte biblique, par ceux qui souhaitent « nous convertir en musulmans chrétiens, avec la Bible comme Coran, hostile à tout progrès. ».

⁸⁰⁰ Timothy Larsen note que les alliés féministes de Mill étaient davantage du côté des chrétiens que des sceptiques ou agnostiques. (Larsen, 2018, p. 184)

⁸⁰¹ Mill fait également référence au Coran dans « L'utilité de la religion ». Cette occurrence est utilisée, comme ici, en tant que paradigme d'une origine surnaturelle donc inquestionnable de la morale, qui justifie la « stéréotypisation » des mœurs et de la loi : « Toutes les fois que l'on attribue à la morale une origine surnaturelle, elle devient stéréotypée comme la loi l'est pour la même raison chez tous les sectateurs du Coran. » (ER, p. 93).

La croyance selon laquelle le Coran est « incréé », la parole infaillible de Dieu elle-même et non simplement comme les Évangiles, un écrit d'*inspiration* divine, historique et sujet à interprétation, encourage un certain littéralisme et rend sans doute problématique l'abandon de certaines prescriptions coraniques ou leur adaptation à des mœurs libérales. C'est peut-être ce que Mill a en tête, lorsqu'il mentionne ici le Coran de manière somme toute assez rapide et dans un but rhétorique. Mais de nombreux courants au sein de l'Islam, se sont opposés, s'opposent encore à ce dogme et à ses conséquences et constituent des ressources exégétiques et traditionnelles pour défendre la compatibilité de l'Islam et de mœurs libérales. Le sécularisme millien dans le contexte qui est le sien se constitue essentiellement dans un rapport au christianisme, que Mill connaît sans doute mieux que l'Islam.

Quant au brahmanisme, c'est sans doute l'inégalitaire système des castes qui explique l'opinion millienne. A propos de la perception millienne du développement de la société Indienne, dont le peuple n'est selon lui pas prêt pour la liberté, en grande partie du fait de la religion dominante, nous revoyons le lecteur à l'ouvrage de Michael Levin : *J. S Mill on Civilization and Barbarism*, New York, Routledge, 2004, Ch. 3 : « Barbarism and the Imperial Remedy », pp. 31-61.

Face à ce tandem de littéralisme paulinien et d'essentialisme, Mill propose une relativisation et une remise en contexte des propos de l'apôtre, ainsi qu'une conception empiriste de la nature.

b) Le naturalisme séculier, spécificité de la défense millienne des droits des femmes et des droits humains.

La dimension naturaliste, séculière et conséquentialiste de la défense millienne des droits est aussi ce qui fait la nouveauté et l'originalité de son féminisme à l'époque. Elle se distingue d'une défense « déontologiste » des droits des femmes, comme celle de Mary Wollstonecraft, qui s'appuie sur une théologie. Cette différence est relevée et développée par Eileen Hunt Botting (2016) dans *Wollstonecraft, Mill and Women's Human Rights*. Chez Wollstonecraft, en effet, les droits humains sont fondés sur la capacité humaine de produire des principes abstraits de conduite. Comme son mentor intuitionniste Richard Price, Wollstonecraft considère que ces principes sont équivalents à la loi morale de Dieu, universelle et rationnelle. Nous pouvons la saisir par la raison, précisément parce que nous sommes, hommes et femmes sans distinction, à l'image de Dieu. En se soumettant à cette loi divine et rationnelle, on ne se soumet pas à la force, ni à la volonté arbitraire de Dieu, mais à sa raison infallible. Mill et Wollstonecraft selon E. Hunt-Botting, proposent chacun, de manière différente, une défense « fondationliste » des droits qu'elle distingue du contractualisme de John Rawls, qui se veut purement politique, neutre métaphysiquement, en ce qu'il ne cherche pas à fonder les droits sur une conception englobante de ce qu'est l'homme et de ce qu'est la nature, et neutre moralement en ce qu'il ne suppose pas de conception universelle de la vie bonne. En effet, Mill comme Wollstonecraft écrivaient dans un contexte où les droits humains, surtout ceux des femmes, ne pouvaient être considérés comme des évidences, mais avaient besoin d'être fondés. Ainsi, les droits sont pour Mill des outils pour la culture de l'individualité et l'accroissement du bonheur général ; et pour Wollstonecraft, ils sont liés à notre dignité d'être rationnels conçus et créés à l'image de Dieu. Si le féminisme métaphysico-théologique de Wollstonecraft repose peut-être sur une idéalisation des agents rationnels, il a selon E. Hunt-Botting l'avantage de convenir à la volonté de nombreux croyants d'établir des liens ou une résonance entre leurs croyances les plus profondes et leur conception de la dignité et de l'égalité. Selon Hunt-Botting, il n'est pas réaliste de penser que des croyants, profondément imprégnés par une vision religieuse de l'homme et de l'univers seront sensibles à une fondation purement naturaliste et séculière des droits. Alors qu'il se veut rassembleur, l'utilitarisme séculier et ses bases hédonistes risque selon elle de ne pas être audible auprès d'une partie religieuse de la population, pourtant prête à reconnaître l'importance des droits

humains et de l'égale dignité des personnes en tant qu'elle est en harmonie avec leurs croyances profondes. La réciprocité, admet Hunt-Botting, est également vraie : un fondement métaphysico-religieux tel que celui de Wollstonecraft est trop lourd ou trop coûteux épistémologiquement et ne saurait faire l'objet d'un consensus dans une société constituée de croyants de différentes confessions, mais aussi d'agnostiques et d'athées :

Cette approche séculière et éducationnelle compterait, non sur des vues religieuses ou métaphysiques controversées pour appuyer ses revendications morales. Mais plutôt sur des valeurs non métaphysiques, en comparaison moins coûteuses [thinner], telles que l'individualité et la liberté.⁸⁰²

On peut considérer comme Hunt-Botting que les deux approches sont « politiquement » complémentaires dans une société pluraliste où coexistent croyants de différentes confessions et athées. Si elle prête une actualité à une fondation métaphysico-théologique du droit telle que celle de Wollstonecraft, c'est surtout parce qu'elle s'interroge sur les conditions de la reconnaissance et de l'acceptation des nouveaux droits par la partie religieuse de la population, l'évolution du droit ne pouvant entièrement ignorer les croyances profondes de nombreux citoyens. Si ce souci anthropologique et politique est effectivement légitime, on ne peut cependant guère parler de complémentarité entre l'approche millienne et l'approche de Wollstonecraft à moins de ne pas tenir compte de la cohérence, car les deux approches, théologique et séculière, ont des présupposés incompatibles. Et il n'est pas certain que l'affinité des fondements du droit avec la vision religieuse d'un grand nombre de citoyens soit un bon critère (autre que pragmatique) pour fonder le droit.

Si les revendications milliennes en matière de féminisme pourraient être aujourd'hui jugées insuffisantes à l'aune des progrès du siècle dernier, l'originalité du féminisme millien, donc son actualité, réside en ceci qu'il demeure sur un plan entièrement empiriste et naturaliste et n'en appelle ni à un droit subjectif abstrait, ni à l'existence d'une liberté de la volonté : Mill ne suppose pas que nous sommes naturellement libres et que c'est l'état social qui étouffe cette liberté. Ce sont au contraire les circonstances qui font émerger la conscience et le désir de liberté. Il ne s'agit donc pas de reconduire une anthropologie issue de la théologie et de la métaphysique chrétienne en supposant que l'homme est naturellement libre. Mill ne joue pas le libre arbitre contre la nature, mais plutôt la nature humaine, dynamiquement comprise, contre l'idée d'une essence éternelle. C'est ce que manifestent ses analogies végétales qu'il oppose à l'image de la machine. Son féminisme est à la fois opposé au déterminisme biologique qui tend à enraciner les inégalités dans des déterminations physiologiques innées,

⁸⁰² Hunt-Botting, 2016, p. 110.

et à un féminisme métaphysique fondé sur l'existence en nous d'une faculté échappant aux déterminismes naturels. Mais la nature ne produit pas spontanément des individualités autonomes, celles-ci ont besoin d'une civilisation qui autorise leur déploiement, et d'individualités exemplaires pour éclore.

Conclusion du Ch. X et PARTIE II

Mill propose donc une conception séculière et naturaliste de la liberté à plusieurs niveaux : en rendant compatibles l'agentivité, la responsabilité, et l'individualité humaine et le déterminisme auquel aboutit l'empirisme. Il émancipe le rapport à soi de la police morale en montrant qu'il doit échapper à toute sanction publique : celle du despotisme de l'opinion et celle de la loi. Il propose une fondation des droits individuels qui ne doit rien à la théologie, mais procède des « intérêts permanents de l'humanité en tant qu'être susceptible de progrès ». Enfin, sa défense épistémologique et morale de la liberté d'expression et de discussion sert à critiquer le fondement exclusivement religieux du lien social, et à étendre la tolérance aux infidèles, aux incroyants et aux sceptiques.

On peut difficilement comprendre sa position politique indépendamment de son empirisme en tant que celui-ci sert de base au principe d'utilité lui-même (voir chapitre VI), à sa critique du théisme et la neutralisation de son autorité morale (voir chapitre VII), à la critique associationniste de l'intuitionnisme (voir chapitre VIII), à son interprétation du processus de sécularisation lui-même (voir chapitre IX) et à une compréhension naturaliste de la liberté (chapitre X). La défense de la liberté rejoint en effet la critique de l'intuitionnisme moral et de ses évidences : selon Mill, en effet c'est l'*odium theologicum*, la susceptibilité et la colère à propos les questions religieuses, qui constitue pour « le bigot sincère » le fondement le moins équivoque de sa conception morale, ce qui illustre la faillibilité du prétendu « sens moral »⁸⁰³. L'opposition de l'intuitionnisme, doctrine morale des principes indiscutables, et de l'utilitarisme, système empiriste qui justifie la discussion et la remise en question, se prolonge dans la défense millienne de la liberté d'expression et de discussion, qui inclut la liberté de critiquer la religion.

L'associationnisme millien permet de montrer, dans « L'utilité de la religion », et dans l'*Utilitarisme* comment la motivation et la régulation morales sont possibles sans sanction divine. Ces thèses sont présupposées dans sa discussion de Locke et sa conception incomplète de la tolérance. Là où l'esprit de l'époque remet très peu en cause le théisme, et le tient pour

⁸⁰³ *OL*, p.71.

indispensable à la morale, l'extension de la tolérance aux athées demandait bien plus qu'un argumentaire purement politique. Sa conception séculariste de la tolérance s'adosse aux différentes facettes de sa critique empiriste de la religion : la faible probabilité de l'existence de Dieu sur le plan métaphysique, l'inutilité de cette croyance pour la motivation morale, la désolidarisation des critères du bien et du mal de la volonté divine. Il fallait *a minima* montrer que ces dogmes étaient empiriquement discutables pour proposer une extension de la tolérance aux athées et aux opinions athées qui ne serait pas perçue comme scandaleuse. Il est intéressant pour les lecteurs d'aujourd'hui qui tiennent certains droits et libertés devenus consensuels pour évidents et allant de soi, ce qui risque de dégrader ces acquis en ce que Mill appelle des « dogmes morts », de vivifier ceux-ci en revenant à des penseurs à qui incombait « la charge de la preuve », qui avaient contre eux l'adversité de sentiments unanimes, et de ce fait devaient argumenter sur plusieurs plans, épistémologique, métaphysique, psychologique, moral et enfin politique.

Conclusion générale : Les apports de l'empirisme radical de David Hume et John Stuart Mill au sécularisme

Nous nous sommes proposés, à travers l'étude des œuvres de David Hume et de John Stuart Mill, d'examiner le rapport entre l'empirisme et le sécularisme moral chez ces auteurs afin de déterminer dans quelle mesure l'empirisme pouvait servir de base épistémologique d'un sécularisme conséquent. Alors que l'empirisme est souvent réduit à une position *épistémologique* que l'on comprend ordinairement uniquement par opposition au rationalisme, notre travail entendait mettre en lumière certaines de ses implications morales et politiques, en montrant que le recours à l'expérience n'est pas uniquement chez Hume et Mill un moyen de souligner les limites de nos facultés de connaître, de distinguer les croyances selon leur probabilité, de proposer une genèse et une science de l'esprit, mais que ces aspects épistémologiques et anthropologiques, ont été les base d'une sécularisation de la philosophie morale. En circonscrivant les limites nos facultés de connaître et en invitant à une modestie spéculative, l'empirisme est au service d'un recentrement de nos préoccupations et de la vie intellectuelle sur la vie ordinaire. Seule l'expérience commune est à même de fournir des réponses non seulement probables mais surtout partageables sur les questions de fait, et permettre d'avancer vers des consensus dans les discussions éthiques.

On peut lire le sécularisme moral de Hume et l'éminence du critère d'utilité publique dans l'utilitarisme du siècle suivant comme des conséquences du succès dans la philosophie britannique de la méthode expérimentale, *via* son extension, au-delà de la philosophie naturelle, à l'étude de l'esprit humain lui-même ainsi qu'un refus plus systématique et plus étendu de l'*apriori*, non seulement en philosophie naturelle, mais aussi dans le domaine de la morale et du droit. Malgré des différences entre Hume et Mill, qui tiennent à la fois au contexte historique et à l'ampleur de l'ambition séculariste, qu'il ne s'agit pas d'occulter, l'empirisme est essentiel à leur critique des pensées du droit naturel, du providentialisme, de l'intuitionnisme moral, de toute théorie morale donnant à Dieu un rôle explicatif et normatif crucial. Ce choix de lecture implique de ne pas appréhender leur philosophie de la connaissance de façon indépendante et isolée, comme si l'intérêt pour l'origine des idées, la force de la croyance ou la nature de la causalité relevait seulement d'une curiosité philosophique désintéressée. Dans un contexte de conflits religieux et d'incertitude sur la limite des prétentions des institutions ecclésiastiques, leur épistémologie sert à interdire la récupération de la philosophie et des méthodes de la science par la théologie, ainsi qu'à rendre

compte des distinctions morales indépendamment de toute référence à Dieu ou à un ordre naturel voulu par la providence.

S'il existe un tournant humien dans l'empirisme, c'est que l'extension de l'empirisme, épuré par lui de tout *a priori*, à d'autres domaines que la philosophie naturelle, notamment la religion, ne produit pas un savoir, mais du doute et de l'incertitude, alors que la méthode expérimentale avait avant lui été perçue comme un moyen de donner une caution rationnelle et scientifique à la théologie. Comme l'écrit en ce sens Patrick Menneteau :

Ainsi se comprend l'espoir et le projet des philosophes des Lumières d'élaborer enfin une méthode et un discours susceptibles de construire un savoir universellement reconnu, car fondé sur des bases expérimentales vérifiables par tout un chacun, et sur l'exercice de la réflexion. Cependant, lorsque David Hume s'attaque aux grandes questions de l'existence, celles qui ont hanté la religion et la philosophie depuis les origines de la pensée, il constate que l'empirisme ne peut tenir ses promesses : il se heurte à des limites absolues.⁸⁰⁴

Cette radicalisation sceptique de l'empirisme par l'écossais est connue et a été relevée par la plupart des commentateurs : elle réside essentiellement dans le phénoménisme, la perception des limites du raisonnement inductif donc des prétentions de la science, la théorie de la causalité selon laquelle nous ignorons la nature du pouvoir causal, et d'après laquelle il est concevable que n'importe quoi puisse produire n'importe quoi, que donc la matière puisse produire l'ordre, la vie et l'esprit. Nous avons essayé de montrer que cet empirisme ne se contentait pas de fragiliser la religion et la vision du monde providentialiste et théiste, mais qu'il est complété par une naturalisation de la morale, autorisant non seulement à se passer de Dieu mais à évaluer la religion elle-même, qui n'est plus un étalon moral, mais un produit de la nature humaine. La religion se voit jugée à l'aune de l'utilité publique, fondement réputé fragile dont la reconnaissance avait une portée éminemment subversive. Au-delà des textes humiens qui traitent directement de la religion, l'œuvre de Hume peut en grande partie être lue en fonction de ce projet d'établir un sécularisme moral.

La critique empiriste de la religion naturelle, l'éminence de l'utilité publique, l'associationnisme au service d'une critique des morales *a priori*, la disjonction entre l'ordre du descriptif et du normatif, au service d'une critique du droit naturel, sont en outre des éléments qui autorisent à parler d'une filiation forte de Hume à l'utilitarisme séculier du tournant du siècle (Bentham, James Mill) puis à celui de Mill (voir chapitre VI de l'étude). Là où Hume en reste à un sécularisme moral et ne peut pour des raisons contextuelles prôner un

⁸⁰⁴ Menneteau Patrick, « David Hume et l'essor du modèle scientifique au XVIIIe siècle dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. in *Études écossaises*, 12, 2009.

sécularisme politique, il existe une cohérence chez Mill entre la matrice empiriste de sa pensée, la critique de la religion, l'utilitarisme, et son sécularisme politique et éducatif. Alors que l'intérêt du sécularisme humien est essentiellement, dans les pas de Pierre Bayle, de démontrer la possibilité d'une vie intellectuelle, morale et sociale, sans Dieu, le projet millien est non seulement plus ambitieux, mais s'articule à une lecture fine du processus de sécularisation lui-même. Mill a compris que si la sécularisation n'était qu'un retrait du religieux, ou une tentative de remplacer l'autorité religieuse par l'autorité séculière sans en révolutionner la structure, la modernité était au fond un déclin et une crise permanente. Aussi trouve-t-on chez Mill davantage que chez Hume, l'effort permanent de réinvestir des questions et des fonctions laissées vacantes par l'affaiblissement du théisme : peut-il exister une transcendance non surnaturelle ? Peut-on encore se rassembler autour de quelque chose de sacré sans croyance extra-empirique ? La conscience morale peut-elle nous obliger sans Dieu ? Que peuvent encore signifier le perfectionnement de l'homme et son élévation, sans faire référence à la providence ou à une finalité ? Loin de l'athéisme militant, Mill avait enfin le souci constant de tisser des ponts et des compatibilités entre sa moralité séculière et la moralité religieuse de la plupart de ses contemporains. Hume propose un sécularisme de la neutralisation du religieux, et Mill, qui s'appuie sur une philosophie de l'Histoire et de la transformation sociale, un sécularisme de la transition et du dépassement qui n'est pas un déracinement, ni une inversion du christianisme, mais doit aussi penser la continuité d'une civilisation chrétienne vers un âge séculier.

Puisque tout sécularisme, comme nous avons essayé de le montrer dans les premières pages de cette étude, a besoin d'une philosophie sceptique plus que d'un naturalisme métaphysique péremptoire dont l'imposition dans la sphère publique, notamment éducative, heurterait la liberté de conscience, il nous a donc semblé intéressant de reconstituer la cohérence globale, et parfois l'actualité d'un courant séculariste qui va de Hume à l'utilitarisme séculier. On peut ici en résumer les principaux aspects, et la spécificité.

De l'empirisme à l'éthique de la croyance et naturalisation de celle-ci

La plupart des penseurs que l'on qualifie d'empiristes se sont opposés à une certaine rhétorique de l'immédiateté de la vérité, que cela soit pour remettre en question les révélations privées de l'enthousiasme, ou l'idée d'intuitions morales innées que l'ensemble de l'humanité aurait en partage. À l'intérieur de cette tradition empiriste héritée de Locke, Hume et Mill se distinguent en tant qu'empiristes séculiers qui articulent éthique de la croyance, métaphysique sceptique, naturalisme moral et critique morale des religions surnaturelles, ce que ne fait pas

Locke. S'il n'existe pas de vérités certaines *a priori*, la probabilité devient le critère de justification des croyances sur les questions de fait. Un empiriste rigoureux doit régler son assentiment sur les degrés de probabilité et s'interdire tout « saut de la foi ». L'empirisme tend ainsi vers une *homogénéisation des critères de l'examen des croyances sur toute question de fait*, qu'il s'agisse du devenir de l'univers ou de son origine, ou encore des miracles dont parle la révélation. Il n'existe pas dans cette optique de spécificité de l'assentiment en lequel consiste la foi religieuse, spécificité qui lui épargnerait l'examen probabiliste. Cette éthique probabiliste de la croyance engage un recours à l'expérience commune, car l'appel aux révélations privées et personnelles des enthousiastes, cibles de Locke comme de Hume se réclamait lui aussi d'une certaine forme d'expérience.

Bien avant la *reformed epistemology*⁸⁰⁵, qui propose une critique de cette éthique fondationaliste de la croyance, nombreux sont les penseurs comptant parmi les plus illustres de l'histoire de la philosophie, qui ont avancé des raisons de faire de la foi religieuse un cas à part, et d'exonérer la foi en l'existence de Dieu de l'examen empiriste, présentant même parfois un tel examen comme absurde. La foi n'aurait pas à être justifiée de la même manière que ma croyance en l'existence de Napoléon, ou dans le fait que le soleil se lèvera demain.

Dans la philosophie moderne et contemporaine, le spectre des raisons visant à exonérer la foi d'un examen empiriste sont vastes. Chez Pascal, la foi n'aurait pas à se soumettre à la raison expérimentale parce qu'elle est acceptée comme une intuition immédiate évidente de l'ordre du cœur et non de la raison. Pour Kant, qui se proposait d'« abolir le savoir pour laisser place à la croyance », les objets de foi n'appartiennent tout simplement pas à la nature phénoménale, seul domaine où les critères de probabilité sont pertinents⁸⁰⁶. Chez Kierkegaard⁸⁰⁷, la foi se situe par-delà l'examen de la raison, car elle est un pur engagement individuel, incommunicable et silencieux de la volonté. Pour certains pragmatistes tels que William James, la raison de croire en Dieu pourrait être une raison non épistémique, comme le fait qu'une telle espérance a des effets positifs sur la vie⁸⁰⁸. Selon Wittgenstein⁸⁰⁹, évaluer la probabilité de la croyance religieuse revient à commettre une erreur de catégorie : il faut l'envisager comme une attitude et un comportement, une forme de vie, et non l'assentiment

⁸⁰⁵ Wolsterstorff, 1996 ; Plantinga, 2000.

⁸⁰⁶ Kant Emmanuel [1787], *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF, 2006, Préface de la seconde édition.

⁸⁰⁷ Kierkegaard Søren [1843], *Crainte et tremblement, lyrique dialectique de Johannès de Silentio*, trad. Charles Le blanc, Paris, Payot, 2000.

⁸⁰⁸ James, [1896]

⁸⁰⁹ Wittgenstein Ludwig, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, trad. Jean Lacoste, Lausanne, éditions « L'âge d'Homme », 1982.

intérieur à un contenu propositionnel. Enfin pour les tenants contre-sécularistes de la *reformed epistemology*, on peut considérer la foi comme une « croyance basique », aussi certaine que la croyance en l'esprit d'autrui, dont la rationalité et la certitude ne sont pas inférentielles. La tradition de « l'éthique de la croyance » s'oppose à cette soustraction des croyances surnaturelles à l'examen empiriste et ne considère pas qu'il faille à tout prix « sauver l'extra phénoménal ».

À juste titre : croire en l'existence de Dieu, c'est tenir pour réelle l'existence d'un être : Dieu, d'un fait, la création, et établir un rapport de causalité entre Dieu et l'univers visible. Si l'on accepte que le vrai est une autre catégorie que l'agréable, le bon ou l'efficace, que seule l'expérience est à même de rendre probable une théorie concernant la cause non visible d'effets visibles, qu'une existence ne saurait être déduite d'une simple idée, que seule l'expérience d'où procèdent nos connaissances est en mesure de fournir un poids épistémique à une croyance sur des questions factuelles, alors une évaluation empiriste des croyances religieuses s'impose à celui qui prétend rechercher la vérité, et il n'y a pas de raison de réserver à la croyance religieuse un traitement particulier. Si sur cette question les données empiriques manquent ou si ces objets sont au-delà du régime ordinaire de la preuve, il faut suspendre son jugement, et non invoquer d'autres sources de connaissance, ou une évidence d'un autre type, surtout si l'on peut faire la genèse psychologique et socio-culturelle de ce sentiment d'évidence, et donc proposer une explication alternative à ce sentiment, autre que la vérité de son objet. S'il y a une spécificité de la question de l'existence de Dieu, celle-ci ne tient pas à la nature de l'hypothèse, qui doit être examinée comme n'importe quelle autre hypothèse destinée à expliquer un ou des phénomènes observables. Elle tient à son importance existentielle et morale pour les croyants, pour qui la foi est existentiellement précieuse et structurante.

Cette éthique de la croyance trouve ses racines chez Locke, même si celui-ci n'en a pas fait un usage sceptique à l'égard du théisme, loin de là (voir Chapitre I). Mais déjà chez Locke, les articles de foi tendent à être évalués selon des critères identiques à ceux de croyances ordinaires. Même si Locke s'autorise à croire au-delà de la raison sur la base d'un témoignage dès lors que la fiabilité de celui-ci lui semble assurée, il ouvre ici la voie peut être malgré lui, du scepticisme religieux, à propos de l'existence de Dieu, et des témoignages à propos des miracles. Il n'allait pas de soi et il ne va pas toujours pas de soi, qu'en soumettant les croyances théistes à des critères probabilistes on affaiblisse nécessairement le théisme. Une telle démarche a pu donner lieu au théisme *a posteriori* de Newton qui cherchait à le renforcer

en le rendant plus rationnel. Mais l'application zélée de la parcimonie newtonienne donne lieu à l'affaiblissement par Hume de la religion naturelle dans les *Dialogues* (voir chapitre IV).

Ajoutons que la croyance devient elle-même un phénomène naturel, anthropologique, à expliquer. Or cette naturalisation met en avant des causes psychologiques de la croyance qui ne sont pas nécessairement des raisons de croire. Sans être une réfutation, la naturalisation des croyances produit une distance, un soupçon réflexif à l'égard de leur force de séduction. Le fait que les croyances religieuses et des illusions non religieuses puissent avoir des facteurs psychologiques analogues invite à ne pas concéder aux premières un statut *à part* (voir chapitre II).

De l'empirisme au scepticisme religieux et à l'hypothèse matérialiste

L'empirisme engage aussi une sécularisation de la représentation de l'esprit humain et de l'origine de l'univers. Puisque le contenu de l'esprit prend sa source dans l'expérience sensible, l'entendement est tributaire des organes sensoriels et de la nature matérielle extérieure, là où l'innéisme suppose au contraire que certains principes théoriques ou moraux sont la marque de Dieu dans notre entendement. Cette dépendance de l'esprit à l'égard de la matière et sa conséquence potentiellement athée était, on le sait, la principale raison de la tentative d'échappatoire immatérialiste dans l'empirisme apologétique de Berkeley. Hume ne l'a pas rejoint sur ce point, préférant ne pas se prononcer sur la nature ultime de la réalité (voir chapitre IV, I).

L'empirisme mène en outre au scepticisme théologique, et à une cosmologie sans providence. Chez Hume, le fait que l'on ne connaisse de la causalité rien d'autre que la succession implique que n'importe quoi puisse produire n'importe quoi, *a priori*, ce qui nous autorise à rejeter le postulat de l'inertie de la matière, selon lequel elle ne peut rien produire d'elle-même, le seul pouvoir créateur résidant dans l'esprit.

Chez nos deux auteurs, la métaphysique sceptique ne ferme pas la porte au théïsme mais rend cohérente et pensable l'hypothèse matérialiste. Si l'on ajoute que sans être certaine, l'hypothèse matérialiste est plus *simple* que l'hypothèse théiste, on peut à la rigueur parler chez eux d'une préférence matérialiste agnostique, qui n'a pas les moyens de devenir une conviction. Le fait qu'ils se soient interdit toute position métaphysique matérialiste ou théiste au nom de la limite de la portée de nos facultés de connaître les rend particulièrement pertinents à l'époque actuelle. En effet, un sécularisme qui s'adosserait à une position

métaphysique naturaliste et matérialiste selon laquelle la matière est la seule origine concevable de l'univers et qui exclut par principe et *a priori* tout autre type d'explication, par exemple celles qui recourent au surnaturel, risque d'être dogmatique, et d'apparaître comme un paradigme discutable, potentiellement oppressif à l'égard de la conscience des croyants, s'il est affirmé comme une évidence, notamment dans l'enseignement scientifique. Le sécularisme prêterait alors le flanc à ceux, dont Plantinga (2011), qui accusent le naturalisme scientifique d'être une vision du monde quasi religieuse, et qui cherchent à placer les hypothèses théistes sur le même plan que les explications naturalistes au nom de la liberté de conscience des croyants. Le naturalisme méthodologique ne court pas ce risque s'il se présente simplement comme le cadre méthodologique au sein duquel la communauté scientifique peut tester et corroborer publiquement ses hypothèses et ainsi les rendre probables, sans que cela implique la négation des hypothèses surnaturelles, pas nécessairement fausses, mais soustraites au démenti expérimental et non testables. Hume, par son phénoménisme sceptique et prudent, peut être considéré comme le précurseur d'une telle position, plus qu'Épicure, Lucrece, d'Holbach et La Mettrie en France, Hobbes et Toland en Grande Bretagne, qui sont des matérialistes métaphysiques, et plus que Spinoza, qui est un naturaliste métaphysique.

De l'empirisme au naturalisme moral et à la critique morale de la religion

Sur le plan moral et politique, le refus de l'*a priori* implique l'absence de règles innées, contre l'intuitionnisme moral. L'empirisme n'admet pas que des principes de justice naturels soient implantés dans le cœur de l'homme. L'idée qu'il puisse exister un ensemble de principes moraux éternels et intangibles favorise le conservatisme et l'intolérance, puisque ces principes préexistent à l'examen de l'entendement, l'expérience des individus, et à la discussion sur les sujets moraux. L'intolérance en germe dans l'innéisme était la raison de sa critique par Locke, qui cependant n'avait pas rompu avec un certain rationalisme moral, et qui refusait la tolérance des athées pour des raisons psychologiques et anthropologiques (voir chapitre I). Hume fait pièce à la psychologie égoïste qui sous-tend cette exclusion, et tente de rendre compte de la régulation morale de manière immanente et sans Dieu (voir chapitre V). En ramenant l'origine de la morale à des principes très généraux tels que l'utile et l'agréable, il laisse la place au jugement individuel, à la conversation argumentée, dans l'application de ces critères à des cas particuliers. Nous ne sommes pas dotés d'un *corpus* inné de maximes morales, il nous incombe de perfectionner notre jugement et de raffiner notre goût dans l'appréciation et l'évaluation des conduites, ce qui ne peut avoir lieu sans une confrontation

aux arguments et appréciations de nos semblables. D'autre part, cette nature humaine, c'est à dire pour nos auteurs, les principes les plus constants et réguliers de l'esprit humain n'implique pas une humanité figée, au contraire, puisque la manière dont ces principes agiront est tributaire des circonstances historiques particulières.

Cette plasticité rend le rôle de l'éducation déterminant, ce point est approfondi par Mill plus encore que par Hume. L'extension de notre intérêt au-delà de nos préoccupations égoïstes, le souci de l'autre, sont le résultat d'un processus, d'une genèse et sont par-là perfectibles. Plutôt que d'invoquer une conscience morale donnant accès à des commandements absolus éternels, l'empirisme séculier pense en termes historico-génétiques, et tente de comprendre quelles passions, quelles associations de perceptions, quelles circonstances étendent notre intérêt au-delà de nous-mêmes et de nos proches, travaillent à forger le caractère moral de l'individu, dès lors que celui-ci n'a pas un souci inné ou originel du bonheur de ses semblables (voir chapitre VIII). Il est alors davantage question d'intérêt bien compris, de point de vue décentré, de jugement désintéressé, des intérêts généraux de l'humanité, ou d'utilité et d'esprit public (*public spirit*) et moins de commandements, de loi morale, de droits naturels imprescriptibles, notions qui en plus d'être des abstractions, prennent sens directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, à partir de l'allégeance à un législateur de l'univers envers qui nous avons une dette. Les notions de « conscience morale » ou de « devoir » ne disparaissent pas, mais elles sont largement psychologisées, naturalisées et historicisées, et l'absolu n'y a plus sa place.

Le caractère incertain de l'existence de Dieu sur le plan épistémologique oblige à reprendre à nouveaux frais la question de la motivation morale, à approfondir la voie du naturalisme et à chercher dans l'esprit humain les ressorts immanents d'une conduite morale, dès lors que les châtements divins et la promesse d'éternité ne peuvent être les garanties de la paix sociale. Jennifer Herdt (2008) a ainsi pu affirmer que la régulation morale à partir de la sympathie assume chez Hume le rôle normatif qu'assurait la notion de providence, non seulement dans les systèmes religieux, mais aussi dans les théories du droit naturel. Le projet des penseurs du droit naturel, dériver les normes de conduite non d'une révélation, mais de l'étude de la nature humaine elle-même, participe évidemment de cette sécularisation de la morale dans la philosophie occidentale. Mais les penseurs du droit naturel pensent presque tous en termes de loi et associent cette notion à l'autorité d'un législateur infiniment sage, bien que la raison soit censée en comprendre la valeur. Cela n'est pas tout à fait le cas de Grotius [1625], qui fit preuve d'un proto-sécularisme ponctuel, lorsqu'il expliqua que la loi naturelle devrait être

valable même si Dieu ne l'avait pas donnée, et que Dieu n'a pas le pouvoir de faire que ce qui est bon ne le fût pas, de même qu'il ne peut faire que 2 et 2 ne fasse pas 4. Cependant, Grotius ne s'est pas réellement livré à une étude scientifique de la nature humaine, et la pensée du droit naturel, d'une manière générale, bien qu'elle se soit voulue indépendante des dogmes positifs et des Églises instituées, est loin d'être à ses débuts dédivinisée dans la mesure où le contenu de la loi fut le plus souvent interprété comme la marque de la providence, et assimilé comme chez Locke (1689), à une forme de révélation naturelle. Sans l'autorité d'un créateur tout puissant et omniscient, la loi ne serait tout simplement pas un commandement pour la plupart des jusnaturalistes. Lorsque Hume remet en question les prétentions de la religion naturelle sur la base d'une théorie sceptique de la causalité et applique à la nature humaine elle-même les méthodes de la science expérimentale, en rendant compte de nos distinctions morales et de la vertu en naturaliste, ou en anatomiste de l'esprit, le recours à la divinité devient inutile à la fois cosmologiquement, mais aussi anthropologiquement et moralement. Méthode expérimentale, scepticisme religieux, ouverture à l'hypothèse matérialiste et naturalisation de la morale, forment chez lui un système cohérent.

L'éminence de l'utilité publique

L'importance accordée par Hume et bien sûr les utilitaristes classiques au critère de l'utilité publique, les inscrivent dans une tradition épicurienne, qui met Dieu à distance des évaluations morales. C'est l'empirisme et le scepticisme religieux qui rendent l'utilitarisme séculier et subversif, et le distinguent de l'utilitarisme religieux, compatible avec un conservatisme moral (voir chapitre VII). En effet, ce qui est le plus hautement utile si Dieu existe, c'est d'accomplir sa volonté. Le fondement utilitaire de la morale se rattache à l'empirisme à au moins trois titres : il se base sur l'expérience affective du plaisir ; ensuite, l'utilité d'un moyen en vue d'une fin est une question de fait et de probabilité ouverte à l'investigation empirique, à la différence de la volonté de Dieu ou de supposés commandements de la conscience ; enfin, la valeur de l'utile est attestée par l'observation du comportement des hommes, bien que tous les hommes ne soient pas utilitaristes, ou puissent être incohérents dans l'application de ce critère. Cette conséquence utilitariste de l'expérimentalisme était loin d'être reconnue par les contemporains de Hume, qui considéraient l'utilité comme un fondement fragile et variable, tributaire des circonstances, donc inférieur à un fondement universel et absolu.

Si le sécularisme utilitariste de Mill sur les plans épistémologique moral et éducatif peut encore avoir un intérêt de nos jours, c'est qu'il est travaillé par le souci de rendre l'instruction

publique, les décisions morales et les règles juridiques, *partageables et intelligibles*. Le théisme est une hypothèse spéculative et les données de l'expérience commune ne permettent pas de partager la croyance en l'existence de Dieu, encore moins de se mettre d'accord sur ses attributs, c'est pourquoi une éducation pour tous doit être comme le dit Mill dans « Secular Education », non religieuse, et la religion n'y a sa place qu'en tant qu'objet d'étude historique et culturel.

Au niveau moral et juridique, il ne s'agit pas de dire que l'utilitarisme est une solution permettant de mettre d'accord les consciences morales, dont les conceptions du bien, surtout dans les sociétés multiculturelles, sont largement façonnées par des visions du monde, des traditions et des croyances incompatibles entre elles⁸¹⁰. Reste qu'à travers cette diversité, chaque être humain tend vers le plaisir, évite la douleur, cherche à construire sa version individuelle du bonheur, et à ce titre peut comprendre le vocabulaire de l'utilité, que ce qui ne nuit à personne est par définition *innocent*, même si cela heurte certaines évaluations ou intuitions spontanées. Demander à une philosophie morale de dépasser ce que Max Weber appelait le « polythéisme des valeurs » ou les conceptions irréconciliables du bien dont parle John Rawls apparaît certes trop ambitieux, mais on ne peut non plus considérer que les intuitions morales soient en droit absolument incommunicables. Rechercher la concorde exige en tous cas de trouver un langage commun, et si la notion de droit naturel devient aujourd'hui difficile à justifier, la notion d'utilité publique ou comme dirait Mill, « les intérêts permanents de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès », est un critère qui peut servir à rendre les décisions publiques acceptables par des citoyens ayant des représentations du monde différentes.

Il en va aussi de la clarté et de l'intelligibilité des positions morales et politiques. Lorsque les discussions morales (sur des sujets aussi variés que l'enseignement de la théorie de l'évolution, le droit au blasphème, l'homoparentalité, les avantages ou les dangers du transhumanisme) sont rendues confuses par des abstractions telles que « la conscience des croyants », qu'il s'agirait de ne jamais heurter, « la tradition » ou « l'ordre naturel » qu'il s'agirait de respecter comme des choses sacrées, reformuler la question en termes d'utilité, en se demandant dans quelle mesure le comportement ou la règle en question est publiquement nuisible, et quelles études empiriques le justifient, permet déjà de clarifier les termes de la discussion, et à défaut de tomber d'accord, de *s'entendre* et de parler une langue commune. Réciproquement, le sécularisme remplira d'autant mieux sa vocation à la concorde et à la

⁸¹⁰ Comme l'a montré John Rawls, [1971].

coexistence pacifique, qu'il est capable, derrière les grandes abstractions mobilisatrices qu'il pourrait être tenté d'invoquer (« Esprit des lumières », « Humanisme », « Liberté d'expression », « liberté de conscience », « égalité homme/femme »), de ne se référer dans les débats à autre chose qu'à l'expérience humaine commune.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

(Les dates de première édition pour les sources primaires sont indiquées entre crochets [...])

David Hume, sources primaires.

The Clarendon Editions of the Works of David Hume, ed. Tom L Beauchamp, David Fate Norton, New York, Oxford Clarendon Press, 2000.

HUME David [1739], *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton and Mary J. Norton (ed.), Oxford, Oxford Philosophical Texts, 2000.

The letters of David Hume, ed. Greig, John Y. T., Oxford Clarendon Press, 1932.

HUME David [1745] *A Letter to a gentleman to his Friend in Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967.

Traductions françaises citées

HUME David [1779] *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2005.

HUME David, *Essais moraux politiques et littéraires et autres essais*, trad. Gilles Robel, Paris, PUF, 2001.

HUME David [posthume, 1783] *Du suicide suivi de De l'immortalité de l'âme*, trad. Pascal Taranto, Nantes, éd. Cécile Default, 2009.

HUME David, [1748] *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy (1947), revue par Michèle Beyssade, Paris, GF, 1983.

HUME David [1751], *Enquête sur les principes de la morale*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF, 1991.

HUME David [1757], *Histoire naturelle de la religion*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1996.

HUME David [1754-1662], *Histoire d'Angleterre*, trad. Campenon, Paris, éd. Rolland, 1830.

HUME David [1739], *Traité de la nature humaine*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF, 1995.

David Hume, sources secondaires.

ANNAS Julia, « Hume and ancient Scepticism », *Acta philosophica Fennica*, 2000.

BAILEY Alan et O'BRIEN Dan, *Hume's Enquiry concerning Human understanding*, Londres, Continuum edition, 2006.

BAILEY Alan et O' BRIEN Dan, *Hume's Critique of Religion: "sick men's dreams"*, New York, ed. Springer, 2016.

BERGONT Sophie, *Raison et empirisme chez David Hume*, thèse soutenue à l'université Paris I Panthéon Sorbonne, sous la direction d'André Charrak, 2018.

BONICCO-DONATO Céline, « Une critique de l'explication par les causes finales : l'anti-contractualisme de Hume. Une histoire naturelle du politique », *Dialogue : Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, 46, pp. 637-662, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

CLERO Jean-Pierre et SALTEL Philippe (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

EARMANN John, *Hume's Abject Failure, the Argument Against Miracle*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

FERGUSON David, « The absence of God and its Contextual significance for Hume », *Journal of Scottish Philosophy*, Issue1, vol.11, 2008, pp. 69-85

FORBES Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

ETCHEGARAY Claire, « Hume et l'appel méthodologique à notre « constitution naturelle » in *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, Juin 2013, n° 1 -Varia.

CHARLES Sébastien (dir.), *Hume et la religion : Nouvelles perspectives, nouveaux enjeux*, Hildesheim, Zürich, New York, éd. OLMS, 2013.

GASKIN J.C.A, *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Palgrave Macmillan, 1987.

GARRETT Don, « What's true about Hume's 'True religion'? », in *Journal of Scottish Philosophy*, 10 (2), 2012, pp.199-220.

HERDT Jennifer, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

HURLBUTT R.H, *Hume Newton and the Design Argument*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1965.

KNOX-SHAW Peter, « "Hume's Farther Scenes": Maupertuis and Buffon in the *Dialogues* », in *Hume Studies*, 34, (2), 2008, pp. 209-230.

LANDEMORE Hélène, *Hume, probabilité et choix raisonnable*, Paris, P.U.F, 2004.

LE JALLÉ Éléonore, *L'autorégulation chez Hume*, Paris, P.U.F, 2005.

LE JALLÉ Éléonore, *Hume et la régulation morale*, Paris, P.U.F, 1999.

LE JALLÉ Éléonore, « La réception humienne du nécessitarisme de Hobbes ». In *Dix-huitième siècle*, n°46, 2014.

LE JALLÉ Éléonore : « Superstition et enthousiasme à partir de l'*Histoire d'Angleterre* de Hume », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008/3 (n°59), pp. 351-353.

MENNETEAU Patrick, « David Hume et l'essor du modèle scientifique au XVIIIe siècle dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, in *Études écossaises*, 12, 2009.

MILLICAN Peter (éd.), *Reading Hume on Human Understanding*, New York, Oxford University Press, 2002.

MILLICAN Peter, « Twenty questions about Hume's 'Of miracles' », in Anthony O' Hear (ed.) *Philosophy and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 151-92.

MORI Gianluca, « Bayle et Hume devant l'athéisme », in *Archives de philosophie*, 2018/4, t. 81, pp.749-774.

RASMUSSEN Dennis, *Adam Smith and the Death of David Hume, the Letter to Strahan and Related Texts*, Lanham, Lexington Books, 2018.

RUSSELL Paul, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 1995

RUSSELL Paul, *The Riddle of Hume's Treatise, Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

RUSSELL Paul, « Hume's Philosophy of Irreligion and the Myth of British Empiricism », *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford Oxford University Press, 2016.

RUSSELL Paul, « Hume's Treatise and the Clarke/Collins Controversy », *Hume Studies*, 21 (1), Avril 1995, pp. 95-115.

RUSSELL Paul (dir.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

RUSSELL Paul, « Whisart, Baxter and Hume's *Letter from a Gentleman* », *Hume Studies*, Volume 23, Number 2, November 1997, pp. 245-276.

SCHMITT Yann, « Hume on Miracles: the Issue of Question Begging », in *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, 17 (1), 2012, pp. 49-71.

SCHLEISSER Eric « Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism. », *Stanford Encyclopedia*, 2007.

STRAWSON Galen, « Hume, Objects and Power », in *Reading Hume on Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

SUSATO Ryu, *Hume's Sceptical Enlightenment*, Endinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

SZIMKOVIK Aaron « Hume on Church Establishments, Secular Politics and History », *Diametros*, Décembre 2017.

WHELAN Frederick. G, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

WILSON Catherine « Hume's Vital Materialism. », *British Journal for the History of Philosophy*, 24 (5), 2016, pp.1002-1021.

Mill et l'utilitarisme classique, sources primaires (assorties quand il y a lieu des traductions françaises citées)

BENTHAM Jeremy, *The Complete Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, Edinburgh, William Tait, 1838-1843, 11 vol.

BENTHAM Jeremy [1789], *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in *CWB*, Vol I.

BENTHAM Jeremy, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ed. J.H Burns and H.L.A Hart, Londres, Athlone Press, 1977.

BENTHAM Jeremy [1818], *Church of Englandism and its Catechism Examined*, J.E Crimmins et Catherine Fuller (éd), Oxford, Oxford University Press, 2011.

BENTHAM Jeremy, *Déontologie ou science de la morale* (ouvrage posthume), revu, publié et mis en forme par John Bowring, trad. Benjamin Laroche, Paris, Carpentier, 1834

GROTE George, d'après BENTHAM Jeremy [1814], *La religion naturelle : son influence sur le bonheur du genre humain, d'après les papiers de Jeremy Bentham*, trad. M.E Cazelles, Paris, librairie Germer-Baillière, 1875 (reproduit dans la collection « hardpress.net » en 2019).

BENTHAM Jeremy [1823], *Not Paul but Jesus*, Watersgreen House, 2009.

BENTHAM Jeremy [1813], *Swear Not at All*, Honolulu, University Press of the Pacific, 2014.

MILL James, « The Church and its Reform », *The London Review*, 1835, In MILL J.S, *Three essays on religion* ed. Louis. J. Matz, Peterborough, Broadviews editions, 2009, Appendix B, p. 263.

MILL, John Stuart, *Collected Works*, 33 vols, ed. John M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1963-1991.

MILL John Stuart [1865] *An examination of William's Hamilton Philosophy*, in *CW*, IX. Tr. fr citée : *La philosophie de Hamilton*, trad. M.E. Cazelles, Paris, Librairie Germer Baillière, 1869.

MILL John Stuart [1865], *Auguste Comte and Positivism*, in *CW*, X, Tr. fr citée : *Auguste Comte et le positivisme*, trad. Georges Clémenceau, Paris, L' Harmattan, 1999

MILL John Stuart [1873], *Autobiography*, in *CW*, I.

MILL John Stuart [1838], « Bentham », in *CW*, X.

MILL John Stuart [1840], « Coleridge », in *CW*, X.

MILL John Stuart [1833], « Corporation and Church Propriety », in *CW*, IV.

MILL John Stuart [1859], *On Liberty*, in *CW*, XVIII.

Tr.fr citée : *De la liberté*, tr.fr Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1991.

MILL John Stuart, « Enlightened Infidelity », Unpublished Letter to *The Reasoner*, after 2 June 1847 in *CW*, XXIV, p.1084 (réponse de Mill à un appel à souscription d'Holyoke, directeur du *Reasoner*.)

MILL John Stuart [1848] *Principles of political Economy with Some of Their Application to Social Philosophy* in *CW*, III.

MILL John Stuart [1831], « The Spirit of the Age », in *CW*, XXII.

MILL John Stuart [posthume, 1874], *Three Essays on Religion*, edited by Louis. J. Matz, Peterborough, Broadview Edition, 2009 (Les trois essais figurent également dans *CW*, X)
Tr.fr citée, *Essais sur la religion*, trad. M.E Cazelles, Paris, librairie Germer Baillère, 1875.

MILL John Stuart [1869], *The subjection of women* in *CW*, XXI.

Tr.fr citée : *L'asservissement des femmes* [1869], trad. Marie-Françoise Cachin, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2005.

MILL John Stuart [1861] *Utilitarianism*, in *CW*, X

Tr. fr citée : Mill John Stuart, *L'utilitarisme* [1861], traduction, chronologie et préface par George Tanesse, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 1988

MILL John Stuart [1852], *Whewell on Moral Philosophy*, *CW*, X

Mill et l'utilitarisme classique, sources secondaires

BENOIT Audrey : « *The subjection of women*, la révolution épistémologique de Mill », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2020, tome 3, pp. 353-368

CLÉRO Jean-Pierre, « L'éducation dans *Chrestomathia* de Jeremy Bentham » in *XVII-XVIII, Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 2007, 64, pp. 247-283.

COLLINI Stefan: *That Noble Science of Politics. A study in Nineteenth Century Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

COWLING Maurice [1963], *Mill on Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

CRIMMINS James. E (ed.) *Religion, Secularization and Political Thought, Thomas Hobbes to J.S Mill*, New York, Routledge Library, 1989.

- CRIMMINS, James. E, *Secular Utilitarianism, Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- DEVIGNE Robert, *Reforming Liberalism: JS Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal and Romantic Moralities*, New Heaven-Londres, Yale University Press, 2006.
- DONNER Wendy, FUMERTON Richard, *Mill*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009
- FOREST Denis, « Mill et l'argument du dessein », *Cahiers Philosophiques* : 2017/1 (n°48) pp. 9-25.
- GUILLIN Vincent, « L'éthologie de John Stuart Mill : le libéralisme et les sciences morales », in *Bulletin de la société française pour l'histoire des sciences de l'homme*, n° 26, 2004.
- GUILLIN Vincent, « La question de l'égalité des sexes dans la correspondance Comte-Mill, une approche méthodologique. », in *Archives de philosophie*, 2007/1, tome 70, pp. 57-75.
- HAMBURGER Joseph, *Mill on Liberty and Control*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- HEYDT Colin, « Narrative, Imagination and Religion of Humanity in Mill's Ethics », in *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, John Hopkins University Press, Vol. 44, n°1, 2006.
- HUNT-BOTTING Eileen, *Wollstonecraft, Mill and Women's Human Rights*, New Heaven, Yale University Press, 2016
- KNÜFER Aurélie, *La philosophie de John Stuart Mill*, Paris, Vrin, 2021.
- KNÜFER Aurélie (dir.) et Lorrain Ludmilla (dir.), *John Stuart Mill et la révolution, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3/2020 (tome 145).
- LARSEN Thimoty, *Mill's Secular Life*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- LEROY Marie-Laure, « Jeremy Bentham ou la sympathie pour le plus grand nombre », *Revue du Mauss*, 2008, n° 31.
- LEVIN Michaël, *J. S Mill on Civilization and Barbarism*, New York, Routledge, 2004.
- MATZ Lou, « The Utility of Religious Illusion: A Critique of J.S Mill's Religion of Humanity », in *Utilitas*, Cambridge, Cambridge University Press, Vol. 12, n°2, 2000.
- MILLAR Alan, « Mill on Religion. » in Skorkupski (éd.) *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998.
- MILLER Dale. E, *J.S Mill, Moral, Social, and Political Thought*, Cambridge, Polity, 2010.

OGIEN Ruwen, *L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2007.

READER Linda C., *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Columbia, University of Missouri Press, 2002.

ROSEN Frederick, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, New York, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory, 2003.

VERGARA Francisco : « John Stuart Mill : Mythes et réalités. » in John Stuart Mill, *La nature*, trad. Estiva Reus, Paris, La Découverte, Poche, 2003.

SCHOFIELD Phillipp, « Bentham, Prophet of Secularism. », in *Philosophy and Public Issues*, 2011.

SKORKUPSKI John, *John Stuart Mill*, New York, Routledge, 1989.

SYLVA Elisabete Mendes, « J.S Mill on Education and Progress », *Anglo Saxonica*, vol. 19, n°1, 2021.

Autres sources primaires, antérieures à 1900

ASTELL Mary [1705], *The Christian Religion, professed by a Daughter of the Church of England*, Toronto Press, 2013.

BACON Francis [1605], *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.

BAXTER Andrew [1733], *An Enquiry into the Nature of the Soul*, Scholar Select, 2010.

BERKELEY George, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Hassel Street Press, 2021.

BERKELEY George [1710], *Principes de la connaissance humaine*, trad. Dominique Berlioz, Paris, GF, 1991.

BERKELEY George [1713], *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. Geneviève Brykman et Roselyne Dégremont, Paris, GF Flammarion, 1998.

BERKELEY George [1712], *De l'obéissance passive*, trad. Didier Deleule, Paris, Vrin, 2000.

BOSWELL James [1777] : *Les dernier moments de David Hume, compte rendu de ma dernière conversation avec David Hume, en partie noté dans mon journal, en partie développé par ma mémoire, le 3 Mars 1777*, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. 46, n°3, Juillet 1939, pp.471-476

BURKE Edmund, *Reflexions sur la Révolution de France*, trad. Pierre Andler, Paris, Les belles lettres, 2018.

BUTLER Joseph [1736], *L'analogie de la religion naturelle et révélée*, « Scholar Select », 2015.

CARLYLE Thomas [1836], *Sartor Resartus*, trad. Maxime Berrée, Paris, éd. José Corti, 2008.

CLARKE Samuel [1704], « A Demonstration of the Being and Attributes of God. », Cambridge, Cambridge Texts of the History of Philosophy, 2010.

CLIFFORD James [1877], JAMES William [1896], *L'immoralité de la croyance religieuse : L'éthique de la croyance de James Clifford, suivi de La volonté de croire, de William James*, notes et trad. Benoit Gautier, Paris, Agone, coll. « Banc d'Essai », 2018.

COLERIDGE, Samuel Taylor [1830], *On the Constitution, of Church and State, according to the Idea of each*, Londres, Hurst Chance and Co.

COMTE Auguste [1851-1854], *Système de politique positive*, Paris, Librairie positiviste, Georges Crès & Cie, 1912.

CONDORCET [1791], *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Charles Coutel et Catherine Kintzler (éd.), Paris, GF, 1994.

CUDWORTH Ralph [1678], *The Intellectual System of the Universe. The first part, wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated*, Londres, R. Royston, 1678, (fac-similé, Stuttgart, 1964).

CUMBERLAND Richard, *Traité philosophique des lois naturelles*, trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Éditions d'Amsterdam, 1744.

D'AQUIN Thomas, *Somme théologique*, Paris, éditions du Cerf, 2021.

DARWIN Charles [1859], *De l'origine des espèces*, trad. Jean Marc Drouin, dir. Daniel Becquemont, Paris, GF, 2008.

DE BEER S. *The correspondence of John Locke*, Oxford, Oxford University Press, 2010

GROTIUS Hugo [1625], *Du droit de la guerre et de la paix*, trad. Paul Pradier Fodéré, 1867, éd. Denis Alland et Simone Goyard-Fabre, Paris, P.U.F, 2012.

HAMILTON William, *Fragments de philosophie*, trad. Louis Peisse, Paris, Librairie Ladrance, 1840.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich [1820], *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, P.U.F, 2013.

HOBBS Thomas, *Les éléments de loi naturelle et politique*, trad. Dominique Weber, Paris Hachette, coll. « Le livre de poche », 2003.

HOBBS Thomas [1651], *Léviathan ou matière forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2000.

HOLBACH Paul Henry Thiry Baron d'[1770], *Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*, éd. « Scholar select », 2018.

HOLYOAKE Georges. Jacob [1871], *Principles of Secularism*, troisième édition révisée, Londres, Austin & Co, 1871, (en ligne depuis 2013 à l'adresse [www. gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)).

HUSSERL Edmund [1900], *Recherches logiques, tome 1 : prolégomènes à la logique pure*, trad. Hubert Elie, Arion. L. Kelkel et René Scherer, Paris, P.U.F, 2003.

HUTCHESON Francis [1725], *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold, Indianapolis, Liberty Fund, 2004.

KANT Emmanuel [1787], *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF, 2006.

KANT Emmanuel [1788], *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, P.U.F, 2003.

KANT Emmanuel [1785], *Métaphysique des mœurs*, Fondation, I, trad. Alain Renaut, Paris, GF, 1994.

KIERKEGAARD Søren [1843], *Crainte et tremblement, lyrique dialectique de Johannès de Silentio*, trad. Charles Le blanc, Paris, Payot, coll. « Rivages », 2000.

LAVOISIER Antoine Laurent de [1789] *Traité élémentaire de chimie, présenté dans un ordre nouveau et selon les découvertes modernes*, Paris, Librairie Cuchet, 1789.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF, 1969.

LOCKE John [1697], *De la conduite de l'entendement*, trad. Yves Michaud, Paris, Vrin, 2008.

LOCKE John [1689], *Essai sur l'entendement humain*, trad. Jean. Michel Vienne, Paris, Vrin, 2001.

LOCKE John [notes, autour de 1693], *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, trad. Jean Michel Vienne, Paris, Vrin, 2013.

LOCKE John [1689], *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, GF, 1992.

LOCKE John, *Locke, Morale et loi naturelle* (recueil de textes), trad.et éd. Jean-Fabien Spitz, Paris, Vrin, 1990.

LOCKE John [1693], *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Paris, Vrin, 2007.

LOCKE John [1695], *Reasonableness of Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

LOCKE John [1689], *Second Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris, GF, 1984.

MAC LAURIN, Colin [1748] *An account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries in Four Books*, Patrick Murdoch (éd.) and F.R.S.

MALEBRANCHE Nicolas de, *Œuvres*, Jules Simon, Paris, Charpentier, 1846-1854.

MAUPERTUIS Pierre-Louis Moreau de, *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemae, pro gradu doctoris habita*, Erlangen, 1751, publiée sous le faux nom de « Doctor Baumann ».

MONTESQUIEU [1748], *De l'esprit des lois* I, Anthologie, éd. Victor Goldschmidt, Paris, GF Philosophie, 1979.

MORE Henry [1659], *The Immortality of the Soul*, éd. A. Jacob, Dordrecht, M. Nijhoff, 1987.

NEWTON Isaac & Emilie du Châtelet (trad.) *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Edition critique du manuscrit par Michel Toulmonde, Centre international d'études du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire, 2015.

NEWTON Isaac, *The Correspondance of Isaac Newton*, Vol I, H.W Turnball (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

NEWTON Isaac [1730], *Opticks: or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, fourth edition corrected, Londres, Printed for William Innys at the West-End of St. Paul's, 1730

OWEN Robert [1816], *Une vision nouvelle de la société ou essai sur le principe de formation du tempérament de l'Homme et sur la mise en pratique de ce principe*, trad. Paul Meier, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012.

PALEY William [1802], *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de la divinité tirée des apparences de la nature*, trad. Charles Pictet, Genève, Impr. de la bibliothèque britannique, 1804.

PALEY William [1785], *The Principles of Moral and Political Philosophy*, On Line Liberty Fund, 2002.

PASCAL Blaise [1670] *Pensées*, Texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, GF, 1976.

PUFENDORF Samuel [1672], *Du droit de la nature et des gens*, trad. Jean Barbeyrac, édition de Bâle, 1732, accessible en ligne : B.N.F Gallica.

ROUSSEAU Jean-Jacques [1762], *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes André Charrak, Paris, GF, 2009.

SELBY-BIGGE L.A., *British Moralists*, New York, Dover Publication, 1897.

SPINOZA Baruch [1670], *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF, 1997.

TOCQUEVILLE Alexis de [1835 et 1840], *De la démocratie en Amérique*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, GF, 2010.

TOLAND John, *Lettres à Serena et autres textes trad.*, éd. Tristan Dagron, Paris, Honoré champion, 2004.

VOLTAIRE [1768], *L'A.B.C. ou curieux dialogue entre ABC*, traduit de l'anglais par M Huet, Presses Universitaires de Caen, Sciences humaines et sociales, 1998.

VOLTAIRE [1764], *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994.

WHEWELL William, *Lectures on Systematic Morality*, Londres, John W. Parker, 1846.

WOLLASTON William [1722], *The Religion of Nature Delinated*, "Scholar Select", 2018.

Sources contemporaines (post 1900)

AGNESINA Jacopo, *The Philosophy of Anthony Collins. Freethought and Atheism*, Paris, Honoré-Champion, 1983.

BANDINI Aude, « Empirisme » in M. Kristanek (dir.), *Encyclopédie philosophique*, 2018.

BEAUBÉROT Jean, « Sécularisation, sécularisme, laïcité dans une perspective sociologique » in Wieworka M., Lévi-Strauss L. et Lieppe G. (dir), *Penser global. Internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*, Paris, éditions de la maison des sciences de l'Homme, 2013, pp. 385-389.

BERLIN Isaiah, « Two Concepts of Liberty, an Inaugural Lecture delivered to the University of Oxford, on 31 October 1958 », Oxford, Clarendon Press, 1958.

BERMAN David, *A History of Atheism in Great Britain, from Hobbes to Russell*, Londres, Routledge, 1988.

BLUMENBERG Hans [1966], *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.M Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

BOURGEOIS-GIRONDE Sacha, GNASSOUNOU Bruno, POUIVET Roger, *Analyse et théologie, croyances religieuses et rationalité*. Paris, Vrin, 2002

Voir notamment dans ce volume GRANDEAU Mikaël, « Du caractère de Dieu, les propositions théologiques chez Mill » (p. 249) et MALHERBE Michel, « Inférence théologique et degré de qualité. » (p. 225).

CAROL-SCOTT Eugénie : « Science and Religion, Methodology and Humanism » *Reports for the National Center for Science Education*, vol. 18, n°2, Mars-Avril 1998 (discours accessible sur le site du « National Center for Science Education »).

CHALMERS David [1996], *L'esprit conscient*, trad. Stéphane Dunand, Le Kremlin-Bicêtre, éditions d'Ithaque, 2010.

- CHARRAK André, *Empirisme et théorie de la connaissance, réflexion et fondements des sciences au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2009.
- CHARLES Sébastien, « L'immatérialisme en terre ennemie : la pensée berkeleyenne dans le matérialisme des lumières », *Lumen : Selected Proceedings From the Canadian Society for Eighteenth Century Studies*, 20:49, 2001.
- CHARLES Sébastien, *Berkeley Revisited, Moral, Social and Political Philosophy*, Sébastien Charles, (éd.), Oxford, Voltaire Foundation, 2015.
- DENNETT Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Londres, Penguin books, 2006.
- DENNETT Daniel, *Darwin's Dangerous Idea, Evolution and the Meanings of life*, New York, Simon and Schuster, 1996.
- DUCHESNEAU François, *L'empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Archives internationales d'Histoire des Idées », 1973.
- GILSON Etienne : « Sur quelques difficultés de l'illumination Augustinienne », *Revue philosophique de Louvain*, 1934.
- FIRODE Alain, « Méthode et raison dans *De la conduite de l'entendement* », *Revue LISA*, Vol. XII, n°5, 2014.
- FISCHER Jean-Louis, « Buffon et les théories de la génération au XVIIIe siècle » in *La pluridisciplinarité dans les enseignements scientifiques - Tome 1 : Histoire des sciences*, Actes de l'université d'été, Poitiers, du 16 au 20 juillet 2001.
- FOESSEL Mikaël (dir.), *Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Léo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 2007.
- GAUCHET Marcel [1985], *Le désenchantement du monde*, rééd. Paris, Gallimard, 2002.
- JAFFRO Laurent, « Ambiguïtés et difficultés du sens moral », in GAUTIER Claude et LAUGIER Sandra., *Normativités du sens commun*, Paris, P.U.F, 2009, pp.303-318.
- JAY GOULD Stephen, *Rock of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, Ballantine Books, 1999.
- LECOINTRE Guillaume, *Les sciences face aux créationnismes, Réexpliquer le contrat méthodologique des chercheurs*, Versailles, éditions Quae, 2018.
- LECOINTRE Guillaume, *Guide critique de l'évolution*, Paris, Belin, 2009.
- LÖWITH Karl [1949], *Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. Marie-Christine Chaliol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

- MICHON Cyril (dir.) et POUIVET Roger (dir.), *Philosophie de la religion*, (recueil de textes), Paris, Vrin, 2010.
- PLANTINGA Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000.
- PLANTINGA Alvin, *Where the Conflict Really Lies*, New York, Oxford University Press, 2011.
- RAWLS John [1971], *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987.
- ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1971.
- RUSSELL Bertrand [1912], *Problèmes de philosophie*, trad. François Rivenc, Paris, Payot, 1989.
- STRAWSON Peter, « Freedom and Resentment » *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962.
- SWINBURNE Richard, *Is there a God?* Oxford, Oxford University Press, 1996.
- SWINBURNE Richard, *La probabilité du théisme*, trad. Paul Clavier, Paris, Vrin, 2015.
- SCHMITT Stéphane, « Mécanisme et épigénèse : les conceptions de Bourguet et de Maupertuis sur la génération. » in *Dix-huitième siècle*, n° 46, 2014.
- TARANTO Pascal, *Du déisme à l'athéisme, la libre pensée d'Anthony Collins*, Paris, Honoré Champion, 2000.
- TAYLOR Charles [2007], *L'âge séculier*, trad. Patrick Savidan, Paris, Seuil, 2011.
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1989.
- THÉBERT Angélique, « Locke et la discipline de l'entendement », *Philosophical Enquiries, revue des philosophies anglophones*, n° 3, Décembre 2014.
- SFETCU Nicolae, *Isaac Newton sur l'action à distance en gravité*, Multimedia Publishing, (numérique), 2019.
- STAQUET Anne, « Hobbes et l'athéisme », in TERREL Jean et GRACIANETTE Bernard (dir.), *Hobbes et la religion*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012.
- STAVO-DEBAUGE Joan, *Le loup dans la bergerie, le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fidès, 2012.
- STRAWSON Peter, « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy*, 48, pp.1-25.
- VIENNE Jean-Michel, *Expérience et raison, les fondements de la morale selon Locke*. Paris, Vrin, 1991.

WALDRON Jeremy, « Locke, Toleration and the Rationality of Persecution », in *Justifying Toleration, Conceptual and Historical perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 61-86.

WEBER Max [1904 et 1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket/Plon, coll. Agora, 2010.

WITTGENSTEIN Ludwig [1932], *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, trad. Jean Lacoste, Lausanne, éditions « L'âge d'Homme », 1982.

WOLTERSTORFF Nicholas, *Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Titre : ..Empirisme et sécularisme chez David Hume et John Stuart Mill.....

Mots clés : Empirisme/ Sécularisme/ David Hume/ John Stuart Mill/ Philosophie/ Religion

L'objet de ce mémoire est l'étude des rapports entre empirisme et sécularisme. Y-a-t-il un rapport entre l'affirmation selon laquelle l'esprit humain dérive ses connaissances et ses concepts de l'expérience et est bornée par celle-ci (empirisme) et la neutralisation de l'autorité morale et politique de la religion (sécularisme) ? Privilégiant la thèse d'une implication séculariste de l'empirisme, l'étude porte essentiellement sur l'œuvre de deux auteurs rattachés à la tradition empiriste : David Hume et John Stuart Mill. Ils se rapprochent par la radicalité de leur empirisme, ses conséquences sceptiques, une philosophie morale indépendante de la référence à Dieu et à la providence, et par le fait que la matrice empirico-sceptique de l'utilitarisme séculier de Mill emprunte beaucoup aux arguments de l'écossais. L'orientation séculariste permet de ressaisir l'unité et la cohérence de plusieurs aspects de leur philosophie : la portée et les limites de l'esprit humain, l'épistémologie, l'anthropologie, la morale et la politique. Ils partagent une éthique de la croyance qui recommande de limiter nos enquêtes à ce monde-ci, de ne pas faire dépendre la morale d'éléments surnaturels afin d'éviter l'inintelligibilité et l'incommunicabilité de l'extra-empirique, source de divisions et de sectarisme sur le plan social. Cette réflexion est l'occasion d'interroger l'apport de l'empirisme à la cause séculariste, mais également l'unité de la tradition empiriste elle-même, puisque l'empirisme pré-humien fut majoritairement religieux. Les méthodes et critères de la science expérimentale de l'esprit mènent-ils donc au scepticisme ou sont-ils légitimement récupérables par l'apologétique ?

Title :Empiricism and Secularism in David Hume and John Stuart Mill.....

Keywords: Empiricism/ Secularism/ David Hume/ John Stuart Mill/ Philosophy/ Religion

The purpose of this work is the study of the links between empiricism and secularism. Empiricism consists in contending that human spirit derives its knowledge and concepts from experience. Has empiricism something to do with the neutralization of the moral and political authority of religion (secularism)? Arguing that empiricism implies secularism, the study focuses on two empiricists: David Hume and John Stuart Mill. They share a radical empiricism and its skeptical implications. Their moral philosophy doesn't refer anymore to God and providence, and we show in what extent Hume's empirico-skeptical framework is essential to Mill's secular utilitarianism. A secularist project gives coherence and unity to various aspects of their thought: the scopes and limits of human spirit, epistemology, anthropology, morals, and politics. They also share an ethics of belief that recommends to limit our enquiries to this world. Thus, moral cannot depend any more on supernatural beings. Secularism prevents incommunicability and unintelligibility of the extra-empirical and avoids sectarianism and social division. In what extent empiricism can reenforce secularist cause? Considering that most pre-humean empiricists were religious thinkers, has empiricist tradition a real unity? Do the methods and standards of experimental science of human spirit inevitably lead to religious skepticism, or can they legitimately serve apologetics?