

UNIVERSITE DE PARIS I PANTHEON SORBONNE
U. F. R DE PHILOSOPHIE

RELIGION ET POLITIQUE
DANS LA PENSEE
DE DAVID HUME

THESE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE
(Arrêté du 23 novembre 1988)

Présentée par :

BILINA IBA BALLONG

Directeur de recherche : Professeur Paulette CARRIVE

A Joseph

A Fabienne

AVANT-PROPOS

La philosophie de Hume s'est assignée une mission très difficile en voulant cerner de près les contours de la nature humaine. A l'intérieur de ce sujet complexe, nous avons choisi deux repères par rapport auxquels notre travail s'est défini un objectif, celui de la liaison possible entre les deux (la religion et la politique). La pensée de Hume semble montrer qu'en dehors de l'aspect économique, le reste de la vie sociale s'articule entre la politique et la religion. Ce rapport, que Hume n'a pas établi, a retenu notre attention par l'intérêt qu'il présente dans la philosophie de celui qui proclamait: "Il n'y a pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme", Traité. p.59.

Dans la première partie, nous avons d'abord considéré les différents modes d'accession à la société afin de dégager les idées principales pour la suite du travail. Nous avons trouvé utile de le faire parce que Hume avait une attitude hostile à l'égard des théories du contrat social et leur contenu qu'il prenait pour des mythes. Ensuite, nous avons examiné les caractéristiques de la religion afin de découvrir les

fondements que lui donne la pensée de Hume. La première partie s'achève par l'étude du problème moral exposant les difficultés de la société naissante et justifiant la nécessité d'une organisation sociale rigoureuse.

Nous abordons, dans la deuxième partie, la problématique sociale de la pensée de Hume sous son aspect politique. En effet, la politique, par les structures d'organisation qu'elle comporte, apparaît comme une nécessité pour la société si nous restons fidèle à l'idée qui fait de Hume un analyste de la situation sociale de l'homme. Le mécanisme social requiert l'usage de la loi comme un outil précieux destiné à ceux qui sont appelés à exercer le pouvoir politique. Le recours à la loi est indispensable pour le pouvoir politique parce que Hume souligne avec force que l'homme est un être de passions, un être égoïste et partial. C'est aussi en vue de jouir des avantages de la justice que les hommes ont accepté de former la société, alors l'autorité et le pouvoir politiques, représentant la collectivité sociale dans son ensemble, ont le devoir de maintenir l'ordre social et de faire régner la justice.

La troisième partie essaie d'établir le rapport entre la religion et la politique et nous amène à relever les différences dans la pratique et dans la poursuite des objectifs malgré les points communs dont la fusion aurait produit les préceptes d'une morale ou d'un système politique. Nous touchons ensuite au côté délicat de la philosophie de Hume en arrivant au problème de la finalité, du mal et de la condition de l'homme. Si Hume n'est pas un moraliste qui veut convertir les hommes à la pratique de la vertu, il parle de leur finitude avec insistance. Il y a une

apparente contradiction quand nous disons que Hume n'est pas athée et ajoutons qu'il ne croit pas en Dieu. En fait, il ne fait pas l'apologie de la

religion, mais aussi il n'approuve pas l'attitude des athées créant ainsi une ambiguïté qui nous fait penser à la position intermédiaire, Hume n'a pas perdu sa foi même s'il n'est pas pratiquant.

Nos sources d'information sont orientées essentiellement vers les traductions françaises des œuvres de Hume, mais nous voulons signaler une particularité sur les Dialogues. Nous avons utilisé trois traductions différentes: la première est anonyme et reproduite par Eric ZERNIK, dans la collection "Profil philosophie", Hatier, Paris, 1982; la deuxième est de Maxime DAVID, Vrin, Paris, 1973 et la troisième est de Michel MALHERBE, Vrin, Paris, 1987. Pour cette raison, nous avons cité les Dialogues en indiquant la partie citée sans la page sauf pour la traduction de Michel MALHERBE. Nous avons, pour des raisons pratiques utilisé les initiales de certains titres dans les notes. Il s'agit de:

Traité: Pour Traité de la nature humaine.

Enquête: pour Enquête sur l'entendement humain.

H. N. R.: pour Histoire naturelle de la religion.

E. P. M.: pour Enquête sur les principes de la morale.

Dialogues: pour Dialogues sur la religion naturelle.

Tous les ouvrages de référence sont regroupés en quatre rubriques dans la bibliographie qui reste une sélection car il en existe une,

plus complète, établie par Roland HALL dans un guide bibliographique publié à Edinburg, University Press, 1978.

INTRODUCTION GENERALE

"Il y a un Dieu en nous, dit Ovide, qui souffle ce feu, par lequel nous sommes".

HUME. E. Esthétiques T1. p. 64.

Le 18^{ème} siècle anglais avait hérité d'une situation conflictuelle qui régnait les siècles précédents, entre les disciplines circonscrivant ce qu'il convient d'appeler la philosophie pratique: nous entendons la politique, la religion et la morale. La philosophie, chez Hume, est une véritable anthropologie parce qu'elle embrasse l'essentiel des caractéristiques de la nature humaine. Il est, aujourd'hui, devenu classique de dire de certains écrivains qu'ils sont venus plus tôt qu'il ne fallait par le divorce qui se consomme entre le public intellectuel et leurs œuvres. Pourrait-on dire la même chose de Hume? Était-il si précoce? Pourquoi ne pouvait-il pas être de son temps? Nous savons qu'il s'était fait, dès son jeune âge, un projet auquel il restera fidèle toute sa vie, à savoir la constitution de la science de l'homme sur des bases scientifiques. Ce projet était peut-être une entreprise audacieuse, qui révélera cependant l'importance de certains phénomènes secrets de la vie humaine.

L'œuvre de Hume laisse supposer que la philosophie ne devrait plus se définir, si elle n'intègre pas l'homme dans ses considérations et spéculations. L'homme se trouve être l'axe autour duquel sera construite toute l'œuvre. Nous avons choisi deux repères dans la philosophie de Hume que nous considérons comme deux pôles entre lesquels évolue la vie sociale: la religion et la politique. Il faut signaler que la politique prend sa signification la plus large en tant qu'elle regroupe les différentes institutions et organisations sociales. En effet, à travers ses écrits historiques, Hume développe beaucoup de thèses sur la religion et la

politique. Cette partie historique de l'œuvre fournit les idées d'un éventuel rapport entre les deux disciplines et la distinction des points de convergence et de divergence entre elles. Hume a emprunté cette voie plus ou moins originale parce qu'il avait l'intention de rompre avec une tradition devenue trop lourde et encombrante. Son initiative allait faire une innovation dans un domaine peu fréquenté en entraînant pour lui des difficultés et l'exposant à la censure tant du côté religieux que du côté politique. Les écrits de Hume connaissent plus de succès (en son temps) en politique et morale, mais paradoxalement et malheureusement il a "Le privilège ingrat d'être un précurseur suivi d'illustres continuateurs"(1). Par exemple, la critique de Kant engloutit et met à l'ombre celle de Hume comme l'économie politique d'Adam Smith fait ignorer celle de Hume. Malgré tout, cette philosophie conserve son intégrité et son originalité, elle jouit encore d'une autorité et mérite attention et considération. La philosophie de Hume a toujours son importance selon Hampshire qui répond à la question: "What then remains as a still living element of Hume's philosophy? I think that he was the greatest moralist among British philosophers, the most subtle and the most profound: that he defined one consistent and within its own terms, irrefutable, attitude to politics, to the problems of society, to religion"(2). Ceux qui pensent comme Vlachos qu'il est regrettable que la philosophie de Hume soit passée à l'ombre des doctrines dont elle est la genèse, ont raison, mais nous croyons que cela n'empêche pas la pensée de Hume de continuer à exercer une certaine influence sur la philosophie.

(1) - VLACHOS G., Essai sur la politique de Hume, p. 13.

(2) - HAMPSHIRE, David Hume, A symposium, p. 9.

L'auteur du *Traité* avait perçu et saisi assez vite la spécificité de la nature humaine; il prit l'engagement d'étudier cette spécificité. Afin de conduire ce projet avec efficacité, il s'était tracé une voie à suivre qui faisait son originalité (nous l'avons déjà évoquée). Hume s'est proposé d'abord de proscrire la métaphysique sans insister sur les théories, de mettre ensuite un accent particulier sur l'expérience, car, elle seule peut nous assurer une connaissance certaine. Cette philosophie évolue de la connaissance à la politique en passant par la critique, la religion et l'histoire. Dans son aspect critique de la religion et de la politique, la philosophie de Hume part du contrat primitif dont les termes habituels ne conviennent pas à l'auteur parce qu'il les juge insuffisants pour convaincre les hommes de se rassembler en société. Il propose d'ajouter à l'idée de contrat celle de la volonté qu'il considère comme plus déterminante dans le processus de l'association qui requiert le consentement des membres. De ses premières conclusions, on obtient la société en tant qu'institution artificielle par laquelle naissent la religion et la politique.

En effet, si l'on veut cerner avec certitude la nature humaine dans sa totalité, il est mal indiqué de négliger ces deux notions (politique et religion) qui encadrent et orientent la vie en société. On ne saurait en vérité étudier l'être humain hors du groupe social. Certains facteurs inhérents à l'être humain telle l'agressivité ne donnent pas à penser que la sociabilité soit réelle, mais ce n'est pas une surprise de voir les hommes vivre en société, car les sévices de la nature découragent la vie solitaire. En promenant son intelligence de jeune garçon sur des sujets diversifiés,

comme en lisant les anciens, Hume s'est aperçu que la nature humaine ne pouvait pas être saisie dans sa spécificité si aucune rigueur n'était prescrite. Il a compris par là même que la dimension historique de la vie des hommes contribuerait efficacement à la réalisation de son projet de la science de l'homme. Sans précipitation, il va essayer de circonscrire les capacités de l'homme en élaborant ce qu'on a appelé, chez lui, la géographie de la raison humaine. Même si la reconstitution historique et les différentes interprétations lui paraissent parfois hypothétiques et hasardeuses, Hume sait qu'elles représentent une source inépuisable en matière d'informations. C'est pourquoi on le compte parmi les historiens de son pays et peut-être l'un des meilleurs de son temps. L'orientation principale de son projet ne concerne que l'homme en pleine maturité excluant, par voie de fait, de ses spéculations la question de l'éducation. Hume n'a pas rejeté le principe de l'éducation, mais il souhaiterait que la morale s'appuie sur les conséquences avantageuses produites par l'action éducative. Il s'est occupé principalement des sujets qui montrent l'homme en action à savoir la connaissance, la politique et la religion. Cette voie de recherches l'a conduit à la découverte des forces qui exercent une influence sur l'homme et sa vie dans l'espace et dans le temps (les passions). L'histoire de l'humanité est assez longue et assez vieille, ce qui semble être un avantage pour les hommes puisque la succession des événements leur révèle les raisons pour lesquelles ils ont été amenés à vivre en société. C'était, peut-être, une banalité (pour Hume) de s'attarder sur ce sujet, c'est pourquoi il s'est occupé du processus de la constitution de la société. L'essentiel était d'expliquer suffisamment les conséquences

immédiates et lointaines de la vie sociale, d'élucider l'institution indispensable de la loi, sans négliger l'incontournable problème du partage du pouvoir entre des ordres antagonistes: la religion et la politique. Les frictions entre le pouvoir politique laïc et la religion, depuis le Moyen-Age jusqu'au 18ème siècle commençant, ne pouvaient pas laisser indifférent celui qui voulait reconsidérer l'homme sous sa dimension fondamentale. L'héritage de l'Antiquité et du Moyen-Age avait développé, au cours du 16ème et 17ème siècle,, l'intention de la démarcation entre la religion et la politique. La concrétisation de cette démarcation ne pouvait pas se réaliser sans difficultés d'autant plus que la théologie dans son ensemble renfermait de violentes querelles opposant les adeptes entre eux à propos des sujets mal clarifiés. Ces querelles développèrent au 17ème siècle d'importantes discussions qui devaient s'estomper au 18ème siècle par la résignation de certaines parties ou plus exactement parce que les arguments des parties adverses manquaient de force. L'esprit de curiosité qui animait les différentes parties des querelles sera orienté vers d'autres préoccupations.

Dans ce climat de ferveur intellectuelle, Hume se tourne vers la politique puisque la science de l'homme était le projet initial dans lequel il faut inclure la politique. Hume s'est donc consacré à l'étude des principes de la socialisation même s'il doutait de la réalité du contrat tel que les différentes théories le présentaient. Il semble évident que la vie sociale est une réalité plus concrète que les conjectures sur la signature d'un contrat social. La connaissance humaine n'a de valeur que par l'expérience selon la philosophie de Hume, grâce à cette expérience il a

découvert que les passions déterminent la vie affective, sociale et morale de l'homme. La vie de l'homme en société exige une organisation dont le fonctionnement se heurtera certainement au principe de la liberté et à l'influence de l'égoïsme sur sa conduite morale et politique. Il constate justement que la recherche de l'intérêt personnel est le guide secret de la vie dans la société politique (civile). A cet effet, la création d'une autorité politique devient nécessaire pour encadrer et réglementer la vie sociale parce que la nature de l'homme ne le dispose à respecter automatiquement les inventions qui doivent régir la vie de la société. La justice commutative de l'"état de nature" s'était avérée inadéquate aux impératifs de la société civile, pour cela, elle a été remplacée par une justice distributive. Celle-ci n'a pas réussi à discipliner la conduite de l'homme au point de la rendre conforme aux prescriptions sociales. Les individus, en tant que membre de la société, adoptent souvent et délibérément des comportements propres à perturber l'ordre social. Dans ces conditions, Hume démontre l'impérieuse nécessité de la législation et du pouvoir politique qui, placés sous les auspices de l'Etat, s'emploieront à endiguer les difficultés de la société politique. Ainsi la science de l'homme pourra progresser vers ses objectifs.

L'œuvre de Hume contient bien une philosophie de la religion et une philosophie de la politique, mais seulement son attitude critique à l'égard de la religion voile l'importance de cette philosophie de la religion pour laisser apparaître un faux athéisme. Cette mauvaise perception du problème lui vaudra, tout au long de sa carrière littéraire, la sévérité des observations et critiques des autorités religieuses et politiques. De ses écrits sur la religion, il est difficile de dégager une tendance de l'auteur vers l'athéisme, et pourtant, d'un point de vue objectif, on appréhende la vigueur de ses attaques contre les fondements de la religion. L'ampleur et la teneur de la critique humienne sont d'autant plus fondées et convaincantes que les vérités de la foi religieuse ne font pas l'objet de preuves par expérience. Ceci est une occasion pour l'auteur du *Traité* de revaloriser sa théorie de la méthode expérimentale comme celle qui doit aider à la constitution de la science de la nature humaine. Les problèmes théologiques, ne trouvant pas de solution ni par l'expérience ni par la raison, donnent à Hume le pouvoir et le droit de s'en prendre aux fondements de la religion. Il en résulte qu'il ne développe pas une philosophie de la religion à la manière de Spinoza ou comme le fera plus tard Hegel.

Leroy A., dans un effort pour découvrir les caractéristiques de la pensée de Hume, dit que l'essentiel de sa philosophie s'articule entre la causalité et la finalité. Cette affirmation nous amène à poser la double question: par quoi et pourquoi la nature humaine intéressait cette philosophie? En revenant à l'idée de la géographie de la raison humaine, nous réalisons que la pensée de Hume n'a fait d'effort que pour

déterminer les limites des capacités humaines. Procéder à une explication de la nature par le principe de la causalité, c'est montrer à l'homme la précarité de sa condition qui le conduit à un anthropomorphisme dogmatique. Dieu et son existence ne seront jamais l'objet de démonstration expérimentale. En un mot, l'issue de la croyance n'est qu'un scepticisme morose. La socialisation est une contrainte naturelle qui passe par la convention sociale pour signifier à l'homme que sa vie n'a que la société comme seul cadre d'épanouissement au-delà de laquelle toutes les spéculations ne sont que chimériques. Cependant, ne semble-il pas dire que l'essence de l'homme se saisit à travers les péripéties de sa vie? Du berceau au linceul, en passant par la crise d'adolescence et l'âge adulte, de la Bible au traité scientifique en passant par le roman et l'essai politique ou littéraire, l'homme se dévoile et exprime sa profonde nature et ses convictions religieuses et politiques. La science de l'homme est le sujet d'une philosophie complexe et ambiguë; d'abord parce que l'auteur ne conclut pas et ensuite parce que l'homme se retrouve à égale distance de la religion et de la politique.

PREMIERE PARTIE

LA NECESSITE ET LES IMPERATIFS DE LA VIE COLLECTIVE

INTRODUCTION

"La parfaite solitude est peut-être la plus grande punition que nous puissions souffrir".

HUME, Traité, p. 467.

Contrairement à l'ensemble du 18^e siècle dont la foi au pouvoir de la raison était indiscutable, Hume, dans sa théorie de la connaissance, faisait une large confiance à l'expérience qui, selon lui, joue un rôle plus déterminant dans ce domaine. Cette confiance sera la même partout et pour tous les sujets qu'il abordera. Fidèle à cette conception empiriste, il élabore une philosophie qui restera près de celle de Bacon et de celle de Newton. Comme Newton en physique, Hume reste dans le concret en philosophie et plus exactement dans les sujets moraux et politiques. Son attitude envers la politique et la religion est très délicate parce qu'il n'entend pas quitter l'expérience au moment où il doit les étudier. Revenant à son projet initial (la constitution de la science humaine), nous constatons que sa position n'est pas singulière par rapport aux autres théories. Il reconnaît qu'il se fait une unanimité autour de l'idée de la nécessité de l'existence de la société humaine, mais que les points de vue concernant le mode ou la procédure de la formation de la société divergent.

Très persévérant dans l'exécution et la réalisation effective de son projet de la science de la nature de l'homme et afin de donner à la société l'image qu'il trouve convenable, Hume s'appuie davantage sur l'idée

de convention. Celle-ci apparaît comme une nouveauté qui se démarque du contrat social de Rousseau et de celui de Hobbes parce que la base et les termes de la convention ne sont pas exactement les mêmes que ceux des autres. Persistant dans la voie de l'originalité, il n'a pu, cependant, éviter le chemin emprunté par certains de ses prédécesseurs et contemporains pour essayer d'expliquer la société en cours de formation.

En effet, les théories qui se sont développées sur le contrat social comme procédure justifiant la société se ramènent pour l'essentiel à trois principales. Pour certains, la société n'existe que par la conclusion d'un contrat dont les modalités et les formes de cette conclusion requièrent directement et indirectement l'usage de la force. C'est ainsi qu'il est donné de constater que les parties contractantes sont marquées par l'inégalité⁽³⁾ et pourtant, il faut trouver une base d'entente pour garantir un avenir à la société. Pour d'autres, la société s'est faite à partir du principe d'association libre qui suppose que les hommes viennent librement vers l'association comme pour chercher refuge. Ici la signature d'un contrat légitime concrètement l'existence d'une société civile (Rousseau).

La différence entre les théories provient des explications divergentes et même contradictoires qui ont été données sur l'état de nature et sur la place que l'homme occupait dans celui-ci.

Aux yeux de Hume l'état de nature paraissait être plus une fiction qu'une réalité, alors, son choix ne pouvait porter sur aucune de ces

(3) : Le contrat pouvait être signé entre deux ou plusieurs groupes inégaux.

Deux principales tendances. Son option se tenait proche d'une position intermédiaire dont les intentions et les témoignages s'accordaient avec la théorie qu'il défendait. Par ailleurs, il souligne que si cet état a existé, il n'a pas eu les caractéristiques qu'on nous présente. La démarche de Hume est conduite dans les limites de l'expérience et dans le souci de rester près du concret. L'homme est un être de passions qui ne peut s'engager dans des entreprises collectives où la force vient à étouffer les initiatives libres. C'est pourquoi, la convention semble plus adéquate à la théorie de la naissance de la société parce qu'elle suppose une certaine souplesse et un consentement de ceux qui adhèrent au contrat. Hume est persuadé que son attitude vis-à-vis du problème laisse espérer de bons résultats, alors, il refuse de partager les idées de Locke sur l'état de nature où la paix et la concorde s'impliquent nécessairement, rendant superflu le besoin d'une justice distributive. En fait, Hume a compris, et cela restera un caractère distinctif de sa philosophie, que l'homme est toujours déterminé par les passions et les désirs.

La religion retient l'attention de Hume comme un caractère profond de la nature de l'homme. Chronologiquement, il ne s'introduit pas dans le processus de la convention (Hume ne pensait pas le contraire) du fait que la mission qu'elle accomplit est bien postérieure à celle de la convention. L'effet de la religion pénètre profondément la nature humaine et Hume pense que la religion est naturelle, mais aussi, dispose d'une grande influence sur l'homme.

Par elle s'explique une bonne part du comportement de l'homme dans le groupe social; plus les hommes se sentent liés au même sort, plus ils sont solidaires. La religion ne fait rien d'autre qu'enseigner aux hommes qu'ils sont tous les mêmes par leur origine et par leur destinée. La religion concerne l'homme en tant qu'individu appartenant à un tout: l'espèce humaine, le groupe social.

Du point de vue collectif, la religion produit des effets sociaux très favorables à la vie des hommes en société. Elle annonce la morale par son enseignement et même la représente en défendant un certain nombre de valeurs qui réapparaîtront parmi les plus importantes valeurs de la morale elle-même. Du point de vue individuel, elle consolide la position de l'individu par rapport aux autres membres du groupe parce qu'elle établit des liens très fermes entre les adeptes de la foi religieuse. Malgré sa participation positive à la théorie du contrat (convention) la religion suscite des inquiétudes pour Hume: la finalité de la croyance religieuse est restée une énigme qui ne se résout pas. Quand bien même elle pourrait se résoudre, les données de la religion n'y contribueraient nullement.

L'expérience éthique participe à l'élaboration de la société et de la vie sociale. Si elle semble ne pas intégrer le processus de la convention, elle concerne plus réellement la vie des hommes partout où ils se regroupent. L'amour de soi, la possession de biens et les devoirs envers la société sollicitent l'individu et demandent des efforts qui ne relèvent plus de la volonté personnelle.

Devant l'urgence et l'importance de la demande, l'homme est amené à renoncer à une partie de sa liberté pour répondre favorablement afin de donner un sens à la vie en société. Autrement dit, on assisterait à la juxtaposition des consciences individuelles en train de se menacer et entretenant la violence qui n'est qu'un facteur destructeur de la société. Hume insistera beaucoup sur la morale et accordera une grande importance aux valeurs morales dans sa théorie de la science de la nature humaine. La morale est le domaine de la pratique dans la science de l'homme, et Hume en tant qu'empiriste ne pouvait la négliger.

Il souscrit à la théorie de la convention parce que le contrat social implique l'usage de la force, par contre il n'épouse pas les idées d'une association libre qui lui paraît irréaliste. Sa théorie des passions le rapproche sensiblement de Machiavel qui disait que: « La nature a créé les hommes tels qu'ils peuvent tout désirer et ne peuvent tout obtenir: de sorte que le désir étant toujours plus grand que le pouvoir de l'acquérir, il en résulte qu'on est malcontent de ce qu'on possède et, que le désir reste insatisfait»(4). Le livre III du *Traité* abonde dans le même sens et montre avec exactitude dans quelle direction l'auteur entend mener son projet. Par là, nous comprenons que l'auteur ne croit pas à l'innocence primitive.

(4) : MACHIAVEL, Le Prince, p. 55.

CHAPITRE I

CONTRAT PRIMITIF OU CONVENTION SOCIALE

La première moitié du 18^e siècle avait été féconde en Angleterre et avait produit une quantité considérable d'idées dont la diffusion détermina une atmosphère propice à l'éclosion des talents intellectuels. Les œuvres de Hobbes, de Locke ou de Berkeley ne passent donc pas inaperçues pour le contexte dans lequel nous nous trouvons. D'une façon générale, il s'est agi de réfléchir sur les réalités de la vie politique et religieuse. La participation de Hume à cette entreprise n'a pu se faire en se démarquant de celle des autres si ce n'est sur des points précis.

D'abord, l'existence de la société humaine dans sa globalité pose de sérieux problèmes et il serait utopique de croire qu'elle se serait constituée spontanément. Ensuite aucun moment de l'histoire de l'humanité ne laisse apparaître les indices d'une telle société. Aussi pourrait-on dire que l'état de nature, qui donne à penser à cause de son existence incertaine, n'a connu que désordre et insécurité. Si tel a été le cas, les hommes avaient toutes les raisons d'abandonner "cet état de nature" et de se regrouper pour former la société civile. Celle-ci ne serait

donc que la conséquence de l'expression d'une volonté générale cherchant la suppression du désordre primitif. Le projet de Hume d'étudier la nature humaine dans tous ses contours et dans les détails les plus profonds trouve ici des avantages appréciables pour sa réalisation.

La prétendue égalité entre les hommes à l'état de nature ne devrait pas entretenir une illusion pour que les données du problème de société nous échappent. Il est plus probable que la première condition des hommes fut rude et violente parce que l'état de nature n'est certainement pas synonyme d'innocence ni de tolérance. L'homme, dont la nature est si sensible, ne pouvait pas demeurer longtemps dans cette situation. A propos de la naissance de la société civile, le point de vue de Hume est quelquefois singulier à cause du fait que les théories qui se développent sur ce sujet ne lui donnent pas satisfaction et il ne les approuve pas. Le passage de l'état de nature à la société civile n'a pas été spontané ni automatique. Nous avons l'occasion de chercher à découvrir la procédure qui a conduit à la formation de la société civile. Ainsi, nous allons suivre les étapes progressives par lesquelles la société s'est faite, ceci grâce aux textes de Hume et à ceux de ses contemporains qui se sont penchés, sur la question. Après quoi, nous arriverons aux conséquences logiques et aux implications de la vie sociale et politique, touchant par là l'aspect le plus important de la philosophie de Hume, celui qui fit son succès en tant qu'écrivain: la politique. En effet, il a écrit avec plus de succès dans le domaine de la politique, mais ajoutons que les idées politiques de l'auteur ne se concentrent pas dans un seul ouvrage, elles se retrouvent dans tous les écrits du Traité aux Essais Esthétiques en passant par la partie

historique.

Avec Hume, la philosophie abandonne ses habituelles spéculations pour devenir plus pratique. La pensée de celui-ci s'apparente beaucoup à l'esprit du 17^e siècle qui avait posé le problème du pouvoir politique à l'image des disputes qui duraient depuis la période médiévale. Certains ont pensé et soutenu que le pouvoir, sans distinction de nature, était d'origine divine, Hume pense qu'il a toujours été à la fois laïc et religieux. La société civile (politique) doit son existence à la théorie du contrat qui paraît comme une transition nécessaire entre l'état de nature et la société politique. La constitution de la société n'a pas suivi une procédure unique, là se situe le point de divergence entre les différentes théories. Certains, dont Hobbes, établissent leur démarche sur l'idée d'une égalité primitive entre tous les hommes (même droit, même pouvoir)(5), pour expliquer et justifier la naissance de la société civile, d'autres, sur l'association libre et volontaire, mais tous s'appuient sur des formes variables du contrat. Pour Hume, la force à elle seule n'aurait pas suffi, l'association libre et volontaire est impensable à cause de la générosité très limitée de l'homme, il ne reste que le besoin de sécurité* et d'organisation qui ait sollicité le consentement de l'individu. Le contrat demeure-t-il contrat ou devient-il convention?

(5): Chez HOBBS, la situation d'égalité et de paix ne dure pas, elle est remplacée par une situation de guerre où la violence et l'usage de la force sont les seuls moyens d'action.

- La Force

Hobbes se distingue de la plupart de ses contemporains et des théoriciens du contrat social par son souci de rigueur qui le conduit, à travers constats et analyses, à cerner de près cette question. Il commence par la considération de la condition première des hommes, à savoir qu'ils sont égaux par nature et que rien n'autorise la soumission de certains à d'autres. Théoriquement, l'égalité naturelle de force physique, d'aptitude à l'action et d'espoir pour la réalisation de nos vœux, est un pouvoir que la nature donne à chaque homme. Malheureusement, il y a une coïncidence dans la course vers la fin à atteindre, coïncidence qui oppose les individus, incitant certains à l'envie de détruire et de dominer les autres. Il arrive que certains s'imposent en faisant recours à la violence et à la force pour vaincre les autres et les asservir. Celui qui s'approprie les biens et se proclame le plus fort vivra dans la peur qu'un plus fort que lui viendra le déposséder et même lui ôter la vie. C'est à ce stade que se développent la défiance et la méfiance réciproques de tous les hommes. Une première solution renvoie à l'idée de se rendre maître des autres soit par la violence soit par la ruse. L'absence de pouvoir commun (naturel) pour tenir tous les hommes en respect les uns envers les autres et chacun envers tous laisse prévaloir une situation de querelle, de rivalité, de méfiance et de fierté. Pour Hobbes, l'état de nature est régi par le principe que tout le monde, c'est-à-dire chaque homme, a le droit « d'user de tous les moyens pour conserver, autant qu'il le peut, ses membres et sa vie ». A ce principe

s'ajoute un autre qui, en s'appliquant strictement, installerait la société humaine dans un désordre parfait; il s'énonce de la façon suivante: « La nature a donné toutes choses à tous: d'où il recueille, qu'en l'état de nature, l'utilité est la règle de droit »(6).

Ces deux idées que nous appelons principes renvoient éloquentement à la célèbre doctrine de la guerre perpétuelle, image hobbesienne de la situation des hommes avant la constitution de la société. A travers le Citoyen. Hobbes montre que toutes les formes ou modes d'association, qui ont conduit à la société civile, ont une base commune qui est la force. Par précaution, il est souhaitable d'attaquer un voisin suspect avant qu'il n'ait le temps de le faire puisqu'il dispose du même pouvoir et de la même possibilité. L'état civil tardant à venir en raison de l'absence des conditions favorables à son établissement, les hommes, au nom de l'égalité primitive, se défient mutuellement et finissent par tomber dans une guerre de chacun contre chacun. Cette guerre ne pouvait pas s'éterniser sinon la société (pas assez formée pour être société civile) se décimerait dans ces affrontements impitoyables. L'égalité naturelle est, en fait, une inégalité et le droit naturel n'est pas pour tous, mais pour certains, car, ce qui est à tous n' est à personne si ce n'est à celui qui peut se l'approprier pour une durée instable. L'état de nature reste un ensemble de contraintes nous donnant une liberté précaire que nous risquons de perdre chaque fois que nous tentons d'en faire usage. Comme par malheur, nous convoitons généralement les mêmes objets et ne pouvant pas toujours les partager, il faut une compétition pour les

(6) : HOBBS, *Le citoyen*, p.97.

acquérir. Au nom de la liberté, personne ne renonce à la compétition et puisque les inconvénients sont plus nombreux que les avantages, il a fallu trouver d'autres méthodes d'action.

Au moment de la création de la société, on s'associe des compagnons de force, parce que le plus fort oblige le plus faible, le vainqueur contraint le vaincu ainsi de suite. L'amour de la gloire, le désir de régner et l'envie de dominer les autres transforment les rapports entre les hommes, supposés pacifiques, en rapport de force. La méfiance mutuelle et la crainte réciproque (y compris le meurtre éventuel) déterminent et encouragent les hommes à se mettre en groupe pour former la société afin de conserver leur vie puisqu'en définitive l'individu ne doit sa survie qu'aux autres. La nature du contrat, chez Hobbes, se dessine progressivement quand on vient à percevoir l'inégalité qui caractérise les différentes parties s'engageant dans le processus du contrat. L'égoïsme, les désirs et les passions de l'homme l'acculent et lui font voir de trop près son intérêt personnel et immédiat, ce qui l'amène à piétiner ceux des autres. Le contrat, en se concluant sur la base de la force et de l'inégalité, instaure une situation de subordination et de soumission parce que le contrat confère au souverain un pouvoir absolu. Les citoyens sont tenus d'obéir inconditionnellement aux ordres de celui à qui ils ont confié la direction et le gouvernement du groupe social. L'état de nature est dépourvu de législation, ce qui justifie l'existence d'une grande liberté et le droit du souverain de légiférer à sa guise. Le droit naturel n'a pas de signification réelle, étant donné qu'il n'investit personne d'un pouvoir durable et d'un droit réel. Le heurt des intérêts et la relativité,

c'est-à-dire la précarité de la propriété, donnent la preuve qu'il est toujours question de lutte. L'état de nature est le lieu où renaissent sans fin les conflits développant la violence et où l'usage de la force est finalement une loi. Une société plus grande et plus durable vient: « Non pas d'une réciprocité bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns pour les autres »(7). Au-delà de cette crainte se rencontre la loi de la nature, celle qu'on classe parmi les plus fondamentales: la recherche de la paix. La volonté de respecter cette loi et celle de maintenir la paix pendant longtemps marquent une étape dans révolution vers la société civile. Elle s'accompagne du désir ou de l'invitation des membres de la future société à se démettre de leurs droits naturels afin de conférer un pouvoir à une seule personne qui assurera désormais leur sécurité.

Dans le Léviathan Hobbes faisait de cette idée une loi de la nature qui s'énonçait en ces termes: « Que l'on consente quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi même »(8).

On tiendra pour accordé que la théorie hobbesienne table sur une compréhension mutuelle pour élaborer les termes du contrat

(7): HOBBS, Le citoyen, p. 93.

(8): HOBBS, Le Léviathan, p. 129.

parce que l'égalité primitive s'est dégénérée en violence qui affecte le voisinage. La violence ne serait-elle pas le fond de la nature de l'homme, vu qu'elle se prolonge dans la société civile qui est censée connaître la paix par le maintien d'une discipline rigoureuse? Le souverain devrait sévir dès que le désordre menace la sécurité de la société.

La violence domine finalement la vie sociale à cause des passions qui dictent leurs lois à l'individu, l'incitant à ne préserver que son intérêt personnel qui ne se concilie pas obligatoirement avec l'intérêt commun. Hume, à travers toute la science de la nature humaine, tiendra compte des passions comme signes ineffaçables et indispensables rappelant la présence de la nature en l'homme. Mais avant de progresser, retenons avec Hobbes que: « La transmission mutuelle de droit est ce qu'on nomme contrat »(9).

Parmi les théories du contrat, celle de Locke insiste beaucoup sur l'état de nature en faisant des analyses parfois détaillées. Il croit que l'état de nature est le lieu où alternent la paix et la guerre avec une exception que l'état de guerre, chez Locke, n'a pas l'envergure de la violence qu'on rencontre chez Hobbes. L'état de nature est la condition initiale de l'humanité ayant précédé la formation de la société. Cet état offre toutes les possibilités aux hommes puisqu'ils y jouissent d'une liberté idéale à cause de l'absence de lois. En un mot, il est celui de la liberté même si des irrégularités ne garantissent pas la sécurité de l'individu. Il est un état de probabilité et d'incertitude si en son sein: « Chacun détient le

(9) : HOBBS, Le Léviathan, p. 132.

pouvoir exécutif du droit naturel ». L'action de l'homme est dirigée par les passions en fonction de son égoïsme; l'usage du droit naturel par chaque individu tiendra compte des intérêts individuels et se retournera contre l'ensemble de la société. L'état de nature est également le domaine où la force s'exprime en tant que synonyme de la liberté et en l'absence de principes rigides. Sans loi, ni force d'encadrement, il est difficile d'apprécier la nature des rapports entre les hommes avant et pendant le contrat: c'est que l'état de nature ne peut durer davantage. Locke spécifie que l'état de nature est un état de liberté et non de licence parce que, croit-il, il y existe une loi naturelle édictée par Dieu. L'incertitude et l'insécurité mobilisent les uns et les autres pour la formation de la société.

La société, par son organisation, vient combler les lacunes et compenser les insuffisances de l'état de nature dont: « L'arbitraire... se caractérise par l'absence d'une loi, d'un juge notoire et impartial et d'une force qui assure l'exécution des jugements. La société constituée remédie au manque d'une loi et d'une force exécutive »(10).

Le passage de l'état de nature à l'état de société s'est effectué par degré grâce à la famille qui incarne la société des premiers jours où l'affection était la marque de l'unité entre les membres. L'union de plusieurs familles aurait donné naissance à la société dans des conditions particulières pour la raison que les premières communautés ne s'étaient élu des chefs qu'en cas de guerre. De ce point de vue, la pensée de Locke se situe entre celle de Hume et celle de Hobbes parce qu'il arrive à

(10): LOCKE, Deuxième traité du gouvernement civil, p. 24.

Hume de penser comme Locke que: « Des sociétés restreintes ont dû exister dès l'origine parce qu'il existe un appétit sexuel primitif et que les inclinations maternelle et paternelle rendent plus durables une union d'abord instable »(11). S'il est légitime de parler d'égalité, il n'y a pas de priorité à accorder à cette égalité dans la théorie du contrat chez Locke: les membres d'une famille, en tant que groupe social naturel, ne sont pas égaux. Vraisemblablement la société s'est constituée par une procédure plus large que celle de la famille, car celle-ci assume, en premier lieu, des fonctions de procréation et de perpétuation de l'espèce et n'est cellule sociale qu'au deuxième plan. Si l'état de nature est celui d'une liberté, il ne procure pas à l'homme tout ce dont il a besoin pour la vie.

Locke revient souvent à l'état de nature à cause de la liberté dont il jouit et de l'usage qu'il fait des Ecritures. Cet état s'était particularisé par une souplesse extrême dans ses structures, si bien qu'on pouvait le reconnaître par des signes remarquables: « Partout où il y a deux hommes qui ne connaissent pas de règle permanente, ni de juge commun qu'ils puissent saisir ici bas pour qu'il statue sur les litiges juridiques qui les opposent, ils sont toujours dans l'état de nature »(12).

La société civile invite l'individu à renoncer à sa liberté primitive et à son intérêt pour considérer ceux de la société. Pour ne rester que dans la logique de Locke, l'état de société prouve que l'intérêt de plusieurs familles rassemblées n'est plus du tout celui de la famille

(11): LEROY, La critique et la religion chez Hume, p. 331.

(12): LOCKE, Deuxième traité du gouvernement civil, p. 125.

unique qui se situe à l'origine de la société. Accepter de se mettre en société, c'est accepter de faire des sacrifices, car: « Il faut donc admettre que tous ceux qui sortent de l'état de nature pour s'unir en communauté abdiquent entre les mains de la majorité la totalité des pouvoirs nécessaires à la réalisation des fins sociales... »(13). L'institution de la communauté plus vaste ne se fait pas par des contraintes violentes ni par un asservissement, elle suppose, au contraire, une volonté de participation et un consentement des individus. La théorie de Locke se rapproche de celle de Hume quand il trouve qu'il n'y a donc de société politique que là, là seulement, où chacun des individus qui en font partie s'est défait de ce pouvoir naturel et l'a confié à la communauté pour que celle-ci l'exerce chaque fois qu'aucune circonstance particulière n'exclut le recours à la loi établie »(14).

Les idées de Locke diffèrent de celles de Hobbes dans la plupart des considérations sur la société, sauf au sujet de la famille en tant que cellule à partir de laquelle la société s'est faite. Toutefois, il faut faire remarquer que la famille porte encore la connotation de la puissance dans la mesure où la relation entre les parents et les enfants n'est pas celle de l'égalité. L'autorité parentale symbolise la puissance qui déséquilibre les rapports entre les parents et les enfants, obligeant les derniers à se soumettre aux ordres des premiers. Elle symbolise également la puissance qui décrète les lois et punit les contrevenants, en un mot les rapports entre les membres de la famille lui donne une image et elle ne

(13): LOCKE, Deuxième traité du gouvernement civil, p. 131.

(14): LOCKE, Deuxième traité du gouvernement civil, P. 123.

pourrait pas servir exactement de prototype à la société. La notion de famille devient le point de jonction entre l'absolutisme de Hobbes, les idées naturalistes de Locke et le scepticisme de Hume. Il y a communauté de points de vue, mais non identité de théories. Hume admet comme Locke que la famille est une institution naturelle qui unit des personnes dont les relations ne devraient pas être remises en cause, mais il récuse une bonne partie de la théorie de Locke parce qu'il la juge irrecevable dans une philosophie qui n'a pour critère d'appréciation que l'expérience. L'état de nature est accepté comme principe de travail et son existence reste hypothétique, car le manque d'informations réelles et vraies entretient autour de lui beaucoup d'énigmes. C'est commettre une erreur grave que de prendre l'illusion de l'état de nature pour une réalité et de croire qu'« il a suffi d'un accord qui prévoit l'union de tous dans une même société politique » pour que la société existe.

L'autorité paternelle ne se compare pas à celle du souverain, car le père ne saurait être cruel envers les membres de sa famille. Le souverain, non plus, ne saurait l'être envers ses sujets nous objectera-t-on. Nous le pensons aussi, mais nous croyons que le souverain sera insensible en réprimant cruellement une révolte sous le simple prétexte de sa sécurité et de celle de l'ensemble de la société.

La doctrine de Locke contient des idées qui la situe près de la nature, ce qui a fait parler de naturalisme chez lui. En suivant le développement des idées de Locke, on vient à se trouver devant une réalité qui semble dire que des structures politiques pourraient se dégager de la

nature, ce qui implique que l'homme n'a plus besoin de les inventer. Cette manière de considérer le problème de la société et cette implication constituent des éléments de divergence entre Hume et Locke parce que le premier se souvient de la rigueur de la physique de Newton de laquelle il voudrait se rapprocher en supprimant l'hypothèse. La société est une invention humaine qui ne comporte certainement pas des structures existant déjà dans la nature. Il aurait fallu expliquer l'évolution sociale et juridique du processus ainsi déclenché en exposant les étapes du passage de l'autorité paternelle à l'autorité politique, puis à la loi. L'organisation sociale et politique ne peut se replier sur l'image de la famille, de même qu'aucun gouvernement ne se formera sur le modèle de la famille. La famille reste une entité naturelle dont le caractère juridique n'apparaît pas, tandis que la société est une réalité juridique établie par l'homme, elle n'a donc pas besoin d'être démontrée. Hume craint que la doctrine naturaliste de Locke ne réoriente l'attention des théories du contrat vers la pensée judéo-chrétienne qui brandissait l'autorité de la main créatrice de Dieu. Les théories du contrat combattaient justement cette pensée qui se situait à l'opposé de la pensée scientifique, alors, il serait absurde de combattre une pensée en prenant en même temps sa défense. La théorie spinoziste de l'harmonie préétablie renvoie à la double idée de nature et d'organisation divine, ainsi, elle n'aide pas celle du contrat à progresser vers une perfection.

-L'association libre

La position de Rousseau à propos de la formation de la société est assez différente des autres positions par son originalité. Rousseau ne prête pas attention à la théorie de Hobbes sur le contrat où les idées d'égalité et de domination entre les hommes viennent à instaurer la violence. Il n'épouse presque pas ce qu'on a appelé le naturalisme de Locke. Plus près de Hume en ce que celui-ci dénomme convention, Rousseau privilégie la thèse de la liberté et celle de l'égalité.

Dans un premier temps, Rousseau ne réalise pas très bien pourquoi dans la formation de la société, la force serait un facteur indispensable. L'épreuve de la vie solitaire a suffisamment démontré la fragilité de la nature humaine et son incapacité à survivre s'il ne restait pour elle que la solitude. Ainsi dit, la société devenait une nécessité appelée à préserver l'espèce humaine contre les injures de la nature. Mais seulement, à l'état de nature tous les hommes sont égaux et ont les mêmes droits si bien que personne n'a de pouvoir sur les autres. Dans cette situation de liberté et d'égalité, il y a lieu de se demander quelle a été la procédure adoptée pour la conclusion du contrat: est-ce par une association pacifique ou est-ce par un rassemblement par la force? Les procédés indiqués s'excluent mutuellement; c'est pourquoi Rousseau pense, comme Hume, que la force n'aurait pas joué un rôle efficace parmi les clauses du contrat si elle en était une.

La force est une donnée très variable et sa durée est aussi aléatoire que possible puisque: « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »(15). La force n'a pu servir de fondement au contrat, sinon le passage de l'état de nature à la société ne se produirait pas et la situation qui serait créée par cette occasion ne différerait en rien de la précédente. La société est un remède contre la violence qui dresse l'homme contre l'homme. Se livrant une guerre sans merci, les hommes semblent oublier leur faiblesse naturelle qui ne leur permet pas de supporter la vie s'ils n'affrontent pas les difficultés avec les autres. Il y a toujours un plus fort que soi et le plus faible est capable de tuer le plus fort soit par ruse soit par une machination secrète. L'unanimité se fait autour de deux idées principales: la faiblesse de l'homme et la nécessité de la société, pour justifier le contrat comme inévitable. La liberté, l'égalité et le droit naturel font que : « L'absence d'un juge compétent place l'humanité entière dans l'état de nature; l'exercice illégal de la force contre la personne d'un homme crée l'état de guerre qu'il existe ou non un juge commun >>(15 bis) Nous voyons bien que ce qui instaure la société, ce n'est pas uniquement et absolument le contrat dont les termes soulèvent un débat général parce que les critères qui le régissent ne sont pas toujours objectifs; c'est peut-être et surtout la cruauté de la nature et des hommes eux-mêmes. Rousseau n'ignore pas la méchanceté de l'homme qui pousse certains à faire du mal aux autres, mais il ne lui donne pas les dimensions de la violence meurtrière de la pensée de Hobbes. La méchanceté de l'homme

(15): ROUSSEAU, Du contrat social, p. 44.

(15 bis) : LOCKE, Deuxième traite du gouvernement civil, p.85.

chez Rousseau rappelle d'abord l'idée de la corruption qu'apporte la société avec sa naissance (aliénation de la liberté de certains hommes en les rendant esclaves), ensuite elle renvoie au problème du mal qui confirme la corruption de la société. Les vertus de l'homme solitaire à l'état de nature ont disparus pour laisser la place aux vices de celui qui est membre de la société. Ce qui oppose Rousseau à Hobbes, c'est que le dernier préconise l'autorité absolue du souverain alors que le premier propose l'éducation comme moyen de lutte contre la violence parce qu'elle permet de domestiquer les tendances de l'homme plus efficacement. Il faut donc comprendre que Rousseau n'entend pas utiliser la violence comme remède à la violence, seules les institutions sociales par la voie de la négociation pourront adoucir la brutalité qui habite l'homme. Si à l'état de nature la liberté est sans frontière, elle connaît cependant des obstacles comme la force connaît des limites. Ainsi, la conclusion du contrat exclut l'usage de la force: « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes »(16).

Dans un second temps, Rousseau est convaincu de la réalité de l'état de nature, celui où l'homme vit strictement seul et où il est totalement libre. L'association, pour lui est le passage obligé pour arriver à la société civile. Le contrat, auquel il attache beaucoup d'importance est l'unique mode d'association qui justifie la création de la société civile. Il s'articule sur trois idées forces: l'association libre, la volonté générale et la liberté, l'égalité venant consolider sa théorie du contrat. Il prend appui sur

(16) :Rousseau, *Du contrat social*, p.45.

l'idée de liberté primitive et inaliénable de l'homme pour organiser son argumentation afin d'exposer sa conception du problème de la formation de la société. Rousseau voit les hommes libres de l'état de nature avancer vers la société parce qu'elle est le lieu où finissent un certain nombre de maux. Le contrat prend forme parce qu'il offre des avantages une fois conclu, même s'il; « Ne résulte pas d'une volonté explicite d'obtenir de cette manière des avantages nouveaux; il n'est pas dénoncé parce que c'est la condition essentielle de la vie sociale et que celle-ci seule peut assurer la conservation des individus et des familles »(17). Que la famille soit la société primitive en miniature, Rousseau l'accepte avec Locke sans aucune condition préalable, mais ce rôle est très limité et ne pourrait pas servir aussi efficacement qu'on le souhaiterait. Alors, Rousseau développe au sujet de la société politique une intention particulière qui le démarque des autres théoriciens du contrat. L'examen de la vie de la famille révèle qu'elle n'est pas essentiellement naturelle, car des principes juridiques et contractuels s'introduisent dans ses structures et dans son organisation.

Devenus adultes, les enfants ne sont plus soumis à l'autorité paternelle et ne sont plus tenus de demeurer en famille, s'ils y restent c'est avec l'accord explicite des parents. Il y a là un contrat que sous-entend la théorie de Rousseau et qui enlève à la famille son caractère naturel parce qu'elle entre dans la réalité juridique de la société. La société considère les enfants (adultes) comme des individus responsables au nom du principe d'égalité.

(17): LEROY, La critique et la religion chez Hume, p. 337

La divergence des besoins naturels et leur coïncidence, la multiplicité des volontés et le heurt des intérêts obligent les hommes à trouver des compromis pour une certaine conciliation. La société est le réceptacle de toutes les volontés, elle devrait s'efforcer d'en faire une synthèse afin de donner à chacun selon la sienne, ce qui revient à dire qu'elle exigera que chaque individu conforme sa volonté à celle des autres. Dans ce sens, Locke disait et soutenait que naître sous un gouvernement ne suffit pas pour lui appartenir: « Ainsi, les hommes libres qui naissent sous un gouvernement ne peuvent en devenir membres que s'ils y consentent »(18). Même en adoptant la forme d'association, le contrat devra insister sur l'acte de consentement cher à Hume. Quant à Rousseau, il persiste sur la voie de l'association, pour lui, il faut: « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution»(19). «Les hommes ne peuvent pas changer leur nature», ainsi, on ne leur demande que le respect mutuel des volontés individuelles pour le bien de chacun et de tous. S'il semble ne pas tenir compte de l'impossible changement de la nature de l'homme, il ne l'ignore pas cependant. Il a l'assurance que l'homme subit beaucoup d'influence dont celle de la société principalement, d'où il déduit que l'homme est cet être dans lequel l'impact de l'éducation et de l'organisation politique inscrit des différences, le contrat (une fois conclu) laisse entrevoir

(18): LOCKE, Deuxième traité du gouvernement civil, p. 143.

(19): ROUSSEAU, Du contrat social, p. 51.

une société en parfaite harmonie et une vie sociale en toute sérénité. Certains ont reproché à Rousseau l'idéalité du contrat dont il est le défenseur, ce reproche se fonde sur le fait que le pouvoir du contrat dépasse les bornes de la réalité (le contrat, chez Rousseau, semble avoir un pouvoir sur les forces naturelles comme les passions, ce qui est invraisemblable) . Comme il a été prouvé, l'homme est un être faible, un être de passions et d'instincts, il serait surprenant que le contrat ait une force suffisante pour convertir ces facultés naturelles pour qu'il en résulte un homme docile. L'homme de la société civile sait-il dépasser son égoïsme par solidarité et sans contrainte? Sachant que les passions et les instincts gouvernent l'être humain, il conçoit le contrat de telle façon qu'il ait un pouvoir efficace sur l'homme pour que celui-ci cesse d'être un loup pour son semblable. Pour Rousseau, l'homme s'engage fermement et librement dans l'association parce qu'il suppose que: « Chacun de nous met en commun sa personne et sa toute puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »(20). Par le contrat et la société civile, il faut couper l'homme de l'état de nature pour qu'il accède à la société civile où les lois régissent la vie sociale.

(20): ROUSSEAU, Du contrat social, pp. 51 - 52.

- Le besoin d'organisation

Entre Hobbes et Locke dont les idées sur l'état de nature sont diamétralement opposées, il y a la position de Pufendorf vers laquelle penche la théorie humienne. La guerre de la théorie de Hobbes et la paix de celle de Locke se situent aux extrémités opposées de la théorie de la nature humaine, elles ne peuvent pas représenter celle-ci comme Hume entendait le faire. Par contre, la position modérée de Pufendorf paraît plus exacte et plus concrète (même si elle est idéaliste à certains endroits), elle pourrait soutenir c'est-à-dire accompagner la position empiriste de Hume. Hobbes arrive inévitablement à l'absolutisme en professant des idées sur le désir de régner et la volonté de puissance des hommes qui les amènent à la conquête du pouvoir afin de dominer les autres. Quand on découvre du nihilisme dans la théorie hobbésienne, on en conclut logiquement qu'elle n'est pas favorable à la constitution de la société civile. Ce n'est pas le cas, et pourtant, Hume répudie le nihilisme de Hobbes parce qu'il juge que le contrat n'est ni innocent ni naïf pour entraîner le citoyen dans une obéissance inconditionnelle. La nature n'était pas si forte pour pourvoir l'humanité d'organisation afin d'épargner à l'homme les efforts de recherche. Vlachos remarque que : «Le contrat hobbesien est une simple formule géométrique destinée à expliquer le passage d'une simple ontologie - la lutte des puissances individuelles - à une autre nécessité de même ordre - l'anéantissement réciproque de ces puissances au sein de

l'Etat »(21).

La pensée de Hobbes laisse entrevoir l'existence d'un pessimisme permanent et le prolongement de la cruauté à l'intérieur de la réalité de la société civile. Ce pessimisme est si pertinent qu'il est difficile et impossible de l'intégrer à la doctrine de la science de la nature humaine dont Hume est le défenseur.

Quant à la philosophie de Locke, elle considère la paix et la concorde comme les traits caractéristiques de l'état de nature; ce faisant, elle se situe aux antipodes de celle de Hobbes. Elle ne satisfait pas la curiosité des théoriciens du contrat parce que sa singularité fait qu'elle ne contribue pas suffisamment à la résolution des problèmes que pose l'état de nature. Cependant, elle donne à celle de Hume la possibilité de se préciser en optant pour une autre position. De l'avis de certains auteurs, dont Hume pourrait faire partie, le contrat social ne serait dans la pensée de Locke qu'un fait rationnel, un principe idéal à usage purement régulateur du jugement. Locke aurait considéré le contrat à la fois comme idée et comme fait historique venant consolider l'harmonie de l'état de nature par des lois. Hume ne veut pas admettre, comme le fait Locke, qu'à l'état de nature, la bienveillance soit si forte pour marquer l'être humain au point de déterminer sa conduite dans le sens de l'intérêt général. La bienveillance est plus une apparence trompeuse qu'elle n'inspire confiance et la vie sociale ne pourrait pas se fonder sur elle. De Hobbes à Hume en passant par Locke et Pufendorf, les versions de l'état de nature varient

(21): VLACHOS, Essai sur la politique de Hume, p. 101

considérablement et on note, avec surprise, le besoin de la création de la société.

Les études portant sur l'état de nature sont toutes différentes et aboutissent à des conclusions contradictoires, même si on remarque ici et là quelques ressemblances. Si d'une part, l'état de nature est celui de la guerre permanente, on comprend normalement par quoi la fondation de la société se justifie. Si d'autre part, il s'agit d'un état de bienveillance et de félicité, il reste à se demander pourquoi la société doit se former absolument? Quand on se place au-delà des contradictions que soulèvent les différentes études de l'état de nature, on perçoit clairement la nécessité de la société qui pourrait parer à certaines difficultés que l'homme rencontre dans la vie quotidienne. Pour éviter recueil de la contradiction, Hume propose comme Locke et Pufendorf (à qui il emprunte des idées) de s'appuyer sur l'état de nature en tant qu'hypothèse au lieu d'en faire une réalité absolue. Conformément à la théorie humienne de l'histoire nous n'avons pas le droit d'affirmer la réalité de l'état de nature, parce que nous ne disposons pas d'informations suffisantes pour en faire, la démonstration. Alors, il s'ensuit que l'affirmation de cet état comme concret est une erreur grave qui consiste à prendre une illusion pour une réalité. Toutes les théories et toutes les études finissent par avoir un point de convergence: la formation de la société; c'est qu'aucune n'a pu répondre à la question suivante; « Si l'état de nature est un état de paix et de sociabilité, si les hommes y ont la notion de la loi et des devoirs qu'elle implique, pourquoi faut-il en sortir? Pourquoi en vient-on à fonder des

sociétés civiles?»(22). Nous estimons que la position de Hume fait la synthèse parce qu'elle garde en vue la guerre et la paix qui caractérisent l'état de nature pour montrer la nécessité de la société; celle-ci va réglementer la conduite égoïste de l'homme.

1 - La volonté

La vie de l'homme, à l'état de nature, flotte entre la guerre et la paix; c'est à dire qu'elle évolue dans l'incertitude et dans l'insécurité. Guidé par des instincts contradictoires, l'homme est un être complexe en qui habite le primitif qui le détermine plus que tout autre facteur. Ce principe est la passion que l'homme s'efforce d'étouffer parfois par des inventions. La vie de l'homme, on peut le dire, se déroule entre la passion et les inventions artificielles. De ce qui précède, on peut déduire que le besoin qui appelle à la constitution de la société est plus qu'une nécessité; c'est une urgence. L'état de nature, auquel Hume ne croit pas tellement, représente à ses yeux cependant, une force réelle se situant à l'opposé de l'artifice du génie humain. La société, pour lui, est un pont jeté entre la nature et l'artifice, créant en même temps une organisation où la prestation mutuelle des services assure à l'individu une vie décente? La nature et l'artifice sont deux extrémités entre lesquelles l'homme doit se partager; il lui faut, à cet effet, trouver des formules convenables devant régir la vie commune. Comment l'homme, dont la vie est dominée par les passions, a-t-il réussi à accéder à la société en renonçant à sa

(22): Jean-Fabien SPITZ, <<Le concept de nature chez Locke et chez Pufendorf>>, in Archives de philosophie, 1986, p. 442.

liberté primitive sans bornes?

La violence, chez Hume, réside dans la force que les passions imposent au comportement de l'homme en vue de sa propre conservation depuis l'état de nature jusqu'à la société politique organisée. Cette violence ne dresse pas l'homme contre son semblable pour finir dans le meurtre comme chez Hobbes, pour qui l'amour de la gloire et le désir de régner obligent les hommes à se livrer une guerre sans issue et sans merci. Il est vrai que la vie de l'homme n'a de sens et d'importance que par celle des autres, cependant, il n'est pas dit qu'on peut disposer d'une vie à loisir. C'est pourquoi Hume n'approuve pas la plupart des théories du contrat et ne s'abstient pas de les récuser comme le dit Deleuze: « Ce que Hume reproche précisément aux théories du contrat, c'est de nous présenter une image abstraite et fautive de la société, de définir la société de façon seulement négative, de voir en elle un ensemble de limitation des égoïsmes et des intérêts, au lieu de la comprendre comme système positif d'entreprises inventées »(23). Les formes de conclusion du contrat varient à tel point que Hume n'hésite pas à faire fi d'elles pour chercher la forme qu'il juge logique et adéquate à cette fin. A l'état de nature personne n'a plus de prérogatives que les autres et il est inadmissible de soutenir qu'un contrat a été passé entre des individus et un souverain. La société existe parce que les hommes l'ont voulu à cause des avantages qu'ils peuvent tirer d'elle, ainsi ni la force ni la violence n'aurait conduit au même résultat que cette volonté première.

(23) : DELEUZE G., Empirisme et subjectivité, p. 126.

Si l'état de nature est une réalité, celle-ci a été certainement de courte durée pour laisser la place à la société. Les hommes sont arrivés à la société parce qu'il fallait survivre et le seul moyen de survie était la société: un besoin d'organisation.

La société a une origine naturelle parce qu'elle se fonde le besoin et l'homme est naturellement social. Mais il (l'individu) réalise par sa présence dans la collectivité, une expérience douloureuse qui le détermine à donner son accord pour la formation d'une société organisée. Même en temps de paix, chacun constitue une menace pour l'autre, ce qui revient à dire que le besoin de sécurité est l'un des motifs fondamentaux se situant à l'origine de la société. Seul l'artifice du social vient modérer les passions et atténuer les effets pervers qu'elles causent sans cesse. Hume arrive évidemment à la conclusion que ni la force d'un prince ni les clauses d'une association libre et spontanée n'auraient pu contraindre les hommes. Il veut nier toute autorité quelle que soit sa nature ou son origine. La doctrine du contrat diminue déjà l'autorité divine en se substituant à celle qui mettait tout sous cette autorité. La société, si elle est la conséquence d'une procédure libre, discrédite les théories classiques d'obédience religieuse, car: « La convention initiale dont résulte la société est une convention tacite, implicite, plus sentie que pensée, plus vécue que sentie; elle est le sentiment général de l'intérêt commun »(24). La théorie du contrat pose, selon Hume, un problème historique, celui de savoir comment le contrat et ses clauses sont transmis d'une génération à l'autre. Le contrat primitif se situe à une date très reculée et il est difficile de

(24): LEROY, La critique et la religion chez Hume, p. 337.

dire que les sociétés actuelles se fondent sur ledit contrat. Nous savons qu'à travers l'histoire le passage d'une forme de société à une autre s'est accompagné de violence et s'est fait souvent par usurpation. Dans ces conditions, on ne peut pas soutenir que l'unique contrat dont ignore la vraie nature demeure le fondement de toute société.

La succession des générations et des révolutions a effacé toutes les traces du contrat originel, et force est de constater que celui-ci ne s'est pas renouvelé à travers le temps. D'ailleurs, la motivation des hommes à former des sociétés est très forte et « Le désir est encore plus manifeste chez l'homme; celui-ci est la créature de l'univers qui a le désir le plus ardent de la société et il y est adapté par les avantages les plus nombreux. Nous ne pouvons former aucun désir qui ne se réfère à la société. La parfaite solitude est peut-être la plus grande punition que nous puissions souffrir...

Il sera toujours misérable tant que vous ne lui aurez pas donné au moins une personne avec qui il puisse partager son bonheur et l'estime de l'amitié de qui il puisse jouir »(25).

C'est par cette volonté plus ou moins manifeste que les hommes acceptent d'être gouvernés, derrière le contrat, il y a un consentement tacite. Le combat de Hume porte sur les interprétations qui ont été faites du contrat originel et il semble signifier l'existence de la résignation chez l'homme qui convient avec ses égaux de se rassembler pour la société. Dans la transition entre deux ou plusieurs types de

(25): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 467

sociétés plus vastes, il n'apparaît plus les caractéristiques du contrat, d'autres formes sont venues supplanter le contrat dont on parle tant.

2- La convention

La théorie sociale de Hume se construit sur des bases inhabituelles pour des raisons assez simples. Il accepte que la société s'est faite sur la base de la volonté (des individus), mais ne voudrait pas faire siennes les idées d'un naturalisme peu conforme aux réalités sociales (Locke), encore moins celles d'un pessimisme promettant à la société un avenir sans espoir. Par ailleurs, il veut construire une théorie originale qui ne ressemble pas à celles qui ont un caractère fallacieux. C'est pourquoi Hume commence par proscrire la crédulité et la naïveté tout en souhaitant que la nature humaine soit étudiée avec une grande précaution à travers ses nuances et ses détails? Pour parler de la naissance de la société, cette théorie (se voulant originale) s'appuie sur des arguments dont la réalité est évidente comme la faiblesse naturelle de l'homme ou l'égalité primitive entre les hommes. Ces arguments justifient, par la force des idées qu'ils comportent, l'existence de la société comme étant une nécessité absolue pour les hommes. Dès le Traité, il écrivait: « C'est en l'homme seulement qu'on peut observer cette union monstrueuse de la faiblesse et du besoin ... à le considérer uniquement en lui-même, il n'est pourvu d'armes, ni de forces, ni d'autres capacités naturelles qui répondraient à quelque degré à tant de nécessités »(26).

De la pâture qui est certainement une étape de la progression vers la

(26): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 602.

société, l'homme est arrivé à la culture (agriculture). Celle-ci, contrairement à l'étape précédente, oblige l'homme à être sédentaire, à pratiquer des cultures sur des terres dont il doit garder la propriété. Il est également obligé de s'organiser pour défendre ce qui lui appartient désormais. Devant cette exigence impérieuse, il n'y a plus de choix si ce n'est de s'unir aux autres afin de lutter efficacement contre les éventuels envahisseurs. Certains ont observé que la théorie humienne du contrat renferme une contradiction apparente; c'est qu'en vérité le rejet du contrat originel et l'état de nature par opposition à l'argument de l'artifice amène à cette contradiction qui disparaît dès que l'auteur adopte une attitude claire. Hume accepte le contrat, mais souligne qu'il pose un problème historique sans solution en raison de son recul dans le temps. Il discute les autres théories du contrat parce qu'elles mettent l'accent sur des facteurs très variables ne conférant pas au contrat la force qu'il mérite. La notion de contrat renvoie à la doctrine humienne de la capacité inventive de l'homme, cependant, elle ne donne pas entièrement satisfaction à l'auteur qui préfère parler de convention. Dans les Essais politiques, il évoque les raisons qui ont motivé la conclusion du contrat et les conséquences sociales et politiques qui en découlent. Le contrat (la convention) n'est intervenu que par la majorité: « C'est lui (peuple) qui pour l'amour de l'ordre et de la paix a volontairement renoncé à sa liberté naturelle, et a reçu des lois de ses égaux et de ses compagnons. Les conditions auxquelles il s'est soumis, ont été ou expressément déclarées, ou si clairement sous-entendues, qu'il eut été superflu de les exprimer. Si c'est là ce qu'on entend par contrat primitif, il est incontestable que dans son

origine le gouvernement a été fondé sur un pareil contrat, et que c'est ce principe qui a porté les hommes des premiers temps à s'attrouper et à former entre eux des sociétés encore grossières, et qui ressemblaient de la barbarie »(27). La notion de contrat a subi dans la pensée de Hume, une évolution liée à celle de l'histoire humaine. Dès le *Traité*, Hume reconnaît le contrat comme le principe unique sur lequel se fonde la société originaire. Le contrat à ce niveau avait un sens global parce qu'il se faisait sur la base de la faiblesse naturelle de l'homme, de la justice et semblait signifier que la survie de la société dépendait de celle de la famille. Il dit notamment: ^Quand on considère la longueur et la faiblesse naturelle de l'enfance humaine et l'intérêt que les deux sexes portent naturellement à leurs enfants, on perçoit aisément qu'il doit y avoir une union de l'homme et de la femme pour l'éducation des enfants et que cette union doit durer un temps considérable »(28). Ce sens du contrat ne reviendra pas intégralement dans les *Essais politiques* où le Contrat primitif commence par la mise en cause de l'origine divine du gouvernement. Ici, le contrat se définit par opposition au pouvoir divin. Au cours de son évolution, la société originaire a acquis des structures et un fonctionnement où le contrat primitif ne joue plus le rôle de principe de base. Progressivement, le contrat gardant ses connotations coercitives et divine, a fait place à la convention dont la souplesse s'adapte à la société civile. Ainsi, nous comprenons que la théorie humienne bannit la contrainte du processus contractuel.

(27): D. HUME, Essais politiques, p. 320.

(28): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 694.

Une distance s'est créée entre le Traité et les Essais. L'Enquête sur les principes de la morale garde le sens que le troisième livre du Traité avait donné au contrat, mais laisse apparaître l'idée que le contrat se fait aussi sur la base de la sensibilité morale et des valeurs morales tout en insistant sur l'idée d'association. On y retrouve presque le même texte que celui du Traité disant que: « La longueur et la faiblesse de l'enfance humaine requièrent que les parents s'associent pour que vivent leurs enfants; cette association requiert la vertu de chasteté... »(29). Avant d'arriver à cette morale, il parle de la société politique, des rapports entre les sociétés et entre les individus pour remarquer finalement que: «La nature humaine ne peut en aucune manière subsister sans l'association des individus»(30). Le principe d'association paraît plus logique et plus adéquat, il se résout à préférer la convention au contrat à cause de la souplesse qui permet aux individus de s'engager avec plus de conviction et de respecter plus longtemps les accords conclus. Du contrat à la convention, nous franchissons une barrière entre la formation de la société et la vie sociale, autrement dit, nous arrivons à la justice sociale. Celle-ci s'installe sur les bases de la convention grâce à laquelle la règle du respect des promesses constitue le principe de fonctionnement. Le respect mutuel des promesses se fait par une convention tacite à laquelle l'adhésion des personnes n'est pas spontanée, mais déterminante, alors, la société bénéficie de l'ordre et la sécurité quand le respect est réellement réciproque.

(29): D. HUME, Enquêtes sur les principes de la morale, p.62

(30): D. HUME, Enquêtes sur les principes de la morale, p.63

La contradiction dont les critiques de Hume parlent se trouve dans l'abandon progressif du contrat pour la convention, parce que Hume estime qu'à travers l'histoire et en son temps la transition entre deux types de sociétés ou deux systèmes politiques ne comporte rien de contractuel. Par contre, il accepte que les hommes admettent l'obligation des promesses comme par convention afin que la société en tant que collectivité jouisse de toutes ses prérogatives. Cela étant, Hume laisse en suspens l'aspect politique pour s'engager dans la voie psychologique en vue de compléter sa doctrine du contrat. En effet, les considérations essentiellement politiques ne touchent pas nécessairement au côté psychologique de l'individu c'est-à-dire son caractère parcimonieux. La nature de l'homme est celle d'un être politique, Hume ne le discute pas; mais cet homme doit vivre dans une organisation politique assez complexe où sa place est mal définie et dont la maturité n'est pas synonyme de perfection. Ceci signifie que l'absence de perfection est une insuffisance contre laquelle l'homme doit lutter pour ne pas être victime de toute injustice quelle qu'elle soit. C'est à dessein que Hume choisit d'insister sur la convention qui lui semble plus extensible à toutes les dimensions de la société parce qu'il croit que par la convention on peut dompter l'homme rebelle et le rendre responsable. La réticence (ou la résistance) de l'homme à la socialisation est perçue par Hume comme un rapprochement sensible vers la doctrine hobbesienne de « la guerre de

tous contre tous »(31). Alors il faut imaginer le mal que Hume éprouve quand il s'agit d'assimiler à sa théorie les idées d'une association libre ou d'un contrat social.

S'il y a eu un certain contrat, celui-ci n'est pas la conséquence d'une contrainte de la nature extérieure, mais celle de la méchanceté et de la nature de l'homme. Cette nature est souvent la proie des passions dont l'influence sur le comportement social de l'homme manifeste une brutalité déconcertante. Dans le but d'instaurer et de perpétuer la sécurité, la paix et l'ordre social, les hommes ont convenu de vivre en société. Il n'y a que l'homme qui vive dans une menace permanente d'insécurité parce que (N'ayant reçu en fait de privilège que la réunion, monstrueuse par essence et extrême chez lui, de la faiblesse et du besoin, « C'est par la société seule qu'il est capable de suppléer à ses déficiences »: or la société ne se forme et n'existe que par la conscience qu'il a de ses avantages; sa naissance est donc volontaire.

(31): En même temps que la société se construit, elle est menacée de destruction par la violence inouïe des passions et des instincts contradictoires qui habitent l'homme. L'inclination à entrer dans la société rencontre l'opposition d'une forte répulsion entretenant en l'homme le rejet de la société et le maintien de la vie solitaire. Ainsi, Kant arrivera à la conclusion que l'homme s'associe malgré lui. L'insociable sociabilité des hommes est un obstacle à surmonter nécessairement, car: << le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une société administrant le droit de façon universelle. >>. KANT, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 5e Proposition, p. 33.

L'état dit de nature n'est que la condition «misérable et grossière. »)(32).

En admettant que la préoccupation essentielle de l'homme, à l'état de nature, était la formation de la société, il faut ajouter que cette formation ne pouvait faire surgir des solutions aux différents problèmes existant en ce moment. Entre le primitif inorganisé et la société politique qui n'est que l'artifice de l'homme se situe ce qu'il faudrait appeler le contrat. Celui-ci apparaît comme une sorte de transition (situation provisoire) devant conduire à la société civile et politique. L'évolution vers la société organisée s'accompagne absolument de l'usage de la force et de la violence parce que ce passage s'effectue souvent par usurpation ou par révolution. Ces deux modes d'action excluent le pacifisme que supposait la conclusion du contrat.

(32): F. COURTES: Le rationalisme kantien et la cosmologie vitaliste, p. 241.

CHAPITRE II

LES FONDEMENTS ET LES CARACTERISTIQUES DE LA RELIGION

En s'attachant immédiatement aux problèmes de la nature humaine (dès son commencement), la philosophie de Hume se destinait à être, par excellence, celle de l'action humaine. Il convient alors d'accepter qu'elle est essentiellement une philosophie de l'homme, puisque la conviction de l'auteur à ce sujet est imperturbable. Il dit, à plusieurs reprises, que rien ne peut se faire si l'on reste en dehors de la science de l'homme et le *Traité* nous le rappelle avec plus de précisions : « Il n'y a pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme; et il n'y en a aucune qui puisse se résoudre avec quelque certitude tant que nous ne connaissons pas cette science »(33). Dans ces conditions, l'auteur ne peut s'empêcher d'embrasser, dans la plus grande mesure possible, les réalités de la vie humaine parmi lesquelles on compte nécessairement la morale, la religion et la vie politique. La philosophie de la religion, dans la pensée de Hume, ne fait pas l'apologie de celle-ci et les idées qui s'y développent ne militent pas en faveur de la constitution d'une religion. L'intention de l'auteur du *Traité* était de considérer avec attention les différents aspects de l'existence humaine selon les prescriptions de sa philosophie, à savoir les exigences

(33) : D. HUME, Le Traité, p. 59.

de l'expérience.

Or, il se trouve que les hommes, à la recherche de solutions aux nombreux problèmes que la vie ne cesse de poser, ont dû concevoir des modes de conduite et définir des pratiques qui excluent systématiquement l'intervention de l'expérience. L'expérience ne peut se faire contre la nature dans la mesure où elle est le principe déterminant de la connaissance vraie (valable pour l'empirisme). Or, nous savons, avec Hume, que le domaine de la religion n'est pas propice à l'usage de l'expérience parce qu'il existe des faits contre nature, tel le miracle. Le miracle est une violation de l'ordre naturel parce qu'il le perturbe. Le désir de tout soumettre à l'épreuve de l'expérience ne sera pas entièrement réalisé. Soumis aux mêmes rudes épreuves, confrontés aux mêmes difficultés, les hommes ne refusent pas d'être solidaires, même s'il s'agit d'une solidarité circonstancielle. L'union des uns et des autres devient parfois ou souvent nécessaire pour vaincre les obstacles afin de survivre. Malgré la volonté de s'unir pour lutter, malgré les efforts déployés, il faut noter que des problèmes persistent (sans solution) et maintiennent ainsi dans la vie de l'homme une tourmente et une inquiétude. C'est par là que naît l'idée d'une force supérieure et invisible; c'est-à-dire l'idée d'une divinité faisant intervenir celle de religion. La religion, dans la vie de l'homme, se présente comme une attitude devant aider à combler un vide; celui que crée l'insuffisance ou l'absence de solution à certains problèmes fondamentaux de la vie.

De ce point de vue, elle se définit en terme de

questionnement parce qu'on la suppose être le fruit d'une imagination fabulatrice spéculant sur les innombrables questions que les hommes se posent sur leur condition. Ainsi, la religion n'est que croyance et repose uniquement sur la foi. Elle serait née de la spéculation des hommes sur la superstition et l'enthousiasme, mais aussi de la crainte et de l'espérance puisque la précarité de la condition de l'homme le conduit à formuler n'importe quelle hypothèse. L'expérience du désordre social après que la société se soit constituée n'a pu laisser l'homme indifférent et insensible. Son existence devenait parfois une charge difficile à supporter, il a cherché à conjurer l'avenir immédiat, mais sans succès, d'où il a fini par se tourner vers la religion. On ne pourrait découvrir vraisemblablement le fondement de la religion si on s'éloigne de l'essence de la nature humaine. Afin de cerner de près les contours du problème de la religion, nous nous tournerons inconditionnellement vers le 18ème siècle dont le caractère particulièrement humaniste est un outil précieux pour notre travail. Notre connaissance du 18ème siècle ne vient que de certaines études et analyses dont celles de Bréhier, par laquelle on comprend que le 18ème siècle est anglais parce qu'il est marqué d'empreintes que des auteurs anglais y ont laissées. Il est différent du 17ème siècle dont le rationalisme avait cherché à fonder les règles de la pensée et de l'action sur des bases fragiles.

La philosophie de Hume, pour conserver son intégrité, doit demeurer dans le contexte du 18ème siècle qui voit sous un autre jour les querelles théologiques du 17ème siècle. Elle se situe dans le prolongement et sous l'influence des idées religieuses de Sherlock, de Toland, de Tindal,

de Clarcke et de celle de Wollaston.

Grâce aux Lumières, l'homme arrive à s'expliquer certains phénomènes, mais sa curiosité ne se contente pas du peu sur lequel il étend son pouvoir, car l'harmonie de la nature suppose une existence différente de celle de l'homme. Il faut trouver une justification et une explication adéquate du rapport entre l'existence supposée et celle de l'homme sans oublier celle de la nature. Il n'y a que la religion pour aider à cette explication si l'on essaye de considérer les éléments qui la composent. Mais qu'est-ce que la religion, pour Hume, si ce n'est: « La tendance universelle à croire en une puissance invisible et intelligente, si elle n'est pas un instinct originel, accompagne du moins généralement la nature humaine, et peut être considérée comme une sorte de marque ou de cachet que l'ouvrier divin a laissé sur son œuvre »(34). Le scepticisme de la philosophie de Hume n'accorde qu'un sens négatif à la religion qui n'a en fait de rôle que dans la mesure où elle comble des lacunes de la nature humaine.

Tant qu'il persiste des points sombres dans l'univers de la connaissance humaine, l'homme ne peut se glorifier d'avoir réalisé des progrès. Des réserves devraient être faites et des précautions observées dans ce sens afin que l'homme sorte de l'illusion dans laquelle il s'enfonce en croyant au progrès. De la crainte primitive, l'humanité n'a pu se libérer, de l'innocence primitive, elle n'a pu sortir; alors, elle ne pouvait éviter la voie de la croyance religieuse. A cela s'ajoute naturellement et

(34) : D. HUME, H.N.R., p. 103.

inévitablement le douloureux problème de la finitude de l'homme.

Ainsi, qu'est-ce qui fonde la religion selon la philosophie de Hume? Qu'est-ce que la religion et qu'est-ce qui la caractérise?

La raison

La philosophie de Hume ne pourrait pas se définir comme une philosophie religieuse à cause de la critique sévère qu'elle porte sur l'ensemble de la religion. La critique est si sévère qu'elle tend à saper les fondements de cette religion que la pensée de Hume place sous la science de la nature humaine théoriquement plus étendue.

Cependant, cette philosophie, qui se réclame de n'être qu'une philosophie de la nature humaine, a fait de la religion une question centrale parce que le parcours de l'œuvre, du *Traité aux Dialogues*, fait apparaître avec acuité la place de la religion au sein de celle-ci. L'attitude de l'auteur à l'égard de cette religion est peu commune, peut-être à cause de l'influence des querelles théologiques du 17^e s. sur lui. Il est tout de même possible de parler des fondements de la religion selon la pensée de Hume, car si sa critique est corrosive, elle ne détruit pas jusqu'au point d'anéantir. Il situe l'origine de la religion dans la société et plus précisément dans l'histoire de l'humanité. Il faut remarquer ici que l'homme est le fruit de l'histoire et en même temps l'acteur de cette

histoire; ainsi, il participe au maintien, au prolongement et à la survie des divers éléments de l'histoire dont la religion.

Les fondements de la religion sont, pour Hume, un problème quasiment résolu puisque les données de celle-ci reposent sur des bases psychologiques, donnant lieu à un débat dont l'issue n'est pas absolument un consensus. La particularité de l'attitude de Hume à l'égard de la religion, c'est qu'en situant l'origine de la religion dans l'histoire, il se fait un projet assez original. Ceci lui permettra, plus tard de disposer d'arguments pour mener à bien la critique, puisqu'il disposera d'une vue d'ensemble et de la totalité des éléments du problème religieux. La religion est croyance(35), bien sûr, mais sous trois formes principales à savoir : la superstition (qui est peut-être la conséquence de l'enthousiasme), la religion révélée et la religion naturelle.

(35): "La religion se laisse reconnaître, à l'organisation d'un ensemble de pratiques (de rituels et de liturgies) par quoi les hommes réalisent et mettent en œuvre, tant dans leur existence individuelle que celle de la communauté, le lien qui soude l'existence de chacun avec celle de la communauté, l'existence de chacun et de la communauté avec le divin qu'ils reconnaissent.

Une religion donnée telle qu'elle peut être observée dans l'histoire des sociétés est un certain rapport entre l'un et l'autre de ces éléments."

Telle est la conception de François CHIRPAZ au sujet de cette religion. Elle s'apparente très bien au point de vue de Hume et semble être au croisement des fonctions sociale et médiatrice de la religion.

F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, p. 233.

Quand il (Hume) parle de l'ordre harmonieux de l'univers, de cet ordre qui se lit dans le monde, il n'y met pas de divinité, alors le panthéisme est exclu; de même, sa critique de la religion bien que conduisant à une incertitude, ne ressemble en rien à l'athéisme. Par contre, en revenant à la religion révélée pour considérer les miracles, les mystères et les dogmes, il pose un problème très sérieux qui ébranle tout le système de la croyance religieuse. De proche en proche, il arrive inéluctablement à la finalité de la croyance: pour qui croit-on, Dieu ou nous-mêmes? Toute religion, quelle qu'elle soit, comporte un ensemble de pratiques et de principes qui lui sont propres et constituent approximativement son essence.

Nous avons constaté, selon la pensée de Hume, que l'essence de la religion ne peut être saisie si l'on s'éloigne de la nature humaine. Selon cette même pensée, tout ce qui doit appartenir à la connaissance humaine devrait subir l'épreuve de l'expérience. Or, nous voyons que la religion s'était définie et peut le faire encore en intégrant en son sein les miracles, les mystères et les dogmes qui ne peuvent guère se soumettre à l'épreuve de l'expérience, car leur nature ne l'autorise pas. L'intention de l'homme (avouée et inavouée) est de comprendre et d'expliquer tout ce qui présente ou touche à son univers. Il trouve souvent dans la nature un ordre harmonieux et il ne résiste pas à la tentation d'éclairer par la raison l'existence de cet ordre. Voilà que la nature ne se prête pas à cette explication que l'homme voudrait systématique. Il existe encore dans la nature des faits sans explication ou dont l'explication se situe hors de la portée de l'entendement humain.

La persistance de l'inexpliqué et de l'inexplicable incite

l'homme non seulement à formuler l'hypothèse de l'existence d'une divinité, mais aussi à conclure un rapport entre la divinité et ce qui échappe à son explication. Peut-être par là se composent les idées sur l'origine de la religion, ces idées dont le développement aurait amené Hume à s'interroger sur l'antériorité du polythéisme par rapport au monothéisme. Tout ceci laisse supposer que Hume a la ferme volonté de saisir le fait religieux par sa racine profonde, afin que ses inquiétudes sceptiques puissent enfin se dissiper. Les tentatives d'explication et les efforts de compréhension de la nature ne donnent pas toujours satisfaction à l'homme, dans ces conditions, il voit la nécessité de persister dans la voie de la recherche avec l'espoir de découvrir davantage. Hume suppose, comme d'autres, que l'idée de divinité a d'abord porté sur une multiplicité qui s'est progressivement réduite à l'unité. C'est alors que la religion s'est faite autour d'un Dieu unique. En acceptant cette forme de religion, l'homme reconnaît en Dieu l'auteur de ce qui lui échappe. Il avoue son innocence et sa naïveté, s'il exclut de ses considérations l'inexplicable comme relevant du pouvoir et de la volonté de la divinité. L'homme est très fragile, peut-être trop fragile, mais il a en lui des prédispositions pour se défendre et organiser sa vie. Son désir de vaincre ne peut aller aussi loin qu'il le souhaite à cause des difficultés sans nombre qui lui font obstacle. Le choix de croire en Dieu et de pratiquer la religion ne vaut pas encore la résignation, mais une certaine humilité propre à la nature humaine.

Faudrait-il penser à une contrainte qui pousse l'homme à la croyance? Les pratiques de la religion s'organisent de telle manière qu'il est impossible d'y introduire les principes de la rationalité. De toute façon,

la philosophie humienne ne prend pas la raison pour la base sur laquelle s'édifie la connaissance humaine; elle ne saurait l'être pour la religion. Il revient à dire que la raison ne servira pas de fondement à la religion: qu'il s'agisse du contexte de la pensée de Hume ou d'un autre. Aussi est-il interdit de scruter (par la raison) les faits de la vie et surtout s'ils ont un rapport avec le domaine religieux. On ne peut que proclamer la bienveillance, l'infinie bonté et le pouvoir absolu de l'être divin. Dans cette situation, il ne reste qu'une seule chose à faire : c'est de croire en Dieu et rien de plus. Si l'être divin est incommensurable, son pouvoir est-il efficace et illimité? La religion se définit aussi par un ensemble de préceptes dont les prescriptions exigent des fidèles une soumission inconditionnelle. L'inobservance de ces prescriptions donne lieu aux sanctions de tous ordres allant jusqu'au démerite de la récompense du bonheur éternel (promesse faite par Dieu et transmise aux fidèles par les défenseurs ou les autorités religieuses). Quand Hume s'en prend à la religion révélée pour discuter ses fondements, la franchise et la force de ses idées ébranlent sérieusement tous les systèmes de croyance religieuse. Si pour lui, il n'y a de connaissance que de ce qui peut subir une certaine expérience, il va sans dire que la religion ne saurait l'être; car dit-il: « 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 »(36). Nous pensons comme Hume que l'impact des passions sur la psychologie de l'homme le détermine plus que l'effet de la raison. L'attitude de Hume envers la religion ne ressemble pas assez à

(36) : D. HUME, Enquête sur l'entendement humain, p. 206.

d'autres de son temps. Pour le fondement de la religion, sa position est novatrice parce que tout donne à penser qu'il voudrait rompre avec la tradition en invitant à plus de fermeté et de constance dans la critique de la religion et de la raison. Il souhaite qu'un changement intervienne en religion si elle pouvait être plus objective en se rapprochant de l'expérience (L'idée d'expérience en religion devient un rêve irréalisable). Quand on se replace au cœur des querelles théologiques du 18^{ème} siècle, on perçoit autrement les données du problème: « Le conflit tournait autour de la disjonction des facultés, non d'une contestation ou d'un abaissement de la raison. En tant que faculté, la pensée logique et de la preuve, du raisonnement causal sur lequel repose toute connaissance de la réalité, elle reste hors de conteste. C'est dans cette direction, précisément, que Hume franchit une étape décisive. Il ose porter le combat au cœur même des défenses de l'adversaire, il veut montrer que là, justement, où le rationalisme plaçait son orgueil et sa force, se trouve au contraire le point faible de sa position. Ce n'est plus maintenant au sentiment de se justifier devant le tribunal de la raison, c'est la raison qui est maintenant citée devant le forum de la sensation, de l' "impression" pure pour y répondre de ses prétentions »(37).

(37): E. CASSIRER, La philosophie des Lumières, p. 300

Les miracles

L'auteur de la science de la nature humaine proclame l'incapacité de la raison à trouver des solutions aux problèmes de la vie, laissant libre cours à toutes sortes de spéculation. Cette ouverture ne signifie pas une capitulation ni une résignation parce qu'elle cache un projet qui représente la conviction profonde de l'auteur. La religion trouve son fondement ailleurs que dans la raison, nous finissons par saisir le caractère mystérieux des faits qui lui ont donné naissance. Hume admet l'ordre chronologique allant du polythéisme au monothéisme, mais il se pose une seule question: quels sont les éléments constitutifs du polythéisme et en quoi consiste leur nature divine? De l'incertitude on ne peut rien conclure. Nous devons regarder du côté de l'histoire qui pourrait nous informer, seulement, nous constatons, avec Hume à travers L'Histoire naturelle de la religion, que l'esprit humain est soumis à des flottements incessants. Il dit « Il est à remarquer que les principes de la religion suivent une sorte de flux et de reflux dans l'esprit humain et que les hommes ont tendance à s'élever de l'idolâtrie au théisme, puis à sombrer de nouveau du théisme dans l'idolâtrie »(38). Alors ce discours sur la religion devient absolument aporétique; il faut cependant, découvrir les fondements de la religion.

L'origine de l'homme se perd dans le brouillard épais de la longue histoire humaine; y a-t-il des raisons pour supposer que l'origine de

(38) : D. HUME, HNR, p. 69.

la religion s'y perd aussi? Peut-être. Dans un cadre historique, l'hypothèse selon laquelle les deux origines pourront se confondre, est formulable puisqu'il n'existe pas de limites rigoureuses entre l'homme et les différentes parties de son histoire. De toute façon, la seule idée juste devant stimuler la recherche, c'est que l'origine de la religion dérive de celle de l'homme. Nous avançons probablement vers le vrai fondement de la religion avec Malherbe qui dit: « Ainsi, à travers ces variations, le mouvement est-il archaïsant, en ce qu'il exhume le fondement réel de la religion naturelle: la religion n'est qu'une interrogation cosmogonique, elle recherche la causalité du système de causalité qu'est le monde de notre expérience »(39). Il n'y a que l'histoire pour être un nœud de contradictions. La religion se réduit aux spéculations des hommes sur des sujets restés inexplicables et arborant les arguments de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'homme à pouvoir comprendre les miracles, les mystères et autres thèmes de la compétence divine. Placés au-delà des capacités humaines, ils sont inéluctablement les piliers qui supportent l'édifice religieux. Les miracles, les mystères et les dogmes font la religion puisqu'elle est censée contenir ce qui se situe hors de la portée de l'intelligence humaine. S'il est vrai qu'à une certaine période de l'histoire, l'humanité a vécu dans la peur et sous le poids de la superstition, il est aussi vrai qu'elle gît encore aujourd'hui sous le poids de la croyance religieuse. L'analyse humienne de la réalité religieuse est si sincère que les conclusions qu'il en tire sont parfois irréfragables. La section 10 de l'Enquête contient des idées tendant à ce genre de conclusions:

(39) : M. MALHERBE, Kant ou Hume, p. 160.

« Somme toute, nous pouvons conclure que la religion chrétienne ne s'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. La pure raison ne suffit pas à nous convaincre de sa véracité; quiconque est mû par la foi à y donner son assentiment est conscient d'un miracle continu dans sa propre personne, qui bouleverse tous les principes de son entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience » **40**. De ce qui précède, il ressort qu'on ne peut faire de la raison le fondement de la religion, l'expérience non plus ne saurait jouer ce rôle. L'hypothèse des facteurs psychologiques se présente comme une amorce de solution au problème du fondement de la religion. En effet, la dimension psychologique de la nature humaine offre des éléments d'interprétation très importants pour l'étude de la religion dans un contexte philosophique. Hume y prête attention quand il dit que la religion est un besoin pour l'homme et la croyance une nécessité. Hume voudrait signifier qu'en matière de religion, l'homme se fourvoie (peut-être volontairement), sinon comment ne pourrait-il pas percevoir l'absurdité qui naît de la confrontation des faits et des actes qui composent la religion.

La religion n'existe que par la volonté de l'homme et c'est lui qui invente les structures et les fondements de cette religion. Si le miracle est d'une nature divine, de quel pouvoir dispose l'homme (qui reste homme) pour la diagnostiquer afin d'en faire la base de la religion. De temps à autre l'auteur de l'Enquête ne manque pas de s'exclamer: « Un miracle, soutenu par le témoignage humain, était plus proprement objet de

(40) : D. HUME, E.E.H., p. 207.

raillerie qu'objet d'argumentation »(41). Plus loin, il le réaffirme en en faisant un principe: « Par suite nous pouvons établir comme maxime qu'aucun témoignage humain ne peut avoir assez de force pour prouver un miracle et en faire le juste fondement d'un tel système de religion »(42).

D'une certaine façon, l'homme croit parce qu'il est un être de croyance et parce qu'il a besoin de croire. Aucune force extérieure ne le détermine si ce n'est la pression psychologique qui sommeille en lui. Au fait, pour qui croit-on: est-ce pour la satisfaction d'un Dieu ou bien pour la sécurité de l'homme (lui-même)? L'homme, en s'engageant sur le chemin de la religion, n'est-il pas à la recherche d'un confort spirituel et psychologique? Une fois que la rationalité est exclue des principes de la religion, l'absurdité s'y installe indiscutablement. S'il est accordé que la logique rationnelle ne peut pas intervenir dans les principes de la religion, il faut par conséquent laisser une place prépondérante, dans les pratiques de celle-ci, aux miracles, aux mystères et à d'autres données dont la nature interdit par avance l'application de la raison.

C'est à croire que la nature humaine est plus sensible et plus vulnérable quand il s'agit de la religion. En effet, l'enthousiasme, la superstition et la peur du futur sont les véritables mobiles de la croyance en Dieu (Raison d'être de la religion). Ils déterminent l'homme et l'acculent jusqu'aux spéculations sur l'existence de Dieu et les pratiques religieuses. En d'autres termes, la religion présente à l'homme éprouvé et meurtri, les fallacieux avantages de la croyance en un Dieu parfait et

(41): D. HUME, E.E.H., p. 198.

(42): D. HUME, E.E.H., p. 203.

incommensurable. Très peu ou personne ne résiste à la tentation, car le désir d'une paix, d'une sécurité et d'un bonheur éternel, est bien enraciné en l'homme. La religion n'est-elle qu'adulation et crédulité? La situation devient bien embarrassante parce que l'essence de la religion est incompréhensible et insaisissable à cause de l'absurdité qui s'y exprime de plus en plus.

Ainsi Lucrèce n'avait pas tort de remarquer que l'humanité menait une vie abjecte parce qu'elle était écrasée par le poids de la superstition, voire de la religion. La forte influence de la croyance religieuse sur la vie de l'homme à travers l'histoire est indéniable. Comment évoluer dans un domaine où les efforts se conjuguent pour instaurer l'incertitude? Les mystères et les dogmes sont à la religion révélée ce que le tabou et le totem ont été pour les sociétés dites primitives: les sources inexplicables qui, pourtant justifient la religion. Cette religion primitive, si on peut l'appeler ainsi, diffère de la religion révélée parce qu'en son sein la croyance au pouvoir maléfique et bénéfique du totem ou tabou par la force occulte qui l'habite, était très forte et la conviction des croyants, grande.

Les pratiques religieuses du contexte jouissaient d'une certaine estime, ce qui rehaussait leur valeur. La relation entre le totem et le groupe social ne souffrait pas les caprices d'une subtilité mensongère. Le mystère et le miracle témoignent de la toute puissance de Dieu. La religion est un complexe impénétrable, apte à subjuguier l'intelligence humaine. Aucune religion ne peut se définir sans miracle ni mystère. Ce

qui inquiète au sujet des miracles, c'est que les conditions de leur production relèvent du mystère à cause des rares témoins qui sont toujours particuliers. Les miracles ne se produisent qu'une fois, dans des conditions inhabituelles et non conformes à notre expérience. Raison de plus qu'ils échappent à notre pouvoir. Ils tracent les limites qui montrent à l'homme qu'il ne peut accéder au monde divin, il est alors tout à fait normal qu'ils rendent à la religion sa nature authentique. Mais une religion de ce genre baigne dans la mythologie où la fabulation domine tous les autres aspects. Par leur nature, les miracles et les mystères rendent l'homme coupable en lui rappelant sa condition, conséquence logique d'une faute primitive. Comme il est dit, cette faute fait perdre à l'homme certaines prérogatives dont celle d'avoir le monde divin en partage. Les miracles et les mystères font l'essence de la religion parce que les vérités intemporelles qu'ils sont, constituent incontestablement des moyens privilégiés pour l'expression de la volonté de Dieu. Ils sont des vérités que le fidèle doit admettre sans contester, sa foi l'y contraint et étant donné que ces vérités viennent de l'être suprême, nul n'a le pouvoir de les contredire sans passer pour hérétique.

Puisque nous nous mettons dans le sillage de l'extraordinaire pour comprendre la religion, nous ne pourrions éviter les miracles et les mystères. Le miracle est un phénomène intemporel, puisque sa cause ne peut être donnée dans le temps. Il est formellement interdit de vouloir clarifier son contenu et sa nature. Le mystère renferme le dogme dont la spécificité est d'être inconnaissable, ils sont porteurs de messages dont la valeur dépend du secret des conditions de leur

production. Ils sont sacrés dans leur nature, voilà pourquoi ils sont inconnaissables. « Mais si l'esprit de religion se joint à l'amour du merveilleux, c'est la fin du sens commun et, dans ces circonstances, le témoignage humain perd toute prétention à l'autorité »(43). Les principes de la religion recommandent la soumission, l'obéissance et la croyance à ces événements (miracles et mystères) chargés de signification spirituelle. La nature humaine, par la limite de son intelligence, n'est pas disposée à les connaître ni les comprendre. La croyance est le noyau de la religion du fait qu'elle donne un sens aux miracles et aux mystères; ce n'est pas par la raison que s'explique le fait religieux, mais par la croyance.

La foi

L'Angleterre des Lumières a libéré davantage les mœurs et favorisé l'expansion de la libre expression d'opinions. Cette tolérance a reçu un écho favorable dans les milieux intellectuels où se développaient les idées de toutes sortes. La pensée de Hume a évolué dans cette atmosphère propice à l'éclosion des systèmes de pensée. La croyance est une des composantes de la nature humaine, celle que Hume tente de cerner et qui ne se rencontre que dans le vécu quotidien. Ayant déclaré l'échec de la raison dans la conduite de l'esprit humain sur le chemin du vrai savoir, il reconnaît à l'expérience l'aptitude d'accomplir cette mission.

(43) : D. HUME, E.E.H., p. 191.

Elle sera assistée par l'imagination, l'habitude et la croyance. Cette dernière participe donc activement à l'élaboration du savoir humain. Mais dans le domaine de la religion, elle prend une allure nouvelle et diffère de sa forme initiale. En cela, elle joue un rôle spécifique et plus déterminant pour ce qui concerne la nature et la fonction de la religion. Mais seulement, la croyance religieuse, dans la pensée de Hume, est une croyance pervertie qui se résume en une simple crédulité. La condition de l'homme dans le monde, sa nature psychologique et le comportement qui en dérive justifient l'existence de la croyance religieuse chez lui. Le rapport entre la nature de l'homme et sa condition implique une contradiction insurmontable qui affecte sa vie.

Alors, certaines pratiques religieuses trouvent une explication par la contradiction.

a) le sacrifice

La religion se concrétise surtout à travers la croyance dans le sens où elle consiste en un double rapport s'établissant entre les hommes eux-mêmes, et entre les hommes et Dieu. Ce rapport entre Dieu et les hommes se matérialise par des pratiques comme la prière. Celle-ci est le nœud de la foi religieuse. La prière se fait, depuis une longue tradition, avec le concours et la participation du sacrifice. Elle est synonyme de méditation, de concentration dans un recueillement, puis un retour sur soi avant de se tourner vers la divinité. La plupart du temps, le sacrifice par son importance, devient l'élément principal de la prière autour duquel s'organise l'ensemble des rites. Il (le sacrifice) consiste à immoler

un être vivant pour l'honneur et la gloire de la divinité. Le fidèle, après une offense, offre quelque chose en sacrifice pour implorer l'indulgence de la divinité et apaiser sa colère. La victime (du sacrifice) sert d'intermédiaire, elle établit une relation ferme entre le sacrifiant et la divinité. Si la divinité exauce la prière en agréant le sacrifice, elle influe le fidèle de grâce en retour. La pratique du sacrifice prête à confusion et donne à penser que la religion a souvent conseillé le crime, sinon comment imaginer que la victime du sacrifice fut d'abord l'homme lui-même avant d'être l'animal ou autre objet, parfois symbolique?

L'homme devrait-il accepter de se prendre pour la victime du sacrifice? Paradoxalement, on trouve des explications pour répondre et celles-ci justifient la raison d'être du mystère. (Abraham aurait commencé la pratique du sacrifice). (Dans cette pratique, l'homme fut progressivement remplacé par l'agneau. Par là s'expliquerait pourquoi « Dieu le Fils, dont le corps est le pain, dont le sang est le vin, se sacrifie lui-même à Dieu le Père, comme un agneau dont la mort rachète l'humanité ») (44). Là s'exprime l'absurdité de la pratique religieuse et comme elle tient du mystère, il n'y a plus de discussion. Qui choisit la victime du sacrifice: l'homme (le sacrifiant) ou la divinité? Si l'homme ne fait qu'exécuter l'ordre de Dieu, il faut élargir le débat en vue de faire plus de lumière sur le sens et la fonction de la religion. Si c'est de son propre chef qu'il fait de son semblable la victime du sacrifice, il faut simplifier les faits en y voyant le fruit de son imagination fabulatrice comme on en a rencontré dans la mythologie de la Grèce antique. Alors, il n'y aura pas d'erreur dans

(44): A. TOYNBEE, La religion vue par un historien, p. 49

l'appréciation des rapports entre Dieu et les hommes: ce sont des rapports difficiles et conflictuels. Rien ne nous oblige à croire que la nature de Dieu est essentiellement bienfaitrice. L'ensemble de l'œuvre de Hume tendait à relever la fonction et les caractères positifs de la religion, mais hélas, les contradictions internes de celle-ci ont contraint l'auteur à aller vers les sarcasmes.

Des exemples fusent pour montrer et démontrer la cruauté de ce Dieu et l'incohérence notoire qui se développent au sein de cette religion. Par le sacrifice, l'acte religieux prend une signification très importante; là se trouve certainement le nœud des relations entre les fidèles et la divinité. Le sacrifice est une offrande pour implorer le pardon de la divinité parce que le fidèle est conscient de sa culpabilité et le sacrifice sert de moyen d'expiation. Le sacrifice se traduit par un don dans le cours normal des relations entre Dieu et ses adorateurs, ce don est un geste d'humilité, d'inclination et de prosternation devant la grandeur (infinie) de Dieu. On peut donc expliquer le sacrifice par son origine: il provient des systèmes animistes, c'est-à-dire des formes primitives de la religion où son rôle était de consolider les relations entre Dieu et les hommes. La circulation d'un flux de force s'établissait par le sacrifice parce que celui-ci intervenait au moment où le sentiment de culpabilité hantait l'homme jusqu' à le pousser à chercher un rapprochement avec la divinité. Le rapport normal entre Dieu et les hommes n'admet pas l'existence d'un trop grand écart à cause de la communion ou de la symbiose qui est supposée être maintenue la plus grande partie du temps. L'histoire de cette expérience et de la croyance religieuses comporte

explicitement celle du sacrifice. Le sacrifice, en réparant les fautes, rapproche les fidèles de Dieu et rétablit l'alliance perdue. C'est pourquoi le repas du sacrifice prend une allure majestueuse par le comportement rituel et la nature de la nourriture; il a un caractère spécial: celui de la communion. L'union des hommes à Dieu suppose d'abord celle qui se fait entre les hommes eux-mêmes.

L'acte du sacrifice rassemble de nouveau ceux qui étaient séparés, nous comprenons alors qu'il se trouve entre deux ordres : le sacré et le profane. Le sacrifice est aussi la réunion du sacré et du profane parce qu'il établit la liaison entre les deux. A propos de cette distinction, Freud nous renvoie au point de départ de la pratique du sacrifice afin que nous saisissions mieux la nature et le rôle du sacrifice au sein des pratiques religieuses. Le comportement de l'homme dans celles-ci suscite des interrogations et: « Tout porte à croire que le sacrifice n'était primitivement pas autre chose qu'un "acte de camaraderie (fellowship) sociale entre la divinité et ses adorateurs", de communion entre les fidèles et leur dieu »(45). Le repas de sacrifice s'entoure de rituels, il s'accompagne de comportements spécifiques qui lui donnent toute la force du sacré et le commensalisme des faits religieux. Le sacrifice était l'occasion d'une fête qui réunissait tous les fidèles et Freud ajoute: On offrait en sacrifice des choses qui se mangent et se boivent; l'homme sacrifiait à son dieu ce dont il se nourrissait lui-même »(46) parce que ce repas exceptionnel se partageait entre les fidèles et Dieu. Nous ignorons la

(45): S. FREUD, Totem et tabou, p. 154.

(46): S. FREUD, Totem et tabou, p, 154.

plupart du temps la finalité de nos actes ainsi que celle de notre comportement religieux; c'est pourquoi Hume pense que la religion ne fait que subjuguier la raison humaine. Le sacrifice comme tout le reste de la religion ne trouve pas d'explication satisfaisante dans la pensée de Hume si ce n'est la révélation de la faiblesse humaine à travers la crédulité naïve.

Nous reconnaissons notre incapacité à distinguer nos actes de leur finalité, surtout en religion. La valeur de l'action religieuse se remet en cause elle-même parce qu'elle va contre l'idéal de sa fonction à travers le sacrifice.

Cependant, le sacrifice assume une fonction plus noble en rassemblant les fidèles d'une confession autour du sacrifice lui-même et sous la protection de la divinité. Vaincu par la maladie et la mort, l'homme n'a d'autre recours que la religion qui se présente comme un refuge confortable où toutes les spéculations sont possibles et comme le lieu des derniers espoirs et ultimes consolations. Le sacrifice purifie par la mort de la victime, celle-ci enlève et emporte avec elle les effets désagréables tout en éloignant le maléfice qui pèserait sur l'individu ou le groupe social. Si de telles pratiques s'intègrent à la religion, c'est qu'elle touche à la mystique et à la magie. Ceci fait dire à E. Cassirer que: « La vraie, la seule religion "absolue" est celle qui enveloppe en soi la totalité des formes phénoménales du religieux »(47). De cette façon, la religion attire, vers elle, les critiques les plus impitoyables puisqu'elle suscite des doutes légitimes. Tant que la religion emprunte la voie de la superstition et de

(47) : E. CASSIRER, La philosophie des lumières, p. 202.

l'enthousiasme, la question de son fondement n'obtiendra pas de réponse satisfaisante.

b) Le fidèle

Le serviteur de Dieu, le croyant est en même temps un individu de la société qui ne peut renier son appartenance au groupe social. Sa condition d'homme détermine en lui une attitude qu'on rencontre chez tous les autres hommes. La critique humienne de la religion range cette attitude parmi les contradictions et les aberrations de la religion. Dans la mesure où le sacrifice réunit autour de lui les individus du groupe social, on peut considérer la religion comme un facteur de socialisation parce qu'il apprend aux hommes à se reconnaître comme des éléments de la même condition. Ici et maintenant, il importe de prendre l'homme en tant qu'entité à la fois physique et spirituelle à la recherche de son être. Devant les forces qui surpassent son entendement, l'homme ne peut que multiplier ses interrogations, car, non seulement ses inquiétudes demeurent, mais elles deviennent de plus en plus grandes. La société, bien qu'indispensable, n'apporte pas de véritables solutions; elle accroît ainsi en l'homme le sentiment de solidarité. La religion joue un rôle complémentaire à celui de la société quand elle rassemble les hommes par les pratiques et leur rappelle qu'ils sont voués au même sort. Cela permet à Hume de comparer le monde à un théâtre: « Nous sommes placés dans ce monde comme dans un grand théâtre où les causes et les ressorts véritables de chaque événement nous sont entièrement cachés; et il nous manque une sagesse suffisante pour prévoir les maux qui nous menacent

sans cesse, ainsi qu'une puissance assez grande pour les éviter »(48). La fonction de la société ne se limite pas à l'organisation, car elle est surtout faite pour compenser les infirmités de l'homme en lui servant d'abri. La société coordonne et canalise les efforts de lutte contre les vicissitudes de la nature et de la vie quotidienne. La religion soutient et accentue la solidarité, déjà existante dans la société, en essayant de prouver que si tous les hommes sont de même condition, l'accession à la société n'a pas fait disparaître les inquiétudes de l'individu; celles-ci n'ont fait que s'estomper. Il faut se garder de croire que la religion résout les problèmes fondamentaux de l'homme, au contraire, selon Hume, il a inventé la religion et celle-ci n'a pas un pouvoir pour changer sa condition. La croyance est l'adhésion de l'esprit humain à cette réalité de la vie et à d'autres réalités que l'enseignement de la religion transmet. L'histoire est le lieu de l'action humaine profane comme religieuse, c'est aussi l'histoire qui témoigne que la vie est une épreuve cruciale où rien n'est donné. Tout concourt à montrer que la croyance se résume en une dévotion servile et en une adulation crédule. En effet, l'homme, éprouvé par une longue histoire pleine de vices et de méchanceté, ne pouvait pas se passer de la religion. Celle-ci est devenue une nécessité, car: «Plus ils sont en proie à la crainte et à la détresse et plus ils inventent de nouvelles sortes d'adulation ».

(48) : D. HUME, H.N.R., p. 47.

Avec Hume, le débat sur les innombrables problèmes de la vie et notamment ceux que posent la religion et la croyance en Dieu, ne peut pas se clore. La critique qu'il élève à ce sujet, non seulement prolonge le débat, mais aussi lui confère une vigueur en reposant avec acuité le problème de la finalité. La critique de Hume semble être la suite de l'amorce faite par Descartes en affirmant les droits de la pensée contre l'autorité. Hume dépasse l'autorité pour s'en prendre à l'ensemble de la relation l'homme, la religion et Dieu.

c) Autres facteurs.

Par delà les miracles, les dogmes et la foi religieuse, la religion elle-même pose un problème auquel les spéculations humaines n'ont pas encore trouvé de solution. La place qu'occupe l'homme dans l'univers et la valeur ou le sens de son existence sont autant de questions que la religion aborde, mais qu'elle abandonne avant d'avoir apporté une solution. L'embarras dans lequel nous nous retrouvons quand il s'agit de religion se traduit par le fait que: « L'ignorance des causes naturelles dispose à la crédulité, au point de vous faire ajouter foi bien souvent à des choses impossibles »(49). Nous sommes partagés entre notre ignorance des causes et la curiosité qu'elles suscitent de telle manière que, parfois, le choix est impossible parce que notre jugement ne s'affirme pas. La religion, naturelle comme révélée, enrôle l'homme dans un processus complexe de superstition enthousiaste et dans la dogmatique de la révélation. Il se laisse emporter par la force du merveilleux à tel point qu'on

(49) : T. HOBBS, Le Léviathan, p. 102.

pense qu': «Il y a donc au fondement de la crédulité religieuse, tout un jeu de passions qui vient fausser la balance des jugements»(50). Il ne saurait avoir de jugement objectif en matière de religion tant que l'intelligence est tenue à l'écart et tant que les faits surnaturels y abondent. La religion demeure, dans son ensemble, un mystère impénétrable face auquel nous avouons indubitablement notre impuissance. La finitude de l'homme trouble profondément le climat en augmentant l'inquiétude et l'angoisse déjà existantes puisqu'elle ajoute des données nouvelles à celles que nous connaissons. La religion ne s'explique ni par la raison ni par l'expérience, l'homme ne fait que la subir. S'il existe des contraintes extérieures qui pèsent sur l'homme pour le déterminer, il devrait aussi exister des facteurs propres à la nature humaine, alors, on devrait chercher cette origine de la religion en l'homme. La philosophie des Lumières avait orienté ses investigations dans ce sens et nous lisons: « Encore une fois, il ne reste d'autre solution que de chercher la racine profonde du religieux dans la vie instinctive. Le sentiment de la peur est le commencement de toute religion; c'est à partir de lui que s'explique et se développe toute la religion sous ses multiples aspects »(51).

Il n'est donc pas prématuré ni présomptueux de reconnaître que le fondement de la religion se situe également dans le domaine psychologique où les analyses se font dans une ornière déterminée. Nous tenons pour valable les facteurs psychologiques,

(50): J.P CLERO, La philosophie des passions chez D. Hume p.102.

(51): E. CASSIRER, La philosophie des Lumières, p. 129.

mais nous devons préciser qu'ils sont directement liés à l'ignorance des hommes sur la réalité des puissances invisibles. La force psychologique et l'ignorance sont à l'origine de la crainte religieuse que les hommes éprouvent à l'égard des puissances invisibles qui prennent la forme de la divinité. C'est pourquoi il faut prendre la foi pour ce qu'elle est à l'intérieur de la religion, c'est-à-dire «celle qui n'a pas rencontré d'obstacles, la foi spontanée, naïve, en face de laquelle le doute n'a pas surgi. Elle consiste en une humble soumission devant l'enseignement qui l'a fait naître»(52). Que la religion soit l'inclination des hommes au merveilleux, cela ne fait aucun doute pour n'importe quel lecteur de Hume, mais celui-ci ajoute que l'objet religieux est construit à partir de notre ignorance des causes naturelles et de notre imagination. La religion et la foi ne viennent que de notre faiblesse, de notre incapacité dans l'explication des faits de la nature et ceux de notre vie.

(52) : Raymond VANCOURT, La philosophie religieuse de Hegel,
p.13.

CHAPITRE III

L'EXPERIENCE ETHIQUE DANS L'ORGANISATION SOCIALE

L'accord tacite qui a rassemblé les hommes n'avait pas prévu, au moment de son établissement, des structures ni des précautions afin d'assurer aux membres de la société une sécurité et préserver leurs intérêts. Il ne fallait pas attendre longtemps pour que l'expérience du nouveau mode de vie (la société) révèle à tous que la coexistence ne saurait se poursuivre sans difficultés. C'est ainsi que l'homme réalisa que sa conduite dans la société dépendait de ses passions, de son égoïsme et n'était nullement fonction d'une volonté extérieure à sa personne. La vie en société ne va pas de soi, elle n'a de sens que par l'organisation qui procède d'une réglementation. L'agressivité et la cruauté, dont Hobbes faisait état pour légitimer la guerre de tous contre tous, sont une réalité qui ne disparaît pas avec l'instauration de la société civile. La société n'a servi qu'à trouver des moyens de lutte contre les élans de brutalité de certains afin de protéger les autres. S'il est vrai que la société a éloigné de l'homme un certain nombre de maux, il est aussi vrai qu'elle a fait naître d'autres maux, parfois plus importants que les premiers. La morale vient par ses principes, tenter de freiner le comportement impétueux de l'homme en réduisant par conséquent la marge des excès.

A - L'épreuve de la vie collective

On tient pour accordé que l'égoïsme ne peut être extirpé du comportement de l'homme, à celui-ci vient s'ajouter le chevauchement des intérêts des membres de la société créant une situation conflictuelle où les heurts sociaux sont inévitables. Or, il faut protéger et sauvegarder les intérêts des individus avant ceux de la collectivité. Alors, la morale a une mission difficile et délicate, vu qu'il est souvent impossible de concilier le particulier et le général. L'expérience de la vie collective a été si douloureuse que le besoin de la morale s'est avéré inéluctable. Il ne reste que les règles et les principes, d'une force proportionnelle à celle qui détermine les hommes à l'action, pour régir une société encore fragile. Il n'y a qu'un encadrement et une discipline rigoureuse qui puissent contenir les forces vives que sont les volontés individuelles. L'individu accepte de vivre avec ses semblables parce que certaines contraintes extérieures le lui imposent, il le fait donc malgré lui. Dans ces conditions, il éprouve beaucoup de mal à s'adapter à la vie sociale qui devient un obstacle majeur à sa liberté. La morale, n'étant qu'un corollaire de la formation de la société, accentue le malaise en traçant une ligne de conduite à suivre nécessairement. La société, tant qu'elle existe, crée une conscience collective à laquelle les individus devraient s'attacher solidement.

Celle-ci éveille en l'homme le sentiment de son appartenance à la collectivité sociale. Il se développe en lui une conscience consécutive qu'on qualifierait de morale. C'est par elle que l'individu

s'efforce de ne pas transgresser l'interdit qui, malheureusement, voisine une source de plaisir. La conscience morale naît de l'angoisse qu'a l'individu de n'être qu'un membre d'une collectivité qui peut le punir (à tout moment) s'il venait à poser des actes répréhensibles. Cette conscience morale s'enfonce dans les profondeurs de la longue histoire humaine dont il est impossible d'embrasser les phases. L'appartenance à la collectivité sociale ne constitue pas une force suffisante pouvant dicter à l'homme une conduite exemplaire tout en lui recommandant le respect de l'autre. La vie de groupe ne donne pas l'occasion à l'indifférence de se manifester, car chaque membre de la société se sent concerné par la vie des autres. La vie sociale n'exclut pas automatiquement le désordre et la discorde par le simple fait que les hommes sont solidaires. Le contrat dont on vante les mérites, ne dispose pas d'un pouvoir assez efficace pour maîtriser les caprices de la nature humaine afin d'éviter les heurts débouchant sur la violence. En réalité, l'homme est une particularité parmi les êtres de la nature par la possession de la raison, mais son comportement dans le groupe social ne le confirme pas toujours. L'homme agit souvent sous l'impulsion des passions, ces actes tendent ainsi à le situer en marge de la société. Ceci a incité certains auteurs à penser aux limites du pouvoir qu'a la société sur ses membres.

D'une façon générale, la société se trouve incapable de contenir les comportements extravagants des hommes qui, en fait, dépendent de la nature complexe de celui-ci. L'établissement de la société civile ne résout qu'une partie des problèmes comme on peut le constater avec Machiavel: "Entendez que l'état politique ne se substitue pas à l'état

de nature, mais se conjugue avec lui. L'homme en société ne respecte le droit politique que dans la mesure où celui-ci ne heurte pas à l'excès son droit naturel, c'est-à-dire ses passions"(53). L'homme, cette brute amoral, était pourtant fait pour la société parce que livré à lui-même, il ne saurait survivre. Hume ouvre les portes à un vaste système où se développeront des thèses importantes sur la complexité de la nature humaine, si nous nous référons à G. Vlachos dans son Essai sur la politique de Hume où il expose et commente les contradictions de l'homme. La morale, qui n'apparaît qu'avec l'homme et la société, se donne pour devoir de résorber ces contradictions en vue de maintenir une paix relative dans la société. Pour ce faire, elle se procure des moyens adéquats qui sont par exemple les lois et les sanctions (pour les contrevenants). Pour Hume, la morale n'existe que par la société, elle est une nécessité pour la société. La vie en société devient une épreuve dure à traverser à cause de la liberté, des passions, de l'égoïsme et des tendances à la destruction de l'autre qui demeurent des qualités inhérentes à la nature de l'homme, donc inséparables de son être. La société n'est pas une somme d'individus semblables les uns les autres et contigus; c'est un tout dont les éléments se tiennent.

Par la convention, l'homme a renoncé à sa liberté, il est vrai, mais il ne l'a pas perdue. Il en use à loisir malgré les restrictions que lui impose l'ensemble de la législation, si bien que la brutalité et la méchanceté ne font qu'engendrer désordre et injustice. La conduite de la société doit se faire de façon dynamique et vigoureuse afin de repérer et

(53): MACHIAVEL, *Le prince*, p.56.

punir ceux dont le comportement rompt l'équilibre social, car sans la sanction qui corrige et ramène sur la voie de la justice, le retour à l'état primitif (état de nature) risque d'être inévitable. La contribution de la morale, à la réalisation complète de cette œuvre, est très capitale, alors, il faudra considérer, avec une attention particulière la question de l'éducation de l'homme(54). "Pour Hume et les encyclopédistes français, le progrès des Lumières était essentiellement une lutte contre l'ignorance, la grossièreté, l'inculture: c'est en instruisant l'homme qu'on le transformait, pour Lessing et la plupart des Aufklärer, il s'agissait d'éduquer le genre humain"(55).

Telle est l'une des conclusions que tire, pour nous J. L.. Bruch de l'enseignement de la philosophie des Lumières. Il est ainsi normal de prendre l'éducation pour un moyen par lequel la morale peut

(54): Le crucial problème de l'éducation de l'homme connaîtra, après Hume, un développement très important avec Kant qui croit fermement aux effets bénéfiques de l'éducation. Il la prend pour un paramètre non négligeable dans la recherche de remèdes au mal social. Kant voudrait qu'il soit accordé à l'éducation une importance comme elle le mérite, puisque l'homme a nécessairement besoin de maître: "Il lui faut donc un maître qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre. Mais où va-t-il trouver ce maître? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Or ce maître, à son tour, est tout comme lui un animal qui a besoin d' un maître". KANT, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Sixième proposition, p. 34.

(55): J. L. BRUCH, La philosophie religieuse de Kant, p. 252.

atteindre certains de ses objectifs. Le 18^{ème} siècle répondait peut-être au besoin de l'orgueil des Lumières, mais traçait une voie importante à l'éthique. L'égalité naturelle des hommes soulève le problème de l'attribution du pouvoir et de l'autorité, aucune faculté naturelle ne prédisposant personne à cela, qui du groupe social devrait conduire les autres. Etant donné que: "Les relations des hommes entre eux sont naturellement corruptrices", la réalité de la vie prouvera que le maître dont l'homme a besoin est tantôt l'Etat, tantôt la société entière. Le principe de l'égalité pourra-t-il servir de base aux principes de la morale?

B - Les prescriptions morales

Le projet d'introduction de la méthode expérimentale dans les sujets moraux aura connu une réalisation certaine parce que l'expérience se rencontre à tous les niveaux, en morale également. L'idée selon laquelle la science de la nature humaine ne devrait pas se réduire à la théorie, mais réaliser la combinaison de la théorie et de la pratique, demeure une des convictions de Hume. Empruntant la voie tracée par Newton en physique, il renonce à l'hypothèse et à l'abstrait pour ne se confier qu'au concret afin que l'expérience soit le principe fondamental. Pour cela, la morale se construit autour du vécu, du quotidien, c'est peut-être l'unique moyen pour saisir la réalité humaine en même temps que l'essence du problème moral et amener l'homme à dépasser son égoïsme . La morale s'applique à résoudre le problème du bien en essayant d'une part, d'aménager l'espace social afin qu'il soit pour tous, d'autre part, de définir notre devoir et nous l'enseigner. Pour que la vie de société soit bénéfique à tous les membres, il faut que la morale réussisse à canaliser les actes et les volontés particulières de ceux-ci. L'homme vit en permanence sous la loi des passions dont les ordres sont souvent contre les intérêts de la société. La morale combat cette situation de fait, car elle s'est assignée pour tâche de façonner l'homme en domptant la brute qui l'habite encore.

La société n'est que par les hommes, elle est, en quelque sorte, naturelle et l'homme est social par sa nature. La vie de l'individu

dépend absolument de la société ce qui relève l'importance du rôle joué par la morale pour la sauvegarde du bien commun et celui de l'individu. Dans ce sens, Hume reconnaît l'importance que revêt l'éducation de l'homme dans le processus qui s'engage à préserver le bien-être de tous, voire de la société toute entière. L'éducation est un facteur indispensable à la réalisation complète des projets de la morale. D'où la nécessité impérieuse de recourir à l'artifice de la règle, lequel équivaut à une autre nécessité, celle du sentiment moral. L'incapacité de l'homme à se défaire de ses passions et à dépasser son égoïsme oblige la morale à recourir à la contrainte pour conduire la vie de la société. Nous voyons bien que Hume en vient au problème central de la société humaine par le côté moral. Il plonge dans l'antiquité grecque et romaine pour puiser les exemples et les modèles, ensuite avec Cicéron, il expose cruellement l'acuité du problème de l'homme dans la société(56).

La vie de groupe a des avantages qui se révèlent à travers des péripéties de l'existence, alors il s'avère indispensable de conserver aussi longtemps que possible ce bien précieux qu' est la société. Etant

(56): "Je trouvai que la philosophie morale que nous ont transmise les Anciens souffrait du même inconvénient que leur philosophie de la nature, à savoir d'être entièrement hypothétique et de dépendre beaucoup plus de l'invention que de l'expérience. Chacun consultait son humeur pour ériger des programmes de vertu et de bonheur, donc prendre en considération la nature humaine, dont toute conclusion morale doit forcément dépendre. Je décidai donc de prendre cette nature humaine comme principal sujet d'étude et d'en faire la source d'où je déduirais toute vérité". HUME, Correspondance.

donné que la raison est sans pouvoir ni efficacité en matière de morale, la lutte contre les vicissitudes de la nature humaine est plus âpre. Le bien est le noyau c'est-à-dire la base du problème moral, autour de ce noyau viennent graviter des éléments comme le devoir. Il est impossible à la morale et aux autres institutions de changer l'homme par n'importe quel moyen que ce soit. Il n'y a pas lieu d'envisager une transformation de l'être humain, la science de la nature humaine ne dispose pas de ce pouvoir et la nature de l'homme ne s'y prêterait pas. De ce fait, la morale se contente d'aménager le comportement des individus par rapport à l'organisation sociale. Elle n'a pas d'autres moyens que ceux qu'elle invente tel le devoir. Le devoir reste donc l'outil dont la morale se sert pour la régulation sociale. Par le devoir, la morale prescrit une conduite qui, si elle était suivie par les hommes apporterait une paix relative à la société. L'idéal moral, c'est le bien (bien public, collectif et individuel), pour que la société tende vers cet idéal, chacun des membres devrait s'appliquer à l'accomplissement de son devoir. Le devoir suppose une obligation dont les données comportent l'utile et la sympathie. En effet, Hume indique dans le Traité que l'utile et la sympathie sont les deux mobiles caractérisant le devoir moral. Le devoir, c'est le respect des valeurs sociales (ou morales), il renvoie ainsi à l'existence d'une conscience sans laquelle le respect n'aurait pas lieu.

Le devoir et son accomplissement se rattachent intimement à la sensibilité de l'individu et à sa volonté de respecter ou de fouler aux pieds les principes érigés pour la bonne marche de la société. Selon la philosophie de Hume, l'utile s'entend par la propriété et la sympathie par

l'amour et le respect de l'autre. En fait l'auteur reste fidèle à sa théorie en revenant sans cesse à certaines idées primordiales ayant servi de base à la théorie. Nous faisons allusion explicitement à l'idée de la capacité inventive de l'homme. Il s'accorde le droit de conclure que les "Conventions morales ne sont pas originelles et que la réflexion humaine a dû les établir". Il reconnaît à la morale son caractère conventionnel, mais refuse une morale arbitraire. La propriété et le respect de l'autre obligent à recourir à la justice - l'autre face de la morale - qui est absolument nécessaire au bien-être de l'humanité et de la société. En d'autres termes, Hume signifie que la justice est une convention (sans promesse) passée entre les hommes pour sauver au mieux son propre intérêt tout en respectant celui des autres. C'est pourquoi nos devoirs se rapporteront à la vertu qui reste l'exemple de comportement moral par excellence. Ainsi la première catégorie de nos devoirs comprendra l'observation de la justice et le respect de la propriété d'autrui. La seconde englobera des qualités personnelles comme la discrétion, la frugalité et l'industrie parce qu'elles sont utiles à la personne qui les entretient. Tandis que la troisième se tournera vers les qualités immédiatement agréables à la personne qui les possède.

Enfin, la quatrième catégorie de nos devoirs se concentrera sur les qualités immédiatement agréables à autrui. La dernière catégorie touche réellement au nœud du problème moral, car tant qu'on ne tient pas compte de l'autre, il est sans importance de parler de morale. La société attend de l'individu des sacrifices et des investissements d'efforts souvent pénibles pour l'accomplissement du devoir. La vie morale est un

tissu de contradictions pour certaines situations inconciliables mettant l'acteur dans un embarras. A certains problèmes importants, il faut des solutions immédiates et urgentes, mais les données des problèmes sont d'une complexité telle qu'aucune solution n'apparaît sans entraîner avec elle un dommage pour l'individu ou toute la société. C'est qu'entre le principe et le fait la différence demeure très remarquable et nous pensons que des explications devraient être données à ce sujet. Le principe moral ne s'accommode pas à toutes les situations et l'individu, pour faire son devoir, se retrouve devant des impératifs impondérables, mais il est dépourvu de moyens d'action. La morale vient à friser l'absurdité pour y tomber finalement. L'absurdité de la morale s'entend par l'embarras dans lequel se trouve l'individu quand il s'agit de choisir entre deux situations également bonnes pour accomplir son devoir moral. Le choix est d'autant plus difficile que l'action qui en résulte cause souvent un préjudice à la société. Au nom de l'humanité et des principes de la morale, des individus sont exclus de la société parce qu'ils sont jugés inaptes à la vie sociale: les criminels.

Si Hume ne croit pas assez au mythe, il ne s'empêche pas d'en faire usage ponctuellement pour des illustrations concrètes. Nous retiendrons deux exemples: au moment où Oedipe accroche et tue Laius, il ignore complètement la nature du lien qui les unit (comment aurait-il su que ce vieillard qu'il assassine est son père)? Par contre, quand Néron fait tuer Agrippine, il sait qu'elle est sa mère(57). Nous sommes devant deux

(57): Ces deux exemples sont empruntés à Enquête sur les principes de la morale.

faits, qui, replacés dans la réalité du contexte social, nous mettent en face de deux crimes qui ne se ressemblent pas, qu'il faut cependant apprécier selon le principe moral. Le devoir moral s'assimile à la pratique humaine et se légitime par sa qualité en fonction du jugement qu'en donne le public. L'action morale est bonne ou mauvaise, vertueuse ou vicieuse si la vertu se comprend comme: "Toute action ou qualité mentale qui procure au spectateur un sentiment agréable d'approbation, le vice est l'action contraire"(58). L'acte humain ne peut se réclamer de la morale s'il s'inscrit intentionnellement hors du cadre recommandé par la société (Néron tue par haine et vengeance, Oedipe par erreur et ignorance). La valeur du devoir ou la qualité de l'action tient du jugement qu'on en donne ou des conséquences qui en découlent. L'expérience éthique se place dans une situation assez précaire parce que les conditions d'appréciation plongent dans la subjectivité. La subjectivité prédomine à cause d'une insuffisance d'études critiques sur les circonstances physiques, mais aussi à cause de la partialité naturelle de l'homme.

Hume n'a pas méconnu l'importance du problème, il fait, des analyses saisissantes dans le *Traité à propos de la sympathie* et dans *l'Enquête sur les principes de la morale* au sujet du sentiment moral. La subjectivité provient tout simplement de l'égoïsme, de la sympathie trop limitée et de la partialité du sujet moral. L'attente d'une concrétisation de l'objectivité appartient à l'utopie et à l'irréel. Hume n'est pas pessimiste, il croit que la bienveillance, la sympathie et l'intérêt aideront à surmonter l'obstacle de la subjectivité. Le devoir moral, c'est aussi l'obligation de tenir

(58): HUME, Enquête sur les principes de la morale, p. 149

et honorer ses promesses, si la promesse se fonde sur les nécessités et les intérêts de la société. Ainsi la promesse engage son auteur à respecter les termes de cette sorte de convention ou compromis. La promesse est devoir et obligation parce qu'elle nous lie à la société. Un retour à l'idée du devoir comme compromis (invitant les différentes parties au respect et à l'action) réintroduit la question de l'intérêt général. Hume ne penche pas vers les généralités abstraites, seulement, il a découvert que les principes de liaison entre le moi, l'autre et le monde participaient efficacement à la saisie de l'essence de la morale. Il croit que la nature humaine est universelle, cela ne sous-entend pas l'idée d'une morale universelle dans la mesure où cette universalité en morale ne correspond à rien en particulier. Cependant, Hume reconnaît en l'homme une nature extensive et expansive qui n'est autre qu'une tendance naturelle à nouer des relations avec les autres. Cette liaison est déjà un altruisme qui franchit les bornes de l'égoïsme. Il s'agit d'une extension du moi doublée d'une expansion, une sorte de traduction de ce que l'Enquête sur les principes de la morale dénomme la bienveillance.

En un mot, la sympathie et la bienveillance confirment le fondement de la morale sur le sentiment et renforcent par la même occasion la conscience du devoir. L'ouverture du moi vers autrui, grâce au devoir, ne nous autorise pas à entrevoir une morale universelle, étrangère à la pensée de Hume, sinon on romprait la cohérence de celle-ci.

C - La conduite morale

L'individu en tant que membre d'une collectivité ne se prescrit pas (ne s'impose pas) automatiquement une conduite morale conforme au système des valeurs du groupe social. Cette absence de prescription n'est pas toujours une sorte de volonté qui cherche à préserver la plus grande liberté puisque la philosophie nous montre qu'il existe des forces qui s'opposent et étouffent les rares initiatives. Poussé par son égoïsme, l'individu ne se fixe pas un code moral qui tient compte des valeurs sociales, il pense d'abord à ce qui se rapporte immédiatement à son intérêt personnel. Cependant, il est conscient de son appartenance à la collectivité sociale de laquelle dépend la satisfaction d'un certain nombre de ses désirs. Ce besoin insatiable de satisfaction à apporter aux désirs devient, sans nul doute, une source de frictions entre les hommes à cause des intérêts inconciliables des uns et des autres. La conduite de l'homme en société est souvent (sinon toujours) l'expression d'une liberté sans borne. On ne saurait tolérer que la conduite prenne la dimension de la liberté démesurée du fait qu'elle engendrerait un désordre incontrôlable. Rappelons qu'il aurait été possible d'espérer de l'homme une conduite bien meilleure si et seulement si celle-ci avait quelque rapport avec la raison. Effectivement et malheureusement aussi, l'effet de la raison est absent de la morale comme le signale la philosophie de Hume dans les autres domaines de la science de l'homme. "Dans sa vie quotidienne, l'homme n'est pas un être raisonnant, il est un être qui se détermine, qui

est capable de faire des choix? Il est capable de se décider, il affirme et il nie, d'un mot il est capable de croyance. Cela ne relève pourtant jamais d'une raison souveraine"(59). Telle est l'interprétation de la conduite de l'homme donnée par Chirpaz à propos du problème social des attitudes morales en conformité ou non des normes collectives proposées par la morale.

L'œuvre morale se présente comme une tâche très difficile à exécuter parce qu'elle vient buter contre l'épineux problème de la liberté, très chère à l'homme. La définition d'une ligne de conduite exige un effort supplémentaire pour ajuster les impératifs du devoir afin qu'ils ne soient pas totalement opposés à l'intérêt de l'individu. La vie sociale souffre et souffrira encore les caprices de certains hommes à cause de la fragilité et de l'inefficacité du message moral. L'égoïsme exacerbé de l'homme, son désir illimité de posséder tout ce que la nature produit et son irrésistible volonté de régner, c'est-à-dire de garder sa domination sur les autres sont des forces qui perturbent l'ordre social en poussant l'individu sur les sentiers de la conquête du bonheur toujours fugitif. La société vit en permanence dans une sécurité précaire. Il serait souhaitable que l'individu essaye de préserver son intérêt pendant qu'il accomplit son devoir pour le bien de la collectivité, par là, il ne serait plus tenté de traverser les frontières tracées par la morale. Il est une initiative louable que de contribuer à la sauvegarde du bien public et au maintien de l'ordre social, mais comment procéder pour y arriver reste le problème sans solution.

(59): F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, pp. 103-104.

L'amour de soi et l'orgueil de se préserver de toute blessure incitent et appellent au mauvais usage de la liberté, rompant ainsi l'équilibre d'une paix relative.

L'éducation devient une nécessité dont on doit solliciter le concours pour l'édification d'une société morale. En effet, les services de l'éducation consistent à domestiquer le côté rebelle de l'homme en façonnant son comportement selon les aspirations de la société. Dans ce cas, il faut se rappeler ce qui revient avec une fréquence plus ou moins régulière dans la philosophie de Hume: l'expérience et l'habitude. Le milieu social devrait servir de modèle au comportement de l'homme en train de se former. La morale ne dispose pas de force capable de changer l'homme si bien que l'individu moral ne sera que le résultat des efforts d'éducation et des influences du milieu social (nous pensons aux vertus de l'éducation). D'une façon générale, aucun déterminant n'a autant d'effets sur le comportement de l'homme que l'éducation et l'habitude. L'expérience, l'habitude et le contrat, mieux encore la convention sont les éléments qui rendent à la philosophie de Hume sa dynamique de philosophie pratique. On a tendance à comprendre la conduite morale comme une sorte de convention où les membres de la société se promettent un respect mutuel. Chacun se comporte de manière à sauver son intérêt, sans toutefois empiéter sur celui de l'autre. A ce point l'expérience éthique présente des situations extrêmement difficiles: comment répondre aux exigences des passions et respecter la loi morale sans tomber dans la luxure ni commettre l'injustice, Chacun fait son devoir (avec conscience) dans l'espoir que l'autre fera le sien et la survie de la

société est assurée par l'accomplissement des devoirs individuels. L'expérience, en sa forme quotidienne, prouve que les hommes diffèrent dans leurs mœurs et dans leur conduite, ce qui appelle à la prudence dans une étude qui aborde le sujet de la conduite humaine. Pour rompre avec la traditionnelle réflexion philosophique qui s'appuie sur l'abstrait, Hume choisit l'histoire comme appui substantiel parce que l'histoire fournit un grand nombre de faits. La morale ne pourrait pas se fonder exclusivement sur la seule expérience, elle glisserait vers une classification des actes. La morale prend des dimensions universelles, elle gagne en faisant recours à l'histoire qui est une école de faits. Grâce à celle-ci nous pouvons parler d'une nature humaine universelle et immuable. L'idée de la constance de la nature humaine transparaît à travers toute l'œuvre et laisse supposer que l'auteur cherche à percer le mystère de ce caractère universel de la nature humaine. Il n'y a que l'histoire pour nous l'apprendre par ses multiples révélations: "Si la nature est le principe de ressemblance et de l'uniformité, l'histoire est le lieu des différences"(60)

L'usage intensif et le sens de l'exploitation, que Hume fait de l'histoire, pulvérisent la critique qui soutenait, contre lui, l'argument selon lequel il aurait écrit l'histoire pour la gloire littéraire. Cette critique est d'autant plus erronée qu'elle semble ne pas reconnaître la relation que cette discipline établit entre les différentes composantes de la science de l'homme. Hume s'est abstenu de faire recours aux subtilités de la raison pour clarifier et discuter les sujets de la science de l'homme parce qu'il accordait sa confiance aux données de l'expérience. Il a également réalisé

(60) : G. DELEUZE, Empirisme et subjectivité, p. 37

que la participation de l'histoire à l'édification de la science de l'homme était importante, alors il n'a pas voulu se laisser surprendre par certains mensonges de l'histoire falsifiée. L'histoire ne fait que compléter l'œuvre de Hume. Elle nous offre la possibilité de distinguer les comportements humains selon le milieu, l'expérience et l'habitude qui les déterminent. La complexité de l'homme, c'est d'être à la fois diversifié et unique. L'homme ne peut pas agir moralement et situer son action hors de l'histoire et de la politique, de même sa conduite ne peut pas être étrangère à la politique. L'action morale est politique par le rôle qu'elle joue et la fonction qu'elle assume. L'expérience éthique se fait dans un contexte déjà politique, ceci évidemment parce que la morale commence avec la justice qui, à son tour, est née de l'inégale répartition des biens naturels. Le bien naturel est à la fois ce qui unit et divise les hommes: la propriété d'une personne ne s'identifie pas à celle de l'autre, les deux s'opposent. Hume considère la justice comme un moyen artificiel protégeant la propriété. Le Traité dit ceci: "La justice est couramment définie comme la volonté constante et perpétuelle de donner à chacun son dû"(61). La justice établit donc des principes conventionnels dont l'observation sauvegarderait l'intérêt particulier et général. Le bien et sa possession engagent dans la philosophie de Hume un long et grand débat où viennent s'enchevêtrer tous les sujets délicats de la vie sociale.

D'abord, il n'y a pas dans le monde les marques d'une justice distributive; c'est alors que la notion de propriété repose d'une manière différente la question des biens naturels et celle de leur inégale

(61): HUME, Traité, p. 647.

répartition? Posséder, pour Hume, consiste à justifier qu'on est premier occupant ou premier arrivant; s'il n'y a pas là les conditions nécessaires pour accéder à la propriété, elles suffisent pour faire respecter la loi de la justice. Ensuite, la possession d'un bien passe par la cession c'est-à-dire le transfert rigoureusement conditionné par le consentement du premier possesseur. Revenant à la définition de la justice proposée par le Traité, nous allons faire remarquer que les caractères qu'elle confère à la volonté sont impératifs pour que la justice bénéficie d'une existence plus durable. Sans ces caractères, tout le reste des principes de la justice est aléatoire puisque le désir de possession s'est avéré illimité chez l'homme. Il est indispensable, pour le maintien de la justice de veiller au respect permanent des dispositions mises en place à cet effet, car la société aura besoin de la justice aussi longtemps qu'elle existera. Certains pensent que la société n'est pas en mesure de traiter du problème de la propriété comme le dit G. Deleuze: "La société ne peut garantir des droits préexistants: si l'homme entre en société c'est justement parce qu'il n'a pas de droits préexistants "(62). Il ne fait qu'apporter un soutien logique à l'une des idées principales de Hume, celle de l'invention.

L'homme a le devoir d'inventer pour pourvoir à ce que la nature n'a pas donné de structures. Une fois encore, la société est faite pour compenser nos infirmités. Dans la nature vierge et nue, il n'y a pas de propriété. L'espace moral oriente l'action de l'homme vers l'intérêt général comme si elle était tenue de contribuer au maintien de l'ordre social. L'observation des règles de la justice devient un devoir parce que

(62): G. DELEUZE, Empirisme et subjectivité, p. 35.

l'action morale détermine un comportement débouchant sur la conscience du devoir. Au fur et à mesure que le sentiment du devoir s'enracine dans l'individu, il s'y incruste également l'idée de la distinction de la justice et de l'injustice. Le véritable problème que pose la morale et qu'on éprouve des difficultés à résoudre, est celui de son fondement. En fait, la situation de l'homme (qui dépend de sa condition précaire) en est l'obstacle majeur. Le sentiment se trouve à l'origine de la moralité et explique logiquement l'inconstance ou l'instabilité des appréciations; c'est-à-dire leur subjectivité. L'impossibilité d'une définition objective de la vertu provient de cette sensibilité sur laquelle Hume insiste beaucoup. Il arrive à la conclusion que la moralité n'appartient pas au monde animal et végétal parce que, une comparaison entre l'homme et l'animal, en donne l'assurance. La moralité n'a de sens que par la sensibilité et uniquement la sensibilité humaine. Plus besoin de reparler de la raison puisqu'elle ne peut intervenir sous aucune forme. Quand le sentiment de l'intérêt est établi et reconnu (par l'individu), la conscience du devoir s'accroît davantage par: "Les instructions publiques des magistrats et l'éducation privée des parents (qui) contribuent à nous donner un sens de l'honneur et du devoir pour régler strictement nos actions à l'égard de la propriété d'autrui"(63). La conduite morale de l'individu relève du domaine de la sensibilité et du sentiment. De toute façon, l'Abrégé l'a suffisamment répété après le Traité "Ce n'est donc pas la raison qui est le guide de la vie, mais la coutume"(64). L'action de l'homme, ainsi que sa conduite sont placées, sans conteste, sous l'emprise des passions, ce qui entrave certainement la

(63): D. HUME, Traité, p. 654.

(64): D. HUME, Traité, p. 57.

vie de la collectivité à certains moments. L'absence de dispositions naturelles devant régler l'action de l'homme en société donne à la justice son droit d'existence. Sans elle et les restrictions qu'elle impose à la conduite humaine, la vie sociale serait le théâtre d'un désordre. "L'intérêt public n'est pas naturellement attaché à l'observation des règles de la justice; il leur est seulement relié par une convention artificielle qui préside à rétablissement de ces règles"(65). La convention et elle seule aide à combattre le comportement égoïste de l'individu si nous reprenons le célèbre passage du *Traité*: "C'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, en liaison avec sa parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins que la justice tire son origine" (66).

La violence des passions doit absolument être contrôlée, seules les instances morales et politiques sont autorisées à le faire puisqu'elles ont plus de pouvoir que l'individu. Ce n'est pas tout d'avoir institué la justice qui érige les frontières de l'action humaine, il faut veiller à son fonctionnement réel en prévoyant des procédés multiformes pour la vérification et le redressement. Ici se trouve défini le travail du magistrat, du législateur et du gouvernant qui ont tour à tour la lourde charge de veiller à la sécurité des membres de la société en faisant respecter les règles établies. Pour y parvenir, la procédure éducative n'est pas à exclure, mais il faut lui ajouter la possibilité d'amener les hommes à préférer la

(65): D. HUME, Traité, p. 597.

(66): D. HUME, Traité, p. 613.

justice sociale à leurs intérêts particuliers. L'individu, ainsi formé, ajusterait ses actes aux impératifs de la vie sociale.

DEUXIEME PARTIE

LES PRINCIPES DE LA SOCIALISATION

INTRODUCTION

"Quand un homme, même dans une société politique, se rend, par ses crimes, nuisible à la communauté, les lois le punissent dans ses biens et dans sa personne."

HUME, E. P. M., p. 42.

La société, à laquelle les différentes formes de contrat ont donné naissance, a fini par prendre des proportions assez grandes nécessitant une organisation plus importante qui devrait se faire par des principes rigoureux et inflexibles. L'action de l'homme, par sa diversité traduit le prolongement de la nature dans la société déjà politique, mais dont les structures sont encore grossières. L'expérience historique en est une donnée d'une utilité appréciable. En fait, l'histoire nous rappelle que la politique comme science est une des idées du rationalisme du 17ème siècle qui se termine dans la justification de l'empirisme politique. Nous savons qu'il n'y a de philosophie chez Hume que par l'expérience et elle seule; ainsi dit, un empirisme radical prend place parmi les systèmes et les différentes formes de pensée. Dans la mesure où la politique se fixe pour objectif de ne considérer que les actes réels de l'homme comme individu participant à la vie de la société, l'empirisme de Hume gagne du mérite quant à ce qui concerne la politique. Nous entendons que la politique soit considérée comme une catégorie sous laquelle se pense l'action humaine et toute la vie du genre humain.

Nous nous référons particulièrement au point de vue d'Eric Weil, pour qui toute réflexion philosophique sur la politique part de la

définition aristotélicienne. La formule classique d'Aristote selon laquelle l'homme est un animal politique illustre très bien l'intérêt que les hommes ont porté à la politique depuis l'Antiquité. D'ailleurs, elle n'a rien perdu de son contenu. Il est donc clair qu'on ne pourrait chercher et trouver l'essence de la politique nulle part ailleurs que dans l'homme. Cependant, la théorie aristotélicienne s'oppose à celle du contrat même si dans l'ensemble des éléments permettent une conciliation.

L'empirisme de Hume, se cantonnant à la nature humaine, implique partout où il se réalise une politique dont l'étude présente un grand intérêt.

La polémique autour du contrat social a produit un effet déterminant dans la constitution et l'organisation de la société civile, mais aussi elle a fait naître une vie politique de laquelle dépend désormais celle de la société toute entière. La pensée de Hume, en prenant activement part à ces disputes, a acquis une autorité et s'est confirmée réellement comme pensée politique. La société n'aura été et ne sera qu'une des finalités de la bataille que l'homme a engagée contre la nature et contre sa nature. Malgré la société, les hommes connaissent des problèmes dépassant les limites d'une action isolée, à tel point que, si des dispositions ne sont pas prises, l'état social risque de se dégrader et tomber dans un climat plus désagréable que celui de l'état de nature comme si le mot d'Horace s'accommodait très bien à la réalité socio-politique: "On a beau chasser la nature, elle revient toujours". L'action humaine est souvent tournée vers

l'intérêt individuel et contre la morale, l'action politique, ayant pour mission, le contrôle de l'action humaine se prescrit un cadre plus large.

La politique nous fait passer de l'individu au genre humain; nous revenons inévitablement vers l'acception première de la politique pour que l'empirisme de Hume demeure très proche d'elle: " Son souci principal est de montrer que sa politique "expérimentale" est à même de se maintenir au-dessus des querelles partisans et dresser ainsi une barrière infranchissable où viendront se briser les tentatives d'agitation inutile ainsi que les différents fanatismes politiques" (1). Il n'existe plus de véritable intérêt à se tourner de nouveau vers les circonstances historiques de la naissance de la société, mais il est à signaler que la nécessité porte sur la création des dispositions et structures devant gérer la vie sociale.

La loi sous toutes ses formes est le principe et la force d'encadrement au service de la politique. La philosophie politique offre à l'empirisme de Hume l'occasion de se justifier par le fait réel qu'ils ont en commun. L'action humaine se déploie indépendamment et parallèlement aux prescriptions morales et cela ne saurait évoluer sans instaurer un désordre caractérisé. C'est en vue de canaliser et de réglementer cette action que la politique se dote de lois dans l'espace et le temps. La société civile, malgré son organisation, est une réalité abstraite qui ne se mettra pas vraiment au service de l'homme si elle ne connaît pas une profonde structuration par laquelle elle pourra agir efficacement. Dans cette société

(1): G. VLACHOS, Essai sur la politique de Hume, p. 176.

civile, aux dimensions importantes, s'inscrivent des divisions à la fois verticales et horizontales.

La société civile est toujours et encore le lieu où renaît sans fin la lutte qui caractérisait l'état de nature. Selon Eric Weil, il est souhaitable que l'action politique se sépare de l'action morale, qu'elle soit plus vaste afin d'imposer une discipline parce que l'existence de la loi ne suffit pas pour maintenir l'ordre social.

De l'individu à la société la relation est complexe parce que le problème du pouvoir politique (au temps de Hume, 18ème siècle) est déjà loin de la problématique médiévale du rapport de l'homme à Dieu. Au siècle des Lumières, le contrat social était l'unique théorie pouvant se substituer à celle de droit divin, alors, la politique concerne bien l'homme et uniquement l'homme. Il s'agit bien de l'homme dans ses rapports avec les autres hommes. Ce rapport n'est pas toujours simple parce que le comportement de l'homme ne dépend de sa propre nature ainsi que le remarque M. Meyer dans son introduction aux *Réflexions sur les passions* de Hume: "La passion est la nature en la nature humaine(a): l'identité naturelle se marque aussi bien comme différence, comme spécificité. Le corps, chez Descartes, incarne cette naturalité qui, avec Hume, va envahir l'homme tout entier, abolissant la dualité supérieure de l'âme et du corps", p. 40. Le triple principe du droit naturel, d'égalité et de domination d'autrui régit la nature humaine qui est appelée à se partager entre soi et autrui au sein de la société. L'acharnement de Hume contre la doctrine du contrat a

(a): souligné par l'auteur.

été si farouche qu'il a anéanti presque toutes les doctrines de droit naturel. C'est pourquoi les dispositions artificielles; c'est-à-dire inventées par l'homme doivent tenter de combler le vide et les lacunes en créant les instances dont la compétence serait de définir le pouvoir d'action des forces créées.

La passion caractérise la nature humaine par le manifeste d'une liberté pure non hypothétique, la conduite de la société nécessite une instance supérieure aux autres instances; elle serait un centre de décision et de définition des compétences. Les passions gouvernent l'être humain dans son comportement en faisant qu'il y subsiste la tendance à l'égoïsme et corrélativement l'oubli de l'autre. Si l'individu ne vit que sous le gouvernement des passions, la discipline sous sa forme répressive est indispensable pour corriger certains comportements nuisibles au groupe social. L'action humaine, si elle est le fruit de l'initiative personnelle, elle est cependant passible de sanction; Entre les hommes, il devrait régner l'ordre et l'égalité; en d'autres termes la justice, ce sans quoi la société se montrerait comme un ensemble de structures sans pouvoir efficace.

CHAPITRE IV

LA POLITIQUE

Le pari empiriste de Hume, tentant de conduire la morale, la politique et la religion vers l'usage de la méthode de raisonnement expérimental en vue de former la science de la nature humaine, retient l'attention des uns et des autres sur les problèmes qui affectent et traversent la société de part en part. Dans un siècle des Lumières, l'Angleterre possédait une quantité suffisante d'écrits sur les sujets politiques au point où l'intérêt que Hume accordait à ce domaine n'était plus une innovation. Néanmoins, son initiative d'allier l'expérience concrète à l'histoire et aux principes intellectuels abstraits ne pouvait recevoir que des échos favorables dans un contexte où l'adaptation coutumière des hommes à la causalité de la nature était une des voies propices à la réalisation d'un projet aussi complexe que vaste. La vie de l'homme se fait, sans nul doute avec la participation des passions: "ce mode primitif d'existence", si bien qu'on pense la société comme un prolongement de la nature parce que, s'il y a changement avec la société civile, il n'y a pas création d'un nouvel homme. Actions et passions se mêlent et se trouvent un terrain de coexistence qui n'est autre que la politique. En effet, les passions sont à l'origine de l'action humaine dont la fin ultime ne peut jamais s'expliquer par la raison. Vlachos fait remarquer que "Le but qu'il

(Hume) assigne à la science de la nature humaine est une doctrine de l'action", il nous invite ainsi à partager avec lui l'idée d'une différence consistante entre Hume et ses prédécesseurs.

I- NATURE ET PRINCIPES

La dispersion des idées politiques à travers toute l'œuvre de Hume est une vérité troublante, mais celle de leur faiblesse et de la faiblesse de tout le système prête à confusion. Une position aussi destructrice ne mérite pas d'être soutenue à cause de l'incertitude et l'hésitation de ses défenseurs qui se cachent derrière ce prétexte pour récupérer les thèses du système pour d'autres usages. L'objectif poursuivi par la constitution de la société est peut-être atteint, mais celle-ci n'absorbera les difficultés des individus que si elle est dotée de structures adéquates au mécanisme de son fonctionnement. L'homme se sépare de l'état de nature par la politique qui modèle et remodèle l'expérience de la vie collective. En effet, l'homme représente une force (productrice) dont la société attend la contribution, car elle est encore et toujours: "Le champ clos de la lutte des individus, mais non des individualités, des hommes tels qu'ils se présentent aux autres non tels qu'ils sont pour eux-mêmes" (2). Ainsi, la politique de Hume tente de pousser la société vers la fin pour laquelle elle a été instituée "originellement".

Il s'était agi de redistribuer les droits, les libertés et les pouvoirs, en un mot d'instaurer la justice pour la société toute entière. Pour arriver à la concrétisation de ce projet, il faudrait rendre à la politique sa fonction historique d'organisation des structures. L'empirisme de Hume s'implante sans réserve dans le pragmatisme anglais en s'engageant dans

(2): WEIL E., Philosophie politique. 1956 p. 79.

la "Lutte contre les préjugés, modération, impartialité, telles sont les trois notions qui définissent la fécondité du scepticisme "modéré"; telles sont aussi les catégories dominantes de la pensée politique de Hume" (1). Ce pragmatisme tourne toutes les considérations sur la vie de la société vers l'histoire: le creuset des actes de ceux qui participent à la vie active et collective. L'histoire est l'ambiguïté, la notion complexe des réalités diffuses et contingentes de la vie des hommes, jalonnant l'espace et le temps. La vie de la société, c'est son histoire en train de se faire par les actes. L'histoire d'un peuple lui est spécifique, du fait qu'elle ne peut ressembler à aucune histoire d'aucun peuple. (Les hommes se ressemblent, mais pas assez ni tout à fait). Si certains pensent que l'histoire est le domaine où se combinent hasard et contingence, elle constituerait, dans ces conditions, un obstacle à la politique comme science. Or, nous constatons que le projet humien de la politique comme science devrait procéder selon la méthode expérimentale de raisonnement, alors, celui-ci ne se réalisera jamais si l'histoire n'est qu'un conglomérat de faits fortuits coordonnés par des hommes à des fins personnelles.

La progression vers les objectifs nécessite la maîtrise d'un sujet qui nous ramène au point de départ de toute la philosophie de Hume; à savoir la nature humaine, la politique ne peut évoluer vers quelque objectif si elle ignore ce qu'est la nature humaine dans sa spécificité et dans sa globalité. Quels sont les moyens d'action dont dispose la politique pour conduire un être aussi changeant et aussi inconstant qu'est l'être humain? L'idéal politique est bien tracé, mais il n'implique pas les moyens

(3) : D. DELEUZE, Hume et la naissance du libéralisme économique, p. 373.

d'application parce qu'il est disproportionnel au pouvoir réel de la politique. La nature humaine échappe toujours aux prises de la politique qui campe en permanence sur un pouvoir apparent et inefficace. Hume s'appuie sur l'histoire comme un outil précieux parce que l'expérience historique se compose de données révélant la nature humaine dans les détails. La politique se prive d'un gros avantage si elle néglige cet aspect important qui aide à resituer l'homme dans la nature à laquelle il appartient avant tout. Elle s'imagine aisément pouvoir conduire les hommes par les couloirs qu'elle suppose convenables pour l'intérêt public, puisqu'elle entend assurer sécurité, paix et justice à l'ensemble de la société.

1- les passions

"La nature humaine se compose de deux parties principales, nécessaires pour toutes ses actions, les affections et l'entendement; et certainement les mouvements aveugles des premières, si le second ne les dirige pas, rendent l'homme impropre à la société: et l'on peut nous accorder de considérer à part les effets qui résultent des opérations séparées de ces deux parties qui composent l'esprit" (4) .* Certains aspects de la vie de l'homme donnent à la politique sa forme la plus expressive comme dans la pensée de Hume l'essentiel de la question politique renvoie à la relation existant entre les différentes parties de la philosophie empiriste. En fait, la nature humaine en tant que sujet politique pose un problème, qui pour se résoudre, devrait se clarifier autour du rapport entre la nature et la nature humaine. En nous reportant à la

(4): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 611

distinction du Traité (que nous venons de citer), nous découvrons deux couples - orgueil/humilité et amour/haine - déterminant systématiquement la vie de l'homme. La politique a en son centre l'individu comme élément principal dont la position dans l'espace et le temps nous condamne à l'explication d'un certain nombre de faits se tenant en chaîne. La notion de principe réapparaît, celui-ci, qui a servi à construire la théorie de la connaissance, devrait jouer un rôle assez important dans la théorie politique. Les passions ont acquis une importance considérable dans la philosophie de Hume grâce à la démonstration qu'il a faite sur leur fonction et leur influence sur la vie de l'homme. Comme les différentes parties de sa philosophie se soudent par l'interférence de certains éléments, il est à remarquer que les données de la vie de l'homme se tiennent.

La comparaison sert d'instrument de travail parce qu'elle fait ressortir la nécessité et l'acuité des relations entre les éléments et les parties. Le physicien commence par recueillir les faits, puis établit des relations nécessaires entre eux avec le concours de l'expérience. L'individu (le sujet) se définit par un ensemble de principes parce qu'il n'est pas saisissable hors du contexte naturel et social. Le flux de règles, de principes et mêmes de facteurs psychologiques ne ressemble en rien à une hypothèse comme on en rencontre chez le physicien; ils sont indiscutablement réels. Ce rapport entre l'individu et son milieu environnant à la fois naturel et social répond à certains impératifs inconditionnels montrant que l'individu se tourne vers lui-même la plupart du temps, il n'est pas trop tôt de dire que les passions sont trop étroites,

qu'elles contraignent l'individu à se rabattre vers lui-même, qu'une ouverture et une extension vers le social ou le collectif serait un des objectifs de la politique. La relation avec autrui étant inévitable, le repli égoïste sur soi est automatiquement éliminé comme la vie solitaire s'est avérée impossible. Le sujet individu (centre d'intérêt de la politique) est le produit de la nature humaine, l'association des idées sert à la fois à se distinguer des autres et à se rapprocher d'eux parce que "En tant que corps, en tant qu'animal;, en tant que soumis aux passions, l'homme peut bien appartenir au règne de la nature, il reste toujours une parcelle de lui par laquelle il lui échappe, ne se rattachant sous ce point de vue qu'au divin dont il réitère à son échelle la Toute-puissance et c'est l'ancrage de la démarche en ce point par où l'humanité échappe à la nature qui assure la fondation de la recherche philosophique elle-même" (5). L'homme n'a aucune autonomie suffisante dans la vie, il est toujours tributaire de la nature, de l'entourage et surtout des institutions sociales telle que la politique. Pour éclairer cette idée, nous reprendrons ce passage du Traité qui traduit mieux (que nous) le pouvoir des passions sur l'être humain: "Evidemment nous n'aurions jamais été possédés par cette passion sans une disposition propre de l'esprit; aussi évidemment, la passion tourne toujours notre regard sur nous-mêmes et nous fait penser à nos propres qualités et particularités" (6). La dette de l'individu-sujet se détermine aussi aisément que possible, incitant Hume à prêcher avec véhémence la suppression de l'égoïsme et l'avènement d'une société. Il sait, cependant, que la raison est sans pouvoir, ici comme elle l'avait été dans la

(5): Y. MICHAUD, Empirisme, analyse et philosophie chez D. Hume, p. 10.

(6): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 386.

connaissance, alors, il ne reste que l'histoire et l'expérience pour entretenir l'empirisme. "Le projet de la science de la nature humaine pose à titre de principe de soumission complète de l'humanité à la nature" (7). Par la suite, aucune extrapolation n'est autorisée et la politique devrait se faire autour des principes élémentaires de la nature humaine comme les passions et l'habitude. L'essence de la philosophie politique de Hume est une "doctrine de l'action", or cette doctrine ne peut se développer hors du cadre de la nature qui n'est autre qu'une philosophie empiriste.

Qu'il s'agisse de politique ou de religion, comme il en était de la connaissance et de la morale, Hume n'entend pas se séparer de sa vision empiriste des phénomènes. Alors, pour saisir les nuances et les contours d'une nature aussi complexe que celle de l'homme, il importe de se pencher sur les principes de celle-ci. Nous nous limiterons aux passions et à l'habitude. Hume n'a pas tendance à s'appesantir sur la place qu'occupe l'homme dans la nature parce qu'il n'y voit pas un véritable intérêt ni une contribution essentielle à la compréhension de cette nature en train de se dérober perpétuellement. Il ne surestime ni ne sous-estime la complexité de cette nature humaine, mais il ne fait que prendre le problème à la hauteur qu'il mérite et dans ses proportions. Cerner la nature humaine dans ces nuances, c'est aussi éviter de la confondre avec le reste de la nature. Cette distinction était claire puisqu'il sait que "la nature pénètre la pensée allant de la politique - qui s'édifie sur l'idée d'un "état de nature" - à la physique mathématique qui l'étudié enfin comme telle. Les passions vont forcément jouer un rôle privilégié dans la nouvelle

(7): Y. MICHAUD, Empirisme, analyse et philosophie chez D. Hume, p. 10.

géographie du pensable" (8). La fonction des passions et la pression qu'elles exercent sur l'homme nous réinstalle absolument dans la problématique de l'expérience et de l'habitude. La relation constante qui existe entre les différentes parties de l'individu (comme sujet) n'implique pas une logique d'explication par hypothèse et par déduction. Une telle pratique nous éloignerait de la méthode qu'a préconisée Hume pour l'étude expérimentale de la nature humaine.

Dans ces conditions, on risque aussi de ne pas réaliser que: "L'idée d'une nature humaine est inséparable d'ouverture empirique sur ce qui est effectivement exprimé, dit et fait" (9).

2- L'habitude

La nature de l'homme ne s'exprime et ne se dévoile pas à souhait ni à toutes les occasions, en d'autres termes, elle ne se saisit pas dans la nature, mais à travers le rapport entre l'homme et cette nature. Avec les passions, la spéculation humienne conduit à la découverte de la personne profondément individuelle grâce à certains signes extérieurs de* comportement. L'intention politique de Hume est de trouver les facteurs qui permettent la distinction de soi et d'autrui. Bien après Hume, Kant dira que "la personne est l'affirmation de sa valeur absolue en soi et en autrui" (10). La révélation de l'essence de la nature humaine passe par une série de rapports entre la nature, les passions, l'expérience et l'habitude. Effectivement, l'habitude existe comme une "Liaison naturelle,

(8): M. MEYER, in D. Hume, Réflexions sur les passions, p. 39.

(9): Y. MICHAUD, Empirisme, analyse et philosophie chez D. HUME, p. 12.

(10): N. MALHERBE, Kant ou Hume, Vrin 1980 p. 23.

l'habitude n'est pas un fait accessible dans l'expérience interne et ne présente aucun contenu de détermination, à la différence du donné en général. Elle est un principe naturel" (11).

De la même façon que les autres principes, l'habitude participe au dévoilement et à la découverte de la nature humaine dont la politique tente de connaître les méthodes d'action. La politique, selon Hume, saisit l'essence de l'homme par les péripéties de l'action qui le caractérise. Hume croit sincèrement et "Situe le fondement de l'action pratique dans les passions" en tant que manifestation de la nature en l'homme. Bien sûr, l'humain n'est pas saisissable au premier détour et il faut se souvenir de ce que le "proprement humain n'est qu'un voile jeté sur la nature, une illusion". Il est à souligner également que le soi (profondément humain) est toujours énigmatique chez Hume au même titre que le tragique de la passion. La tâche d'explication se complique parce que, entre l'énigme et le tragique, la relation se traduit de façon extraordinaire pour que le soi, au fondement de la nature humaine, s'exprime par des principes. Le moi s'exteriorise par l'orgueil ou l'humilité et s'affirme par l'amour et la haine éprouvés pour autrui. En dépit de la relation entre la nature et la nature humaine, il persiste une opposition entre elles, se faisant remarquer par la particularité des passions et l'alliance entre l'expérience et l'habitude. Les passions représentent la nature en l'homme tandis que l'expérience et l'habitude représente sa nature si nous convenons de répéter avec M. Meyer: "Ainsi, la nature humaine se distinguera de la nature tout court, à l'intérieur de laquelle

(11): N. MALHERBE, Kant ou Hume, vrin 1980, p. 23

l'homme s'inscrit par l'opposition entre ce qui est premier pour lui, le sensible, avec les passions qui l'y attachent, et ce qui est premier en soi, l'ordre naturel des choses ou raison universelle, dont la raison humaine se veut le miroir" (op. cit. p. 49).

La politique engage une lutte contre l'expression violente des passions, mais elle a recours à l'alliance expérience-habitude pour élaborer les règles de la société menacée de destruction en permanence. L'expérience nous instruit du passé alors que l'habitude nous conseille l'espoir par l'initiative à l'attente des résultats de l'expérience. La répétition de l'expérience est l'une des matrices qui forment l'homme puisque celui-ci est le produit d'une pratique ou d'exercice qui s'appelle autrement habitude. Le Traité recommande l'habitude (la coutume) comme moyen d'action: "D'après mon système, tous les raisonnements ne sont rien que les effets de la coutume et la coutume n'a d'action que parce qu'elle avive l'imagination et nous fait concevoir fortement un objet" (12). En effet, l'habitude est l'autre face de l'expérience en tant que principe sélectif de l'action humaine et en tant qu'effort de coordination, de rectification et de correction. L'expérience et l'habitude s'associent bien à l'éducation, entendue comme un moyen de l'action politique et tournant inexorablement notre attention vers l'histoire. ("L'histoire est le plus extraordinaire théâtre des passions des hommes"). Dans l'éducation, l'expérience et l'habitude viennent se mêler, à tel point que la politique ne peut plus se passer de celle-là. Les effets bénéfiques de l'éducation se lisent dans ce constat "L'éducation qu'un grand politique avisé peut donner à ses compatriotes,

(12): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 233.

loin d'instituer un ordre au-dessus de la nature n'est que répétition de son enseignement. Une grande uniformité règne sur les actions humaines "dans toutes les nations et à toutes les époques" et la nature humaine reste la même: les mêmes motifs opèrent de la même façon" (13). L'essentiel de la question politique renvoie à la relation qui unit les différentes parties de la philosophie de Hume: la connaissance, la morale et la politique. Ceci fait ressurgir la notion de principes ayant servi à la construction de la théorie de la connaissance. Le sujet politique, dont l'individu est l'élément nodal, a une position sensible dans le temps et dans l'espace si bien qu'on ne peut le considérer sans résoudre un certain nombre de problèmes se tenant en chaîne. C'est qu'en fait, il est difficile, voire impossible d'extraire le sujet de son ensemble pour l'exposer en tant que tel. Il fait partie d'un tissu de relations qu'on ne devrait pas tenter de disloquer. Nous procéderons par comparaison comme le physicien procède pour expliquer les phénomènes en établissant des relations nécessaires entre eux (même si c'est par hypothèse d'abord). Le sujet politique est un ensemble de principes, ainsi, il n'est pas saisissable hors du contexte social et naturel. Ces rapports multiples entre l'individu et le milieu environnant répondent à certains impératifs inconditionnels. L'habitude noue ces rapports nécessaires grâce à l'expérience et au temps; c'est-à-dire l'histoire.

L'univers politique par sa complexité et sa délicatesse exige beaucoup de précisions et de clarté. L'habitude est le principe unificateur

(13): F. COURTES, Le rationalisme Kantien et la cosmologie vitaliste, p, 249.

du temps et de l'expérience parce que les passions désorganisent et déséquilibrent le système. L'habitude joue le rôle que la raison aurait pu jouer dans la connaissance, elle le fait parce que la raison est absente. "Le véritable substitut de la raison, dans l'univers de Hume, est la coutume guide de la vie humaine, seul principe qui nous permette d'ajuster les moyens aux fins poursuivies et nous évite de sombrer dans l'apraxie. La coutume est la condition de possibilité de l'action, elle constitue la garantie du développement de la matrice passionnelles quelles que soient les directions dans lesquelles s'engage cette dernière" (14). Par ce texte, Deleulle nous aide à exposer plus clairement la fonction de l'habitude dans le tissu de relations au centre duquel se trouve l'individu. L'homme est partagé entre la nature et les passions qui ont des caractères souvent différents, sinon totalement opposés et c'est par la répétition de l'expérience dans le temps qu'il vient à exister une unité. Si l'homme est le produit du temps, l'exercice de sa vie s'effectue sans cesse dans le temps et nous avons l'occasion de nous appuyer sur E. WEIL pour qui "L'histoire (en tant que tâche de décrire et d'analyser la science historique - l'historiographie) est politique, action des hommes sur les hommes, accomplie dans un présent passé en vue d'un avenir, lui-même en partie passé, en partie présent à nous et pour nous" (15).

Sans l'histoire, la politique ne saurait s'affirmer comme sans elle l'expérience ne pourrait se réaliser et se répéter pour que l'habitude fasse l'homme. Il n'y aurait pas non plus la croyance permettant

(14): D. DELEULE, Hume et la naissance du libéralisme économique, p. 38.

(15): E. WEIL, Philosophie politique, p. 14.

"d'adhérer d'une manière plus intense au présent et d'attendre l'avenir". La croyance assume une fonction complémentaire à celle de l'habitude, entendue comme principe de liaison entre les composantes de la nature humaine. Les passions joueraient un rôle perturbateur s'il n'y avait pas de "costum", l'habitude, l'autre face de l'expérience pour modérer et concilier les tendances divergentes. L'habitude a un rôle plus qu'efficace: "Elle est façonnement, elle est constitutive, c'est elle qui unifie la nature humaine dans son être propre, c'est elle enfin qui fait qu'il y a pour nous un monde" (16).

(16): F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, p. 129.

II- DE LA LOI DE L'UTILITE

On ne peut aborder la question de l'utilité sans anticiper ni toucher à celle de la finalité, plus vaste en fait. Nous ne croyons pas pouvoir rassembler les conditions nécessaires pour en parler; c'est-à-dire traiter la question de la finalité dans son ampleur, mais il s'agit d'examiner ici les différents cas de figures du comportement de l'homme par rapport à la société et réciproquement. La théorie du contrat avait recensé les raisons fondamentales qui justifiaient la formation de la société et celle-ci resterait en deçà de ses fonctions si elle n'était pas utile à l'homme. L'égoïsme naturel de l'homme compromet sérieusement le fonctionnement de la société, même pour les services les plus élémentaires. Sans aller au cœur du problème de la finalité, le présent paragraphe se limitera au test d'évaluation du degré de sociabilité des hommes et à l'appréciation du mécanisme de fonctionnement de la société. L'accession à la société civile ne s'est pas faite sans conséquences bonnes ou mauvaises puisque "La nature humaine ne peut en aucune manière subsister sans l'association des individus". La nature a fait l'homme de sorte qu'il soit toujours dépendant comme le montre bien l'accès à la société, qui pourtant devait lui donner plus de force et le soustraire à cette situation.

La société est une seconde nature du fait qu'elle n'apporte pas à l'homme selon ses attentes, au contraire elle demande plus que la nature ne le faisait. La société n'accorde à l'homme qu'un rôle de combattant pour affronter la nature non-humaine, elle lui offre plusieurs

possibilités dont celle d'avoir des occupations utiles à la société elle-même. Il devrait être utile, sinon il serait éliminé et exclu du système par le mécanisme social. L'individu pour être utile, doit se livrer à une compétition par laquelle il apportera sa contribution à la société afin de recevoir d'elle quelque chose d'autre pour sa survie. Malheureusement, il est retenu dans cet élan par la nature qui persiste en lui sous forme de passions témoignant sincèrement qu'un seuil ne peut pas être franchi. C'est pourquoi la compétition devient une règle de conduite à l'intérieur de la société humaine (surtout moderne). Il se glisse dans les considérations de la politique une erreur certaine qui consiste à procéder comme si la nature avait complètement disparu en l'homme avec la création de la société. L'organisation de la société devait se distinguer nettement de la nature inorganisée dont les exigences étaient irréelles, peut-être parce qu'elles étaient aveugles. Cependant, on note que les conséquences de la création de la société sont bonnes et heureuses pour l'homme. L'individu ne jouira pas gratuitement des avantages de la société, elle lui demande une participation qui se résume dans la nécessité de se transformer selon ses besoins et ses désirs. Ainsi, la loi de l'utilité est celle de la participation à la vie collective, mais aussi celle du maintien des relations réciproques et de la complémentarité car: "De même que la division du travail est destinée à contrer l'union monstrueuse de la faiblesse et du besoin, de même l'instauration de la propriété est destinée à fixer et réglementer la partialité et l'avidité" (17). L'instinct de sociabilité n'est pas absolument synonyme de l'élan de générosité, il est limité par la manifestation d'une

(17): D. DELEULE, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, p. 47.

existence de la nature: la passion. La politique se doit de conquérir cette nature primitive et de la gouverner afin qu'elle cesse d'être un obstacle au fonctionnement de la société. Elle doit arriver à vaincre les tendances destructrices que les passions exhibent et qui annihilent les efforts et les espoirs d'amélioration des conditions de vie en société. D'après Hume, l'homme est foncièrement égoïste, la passion et son rôle renforcent cet égoïsme qui n' a pu disparaître avec la naissance de la collectivité sociale. La politique s'efforce d'amener l'être humain à surpasser cette passion: "mode d'existence primitive", pour atteindre l'utilité qu'elle prône à travers le partage de tout ce qui est produit par les membres de la société. L'individu reste encore ce combattant, cette "brute" qui refuse d'être la victime de la société, d'être en permanence le serviteur des autres.

a - L'égoïsme

Nous n'entendons pas approcher la téléologie telle qu'elle se présente dans la philosophie de Hume, alors nous n'allons pas toucher au problème épineux de la croyance en Dieu et la question souterraine du mal dans la vie de l'homme. Nous nous contenterons ici des sujets mineurs comme l'égoïsme et les principes élémentaires de la sociabilité. La passion représente une forte sensibilité marquant l'individu dans sa nature, ceci laisse à la politique la possibilité de percevoir l'ampleur du travail qui est le sien pour le fonctionnement de la société. Le sentiment (le feeling) est à la fois imprévisible, irremplaçable et incontrôlable, il est donc d'une nature particulière et son domaine d'action reste l'homme. La politique, tant qu'elle aura le travail de maintien de l'ordre, tant qu'elle

s'occupera de l'encadrement des forces débordantes de l'action humaine, devrait s'appuyer nécessairement sur les passions parce qu'elles constituent l'essence de l'homme. Ces passions accentuent malheureusement la manifestation de l'égoïsme qui borne l'homme à la considération de ses seuls intérêts. La propriété dont Hume a souvent parlée est une des sources de l'égoïsme que l'artifice cherche à éradiquer afin de surmonter totalement les caprices de la nature. La vie de société s'explique par l'existence de plusieurs types de rapports entre les hommes. Le premier type sous-entend une constance dans les rapports humains, le second suppose des rapports contingents de présence ou d'absence et le troisième, des rapports possibles. La possession et le principe de redistribution des biens se rabattent sur le premier type où s'exerce l'influence de l'égoïsme parce que: "Les principaux troubles de la société naissent des biens, appelés extérieurs, de leur indépendance et de la facilité de leur passage d'une personne à une autre...

Ce qui ne peut se faire d'autre manière que par une convention conclue par tous les membres de la société pour conférer de la stabilité à la possession des biens extérieurs et laisser chacun jouir en paix de ce qu'il peut acquérir par chance ou par industrie" (18). L'action de l'homme est automatiquement politique malgré ce qu'on peut en dire et du moment où elle ne saurait être neutre ou gratuite. Elle est dirigée vers l'intérêt personnel ou l'intérêt collectif, mais le danger qui se produit souvent est que l'intérêt personnel est privilégié au détriment du collectif. L'égoïsme en est le promoteur, devenant ainsi un obstacle à la réalisation

(18): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 606.

du projet social. Par l'égoïsme nous découvrons l'autre côté de la nature humaine, celui qui s'exprime par et pour l'individu, et qui ne rappelle cependant pas la fonction de l'état de nature. Le désordre primitif a suscité le regroupement en société, il continue de se manifester dans la société par l'égoïsme et la passion qui sont l'expression de la nature en l'homme. L'ordre social que la politique recherche, ne proviendra pas du hasard ou d'une génération spontanée, il doit se construire contre l'égoïsme et la passion. Les passions représentent une grande partie de la réalité humaine, la politique ne doit aucunement les négliger. L'homme, l'individu peut se prendre pour un modèle de conduite en redoublant d'effort pour dépasser son égoïsme afin de se mettre au service de la société. Cet exemple n'a de valeur que s'il s'accompagne ou s'il est suivi d'autres exemples analogues parce que: "J'observe qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'autrui agisse de la même manière à mon égard" (19). Les mœurs tiennent lieu de principe si leur illustration s'accorde aux intérêts de la société, le dépassement de l'égoïsme devient utile à l'individu et à la collectivité. C'est qu'en vérité, la nature humaine est indivisible : "Nous tolérons un certain degré d'égoïsme chez les hommes; car l'égoïsme, nous le savons est inséparable de la nature humaine et inhérent à notre structure et condition" (20). L'utilité n'est pas en une passion, l'égoïsme non plus, mais une certaine maîtrise de soi dans les conditions normales permet de mettre ces vices mineurs" au service du social. Ainsi l'orgueilleux, dans la fierté de son orgueil peut savoir concilier ses intérêts à ceux du groupe parce que dans ce cas,

(19):D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 607.

(20): D. HUME, ib. p. 708.

l'essence de l'homme n'est ailleurs que dans les passions. En nous abstenant d'avancer sur le terrain de la finalité, nous entendons nous limiter à la réflexion de Hume sur l'utilitarisme. Cette réflexion diffère des autres et nous ajouterons que son hétérogénéité, en fonction de la variation des situations et de la divergence des intérêts, ne débouche pas nécessairement sur l'altruisme, mais développe le sentiment que: "L'aide mutuelle fait que nous sommes moins exposés au sort et aux accidents".

L'utilité donne à la justice un sens qui s'éloigne du sens habituel demandant qu'on entende par justice la privation de la liberté, la limitation de l'égoïsme. Elle favorise, du coup l'expansion du sujet. Au prime abord, l'utilité ne vise pas une fin en tant que fin, c'est pourquoi la politique, par ses méthodes d'encadrement et de contrôle, devrait avoir une autorité condescendante ou impérative, une autorité qui contraint les hommes au respect des règles de société.

b- La sociabilité

Au fur et à mesure que nous progressons vers une organisation plus ferme et des principes plus rigides, on a l'impression de s'éloigner de cet état de nature ou de la nature tout court. L'épreuve de la vie individuelle et collective montre suffisamment que l'indifférence n'est pas le propre de la nature de l'homme. Si l'étroitesse des passions justifie l'égoïsme, celui-ci est battu en brèche par le sentiment de sociabilité qui produit une explosion de la personne sociale. La condition sociale des hommes est loin d'être la même si bien que les raisons qui avaient motivé la constitution de la société restent encore valables pour prouver la nécessité de la solidarité et de l'assistance mutuelle. Les paradoxes de la

vie, les contradictions du comportement social des hommes ont révélé la fragilité de l'être humain et ont rendu d'immenses services à l'organisation politique de la société. Alors nous sommes invités à retenir que: "La réalité humaine est dorénavant une réalité juridique; et la nature n'existe que par cette réalité juridique, politique, sociale" (21). L'épreuve de la vie semble si impitoyable que ne peuvent survivre que ceux qui résistent. Même si le voisinage se montre cruel, on note cependant qu': "Aucun homme n'est absolument indifférent au bonheur et au malheur d'autrui. Le premier a naturellement tendance à donner du plaisir; le second, de la douleur" (22). Nous voyons que l'homme réussit à s'extérioriser en allant au-delà de son égoïsme, non pas pour se livrer à un altruisme complet, mais pour modeler une société sur la base de la complémentarité et peut-être de l'assistance mutuelle. Les conséquences de l'œuvre de la politique se traduisent par ces termes: "Comme un technicien, la politique ouvre aux lois naturelles une dimension par laquelle il leur fait jouer un rôle qu'elles n'avaient jamais joué, livrées à elles-mêmes" (23). La vie solitaire est totalement impossible et le désintéressement est souvent absent de nos comportements. Hormis quelques rares cas d'égoïsme, nos actes sont toujours d'une utilité soit pour notre personne, soit pour nos proches, soit pour la société même si la totalité de celle-ci ne tire pas de profit. Le Traité parlait de solidarité ou de la complémentarité; il relevait le sens et accordait à la notion d'utilité toute son importance. L'exemple du blé mur

(21): J.P. CLERO, La philosophie des passions chez Hume, p. 189«

(22): D. HUME, Enquête sur les principes de la morale, p. 75.

(23): J.P. CLERO, La philosophie des passions chez Hume, p. 200»

s'adapte bien à la situation présente: je suis responsable de la perte de la récolte de mon voisin si je refuse de lui porter assistance en attendant que mon blé mûrisse.

La même responsabilité lui incombera s'il adopte le même comportement et la société, au lieu d'évoluer vers la perfection, régressera vers sa propre désagrégation. L'homme est le véritable ennemi de l'homme; autrui est à la fois mon sauveur et mon destructeur comme la société m'attire par des avantages réels et me frappe pour tout écartement de la ligne de conduite. La politique travaille pour aider l'homme à se défaire de son égoïsme afin de devenir un membre utile à la communauté. La société libère l'homme de l'emprise de la nature, aussi devrait-il participer à cette lutte en se soumettant à la volonté générale et en faisant siens les principes de lutte de la société. Il n'a pu se montrer indifférent, il ne saura, non plus, se montrer insensible parce que la ressemblance entre les hommes et leurs problèmes communs rappellent la nature de laquelle il faut s'éloigner impérativement. La politique est à cet effet une des voies les plus indiquées parce que: "L'utilité manifeste, des vertus sociales, a poussé les sceptiques, les anciens comme les modernes, à inférer volontiers que toutes les distinctions morales naissent de l'éducation et qu'elles furent d'abord inventées, puis encouragées par l'art des politiques pour rendre les hommes traitables et pour subjuguier leur cruauté et leur égoïsme naturels qui les rendent inaptes à la vie sociale" (24). La nature est constamment présente en l'homme et dans la société, les passions aussi, empêchant l'action sociale de s'exercer librement et d'avoir quelque

(24): D. HUME, Enquête sur les principes de la morale, p. 69.

utilité comme le témoigne largement L'enquête sur les principes de la morale.

Il y a, pour la politique, un travail d'éducation destiné à faire voir à chacun des hommes la noblesse et l'importance des objectifs à atteindre par l'action sociale et la vertu sociale. L'artifice politique de la réglementation et de la surveillance au moyen des lois permet d'éviter les débordements, mais il faut que l'homme comprenne ce qu'est et pourquoi l'utile. La nature obéit aux principes de l'empirisme (association, ressemblance, contiguïté) pourquoi s'expose-t-elle aux risques de la sanction et de l'exclusion par l'exercice d'une volonté individuelle? Les passions, quand elles se mettent au service de l'égoïsme, nuisent à l'ordre social, par contre: "Comme l'utilité publique de ces vertus est la principale circonstance d'où elles tirent leur mérite, il suit que la fin qu'elles ont tendance à promouvoir, nous est nécessairement agréable en quelque manière et qu'elle s'attache à notre affection naturelle. Il faut qu'elle plaise, soit par des considérations d'intérêt personnel, soit par des raisons et des motifs plus généreux" (25). Dans la mesure où les passions peuvent se laisser subjuguées et être subsumées sous la sociabilité; l'homme se conformera à la vie collective et obéira aux lois qui en découlent.

(25): D. HUME, Enquête sur les principes de la morale, p. 70.

III- NATURE ET ARTIFICES

A tous les niveaux de son action, la politique embrasse obligatoirement l'éternel problème du surpassement de la nature. Cette dernière est si présente que l'effort de lutte contre elle devrait également être constant pour donner l'espoir d'une victoire, si illusoire soit-elle. L'homme ne cesse de se faire et de se refaire par la politique et par les artifices; envers et contre la nature puisqu'il est comme le dit bien Hume: "une espèce inventive". L'action quelle que soit sa nature, a une orientation par laquelle elle se propose d'atteindre un objectif. Dans la détermination des buts à poursuivre "Le bien public n'est qu'un prétexte spécieux dont ils (les politiques) colorent leurs vies particulières".

Dans sa progression vers la création des artifices, l'homme rencontre la nature, elle est présente à tous les détours de l'histoire humaine, alors, il faut tenir compte d'elle du fait qu'elle est un réel obstacle à l'action. L'affirmation de l'identité personnelle à travers les passions et l'égoïsme s'atténue par l'extériorisation de l'individu vers la société; malheureusement elle réapparaît ici sous une nouvelle forme s'opposant à la fois à la nature et aux autres individus. Il se développe cette impression que l'individu se trouve à égale distance entre la nature et l'artifice contre lesquels il poursuit son combat de libération. La philosophie de Hume se classant dans le sillage d'une anthropologie certaine, il apparaît qu'avec l'artifice, la lutte contre la nature s'intensifie pour assurer plus de succès à la science de la nature humaine.

Alors, le combat politique se donne pour un combat rigoureusement permanent en vue d'une participation significative à une domination plus grande de la nature. Pour que l'œuvre de la politique soit au service de la société, elle devrait empêcher celle-ci de sombrer dans les sordides manipulations des calculs d'intérêts. Multiplier les moyens par le travail et la division qu'il implique afin de répondre aux impératifs des besoins de l'homme relève de l'artifice. Mais satisfaire des besoins en nombre infini soulève le vrai problème de la prolifération des besoins et de la difficulté de distinguer le nécessaire du superflu. Didier Deleulle revient sans cesse à l'idée de Hume sur la disproportion entre les besoins en nombre illimité et la faiblesse trop grande de la nature humaine. S'il y a un gain de supplément de force, de capacité et de sécurité, il faut qu'il soit un avantage qui s'ajoute au patrimoine humain, sinon il devient une arme contre l'homme. Les moyens acquis au cours de la lutte contre la nature ne doivent pas conférer à l'homme un pouvoir et une liberté absolus. Autrement dit, l'approche de la société ne se fera pas dans un seul sens, c'est pourquoi la politique l'aborde sous des angles aussi variés que la nature humaine varie. On approche autrement la réalité de la lutte contre la nature: la nature en l'homme aussi bien que la nature extérieure. La maigre victoire de l'homme sur la méchanceté de la nature le place dans un certain confort et donne l'illusion que la vie peut se poursuivre sans d'autres difficultés majeures. Les acquis du travail social poussent la communauté humaine vers un mode de vie multiforme sollicitant une attention particulière pour reconsidérer la société comme le fait Gilles Deleuze: "La société n'est plus du tout pensée, comme un système de

limitations légales et contractuelles, mais comme une invention institutionnelle: comment créer des institutions qui forcent les passions à dépasser leur partialité, et forment autant des sentiments moraux, juridiques, politiques...?" (26). A cette étape de la victoire humaine, l'individu a développé un aspect de sa vie qui était resté atrophié par le poids des facteurs déterminants de la nature: il est tout simplement question de la liberté. Elle se situe au centre du débat sur la nature et l'artifice; le problème de la liberté ne se traite pas sans aller vers la nature (toujours présente) pour revoir avec précision la série de causes ni sans faire face à la nécessité ou à la réalité sociale à l'intérieur de laquelle s'entrelacent les inventions les plus artificieuses. La société ne laissera pas se déployer toutes les volontés au rythme des caprices des individus, elle doit prendre les dispositions pour retenir les passions dans les mouvements irréfléchis et impétueux.

a- La liberté

A l'opposé de la nature se trouve la liberté humaine, l'un des fruits que l'homme obtient dans sa lutte contre la nature. En faisant un tour sur soi (par la réflexion que comprend le cogito cartésien) l'homme s'aperçoit qu'il est complètement englouti par la nature et que sa nature était de n'être qu'un sujet évoluant dans cette nature et non nulle part ailleurs. L'expression de cette liberté la rapproche de la violence que nous connaissons aux passions et pose là une question aussi ancienne que nouvelle, mais à laquelle il sera difficile de trouver une réponse. Les

(26): G. DELEUZE, in La philosophie, tome 2, p. 234.

conditions de réalisation de cette liberté appartiennent à une série de difficultés mettant en cause sa vraie nature si bien qu'on a de la peine à croire à son existence réelle. Il s'est avéré impossible de réaliser une parfaite situation de liberté sans laisser apparaître la causalité ou la détermination. Est-il juste de supposer que l'homme n'est pas toujours un sujet capable de rompre la chaîne des causes si la causalité se reconnaît naturelle? Au cas où la réponse serait positive, la liberté deviendrait une hypothèse à cause des déterminations très nombreuses et très fortes qui empêchent la réalisation des conditions d'une parfaite liberté. La liberté (pure, vraie ou réelle) consisterait à défaire l'ordre des choses de la nature en renversant le sens et surtout, elle consisterait: "A adhérer à l'ordre naturel des choses, à leur nécessité parce que le proprement humain n'est qu'un voile jeté sur la nature" (27). Nous partons de la nature et nous y revenons, alors, nous sommes nécessairement libres. Le cogito, comme forme de liberté, indique à l'homme son pouvoir de transcender sa nature et la nature. Ce pouvoir, en devenant effectif, reste la voie par laquelle l'homme dépasse la nature pour progresser vers l'artifice qui accroît sa liberté réelle. La liberté pure (ou en tant qu'hypothèse) place l'homme hors de la nature, mais lui permet de garder; c'est-à-dire de conserver sa nature. De toute façon, il ne saurait quitter ou dépasser celle-ci, sa condition d'homme ne le lui permet pas.

La liberté est une conquête humaine, ainsi, elle est contre nature, cependant, on la compterait parmi les principes de la nature humaine. Elle n'a pas d'autre forme que celle que nous pouvons lui donner

(27): M. MEYER, in D. Hume, Réflexions sur les passions, p. 49.

quand nous prenons position par rapport à un sujet et quand nous prenons conscience de notre naturalité. Nous n'allons donc pas contredire la démonstration de la liberté comme principe contre nature en admettant avec Rousseau que nous sommes libres par nature. Il n'y a en réalité pas de contradiction parce que la liberté pure n'est qu'une corrélation de la nature à laquelle appartient la nature humaine. La philosophie empiriste s'est faite sur la double base des principes de l'expérience et de l'action pratique. Du point de vue politique, nous admettons qu'elle accorde une importance primordiale à l'action pratique et le problème de la liberté se pose avec l'ampleur et la complexité que le langage philosophique suppose. L'homme est par excellence un être qui agit et son action implique une série de causes et de fins sans lesquelles aucune action n'aurait sa raison d'être. La liberté humaine entraîne avec elle un paradoxe et un ensemble de relations plaçant l'homme (l'individu) au carrefour d'autres sujets et problèmes sans solution: par exemple l'articulation nature-être humain-liberté. Quel que soit l'état auquel l'homme est arrivé, il est impossible de nier la nature par la seule volonté humaine. D'ailleurs, l'homme est encore très attaché à la nature puisqu'il est le foyer de nombreux besoins souvent contradictoires: "Le besoin du sentiment vif de l'existence est balancé chez l'homme par une disposition, qui lui est commune avec tous les autres êtres sensibles, la paresse et l'amour du repos... L'amour du repos et le désir d'exister vivement sont deux besoins contradictoires qui influent l'un sur l'autre et se modifient" (28). Nous comprenons la liberté comme une situation d'écartèlement de l'être humain

(28): D. DELEULE, Hume et la naissance du libéralisme économique, pp. 26,27.

qui la réclame comme un élément de sa vie. Dans La Fable des abeilles Mandéville B. affirme que l'égoïsme est la clé de toutes les actions humaines, peut-on oser une comparaison entre l'égoïsme et la liberté en vue d'obtenir une image semblable? Nous ne croyons pas à la nature et à la qualité de cette comparaison, les deux notions se rattachent différemment à l'être humain. La nature possède toujours un lourd impact sur les projets et la volonté de l'homme. Il n'a pas fini de payer sa dette envers la nature, donc, il ne peut se détacher et vivre indépendant, aucune volonté n'a assez de pouvoir pour se proclamer indépendante de la nature. Il existe une logique et une causalité naturelles plus fortes que la volonté qui, du point de vue chronologique, arrive quand tout est fait. La volonté est donc la dernière dans l'ordre naturel, elle ne peut servir de fondement à la liberté, sinon on ferait abstraction de l'ordre de la nature comme n'étant pas nécessaire. Ce qui serait une pure illusion dans la mesure où on ne saurait extraire l'individu de la chaîne des causes où il n'est qu'un maillon.

La manifestation concrète de la liberté concerne à la fois la collectivité et l'individu; la liberté de l'individu n'a de réalité que si elle passe par celle de la société. Le cas du prisonnier: "Un prisonnier dépourvu d'argent et d'intérêt découvre que son évasion est impossible aussi bien à cause de l'inflexibilité de son geôlier qu'à cause des murs et des barreaux qui l'entourent" (29), rappelle que la nécessité en tant qu'impératif naturel ne peut être supprimée ni remplacée. La liberté de l'homme reçoit une définition négative qui dissimule son utilité pour

(29): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 515.

l'homme, alors, celui-ci peut apercevoir, à travers cette difficulté, le sens de sa lutte contre la nature et au sein de la société. Dans son individualité, fortement construite contre les pressions de la société, l'homme vit une situation de conflit parce que son individualité reste irréductible. La liberté (vraie et totale) s'entendrait par des actes gratuits, des actes strictement indépendants; c'est-à-dire des actes qui n'auraient ni causes ni buts. Il se trouve que des actes de cette nature ne se rencontrent pas dans la vie de l'homme. La philosophie de Hume n'est pas déterministe ni fataliste à tel point qu'elle pourrait se justifier par la nécessité absolue, elle est empiriste et s'en tient à la causalité (à la chaîne ininterrompue des causes). Est-ce une face de son scepticisme? S'il y a scepticisme, celui-ci se justifie par rapport aux idées de l'auteur sur la nature humaine, sur ses caractéristiques dont celle de la dépendance de l'homme vis-à-vis de la nature.

Il n'y a pas d'acte gratuit parce que ce qu'il convient d'appeler gratuit peut s'expliquer, malgré tout, par rapport à une cause et à une fin; c'est que Hume revient toujours à ses principes. L'habitude lie les phénomènes entre eux et la croyance consolide ces liens, alors il n'y a pas de preuves suffisantes pour proclamer le déterminisme et la nécessité. La pensée philosophique de Hume ne se sert pas de la nécessité ni du déterminisme pour étudier la liberté parce qu'elle croit (ici plus qu'ailleurs) à la situation contingente de l'homme dans le monde. Un raisonnement aussi banal que le suivant démontre à quel point l'incertitude est grande quand il s'agit de considérer l'homme. (Il n'appartient pas à un homme d'être grand ou petit, beau ou laid, il n'a pas le pouvoir ni la volonté

d'effectuer ce choix, la nature a décidé, en temps utile, de ce qu'il doit être et qu'il est effectivement en ce moment). Le Traité nous a appris que "La nécessité est un élément essentiel de la causalité; par suite la liberté qui écarte la nécessité écarte les causes et elle s'identifie complètement au hasard" (30). On ignore la nature de la liberté qui se ferait sur la base du hasard, d'autant plus que Hume critique vivement l'existence de toute liberté de spontanéité. Une liberté de spontanéité inclut une liberté de hasard qui, à son tour appelle une liberté sans cause. Une liberté de cette nature est une négation pure et simple de la nécessité et de la causalité, voire de la chaîne des déterminations.

L'homme n'a pu s'affirmer indépendant de la nature, comment pourrait-il se faire une liberté hors de toute causalité? L'histoire et son sens seront remis en cause si nous admettons l'existence d'une liberté faite sur la base du hasard, car nous détruirons par cette occasion le trésor, très important, que constitue la connaissance historique. L'unique voie qu'il nous reste pour justifier cette attitude est l'imagination; l'autre grande dimension de la théorie humienne de la connaissance. L'imagination est l'une des voies propices pour accéder à la connaissance et la connaissance humaine ne se passe pas de cette faculté établissant les connexions nécessaires entre les différents éléments. C'est de l'action humaine qu'il s'agit quand on parle de la liberté; (nous disons que) cette action n'appartient pas à une spontanéité excluant toute relation à d'autres faits proches ou éloignés. La spontanéité donne la preuve de l'illusion d'une vraie liberté en confirmant l'autonomie du moi et de l'identité

(30): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 515.

personnelle. Elle crée et entretient une autre illusion, celle de l'effacement (possible et réel) des réalités de la nature et des contraintes qu'elle nous impose. La vie de l'homme ne peut évoluer hors des contraintes de la nature, chaque fois que nous tendons vers ce rêve, la réalité nous inflige un échec comme si c'était pour nous rappeler qu'il existe une limite. La volonté est une force qui guide parfois nos actions : "Nous sentons que nos actions sont soumises à notre volonté en la plupart des occasions et nous nous imaginons sentir que la volonté elle-même n'est soumise à rien" (31).

L'indépendance de la volonté n'est pas assurée du moment où aucun individu n'est véritablement indépendant.

b- La causalité

Il n'existe pas en métaphysique de question aussi embarrassante et aussi confuse que celle de la liberté. La nécessité qui la précède, montre aussi avec précision que l'action humaine est intimement liée au principe de la causalité, celui-là même qui ébranle l'édifice de la liberté. L'homme prétend avoir une liberté totale et autonome alors que celle-ci n'est que circonstancielle et dépendante d'une série de causes. Nous venons de montrer que les actes humains ne sont pas gratuits, ceci nous ramène vers l'interdépendance des faits et actes de la vie des hommes. L'histoire humaine s'inscrit dans la logique d'une constance de cette nature humaine, cette constance est indispensable pour expliquer la relation nécessaire entre les faits historiques. Une interruption, des

(31): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 517.

fluctuations notables, une rupture de la chaîne des faits de la nature provoque une confusion empêchant la détermination de la nature de la liberté. De la même façon, il ne saurait être question d'une liberté avec une proportion égale de choix entre deux ou plusieurs situations. L'intervention de la causalité et de la nécessité ne suffit pas pour pousser la théorie de la liberté jusqu'à l'autre extrémité: la fatalité ou la prédestination.

La forme idéale de la liberté, la véritable liberté qu'on puisse imaginer est synonyme d'une possession de soi et d'une parfaite indépendance de toute influence étrangère. La parfaite solitude étant impossible, l'intérêt de l'homme l'oblige à nouer des relations avec les autres hommes. L'affirmation de l'identité personnelle comme autonome et libre est un défi lancé à la nature. La volonté d'une totale domination de la nature est sans cesse renouvelée chaque fois que des situations dangereuses sollicitent l'individu en tant que personne libre. La liberté intègre la catégorie des artifices, elle est une partie de la guerre que l'homme livre à la nature pour sa libération totale. L'homme est un être de volonté qui nourrit l'ambition de conserver sa liberté en permanence, mais seulement, tant que la nature humaine n'a pas une auto-suffisance, il sera difficile de proclamer la réalité de cette liberté. La nature est omniprésente, elle hante l'être humain, celui-ci ne peut nier l'exercice des influences étrangères sur les phénomènes de sa vie, alors, il ne peut prétendre à une liberté qui écarte le principe de causalité. Il n'a pas été capable de maîtriser le pouvoir des passions qui représentaient la nature en sa nature, son action ne s'accomplit que par ce pouvoir, comment sa volonté s'imposera-t-elle donc à des forces supérieures afin d'ériger une

personne libre? La philosophie de la connaissance a montré le rôle prépondérant que joue le principe de la causalité dans la théorie de Hume, il apparaît que le même principe assume une fonction semblable dans le domaine de la liberté. Entre les actes de l'homme, il existe une connexion nécessaire qui n'est pas du tout différente ni étrangère au principe de la causalité. Pour vaincre la nature, l'homme a inventé (créé) la société, cette société est en même temps la protectrice et la destructrice de la liberté humaine.

On ne peut émettre des points de vue sur l'épineux problème de la liberté sans s'exposer à la critique de n'importe quel interlocuteur. Ainsi pour atténuer la sévérité de la critique, il faut précéder l'interlocuteur en clarifiant son point de vue. Affirmer que la société détruit la liberté, c'est peut-être audacieux, mais la nature de la liberté dans la pensée de Hume le suppose.

- D'abord, l'individu, en tant que membre de la société, pose des actes dont les effets portent atteinte à la liberté collective. On vous rétorquera que c'est au nom de la liberté individuelle qu'il est possible de poser les actes; alors, la liberté individuelle ne se concilie-t-elle pas avec la liberté collective?

- Ensuite, la société en blâmant l'acte répréhensible interdit la liaison (supposée normale) entre l'action et la liberté humaine. La société n'accorde à ses membres qu'une liberté conditionnelle, donc incomplète. Les principes de la morale s'opposent à la liberté totale des individus en délimitant l'action de l'homme comme le Traité l'avait indiqué:
"L'action

elle-même peut être blâmable: elle peut être contraire à toutes les règles de la morale et de la religion." (32).

- Enfin, l'oppression des peuples par des hommes politiques, à certaines périodes de l'histoire, prouve bien que la liberté subit les influences des représentants du peuple (33).

- Nous ne prétendons pas convaincre par ces trois idées, mais nous croyons que le lecteur comprendra ce que nous entendons par la destruction de la liberté par la société. Toute l'ambiguïté (complexité) du mot liberté apparaît clairement ici.

De la nature à la société en passant par l'individu la relation est évidente et indestructible, elle est juste démontrable. La nature pèse encore de tout son poids sur l'individu bien qu'il soit membre de la société, l'individu voudrait mener une vie privée à l'intérieur de la société, jouir des privilèges de la société, mais rester totalement libre. La société ne le lui accorde pas, parce que, si elle promet la satisfaction de certains de ses besoins, elle lui demande de travailler en contrepartie. Le travail amène l'homme à renouer le contact avec la nature, ce qui le réinstalle dans le

(32): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 520.

(33): "J'avoue ne pas pouvoir me faire très bien à cette expression dont usent aussi des hommes très avisés: un certain peuple (en train d'élaborer sa liberté légale) n'est pas mûr pour la liberté; les serfs d'un propriétaire terrien ne sont pas mûrs pour la liberté et de même aussi les hommes ne sont pas mûrs pour la liberté de croire. Dans une hypothèse de ce genre, la liberté ne se produira jamais..."

Mais, ériger en principe que la liberté ne vaut rien d'une manière générale pour ceux qui leur sont assujettis et qu'on ait le droit de les en écarter toujours, c'est là une atteinte aux droits régaliens de la divinité elle-même qui a créé l'homme pour la liberté". E. KANT, La religion dans les limites de la simple raison, pp. 202, 203.

dilemme nature-société (y-a-t-il lieu de choisir entre l'état de nature et la société?).

Il ne posera pas d'actes sans engendrer des relations constantes et nécessaires. Dans la nature comme dans la société, l'homme doit se battre pour garder sa place et sa liberté. Le travail et la liberté rappellent la nature par la passion sans laquelle aucune action n'est possible. La passion relevant de la nature et tendant vers un objectif, nous engage à croire qu'elle n'est pas du tout neutre et que le relation de cause à effet reste la seule méthode d'explication.

Il y a une certaine contradiction dans les faits si l'homme ne peut pas établir une relation entre sa liberté et son action; la liberté de la pensée humaine se place-t-elle sous la contingence? La réponse que l'on pourrait faire à une question de ce genre ne correspondrait pas exactement au débat habituel portant sur la liberté, la philosophie de Hume semble laisser un suspens, parce que l'admission d'une liberté intégrale suppose l'existence d'une causalité autre que celle qui détermine la connaissance. L'homme ne peut pas agir sans que les conséquences de son acte impliquent une vague de relations nécessaires liant les faits entre eux. Nous ne parlerons pas de gratuité ni d'isolement complet vu que la société s'impose et tente de dominer l'égoïsme de l'individu. Le désir comme la volonté de créer des artifices se heurte au double obstacle de la nature et de la société, pourtant, "Les passions calmes sont les mobiles constants de nos actions". Nous n'agissons autrement que par la nature, même si elle nous rappelle les limites de notre action.

Nous ne devons pas oublier la part de scepticisme que comporte la philosophie de Hume et nous conduire à notre guise. La confiance faite à la causalité n'a de valeur que si l'habitude l'accompagne, qui, à son tour, n'a d'importance que par l'éducation de l'individu. Le scepticisme donne une dimension négative à l'action humaine qui ne peut pas se déployer indéfiniment parce que: "La science de l'homme ne se réduit pas au seul scepticisme modéré; elle est l'épreuve de la limite corrigée par l'enquête sur les raisons pour lesquelles la limite n'est pas seulement atteinte; elle est enquête sur l'entendement humain" (34).

(34) : G. DELEUZE, in Histoire de la philosophie, T4 Les Lumières, p. 73.

CHAPITRE V

LA LOI

La philosophie des Lumières, par son sens de l'humanité, a produit toutes les conditions nécessaires pour repenser la société et la vie des hommes. Elle a forgé des concepts "idéologiques" qui transformèrent profondément l'image qu'on avait de la société jusque-là. Le contexte sociopolitique de l'Angleterre au 18ème siècle, subissant l'influence des siècles précédents, représentait une particularité en Europe occidentale. Cette particularité avait des traits caractéristiques constants faisant penser à une certaine tradition ou à une certaine fidélité aux pratiques sociales. Ceci ne permettait plus aux penseurs des Lumières de faire un quelconque reproche (digne ou valable) à la vie politique de ce pays. Hume reviendra parfois sur cette particularité par exemple pour parler de la Constitution anglaise. Les Lumières ont accéléré le processus **déjà engagé depuis quelque temps au sujet** du passage de la société féodale à d'autres formes de société grâce à des concepts comme le progrès qui étaient les aiguillons de l'action humaine et particulièrement de l'action politique. Ces formes plus "élaborées" de société exigeaient un usage plus régulier de la loi. La philosophie du contrat avait donné l'occasion à la société de se former sur la base du consensus et de la volonté générale, mais cette

philosophie n'a pas indiqué précisément par quels moyens la société allait subsister.

Les Lumières ont insufflé de nouvelles forces à l'histoire humaine, lui permettant de reprendre en compte certains domaines obscurs et de les clarifier. La conduite de l'individu à l'intérieur de la société ne concorde pas souvent avec les intérêts individuel et collectif. Le rapport de l'individu à la collectivité et de la collectivité à l'individu est si complexe qu'on devrait l'observer et suivre son évolution. La loi est née pour servir d'instrument dans le cadre de l'observation des rapports sociaux, son existence ne manque pas de susciter des polémiques interminables. Une fois définie, la loi permet à chacun de justifier, pour soi et pour les autres, les attitudes des individus dans la société. Malheureusement, la critique humienne de la théorie du contrat et du droit naturel s'est employée à ruiner celle de la loi. La philosophie de Hume récuse sans détruire cette tradition puisqu'elle laisse poindre la lumière qui aidera à débrouiller complètement certains rapports confus et encombrants dont l'histoire s'était chargée pendant longtemps. La loi est une partie intégrante de l'histoire, elle est un maillon très important de l'histoire humaine. Elle est aussi l'héritage de l'influence persistante de la religion sur la vie des sociétés, influence qui a fini par imprimer une forte tradition aux principes de législation sociale. La critique humienne ne croit pas à cette influence en niant les miracles, les mystères et l'existence de Dieu âprement discutée dans les Dialogues sur la religion naturelle. Malgré son caractère, parfois imperturbable, la loi n'a pas fourni le secours nécessaire pour se défaire du paradigme ambigu de la nature.

I - LA NATURE DE LA LOI

La loi se distingue par la pluralité de sa nature et par la diversité des domaines de son application. Dans un premier temps, la loi s'oppose par sa nature aux artifices de l'invention humaine, on peut alors dire qu'il y a une loi naturelle qui dépasse l'homme en sa nature; autrement dit, une loi sur laquelle l'homme ne peut agir. Etant donné ensuite que la nature détermine toujours l'homme, elle le submerge au point où il se trouve impuissant devant certains impératifs, alors, on peut parler également d'une loi naturelle pour désigner cette force qui englobe l'homme et cette nature qui préexiste à la société. L'homme subit la nature, voire la loi. La loi, dans sa généralité et dans sa pluralité s'impose à l'individu et rappelle méthodiquement le constat humain de "L'union monstrueuse de la faiblesse et du besoin".

Dans un second temps, la loi, par sa nature, entre dans l'ensemble des inventions de l'homme, elle assure une fonction pédagogique; celle de l'éducation de l'homme pour la société. L'étude de la loi nous plonge dans l'histoire humaine pour nous indiquer la part importante qu'elle y occupe et le mode de fonctionnement des sociétés à travers le temps. Cette étude réactualise la question de la démarcation entre la religion et la politique.

1 - La loi naturelle

L'homme n'a pas quitté sa nature, il a essayé de la transformer pour une plus grande accommodation et pour l'articulation entre son intérêt et ceux du groupe. La loi demeure avant tout naturelle parce qu'il s'agit de la nature elle-même qui se charge d'harmoniser les rapports entre l'homme et sa conduite. La loi naturelle ne s'oppose pas à la nature (générale), mais à celle de l'homme pour la dompter. La nature de l'homme, malgré l'autorité de la société, le porte vers ce qui nuit aux autres, par exemple: "Nous désirons naturellement tout ce qui est défendu, et les actions interdites par la loi sont celles pour lesquelles nous avons le plus de penchant" (35). La société reste un ensemble de natures disparates dont l'encadrement pose d'énormes problèmes. Elle fonctionne en tant qu'organisation et doit s'appuyer sur un système de lois que l'individu doit intégrer absolument s'il se reconnaît membre de celle-ci. La place de l'individu dans la société se détermine par rapport à l'usage qu'il fait de sa liberté et du respect qu'il donne à la loi établie. La loi est naturelle par le fait qu'elle semble plus près de la cause (les motifs) de la formation de la société. D'une façon générale, la loi rappelle la nature et l'homme de la nature couve la violence.

La loi naturelle gouverne l'homme à son insu. Le désir de Hume d'utiliser la méthode de Newton dans l'explication de phénomènes sociaux vient à se réaliser. La loi, de par sa nature, comporte une certaine force qui envahit l'individu et le contraint à la recherche d'une assistance

(35): D. HUME, Réflexions sur les Passions, p. 1 1 1 .

auprès de ses semblables. Dans l'essai sur La naissance et le progrès des arts et des sciences. Hume montre à quel point l'avenir de l'homme dépend de la victoire qu'il aura remportée sur la nature qui l'asservit. La nature dicte sa loi aux hommes qui se retrouvent impuissants sous son autorité; comme elle "A fait l'enfance humaine particulièrement fragile et mortelle, comme dans le dessein de réfuter la notion d'un état d'épreuve; la moitié des hommes meurent avant d'être devenus des créatures raisonnables" (36). Dans cette situation de lutte les efforts individuels ne suffisent pas. Deux personnes, dans un canot en train de traverser un fleuve, finissent par unir leurs efforts en ramant de toutes leurs forces quand le danger devient plus réel. Aucun contrat ne les réunissait avant cette épreuve. Il appartient à l'homme de réagir afin de se soustraire à la loi naturelle, il n'y arrive que par l'organisation sociale. Dans le but de trouver une solution au problème de l'influence de la loi naturelle, Hume propose le raffinement des arts (la culture) comme moyen de combat car nous dit-il: "Plus ces arts raffinés progressent, plus les hommes deviennent sociables".

Cependant, il est à signaler que la pensée de Hume, ayant manifesté sa détermination à n'étudier que la nature humaine, constate avec désespoir que l'autorité de Dieu s'exerce sur" Les lois de la nature qui règlent l'univers et qui assurent l'équilibre entre l'ordre matériel et l'ordre animal" (37). C'est peut-être là une aversion qui le conduira à rejeter la loi naturelle et tout ce qui se rapporte à l'existence de Dieu. (Nous

(36): D. HUME, Histoire naturelle de la religion, p. 1 1 1 .

(37): D. HUME, Histoire naturelle de la religion, p. 31.

allons revenir particulièrement sur le problème de Dieu à propos de la finalité).

Malgré tout, Hume reconnaît l'utilité de la loi pour la société humaine. Il ne peut donc pas abandonner totalement l'idée de la loi parce que son intention de promouvoir une science de la nature humaine en partant de la méthode de raisonnement expérimental ne tolérera pas des principes sans la rigueur de la loi. La loi que Hume accepte n'aura pas une nature étrangère à l'objet auquel elle s'appliquera. L'essence de la société réside aussi dans les rapports sociaux (leur nature et leur caractères). Les rapports avec autrui n'entraînent pas la disparition des traits caractéristiques de la nature humaine, l'auteur du *Traité*, grâce à son scepticisme, ne tombe pas dans l'illusion d'un changement catégorique de la nature humaine par l'avènement de la société. Sans remettre en cause la nécessité des rapports sociaux, il voudrait aller au-delà de ce que la société fait déjà quand il écrit: "Ce ne peut-être que parce que le commerce avec nos semblables, dont nous retirons de si grands avantages, n'a aucune sûreté dès que les hommes ne pourraient pas vivre en société sans lois, sans magistrats et sans juges qui empêchassent le fort d'opprimer le faible, la violence de triompher de la justice et de l'équité" (38). Au cas où la métaphysique devrait ressembler à la physique, le mécanisme de fonctionnement de la société requiert l'usage de la loi dont la nature ne doit pas s'éloigner de la nature elle-même. Montesquieu propose de prendre la loi naturelle pour celle qui dérive de la nature de l'être humain. Cette façon de comprendre la loi naturelle nous rapproche

(38): D. HUME, *Essais politiques*, p. 343.

de la pensée d'Aristote pour qui: "Quiconque exige que règne la loi semble exiger que Dieu et la raison règnent seuls. Mais qui exige au contraire, que règne un homme, ajoute la bête. Car le désir est tel (à savoir nature animale) et l'emportement de la colère pervertit les gouvernants mêmes s'ils sont les meilleurs hommes. Ainsi la loi, c'est la raison sans désir" (29). Elle se place hors du temps et transcende l'histoire. Pourtant, Louis Althusser nous suggère de voir dans la génération de Montesquieu une nouvelle théorie de la loi. La nouveauté ne tend pas vers la transformation ou le changement de la loi, mais vers la clarification de son rôle social. Pour Althusser, en sa nature: "La loi supposait donc des êtres humains ou des êtres à l'image de l'homme, même s'ils le passaient. La loi était commandement. Elle voulait donc une volonté pour ordonner et des volontés pour obéir. Un législateur et des sujets. La loi possédait de ce fait la structure de l'action humaine consciente: elle avait une fin, elle désignait un but, en même temps qu'elle en exigeait l'atteinte" (40).

La loi naturelle découle de l'expérience que l'homme vit au quotidien à l'état de nature et de laquelle il a tiré des conclusions. Ces conclusions sont observées comme des principes et deviennent peu à peu des lois rigoureuses s'imposant d'elles-mêmes. La position développée par Freud dans Totem et Tabou consolide le concept de loi naturelle. Freud y montre avec clarté l'impact et la force des lois émanant des religions naturelles sur la vie des sociétés primitives. Nous n'en voulons pour exemple que la loi de l'inceste scrupuleusement respectée dans ces

(39): ARISTOTE, cité par W. KULLMANN, in Etudes philosophiques, I, 1989.

(40): L. ALTHUSSER, Montesquieu - La politique et l'histoire, p. 29.

sociétés. Par ailleurs Freud ajoute: "Ce que la nature elle-même défend et punit n'a pas besoin d'être défendu et puni par la loi" (41). Vraisemblablement, la loi morale résulterait de la rencontre et de la fusion entre la loi divine et la loi naturelle. De ce fait, revenons à Hume et à Montesquieu. Le Français a probablement pris connaissance des écrits de l'Ecosais. Leurs points de vue sur la société se rapprochent sensiblement l'un de l'autre, mais l'essentiel ici intéresse le soutien réconfortant que la position de Montesquieu apporte à celle de Hume. Avec Montesquieu nous avons le droit de croire que la nature a son autorité, qu'elle a son contrepoids dans la balance de la volonté et de l'action humaines, tandis qu'avec Hume nous disons que l'association des individus "N'aurait jamais pu se produire si l'on n'avait pas respecté les lois de l'équité et de la justice" (42). La morale diffère d'une décision prise complaisamment par un groupe d'individus.

Elle naît de la société, mais s'impose à cette même société puisqu'elle contraint l'individu à se conduire selon ses prescriptions. On n'admettra pas de lois élaborées par des particuliers, au nom de la loi de la nature, il n'existe pas de lois particulières. La nature a fait les hommes en tant que des êtres égaux par principe et jouissant des mêmes droits. La société n'institue pas la loi naturelle, elle a une existence indépendante du pouvoir de la société, elle est impérative et les hommes la respectent en se soumettant à ses ordres. La société a été formée dans le but de garantir la sécurité à ses membres, elle ne peut y arriver qu'avec le concours de la loi,

(41): S. FREUD, Totem et Tabou, p. 143.

(42): D. HUME, Enquête sur les principes de la morale, p.

mais il faut que dans sa nature, c'est-à-dire dans la réalité quotidienne de son existence qu'on remarque qu'il s'agit d'un ensemble cohérent afin que tout le monde soit soumis à la loi, même: "Les ministres ou les magistrats, aussi éminents soient-ils, doivent se soumettre aux lois générales qui régissent l'ensemble de la société, et doivent exercer l'autorité qui leur est déléguée de la façon qui leur est prescrite" (43). Dès lors, il n'y a pas de distinction à faire entre le sujet moral et le sujet politique (chez Hume) quand il s'agit du passage de la morale à la politique. De l'expérience de la connaissance à l'obéissance passive, de l'autorité politique au respect de la promesse en morale, la personne humaine telle que Hume la considère ne varie nullement. L'intériorisation individuelle et collective des principes de la morale établissent les conditions favorables pour l'instauration de la loi nécessaire et impérative.

L'harmonie de la vie sociale dépend du respect que nous donnons à la loi et à l'autorité politique.

2 - La loi divine

La science de la nature humaine, dont la philosophie de Hume se targue d'être à l'origine, discute le problème de Dieu avec sévérité sans pour autant exclure l'histoire. D'après Hume, l'histoire est le seul secteur de la connaissance qui charme par la quantité d'informations qu'il procure. La nature divine de la loi se comprend parfaitement par le truchement de l'histoire. Le comportement troublant et les attitudes vicieuses de l'homme à l'intérieur de la société expliquent pourquoi la loi

(42): D. HUME, Essais esthétiques. 1ère partie, p. 77.

parcourt toute l'histoire humaine. Cela prouve, au 18^{ème} siècle, que la vie quotidienne de l'homme ne se justifie pas par l'autorité de Dieu ni par l'enseignement de la religion. La distinction cartésienne du corps et de l'âme, se situant dans le prolongement de la tradition judéo-chrétienne, ne trouve pas d'interprète en politique eu égard à la persistance de la confusion qui règne entre l'homme et sa nature d'une part et entre lui et son comportement d'autre part. La loi politique semble avoir la priorité par rapport à la loi divine dans la vie sociale. On a estimé pendant longtemps que la loi venait de Dieu et certains "prétendent que tout gouvernement est émané de Dieu: par-là il devient sain et inviolable", mais "On ne saurait, à proprement parler, appeler les souverains les vicaires du Très-haut" (44).

Si la loi est divine, c'est à cause de la parenté qu'elle entretient avec les Ecritures et comme la Toute-puissance de Dieu le témoigne. Les Lumières n'entendent pas aborder le problème de la loi sous cet angle. L'histoire de la société humaine comporte nécessairement celle de la loi divine pour qui se souvient de Moïse, de la table des lois et du peuple de Dieu. En effet, Moïse aurait reçu de Dieu une série de lois destinées à régir la vie du peuple de Dieu qui ne cessait de se fourvoyer en se forgeant toutes sortes de divinités. Alors, Dieu décida, pour le bonheur de son peuple, de fournir aux dirigeants de son peuple des lois impératives et inflexibles. La loi divine est immuable et éternelle, elle dépasse la compétence de tout être humain. Elle n'émane pas de la société ni de la nature, elle est sacrée et marque la différence entre elle et la loi profane. Sa manifestation solennelle se lit dans le rituel religieux que

(43): D. HUME, Essais politiques, p.p. 316,318.

la tradition théologique a choisi pour exprimer la loi de Dieu. L'acte humain est ritualisé pour que la religion se montre comme le tremplin grâce auquel la loi divine se conserve par répétition. La loi divine soumet les hommes à cause de sa transcendance, elle dépasse l'homme par son caractère atemporel et anhistorique. D'une manière générale la loi pétrifie l'homme, mais la loi divine le fait davantage, peut-être parce que Dieu, son pouvoir et sa nature sont incommensurables. Etant la même par tous les temps, la loi de Dieu possède une force et une puissance qui la mettent au-dessus des autres lois. Elle est inviolable et d'une perfection irréprochable, inébranlable et impérative, elle traduit la force et l'autorité illimitées de Dieu. Elle est incorruptible, invulnérable et on lui doit un respect inconditionnel. La loi divine a non seulement tendance, mais s'identifie à la loi de nature et les deux se supporteraient mutuellement. De leur fusion résultent la morale et l'ensemble des lois apparentées supposant une harmonie entre la religion et la morale. L'identité présumée entre la loi de la nature et la loi divine se confirme par l'intangibilité de leur nature et leur caractère indicible. Paradoxalement, la religion se met souvent en travers de la morale en conseillant des comportements subversifs par rapport aux idéaux de la morale, si bien que le passage de la religion à la politique se réalise sur un fond de crise et de contradiction. Cette crise et cette contradiction ont pour résultat le conflit intérieur dans lequel l'homme se retrouve comme double sujet. Il est accordé que l'homme est, parfois, confronté à des situations conflictuelles où il est obligé d'obéir à des ordres contradictoires provenant de sources différentes dont l'une serait sans doute la loi divine. La loi divine se distingue singulièrement par des

manifestations peu communes c'est-à-dire des manifestations inexplicables et incompréhensibles. Ce sont, par exemple, le miracle et le mystère qui mettent la loi divine dans une catégorie spécifique ou même spéciale. Outre la manifestation extraordinaire, la loi divine se transmet par des personnes désignées par Dieu lui-même; Moïse et Abraham sont des messagers de Dieu.

La loi constitue dans la pensée de Hume un principe de base pour le fonctionnement de tout groupe social parce que: "Même en supposant qu'une république soit barbare, elle doit nécessairement déboucher, et par un processus infaillible, sur la loi, même avant que l'humanité ait fait des progrès considérables... De la loi naît la sécurité" (45). On ne peut pas soutenir que le peuple de Dieu vivait sans loi dans la mesure où le Traité présente Dieu comme législateur et que nous savons par les Ecritures que la loi de Dieu fut remise à Moïse pour son peuple. Alors, nous disons que Moïse a conclu un pacte avec Dieu et que par ce pacte, il a engagé sa responsabilité et celle de sa descendance. La descendance d'Abraham ressemble au peuple de Moïse et à la société d'aujourd'hui qui assument des responsabilités laissées en héritage par les ancêtres. Malgré la relation lointaine et indirecte entre le peuple de Moïse et Dieu, l'obéissance à la loi est inconditionnelle et le châtement correspondant à la désobéissance est indescriptible et éternel. Le peuple accepte la loi de Dieu sans discuter parce que cette loi est sainte et sacrée, elle ne mérite que respect, louange et adoration. Cette loi est parfaite, le peuple la reconnaît comme il accepte pour chef, le messager. Personne ne

(44): D. HUME, Essais esthétique, p.69.

peut refaire ni corriger la loi de Dieu, alors son éternité pose un problème quant à sa fonction au cours du temps étant donné que l'homme n'est pas éternel. Les générations successives seront tentées de remodeler la loi en fonction de son utilisation dans la réalité de la vie des hommes à un moment donné de l'histoire. Dans ces conditions, la loi divine pose un problème supplémentaire, elle met l'homme dans un embarras où il doit choisir entre l'obéissance à une loi qu'il a faite lui-même et celle de Dieu, rigide et imperturbable. Le cadre théologique de la religion enseigne la loi divine dans son intégralité, c'est-à-dire en laissant entrevoir les sanctions prévues pour les fidèles répartis tout de suite en deux groupes. La loi divine contient, en fait, la promesse d'un bonheur, en principe pour tous, mais en fait pour ceux qui obéissent à la loi de Dieu, ainsi le bonheur promis se mérite. Ce bonheur se situe au bout d'un parcours pénible, parsemé et jalonné d'obstacles et de difficultés de toutes sortes. Le respect de la loi divine ne donne pas droit à une récompense immédiate, elle n'intervient qu'après cette vie. L'enseignement de la loi divine ne manque pas d'exposer clairement la nature du châtement qui est réservé à ceux qui violent la loi, mais il ajoute que le châtement n'étant pas pour les moments qui suivent, il est possible de se racheter en faisant pénitence.

En un mot, la loi divine a ses particularités dont les sanctions sont spéciales et ne se rapprochent pas des autres formes de sanction. Elle promet un bonheur pour tous parce qu'elle offre au mauvais la chance de se racheter.

3 - La loi sociale et politique

La nature manifeste une présence permanente dans la vie de l'homme, cette présence influence et oriente certainement la conduite de celui-ci au point où la vie de la société subit les conséquences néfastes des répercussions.

La loi sociale entre dans la catégorie de la loi positive. Elle évolue du côté où la loi positive est moins performante, de surcroît, elle est la plus délicate. La nature, par la violence des passions (cette seconde nature) justifie pourquoi la loi doit affirmer sa supériorité, pourquoi elle doit s'opposer radicalement à cette nature, non pas pour une destruction nihiliste, mais pour une transformation grâce aux effets pédagogiques de la société. Ainsi, la loi: "N'est pas ce qui se dresse contre les passions pour les borner; aucune passion n'est anti-sociale comme le montre Hume en reprenant sur ce point les arguments de Hobbes et de Mandeville puisque, associée avec d'autres, elle peut travailler en faveur de la société. Il s'agit donc de faire jouer les lois des passions de telle sorte que le nouveau système qu'elles forment produise l'effet d'autres lois. Les lois civiles sont donc le résultat temporaire, historiques de combinaisons de passions: elles ne sauraient avoir de sens transcendants ou théologiques" (46). Si les rapports sociaux sortent parfois du cadre naturel, l'homme, en son être, ne fait pas autant. La loi sociale baigne dans la temporalité, outre la variation de sa nature et de sa fonction, elle ne résiste pas au temps. L'histoire de la vie des hommes la détermine et

(45): J.P. CLERO, La philosophie des passions chez D. Hume, p. 200.

quand elle tombe dans la désuétude, elle peut disparaître sans être remplacée. La loi sociale fixe la conduite des individus dans la société, c'est la règle qui devient loi par une formulation claire et explicite faite par un peuple. La loi sociale confirme que tout n'a pas été fait pour l'homme et que la nature ne garantit rien. Elle n'existe pas avant l'homme ni la société, elle est créée par et pour les besoins de la société parce que: "La société ne peut pas garantir des droits préexistants: si l'homme entre en société, c'est justement parce qu'il n'«t pas de droits préexistants" (47). L'idée de loi comme rapport, comme dérivée de la nature répond aux insuffisances et imperfections de la nature. La loi sociale essaye de combler les lacunes provenant de ces insuffisances, de ce point de vue, on a pu définir la loi comme la face cachée et honteuse de la nature humaine. Ce qui s'explique par le fait que la loi couvre l'animalité, la bête qui réside en l'homme. Sur cette base, Hume a fait de l'utilité une loi sociale puisque les rapports sociaux se développent en vue d'une fin. La loi sociale est politique, elle régleme les besoins sociaux et la conduite des hommes; c'est pourquoi elle devient une nécessité pour l'ensemble de la société. L'individu ne se tient pas à l'écart de la société, alors, il doit faire siens les ordres de la loi si nous reprenons en notre compte les idées de R. Misrahi dans son introduction au Traité de l'autorité politique de Spinoza: "Plus l'individu est conduit par la raison, et plus il est libre; mais plus il se place volontiers sous la juridiction de la cité" p. 52. La loi va à rencontre de la nature parce que celle-ci est le lieu où sont maintenues les passions en tant que source de la violence,

(46): G. DELEUZE, Empirisme et subjectivité, p. 35.

La nature est encore ce domaine où se développe cette violence qui met en cause l'essence politique de l'homme. Pour cela, l'homme se voit obligé d'arriver à la société par la convention. La loi se définit comme rapport précisément parce qu'elle détermine ici les rapports sociaux et leur prescrit des limites à cause de la domination trop grande des facteurs naturels sur la vie de l'homme. Cette influence des facteurs extérieurs exige parfois de l'individu ce qui pourrait bien nuire à la société. On rencontre toujours en l'homme l'égoïsme, l'ambition et la vanité et E. Cassirer estime que : "La société ne pourra jamais obtenir la répression de ces instincts primitifs, mais seulement leur sublimation, leur déguisement" (48). La loi a une portée essentiellement sociale et politique par le fait que la vie solitaire est impossible; ainsi l'homme qui vivrait strictement seul n'aurait pas besoin de loi. La loi est essentiellement sociale parce qu'elle est la conséquence logique de la convention qui a donné naissance à la société. Si nous l'admettons, pourquoi n'accepterions nous pas que: "La société est un ensemble d'obligations fondées sur un contrat. La loi, socialement, n'est donc pas première; elle suppose une institution qu'elle limite, aussi bien le législateur n'est pas celui qui légifère, mais d'abord celui qui institue" (49). La nature politique de la société implique celle de la loi puisque le sens de la relation de dépendance est indéniable.

Contrairement à la religion qui n'a pas pu trouver son fondement dans la raison, la loi, dans le domaine social, s'élabore à partir

(47): E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, p.

(48): G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, p. 36.

des principes plus ou moins objectifs et rationnels. La loi est donc la création de l'homme. Par rapport à la nature et à la religion, l'incompétence de l'homme à créer des lois s'était démontrée et avait exposé la qualité ainsi que la nature de la loi en question. Ayant acquis l'objectivité et la rationalité, la loi se range parmi les inventions de l'homme, elle se traduit désormais dans un texte dit ou écrit. La loi a connu une évolution et une extension, elle n'est plus l'exclusivité de la nature et de la divinité. "La loi appartient au discours et par principes et corollaires, s'éloigne du constaté" remarque F. Courtes en nous invitant à mettre la différence entre cette forme de loi et les formes précédentes où la loi revêtait un caractère immuable. Chez Hume, l'expérience sert de support à la connaissance, mais aussi à la loi. La loi sociale devient, chez lui, le principe de liaison de toutes les actions humaines sans lequel les structures de la société iraient vers une ruine certaine. La loi sociale supplée le code naturel dont les imperfections ne traçaient aucune limite pour l'action humaine et rejetaient par conséquent la notion de propriété dans l'oubli. La loi, que nous avons faite, restreint notre liberté et nous sommes condamnés à lui obéir dans la mesure où ce sont les hommes, libres et matures (que nous sommes), qui procurent au corps politique les moyens de survie dont la loi fait partie. Mettre l'accent sur l'action humaine, les relations et la conduite de l'homme dans la société comme le veut Hume, c'est reconnaître explicitement que la loi sociale est une nécessité de premier ordre.

Le Traité disait qu' "Il est certain... que toutes les lois humaines se fondent sur des récompenses et des punitions, on admet un

principe fondamental que ces motifs exercent une influence sur l'esprit et que les uns et les autres engendrent les bonnes actions et préviennent les mauvaises" (50). L'auteur voulait ainsi insister sur la régulation du comportement social de l'homme par la loi. L'enquête sur les principes de la morale, bien que reprenant en compte les idées du Traité sur ce point, revient plus souvent à la justice et à la propriété. Ce faisant, elle rehausse l'autonomie de la loi sociale en ces termes: "En général, nous pouvons observer que toutes les questions de propriété sont subordonnées à l'autorité des lois civiles qui étendent, restreignent et altèrent les règles de justice naturelle, selon la convenance propre de chaque communauté, les lois ont ou doivent avoir une référence constante à la constitution du gouvernement, aux mœurs, au climat, à la religion, au commerce, à la situation de chaque société." (51). Les idées de Hume sur la loi sociale reçoivent vraisemblablement l'approbation de certains de ses contemporains comme Rousseau, pour qui, la loi est la conséquence logique du pacte par lequel le corps politique existe et vit. Les lois ne doivent pas provenir d'une personne quelconque à cause de la partialité qui demeure vivace en tout homme et à tout moment. Les lois émaneront de la volonté générale pour le bien de tous comme il l'écrit: "Sur cette idée on voit à l'instant qu'il ne faut pas demander à qui il appartient de faire les lois puisqu'elles sont les actes de la volonté générale ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même, ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos

(50): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 519.

(51): D. HUME, Enquête sur les principes de la morale. P 52.

volontés" (52). Dans une perspective analogue, Hume se tourne vers l'Antiquité, et en s'appuyant sur Cicéron, il montre l'importance inestimable de la culture dans la vie sociale. Ensuite, il est tout à fait aisé de comprendre pourquoi il rejette catégoriquement le principe de la concentration du pouvoir politique entre les mains d'un monarque. La loi sociale sera efficace et d'autant plus coercitive que l'individu, en tant que volonté, aura participé à l'élaboration de cette loi, il ne peut refuser d'obéir à la loi qu'il a faite lui-même. La pensée de Hume s'intéresse généralement à la loi sociale alors que d'autres formes de loi, telle que la loi scientifique, complètent logiquement l'idée de la capacité inventive de l'homme. Quand la loi se définit comme un rapport entre deux ou plusieurs éléments, elle s'adapte aux principes de la science et devient une loi scientifique. D'une façon générale cette loi bénéficie des avantages de l'objectivité. Elle demeure une invention humaine, c'est-à-dire une découverte humaine, mais elle sort du cadre social et politique. Dans cette optique de progrès et d'extension, nous disons avec Montesquieu que: "Les lois... sont des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses", mais aussi il ajoute que: "la loi est un rapport constamment établi entre les termes variables et tel que chaque diversité est une uniformité, chaque changement une constance" (53).

En science, la loi confirme la fécondité et la véracité de l'hypothèse, la loi du monde scientifique abandonne les caractères intangibles et immuables. La loi scientifique quitte le langage ordinaire

(52): J.J. ROUSSEAU, Du contrat social, p. 75.

(53): MONTESQUIEU, Esprit des lois. L 1 1 .

pour accéder au langage scientifique qui lui fait acquérir la rationalité de ce domaine. La relation entre l'hypothèse et la loi est intrinsèque, ce qui permet au scientifique de parler de l'hypothèse comme étant une loi provisoire. La loi confirmée autorise, par sa fécondité le progrès et la promotion de la recherche scientifique. Cette loi est l'œuvre de l'homme, elle lui laisse une part de liberté parce que la contrainte qu'elle lui impose, n'accable pas l'individu comme les autres lois.

II – LA FONCTION DE LA LOI

La tâche de conduire les hommes formant la société où les libertés individuelles s'expriment avec violence, devient très dure, s'il n'existe aucune institution comme la loi pour aider à son accomplissement. Nous convenons avec Leroy qu' "on ne peut certes pas accepter la maxime professée souvent par les politiques, que tout homme est un fripon mû seulement par son intérêt personnel" (54). L'usage de la liberté ne détruit pas la personne humaine pour la ravalier au rang le plus bas de la hiérarchie sociale. La communauté sociale tend naturellement à vivre dans une sérénité totale, mais elle est contrainte d'assister aux conflits opposant les intérêts divergents entre lesquels l'autorité doit s'interposer. C'est que: "L'histoire civile et politique est d'ailleurs faite, dans tous les pays, d'une lutte continuelle entre la liberté et l'autorité" (55). La liberté individuelle perturbe la paix, provoque des malaises, trouble la cohésion et affecte la solidarité qui n'est pas toujours assez forte. L'équilibre de la société dépend des rapports entretenus par les hommes et plus exactement de la qualité de ces rapports. Cet équilibre se rompt au moindre heurt si la violence de la liberté individuelle se met en contradiction avec la liberté collective.

La communauté sociale fait donc recours à la loi pour restaurer l'ordre public.

(54): LEROY, HUME D., p. 246.

(55): LEROY, ib , p. 249.

a - La législation

"A supposer qu'un homme soit accusé de meurtre, le fait doit en être prouvé par des témoignages et des faits indiscutables; les lois détermineront ensuite la punition du criminel" (56). Ceci atteste bien que l'aspect politique de la science de l'homme reste fidèle à l'expérience en se référant à la rigueur de la loi. La loi s'élabore rigoureusement parce qu'elle va intégrer un code que contenait implicitement la convention qui a institué la société. Au moment où la loi naît, sa fonction se dessine et se précise à travers sa formulation étant donné qu'elle ne se crée pas à partir de rien. L'expérience historique sert de support (ou de base) au législateur qui formule une loi pour une fonction; c'est pourquoi le contenu de la loi se lie directement à sa fonction. Comme sa nature, la fonction de la loi est multiple et diversifiée pour le fait qu'elle est destinée à la vie active d'une société spécifique. Le contenu de la loi doit la rapprocher de la société pour laquelle elle a été faite, en raison de l'importance que Hume accorde à la différence entre les nations dans l'Essai sur le caractère des nations. Hume tient à ce que le fonctionnement du corps politique ne soit pas le fruit du hasard, alors, l'action de l'Etat comme celle de tout individu devra être réglée par des lois.

La réalité sociale est souvent si complexe qu'il faudrait toujours construire une politique qui s'adapte à cette réalité et élaborer des lois dont la fonction sera bien définie. On ne peut plus disputer de la différence entre les sociétés, elle est certaine. C'est dans le sens de cette

(56): D. HUME, Essais esthétiques. 1ère partie, p. 37.

différence que Vlachos apprécie une des conclusions de Montesquieu en disant: "Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre" (57). Dans un premier temps, la loi est un principe régulateur de la vie sociale et de l'action humaine, elle ordonne en prescrivant des préceptes pour régir les rapports sociaux. Elle prévoit par rapport à l'expérience du passé, à la vie actuelle et à l'avenir. L'individu accepte la loi comme une règle de vie parce qu'il a accepté la convention sans avoir pris part. Ensuite, la loi guide le comportement des individus pour éviter que les écarts de conduite ne laissent la société retomber dans l'état de nature, celui dont on évoque les souvenirs douloureux avec amertume. Hume juge que le corps politique (la société civile) n'atteindra jamais ses objectifs dans ces conditions, ainsi, il bannit le hasard et l'arbitraire des pratiques politiques. Il écrit à cet effet: "S'il était possible... qu'un monarque puisse posséder assez de sagesse pour devenir législateur, et pour gouverner son peuple par des lois et non par la volonté arbitraire de certains sujets pris dans le peuple, il serait..." (58), son gouvernement serait exemplaire.

La loi autorise dans les limites de l'intérêt collectif au-delà duquel elle pose des barrières. Elle réglemente l'action sociale à l'intérieur d'un code préalablement défini par la politique ou la volonté générale. Le législateur confère à la loi sa fonction grâce à certaines observations mises à sa disposition et qui lui permettent d'estimer pour définir par principe ce

(57): G. VLACHOS, La politique de Montesquieu, p. 138

(58): D. HUME, Essais esthétiques, 1ère partie, p. 68.

que devraient être les rapports sociaux. Le législateur éprouve bien des difficultés à donner une forme concrète à la loi comme le constate Rousseau: "Ce qui nous rend pénible l'ouvrage de la législation est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire; ce qui rend le succès si rare, c'est l'impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société" (59). A l'étape de l'élaboration de la loi, toutes les précautions doivent être prises afin qu'il existe une parfaite adéquation entre la loi et sa fonction, ou encore pour que la loi ne soit pas arbitraire et complaisante. Dans cette perspective de rigueur, Hume insiste sur le rôle prépondérant de la loi et la durée de son existence en disant: "Mais bien que la loi, source de toute sécurité et de tout bonheur, mette longtemps à naître dans tout gouvernement et soit le produit tardif de l'ordre et de la liberté, elle n'est pas préservée aussi difficilement qu'elle a été produite; au contraire, quand elle a une fois pris racine, elle est une plante robuste périssant difficilement malgré l'inculture des hommes ou la rigueur des saisons" (60).

La loi constitue un tout dont les parties (nature, forme et fonction) s'entremêlent à un moment donné pour lui conférer son être et sa force. En se coiffant de l'autorité divine, la loi devient un impératif catégorique excluant de toute évidence l'impératif hypothétique pour parler le langage Kantien. Dans l'exercice de sa fonction, la loi cherche à vaincre plus qu'elle ne peut convaincre et la force de son autorité accule l'individu sans lui laisser la possibilité d'un choix. L'individu pourrait faire tout ce

(59): J.J. ROUSSEAU, Du contrat social, p. 88.

(60): D. HUME, Les essais esthétiques, 1ère partie, p. 75.

qu'il veut au nom de la liberté (de la sienne en particulier), mais son action ne devrait pas toucher au domaine où la loi annonce et dicte une interdiction, sinon il est passible de peine. Par son existence et sa présence dans le milieu social, la loi devient un avertissement parce qu'elle indique la sanction qu'on retrouve au bout de l'acte répréhensible.

b - Fonction juridique

L'empirisme de Hume se place volontiers (parfois) sous l'autorité des anciens, le voyant sous cet angle, on est tenté de croire que la loi n'est pas étrangère à la société humaine puisqu'elle existe depuis l'Antiquité. Il dit précisément que: "La loi romaine condamnait ceux qui s'étaient rendus coupables de parricide et qui avouaient leur crime" (61). L'existence de la loi prévient du danger qui guette la société dans son ensemble et l'individu en particulier, alors que son contenu prévoit les mesures à prendre pour éviter le mal ou le réparer au cas où il serait commis. Ceci implique que la loi devrait rester constamment ferme et son contenu absolument coercitif. L'existence de la loi se réduirait-elle à un simple avertissement à toutes les consciences aussi bien individuelle que collective? La loi a pour mission de défendre la conscience collective contre les abus de la liberté individuelle dans la lutte de la vie quotidienne. Aussi faut-il que la loi soit connue et respectée. Si dans sa fonction, la loi prescrit un comportement, elle doit surtout limiter; c'est-à-dire, indiquer les frontières à l'intérieur desquelles l'action humaine devrait se déployer, car, malgré sa présence, les hommes se livrent à toutes les formes possibles

(61): D. HUME, Histoire naturelle de la religion, p. 110.

de perversion et d'extravagance. La fonction de la loi lui fait jouer un rôle complémentaire à celui que jouait fondamentalement la société en essayant de pallier l'union monstrueuse du besoin et de la faiblesse qu'on rencontre chez l'homme. Nous savons que Hume est empiriste, mais aussi il est sceptique, cependant, il croit à la manière d'un sceptique.

La science de l'homme, à travers le Traité, trouve sa force dans la croyance et on s'aperçoit que les affaires humaines se déroulent selon un ordre. L'homme, étant un être de besoins et de passions, n'hésite pas à faire usage de toute sa liberté pour atteindre des objectifs, jugés indispensables. L'amour de soi produit en l'homme beaucoup d'énergie et l'action humaine se développe librement sans observer les limites tracées par la loi. La convention sociale ne s'était pas conclue sur la base de la volonté, elle comportait une grosse part de contrainte, alors vivre en société, c'est accepter de perdre une partie de sa liberté. Si la nature avait suffi, si elle avait servi la cause de tous de façon équitable, si les vertus naturelles couvraient tous les besoins de tous les hommes, la justice et la loi n'existeraient pas. La nature s'est montrée insuffisante et l'homme se voit obligé de répondre à toutes les sollicitations de son être imparfait en utilisant les moyens dont il dispose. Pour sa conservation, l'homme devrait combler en permanence des lacunes dues à l'imperfection de son être et à l'insuffisance de la nature. Dans cet élan, il vient à franchir allègrement les limites qui sont imposées à son action et s'expose par là à la sanction de la société, donc de la loi. C'est alors qu'intervient le défenseur de la liberté collective pour frapper et punir celui qui a transgressé la loi. La fonction de la loi justifie son existence et cette fonction est principalement restrictive.

La loi impose une restriction aux libertés individuelles dans l'unique but de permettre et supporter leur coexistence parce que le poids des besoins amène l'individu à empiéter sur le droit des autres. La loi tente de supprimer ces empiétements afin de garantir à chacun sa liberté à l'intérieur de la société si nous nous rapprochons de Misrahi R; dans l'introduction au Traité de l'autorité politique de Spinoza où il dit: "L'homme est plus libre dans la cité où il vit selon la loi commune, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même" p. 34. Elle permet à l'individu de tirer, de la société, les avantages qu'il en attend, faute de quoi, celle-ci perdrait son sens. La nécessité de la relation réciproque et complémentaire entre l'individu et la société se démontre par la loi comme on peut le lire chez R. Lefèvre: "La loi garantit dans le groupe le bien de l'individu, comme dans l'individu le bien du groupe" (62). La science de la nature humaine rejoint le domaine des conjectures à cause de la variation sensible des volontés. Au lieu de s'accommoder et s'accorder aux aspirations de la société et aux impératifs de la loi, l'individu se fourvoie dans l'illusion de la liberté et finit par piétiner les intérêts de la société. Il ne reste d'autres moyens d'action que la sanction contre toute extrapolation délibérée. La loi codifie la vie sociale, celui qui passe outre cette codification enfreint la loi et devrait naturellement être sanctionné. C'est ici que la loi s'entoure du protocole juridique pour déterminer la culpabilité de l'individu et la nature de la sanction. La notion de sanction relance vigoureusement le problème de l'éducation auquel Hume tenait tant. Une fois la culpabilité établie, la sanction en découle logiquement. La

(62): R. LEFEVRE, L'humanisme de Descartes, p. 136.

loi punit et punit sévèrement, elle punit sans exception, alors les contrevenants doivent être des citoyens avertis. Il faut éduquer les personnes sur qui s'abattent les sanctions de la loi, autrement dit, on ne pourra punir que celui qui connaît la loi et la viole volontairement. On trouve ici un point essentiel de la préoccupation de Hume au sujet de l'éducation: comment procéder pour punir des personnes qui ignorent la loi et son contenu? Avant de répondre à cette question, il faut penser à la question inverse: ceux qui connaissent la loi la respectent-ils?

Une réponse globale aux deux questions serait souhaitable mais elle semble ne pas exister. C'est ainsi que la problématique de la loi adopte une évolution dialectique parce que la relation entre l'individu, la société et la loi ne progresse pas sans engendrer des faits nouveaux. Il s'agit, en réalité, de nouveaux problèmes à résoudre, dans la mesure où la loi s'énonce comme un facteur de liaison entre les hommes, il est inexplicable que certains veuillent passer outre. La situation évolue vers une ambiguïté, sinon une absurdité, durcissant la fonction punitive de la loi. Cette dernière repose sur l'hypothèse que tout individu est censé connaître la loi, donnant le pouvoir à la loi de frapper sans distinction parmi les contrevenants. A côté de ceux qui sont supposés ignorer la loi, il y a ceux qui la violent intentionnellement et les récidivistes aux consciences émoussées qui font fi de l'existence de la loi. Alors la loi a aussi la fonction de punir pour corriger le comportement de l'homme, elle doit poursuivre et achever le travail pédagogique de l'action sociale: l'éducation. Le pouvoir juridique ne se contentera pas de sanctionner, il doit éduquer même si sa méthode consiste à infliger une première punition

qui sert de leçon. C'est aussi le devoir de l'Etat de veiller à l'accomplissement de cette tâche délicate en pourvoyant aux besoins du pouvoir juridique. Il faut donc que lui-même (Etat) exerce son pouvoir par des lois et Hume pense qu'on peut "Amener un grand Etat, qu'il soit monarchique ou républicain, à trouver son équilibre au moyen de lois générales" (63).

Nous n'ignorons pas que Hume, en tant que théoricien de l'Etat, était un adepte et un défenseur de la démocratie et de la république. Dans le contexte de la loi sa position envers la monarchie ne change guère, elle est certainement critique comme le prouve cette remarque: "La monarchie, quand elle est absolue, contient même quelque chose de contraire à la loi" (64). Quand le pouvoir politique devient totalitaire, il entrave (fait obstacle) le fonctionnement des instances juridiques et la loi est sans utilité réelle. Pourtant, les structures sociales englobent la loi et la drainent dans leur évolution historique, évolution qui apparaît de plus en plus indispensable pour la société elle-même. Pour la sécurité du peuple, il serait souhaitable que les souverains étudient les lois pour mieux les appliquer, ceci serait avantageux pour tous car, on éviterait la tyrannie et l'oppression.

(63): D. HUME, Essais esthétiques, p. 75

(64): D. HUME, Essais esthétiques, p. 69.

III - VIOLENCE ET LOIS

La nature a prédisposé l'homme à la violence en faisant de lui un être de passions en même temps qu'un être fragile qui doit dépasser sa fragilité afin de survivre. La société corrobore cette disposition par son incapacité à résoudre efficacement les problèmes de l'individu vivant en société, et pourtant, il faut conserver impérativement l'équité naturelle indispensable pour tous. La violence s'oppose à la volonté et à la liberté qui sont les valeurs fondamentales auxquelles l'homme aspire quelle que soit sa situation sociale. L'imperfection de la nature et la rigueur de la loi conditionnent tellement l'homme qu'il se trouve contraint d'user de violence dans certains cas litigieux. Les théories du contrat (convention pour Hume) partaient évidemment de la persistance de la violence pour proposer la société comme solution. Dans une certaine mesure, la violence s'identifie à la nature, elle s'opposerait ainsi à la loi qui, elle, ne relève pas uniquement de l'artifice humain. La fonction de la loi s'exerce envers et contre la violence, si on ne doit retenir de l'homme que la définition du sujet intérieur: c'est-à-dire, la réunion de la volonté et de la liberté. Comment pourrait-on rendre compte de la vie sociale s'il n'existait pas la loi et la fonction qu'elle assure? L'application de la loi, dans le cadre de sa fonction, suscite des disputes entre le peuple et celui qui est chargé de cette application parce que la conquête des biens et la divergence des intérêts ne concordent pas avec le contenu de cette loi. Il n'y a pas d'obligations naturelles qui s'accompagnent de punitions naturelles pour

les cas de transgression. A cela vient s'ajouter la loi qui oblige sans exception (loi naturelle), mais qui est entourée d'une obscurité totale en ce qui concerne ses prescriptions. Pour la distinguer de la loi civile Hobbes dit: "La loi civile, au contraire, est une obligation, elle nous enlève la liberté que la loi de nature nous avait donnée. La nature donne à chacun le droit de se protéger par ses propres forces, et d'attaquer préventivement un voisin suspect. Mais la loi civile nous enlève cette liberté dans tous les cas où l'on peut attendre sans risque la protection de la loi" (65). La difficulté inhérente à l'application de la loi réside ou tient dans cette confusion du droit naturel. Si la nature nous confère un droit illimité, si elle nous donne le pouvoir de déterminer ce droit à notre guise, elle devrait aussi nous donner la compétence de nous faire justice, sans bien sûr offenser l'autre. La loi naturelle, se perdant dans une obscurité, complique la tâche de la personne qui est chargée d'appliquer la loi pour rendre justice.

1 - La violence et la loi non-écrite

Pour énoncer les principes de sa philosophie pratique, Hume s'est appuyé sur l'idée selon laquelle aucune organisation sociale ne peut subsister sans lois ni magistrats.

La vie en société se dégrade parfois pour atteindre un niveau inquiétant qui autorise, par voie de conséquence, le règne de la violence. La cause de cette dégradation instaurant la violence provient de l'imprécision de la loi naturelle. La société s'est construite dans cette imprécision; c'est pourquoi l'invention s'est présentée comme un moyen

(65):T. HOBBS, Le Léviathan, p.311.

efficace pour suppléer au manque d'organisation et de structures pour la direction de la société humaine. De toute façon, l'invention était l'une des solutions, la plus proche selon l'intention de Hume puisqu'il avait déjà établi que la raison n'était pas un principe de l'action humaine. Seules, les passions soutiennent l'action de l'homme, mais elles entretiennent aussi la violence qui, par sa présence croissante, amoindrit considérablement le rôle de la raison dans les relations sociales. Il n'y a pas de raison naturelle qui détermine, pour l'individu, une conduite conforme à la loi civile, il n'existe pas non plus un droit naturel et une morale naturelle qui s'imposent à l'individu, alors, il ne saurait exister une justice naturelle. De l'observation et de l'expérience, Hume pourrait déduire qu'il n'y a pas encore eu une morale rationnelle, il n'y aura pas de droit rationnel ni de justice ni d'équité rationnelles. Les passions étant plus fortes que la raison, il n'y a plus rien à espérer. Hume ne se contente pas des déductions parce qu'il sait, avec conviction, que l'homme doit inventer et que sa nature dispose du pouvoir nécessaire. Le même homme se conduit selon son gré et sa conduite s'écarte et se met en contradiction avec la volonté générale. Ceci oblige la société à devenir un système juridique doté de pouvoir afin de protéger les individus.

Il faut un pouvoir juridique parce qu'il faut conserver impérativement l'équité naturelle. A cette fin, la justice a été inventée. La loi naturelle et les prescriptions morales n'ont pas réussi à imposer à l'homme une conduite stable et juste si bien que le succès de la justice en tant qu'invention artificielle dépend plus de la loi que de la morale. En prenant l'exemple de l'honnêteté, il est bien difficile de montrer en quoi une

personne est tenue de restituer un dépôt dont l'auteur n'est plus, et de surcroît s'il n'existe pas de témoins. Qu'est-ce qui autorise la justice à poursuivre une telle personne? Le vide que laisse la loi naturelle accroît la violence qui ne fait que se perpétuer. Hume avait proposé la permanence de la propriété et son transfert par cession, donc par consentement, l'observation de cette règle mettrait la société à l'abri de la violence. La cupidité et la malignité font que l'homme brave toujours la loi. L'idée n'est pas passée inaperçue, mais le résultat définitif reste néanmoins un échec étant donné qu'on assiste très souvent à certaines défections lamentables. La loi non-écrite (naturelle) est transgressée rapidement parce que la nature ne punit pas et ceux qui transgressent cette loi le savent. La punition naturelle se relègue au monde de la croyance car son intervention n'est pas immédiate. Quand la loi est violée, la conscience collective est blessée, elle demande que justice soit faite; il faut alors appliquer la loi, mais voilà que la loi naturelle n'étant pas écrite, n'a pas un contenu clairement défini, ainsi aucune solution adéquate ne peut être apportée au problème de la violence.

Celle-ci perdure et affecte dangereusement les relations sociales. Les passions et la propriété se cachent derrière la force de l'égoïsme pour soutenir directement et indirectement la violence qui se reproduit sans relâche à travers des sociétés parallèles. Paradoxalement, les sociétés de brigands sont très structurées et possèdent des lois presque inviolables. Les membres de ces sociétés sont tenus d'observer, de respecter strictement les lois d'équité, de hiérarchie, de la division des tâches et du partage du butin. Au nom de la loi naturelle, qui octroie la

liberté à tous, au nom de son imprécision et de l'ambiguïté qui l'entoure les sociétés parallèles existent et font régner la violence. La violence a supplanté la loi naturelle et la société la subit à cause de l'impossibilité dans laquelle elle se trouve pour appliquer une loi dont le contenu se dérobe parce qu'il est mal circonscrit. Le contenu de la loi naturelle n'étant pas clairement défini, sa fonction souffre de cette insuffisance et son efficacité est remise en cause. Nous savons que cette loi ne prévoit pas de punition, ainsi on a tendance à croire qu'elle n'assume pas entièrement sa fonction. L'affirmation de l'absence de punition nous expose aux critiques et objections de ceux qui soutiennent qu'elle prévoit des châtiments dans l'autre monde. Nous le reconnaissons, mais nous estimons aussi que ce problème se rattache au problème de la croyance religieuse et de l'existence de Dieu que nous aborderons plus loin. La force de la loi naturelle ne devrait pas se résumer dans les ordres impératifs, il aurait fallu les accompagner de sanctions sévères et immédiates.

Les relations interindividuelles dépendent de la loi comme dépend aussi la circulation des biens; ce sont des occasions qui ne tardent pas à créer des litiges entre les hommes appelant nécessairement l'usage de la loi.

2 - La violence et la loi écrite

Si nous partons de l'idée qu' "Une république sans lois ne peut jamais avoir de durée" (66), nous pourrions montrer pourquoi la société civile moderne ne peut pas se passer de lois et surtout de la loi

(66): D. HUME, Essais esthétiques, p. 69.

écrite. Hume croit au progrès. Il a cherché à prouver dans sa théorie politique que le premier gouvernement est issu du contrat et que les autres qui ont suivi s'obtiennent soit par usurpation soit par des révolutions violentes. L'objectif principal de la création de la société était d'éloigner la violence de la vie de l'homme, malheureusement, cette violence persiste et se manifeste avec une fréquence inquiétante. Il fallait s'y attendre d'autant plus que l'homme ne se débarrassait pas de sa nature en venant vers la société civile, la nature (de l'homme) occupe toujours une place aussi grande que possible dans sa vie. Par elle, la violence trouve les moyens d'expression et fait entorse à la loi, alors la société, par son représentant, sévit pour essayer de rétablir l'ordre. Il faut donc une loi écrite pour définir le pouvoir du représentant.

Même rudimentaire, la loi écrite a toujours existé comme ce fut le cas chez les Romains qui disposaient d'un code de lois: "Ce code de lois fut à peu de choses près les seules règles écrites qui régirent pendant plusieurs siècles la propriété et la pénalité de cette illustre république. Elles suffisaient toutefois à mettre en sécurité la vie et la propriété des citoyens; à préserver un homme de la domination d'un autre; et à protéger chacun contre la violence et la tyrannie de ses concitoyens" (67). Contrairement à la loi non-écrite qui est confuse et imprécise, la loi écrite se précise par son contenu et sa fonction prend une allure plus imposante. A chaque infraction, elle fait correspondre une sanction; soit une punition que l'individu trouve parfois irrationnelle et disproportionnelle à sa faute. La loi écrite jouit d'une autorité prépondérante qui provient probablement

(67): D. HUME, Essais esthétiques, p. 69.

de l'héritage du rapport qui lie sa nature à l'autorité divine. Bref, on croit à la survivance d'une part de la loi divine dans la loi des hommes à cause du poids qui accule l'individu qui devrait subir les sanctions de la loi écrite. Cela n'est qu'une crainte qui s'ajoute à d'autres, propres à la nature de l'homme, car la loi écrite a l'avantage d'être impersonnelle. La violence persiste dans la société sous la forme de guerres civile et étrangère ou sous la forme de luttes violentes entre les factions contraires qui jouent le rôle de contre pouvoir. Mais seulement, leur action n'est pas forcément pour l'intérêt public dans la mesure où ces "Factions produisent des effets directement contraires au but que le législateur se propose: elles bouleversent l'Etat, font taire les lois, suscitent les animosités les plus cruelles parmi des concitoyens qui se doivent mutuellement du secours et de la protection" (68). Même une république avec un gouvernement libre n'assure pas la sécurité des citoyens dans ces conditions de lutte. Ainsi, l'indépendance du Parlement lui donnera le pouvoir de s'opposer au désir du gouvernement d'engager le pays dans une guerre sans raison nécessaire ou de rejeter les lois qui ne protègent pas vraiment l'intérêt public. L'urgence de la loi écrite se fait sentir, elle départagera les parties en conflit, cependant notons qu'elle comporte le danger d'interprétation. L'abstraction et l'ambiguïté du langage humain voilent la teneur de la loi écrite parce que le sens des mots étant généralement équivoque, le choix du sens convenable se fait difficilement. Le coupable croit parfois que sa culpabilité est mal établie et qu'il subit injustement la sanction de la loi. Nous pensons comme E. Weil que: "La loi de la société est efficace, elle

(68): D. HUME, Essais politique, p. 120.

n'est ni juste ni injuste en tant que loi: elle est destinée à régler les rapports entre les hommes de telle façon que la violence en soit absente et que dans la paix sociale, le rendement social atteigne le plus haut degré possible. Il est évident que le concept de loi est insuffisant" (69). Non seulement, elle est efficace par le travail qu'elle fait, la loi apparaît aussi comme une force suffisante parce qu'une partie de son pouvoir se fonde dans l'abstraction et l'ambiguïté du langage humain.

Ce qui est à observer ici, est une carence relevant de l'imperfection des inventions humaines, plutôt que la propagation volontaire de l'injustice, Hume lui-même, a défendu cette idée en montrant que le sens de la justice ne se fonde pas sur la raison et qu'aucun penchant ne nous oriente naturellement vers la justice. Loi et justice font partie de ces vertus artificielles que les hommes ont inventées pour lutter contre les excès de l'amour de soi. Sans la loi, la justice ne saurait se maintenir, la société civile et moderne non plus. Hume entend par justice, comme d'autres: Grotius et Locke, le respect des biens d'autrui, mais il faut faire remarquer que ce respect n'est pas naturel en l'homme, d'où la nécessité de l'instituer par une invention qui se transmette par la voie de l'éducation. Hume pense également que: "Les impressions, qui font naître le sens de la justice, ne sont pas naturelles à l'esprit humain, elles naissent de l'artifice et des conventions humaines" (70). Aussi longtemps que la nature survivra en l'homme, aussi longtemps durera la violence comme il rejette les vices, à cet effet, il insiste sur l'éducation comme instrument

(69): E. WEIL, Philosophie politique, p. 85

(70): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 614.

indispensable et efficace pour "fabriquer" l'homme de la société moderne. Pour arriver à la suppression du vice et de la violence, il n'y a pas d'autres moyens que d'éduquer les hommes, établir les lois de justice et veiller à ce qu'elles soient respectées. Hume évite de tomber dans le piège du cercle qui consiste à tourner entre les mêmes éléments d'une même argumentation.

Il a confiance dans le pouvoir du législateur et à l'autorité du magistrat ainsi qu'à la force et à la qualité des gouvernants. La convention n'a donné lieu qu'à la société comme système juridique, les principes et lois élaborées par ce système ne doivent pas se perdre dans le vide de l'impersonnalité. L'application de la loi civile ne fera plus naître l'injustice; c'est pourquoi une instance suprême s'avère indispensable pour la poursuite de la lutte que les hommes mènent contre la nature. La société s'est définie comme une organisation intelligible qui a émergé de l'anonymat de la masse populaire, elle a atteint l'étape où une élite dirigeante doit se distinguer de la masse pour la conduire vers les objectifs auxquels elle prétend arriver. L'Etat est donc l'instance chargée de redistribuer les droits, de gérer la collectivité sociale, de maintenir une paix durable, en un mot de faire respecter l'homme et sa sécurité. La politique de la philosophie empiriste ne peut que réfléchir sur la réalité sociale en parcourant tous les niveaux de la hiérarchie.

CHAPITRE VI

L'ETAT ET LE POUVOIR

Si Hume n'accepte pas entièrement l'idée de l'état de nature, il reconnaît néanmoins que c'était la possibilité toujours renouvelée, du désir de détruire l'autre qui le caractérisait. Par contre, il accepte que la société exige de l'homme une constante habileté dans l'organisation de la vie des individus. Hume souligne que sans l'Etat, la société politique, malgré son organisation et ses structures court le double risque du despotisme et de l'anarchie. L'égalité primitive a révélé la faiblesse de l'homme, son égoïsme et son incapacité à respecter la loi morale, tandis que la politique dévoile ses incompétences dans la gestion des structures et organisations politiques. La loi, en exerçant son influence et son pouvoir devrait discipliner le comportement de l'homme afin d'éviter la violation des principes fondamentaux de la vie sociale, mais le succès escompté est plutôt maigre. Le contrat originel avait tracé les perspectives d'évolution de la société, autorisant des reconsidérations et des reformulations qui ne sortent pas de son cadre. Autrement dit, l'homme peut refaire les structures de la société sans se nuire ni se détourner des objectifs initialement fixés. En effet, l'élaboration des structures suit une certaine gradation au point où les effets des structures récentes viennent à combler les lacunes des précédentes.

Nous estimons que la philosophie empiriste connaissait les avantages et les inconvénients des théories du contrat; nous pensons également qu'elle savait les apprécier au moment où elle s'engageait à "fonder" la science de la nature humaine. C'est avec conviction que Hume présentait une théorie qui ne prétendait pas être définitive, mais ne laissait pas non plus des hypothèses en suspens pour un travail ultérieur. En d'autres termes, la convention n'est pas seulement le mode d'accession à la société politique, elle est aussi le moment qui donne naissance au gouvernement parce que la vie en société suppose des problèmes à résoudre. Ces problèmes étant nouveaux par rapport à ceux que les hommes connaissaient avant la vie sociale, exigent une instance adéquate: le gouvernement. L'Essai "Le contrat originel" développe les caractéristiques du rapport entre le contrat et le gouvernement et rappelle le soutien favorable de certains philosophes pour qui: « Le gouvernement dans sa première enfance est né du consentement, ou plutôt de l'assentiment volontaire du peuple,... même à l'époque actuelle où il a atteint sa pleine maturité, il ne repose sur aucun autre fondement», p.4. En fait, Hume voulait riposter contre ceux qui soutenaient que le contrat a été passé une fois et que cela suffisait pour déterminer le cours de l'histoire. Il contestait vivement cet aspect du contrat parce que, entendu de cette façon, il engageait la responsabilité des générations futures qui ignorent tout du point de vue historique et des conditions dans lesquelles les hommes ont passé le contrat. Si la société actuelle connaît des ennuis, ils proviennent de son organisation et non du contrat.

L'égalité primitive n'était en fait qu'une inégalité prouvée par la répartition déséquilibrée des caractères naturels (physiques) entre les hommes; c'est peut-être pourquoi la loi se montre insuffisante et inefficace. Avant la société, il n'y a que l'homme et les conditions précaires de son existence; vraisemblablement, il n'a pas connu la liberté, encore moins l'égalité entre lui et les autres hommes. La loi s'oppose à l'espoir qu'a l'individu de vouloir jouir de toute sa liberté, la rencontre avec la liberté humaine donne à la loi une efficacité limitée qui se complète par le pouvoir impératif de l'Etat. L'organisation sociale et politique doit s'adapter au processus évolutif que l'histoire humaine lui impose. Dans la pensée de Hume, l'Etat politique est l'une des étapes des plus avancées de cette évolution.

Hume est généralement bien connu comme un critique de la connaissance rationnelle, mais malheureusement il n'est pas de même quant à ce qui concerne la théorie de l'Etat. Pourtant, son: « Effort dans le domaine politique a incontestablement porté sur le problème fondamental de la différenciation entre les gouvernements et les gouvernés et celui de la soumission du peuple aux tenants du pouvoir»⁽⁷¹⁾. Cette remarque de Vlachos est si pertinente qu'elle nous aide à examiner le rapport politique entre l'Etat et le peuple au sujet du pouvoir et de l'autorité politique. L'Etat est la minorité à laquelle la masse publique fait allégeance en acceptant d'être gouvernée par elle et en lui promettant obéissance.

(71): G. VLACHOS, Essai sur la politique de Hume, p. 244.

En partant de l'idée d'inégalité, l'Etat se propose de distribuer de façon équitable tous les droits, de rendre justice par et au nom de la loi, bref, tout le pouvoir juridique, économique et politique se trouve entre les mains de l'Etat. La clarté des distinctions du projet humien lui conférait une importance capitale et sans affirmer qu'il a atteint son objectif, nous refusons de croire que sa théorie de l'Etat a manqué d'autorité et est passée inaperçue. Ceux qui le croient sont victimes d'une erreur de perception sur l'ensemble de la pensée de Hume, ou bien ils négligent délibérément la découverte de l'intérêt que présente cette partie de l'œuvre. La politique: l'Etat et son autorité, le pouvoir et son exercice, à travers les différentes sortes de gouvernement, couronne les initiatives de la théorie du contrat esquissée dans le troisième livre du Traité et développée dans les Essais politiques.

I - L'AUTORITE POLITIQUE

La philosophie de Hume est une anthropologie à la fois sociale, politique et économique si nous acceptons et nous reconnaissons qu'elle tente de traiter infailliblement toutes les questions relatives à la vie des hommes. On trouve la preuve du fait qu'il s'agit d'une anthropologie dans le développement des idées sur les capacités inventives de l'homme grâce auxquelles, il multiplie les artifices pour lutter contre les effets néfastes de la nature. La confirmation nous a été donnée par l'extension de la recherche jusqu'au domaine économique, au commerce et aux relations inter-étatiques (internationales). Dans sa préface aux Quatre essais politiques, G. Granel montre que Hume se passe volontiers des idées qui jouent le rôle de repères invulnérables parce qu'elles sont fixes et immuables (Dieu). Le discours politique de Hume évolue dans le sens où l'expérience avait voulu établir un équilibre entre les forces naturelles (passions, liberté) et les artifices. Nous pensons qu'elle a réussi cet équilibre, mais il est si fragile qu'une action intempestive d'un certain individu vient le rompre, obligeant ainsi la politique à chercher d'autres artifices afin de rétablir un nouvel équilibre plus durable. Sans faire abstraction des autres facteurs, nous disons que la vie de l'homme se déroule sur la base matérielle de la subsistance.

La question économique prend de l'ampleur et demande le déploiement de forces spéciales pour arbitrer les querelles et les combats autour de la propriété. Nous nous reportons de nouveau à G. Granel dans

la préface aux Quatre essais politiques pour essayer de cerner avec lui la notion d'équilibre chez Hume, parce que nous pensons que l'économique s'oppose au politique dans le rapport de cet équilibre. Il dit notamment: « Le problème politique est pour Hume celui de l'invention des formes, chaque fois singulières et temporaires qui permettent de maintenir un seul équilibre, toujours le même: celui de la liberté et de l'autorité», p. XVII. L'action politique et la loi poursuivent sans relâche, la recherche fastidieuse de solution au problème de l'équilibre social; alors, elles s'intègrent facilement à la philosophie empiriste qui n'accorde de privilège qu'à l'action concrète. La conception du pouvoir politique au sein de la pensée de Hume nous éloigne de la théorie classique qui proclamait l'origine divine du pouvoir et son caractère sacré. Cette proclamation de l'origine divine du pouvoir rendait, aux yeux des philosophes du contrat, une image négative de l'action humaine. Défendant la théorie d'une philosophie empiriste, Hume ne pouvait pas laisser choir l'élément central de sa doctrine sur la science de la nature humaine: l'action restera au centre des spéculations politiques et morales. L'Etat (gouvernement) et le pouvoir dont il dispose sont deux repères principaux parmi ceux de l'action; ils sont les instances qui coordonnent les activités de l'homme en tant qu'ils sont aussi les conséquences de la convention primitive. L'illusion de l'égalité des hommes disparaît avec la propagation de la violence et de l'injustice, leur persistance dans la vie sociale indique la nécessité de l'existence d'une force qui se situe au dessus du groupe social. Cette force sera l'autorité politique de l'Etat qui ravivera la conscience de l'individu en lui rappelant que sa liberté a des limites et que

sa vie dépend des autres individus. L'inégalité manifeste entre les hommes donne la preuve qu'une action solitaire ne saura couvrir les nombreux besoins de l'individu et que la vie solitaire ne présente pas de vrais avantages. La disproportion de la force physique chez l'homme et celle des besoins légitiment la formation de société et la création de l'Etat. L'interdépendance des individus s'explique et se révèle indispensable pour la survie de la société. L'expérience a démontré qu'une régulation devrait intervenir continuellement dans la vie sociale, ainsi l'Etat ne serait: « Qu'une institution contingente, historiquement, mais non essentiellement exigée, mieux appréciée à la prestation des services rendus qu'à la puissance répressive qu'elle incarne. L'Etat relève plus en un premier temps, de la commodité administrative et de la délégation gestionnaire que de la coercition obligée et l'omniprésence interventionniste dans la préservation du lien social »(72). La mission de l'Etat se détermine clairement et son existence se justifie; il devrait procéder à la redistribution des droits et des biens. L'intérêt de la philosophie pratique de Hume se situe exactement dans la recherche de l'utilité, de la complémentarité, car dit-il: « La force naturelle de l'homme ne consiste que dans la vigueur du corps et dans la fermeté du courage», "Contrat primitif".

Nous constatons que la tendance naturelle à l'égoïsme empêche de mettre cette force et ce courage au service de la société parce que l'homme éprouve beaucoup de mal à partager ce qu'il a en sa possession. L'autorité politique doit engager une bataille contre la générosité limitée et la parcimonie de la nature humaine comme la morale

(72): D. DELEULE, Hume et la naissance du libéralisme économique, p. 328.

l'avait fait contre les passions. L'Etat, en tant qu'instance de la redistribution des droits entre les individus (inégaux), a le devoir d'entretenir les liens sociaux par le maintien d'une certaine égalité. L'inégalité naturelle se prolonge, se perpétue et s'accroît dans la société politique dont la vie et la survie dépendent de certains facteurs et principes artificiels si nous prêtons attention aux idées de G. Granel. Dans la préface aux Quatre essais politiques, il lie la création des artifices à l'histoire en disant: « La régulation inventive et précaire de la poussée des passions par les artifices de formes politiques à fondre et à refondre, c'est que l'histoire commence au milieu d'elle-même et que l'action politique est sans paradigme», p. XVII. Toute l'activité humaine, surtout en politique, n'est qu'invention et Hume fait remonter l'origine de l'Etat (gouvernement) à la naissance de la société civile. A cette occasion, il insiste sur le rôle et la fonction, qui était assignée au gouvernement dès sa création; c'est une invention « Réaliste pour assurer, par réciprocité, avantage et sécurité». La société est historique, elle englobe dans son histoire celle de l'Etat puisque celui-ci n'existe que par elle pour la défense des intérêts de tous les individus; en un mot, l'homme chercherait aussi et surtout une protection en entrant dans la société.

La faiblesse des hommes les rassemble dans la même condition, les unit dans le besoin et fournit la preuve qu'ils dépendent nécessairement les uns des autres. L'action et les actes d'un homme se mettent inévitablement en relation avec ceux des autres hommes. La réflexion philosophique sur la politique, si elle ne porte pas essentiellement sur l'histoire humaine, ne peut pas se passer d'elle (du moins dans la

pensée de Hume). Sa philosophie politique tente de le montrer et le démontrer, car il croit fermement à la relation existant entre l'action historique et l'action politique. Nous pouvons dire que la signification et l'essence de la convention primitive se retrouvent dans cette vision historique de l'action humaine en nous référant à S. Goyard-Fabre qui établit la spécificité humaine de l'action politique. Son introduction au Citoyen de Hobbes le prouve bien par ce passage: « La politique, ainsi que le révèle l'histoire tourmentée d'Angleterre n'est pas l'affaire de Dieu, mais des hommes. Let us make man», p.32. Sans les organisations qui soutiennent l'existence de la société, l'action dispersée de l'homme la remettrait continuellement en cause. Hume pense que le gouvernement naît avec la société, mais que celle-ci s'organise autour de l'Etat en tant qu'instance dirigeante aux multiples fonctions parmi lesquelles on compte la protection de l'individu. En fait, pour Hume: « Le gouvernement étend plus loin son influence bienfaisante; non content de protéger les hommes dans les conventions que ceux-ci ont faites dans leur intérêt mutuel, il les oblige souvent à faire de telles conventions et les force à chercher leur propre avantage en les faisant concourir à une fin commune ou à un dessein commun»(73).

A partir de ce passage du Traité, la nature et la fonction de l'autorité politique apparaissent distinctement. Ainsi nous déduisons avec E. Weil que l'Etat peut être considéré comme un « Appareil de contrainte par rapport à l'individu et à tout groupe pour autant que ceux-ci refusent de se soumettre à la raison qui, sur ce plan, n'est rien d'autre que l'intérêt

(73): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 659.

de la communauté dans sa totalité vivante»(74). Une fois que nous avons reconnu notre appartenance à la société, nous n'avons plus la possibilité de nous faire justice nous-mêmes parce que tous nos droits se sont regroupés sous les auspices de l'Etat et sont consignés dans les lois; seul l'Etat a le monopole de l'emploi de la violence et l'individu se plie obligatoirement sous les injonctions de la loi, car son action ne se déploie désormais qu'à l'intérieur des limites que la loi fixe. L'impact de l'autorité politique renforce considérablement la fonction de la loi qui, à certains moments de son application, paraissait inefficace. L'Etat est souverain et la loi partage cette souveraineté en tant qu'elle est un instrument du pouvoir politique. Alors, nous pouvons comprendre que le pouvoir politique ne s'exerce que par l'Etat.

(74): E. WEIL, Philosophie politique, p. 132.

II - LE POUVOIR POLITIQUE

Malgré la vigueur des structures d'encadrement, la société court continuellement le danger de la juxtaposition et de la confrontation des intérêts particuliers. Le danger est d'autant plus grave que l'autorité politique n'arrive pas à surveiller effectivement tout le fonctionnement des rapports sociaux. L'intervention de l'Etat est plus que nécessaire puisqu'il est l'organisation constitutionnelle des pouvoirs. De ce point de vue, nous confirmons que l'Etat doit protéger l'individu et la société de l'intérieur et de l'extérieur, son action protectrice s'étendra sur l'ensemble des différentes couches sociales. Le consentement, qui avait participé à la conclusion du contrat (convention) n'était qu'un prélude, une concession précédant des exigences très impératives parce que les hommes en s'engageant dans la conclusion du contrat entendaient tirer de cet acte un nombre indéterminé d'avantages. Il est vrai que la société ne garantissait pas de droits préexistants à ceux qui acceptaient de prendre part au contrat; contrairement à cela, l'Etat doit garantir la liberté éthique et tous les autres avantages possibles que l'organisation sociale peut offrir à l'individu. Pour accomplir cette tâche, l'Etat a besoin de disposer des pouvoirs nécessaires dont il aura (lui seul) le monopole et le privilège d'en faire usage. L'un de ces pouvoirs, peut-être le premier, est la loi, car celui qui agit conformément à la loi ne peut être puni.

Le pouvoir politique prend la forme de lois et les implications coercitives qui s'ensuivent. A en croire Hobbes, l'Etat est un

corps dont les différentes parties entretiennent des relations entre elles, (Hume partage les idées de Hobbes à ce sujet). En réalité, le pouvoir vient de la société, de la masse publique qui fait allégeance à une minorité qui va gouverner. De ce fait, l'Etat est « l'organisation rationnelle et raisonnable (morale) de la communauté », il invite les membres de la société à la soumission et leur rappelle la souscription qu'ils ont faite pour la conservation de la justice sociale. L'Etat intervient dans la consolidation du lien social et le maintien de la justice sociale en luttant contre les tendances égoïstes et passionnelles du comportement de l'homme. L'égalité n'existe pas, même au sein de l'organisation sociale, or il faut bien qu'elle existe en même temps que la justice pour servir de valeurs de référence au fonctionnement de la société politique à l'intérieur de laquelle la dépendance des individus reste encore une nécessité. Cette dépendance légitime et renforce le rôle du pouvoir politique qui n'a pour objet de consolidation que l'action humaine et les rapports qui en découlent. La faiblesse de l'homme est un mal persistant auquel la société n'a pas apporté un remède efficace si bien que la complémentarité apparaît comme une solution provisoire. Dès lors, l'Etat possède le pouvoir qu'il lui faut et les moyens (peut-être insuffisants) pour assurer un bien-être à la société.

La société politique se compose d'individus égaux en principe, le pouvoir politique a le devoir de les protéger tous en essayant de maintenir plus durablement l'apparente égalité. Pourtant, la persistance de l'inégalité entre les hommes n'est pas une situation nouvelle ou surprenante, elle n'a pas besoin de démonstration pour être prouvée,

puisqu'elle est une réalité de la vie sociale. Le pouvoir politique tente continuellement de supprimer et de remplacer cette inégalité par une égalité effective de tous les citoyens parce que la société repose, avant tout, sur la base de la complémentarité. Celle-ci dérive de la dépendance mutuelle des hommes qui s'exprime fortement dans la vie active des hommes comme le prouve le texte suivant: « La dépendance mutuelle des hommes est si grande dans toutes les sociétés que rarement une action humaine est entièrement complète en elle-même ou s'accomplit sans quelque référence aux actions d'autrui, qui sont nécessaires pour que l'action réponde pleinement à l'intention de l'agent. Le plus pauvre artisan, qui travaille seul, compte au moins sur la protection du magistrat qui lui garantit la jouissance des fruits de son travail »(75). Hume connaissait donc l'ampleur du problème de l'égalité et recommandait à ce sujet la solidarité qui passe par la complémentarité dans l'action. Le pouvoir politique est tenu de faire de l'égalité un trait saillant de la vie politique grâce au concours appréciable que lui apporterait la loi pour la création et l'entretien des principes d'égalité.

La preuve de la dépendance mutuelle des hommes est donnée; alors la loi devrait être la même pour tous afin que les traces d'inégalité s'effacent et disparaissent des comportements sociaux. Par la formule: « Elle est loi pour tous les citoyens, et tous les citoyens sont égaux devant elle», nous avons une illustration concrète du caractère universel de la loi. Le pouvoir politique doit, par l'usage de la loi, créer et établir l'égalité entre les hommes sinon, il risque d'être discrédité par le

(75): D. HUME, Enquête sur l'entendement humain, pp. 157, 58.

peuple, parce que: «si nous cherchons la première origine du gouvernement dans les forêts et dans les déserts, nous verrons que toute autorité et toute juridiction vient du peuple »(76). Etant donné que la relation inévitable qu'implique l'exercice du pouvoir politique est celle des gouvernants aux gouvernés, l'Etat reconnaîtra qu'il tire sa force de l'opinion publique, il a donc une dette envers elle. Au nom de l'allégeance faite au gouvernement, le peuple lui doit obéissance pour que la société ait la possibilité de subsister et que l'intérêt public soit sauvegardé ainsi que la liberté du peuple. Conformément à cette idée de la défense de la liberté du peuple, Hume ne souhaitait pas que le pouvoir politique se concentre entre les mains d'une minorité sous la forme du despotisme ou de la dictature. Il a toujours prôné et supporté l'existence de la démocratie qui empêche l'écrasement du peuple par des décisions arbitraires des gouvernants. La démocratie, en effet, donne au peuple les moyens de s'exprimer, de défendre ses intérêts et de conserver sa liberté. Nous noterons également que Hume fût un défenseur de la liberté de la presse et de la balance des pouvoirs; c'est-à-dire de la répartition des pouvoirs.

a) La liberté de la presse et les partis politiques.

La théorie de l'Etat, chez Hume, s'était consacrée, en partie à l'examen des différentes formes de la pratique politique; à savoir les régimes politiques. Cette démarche était essentielle et capitale pour un siècle qui voulait éclairer toutes les activités de la vie de l'homme dans laquelle la politique jouissait d'un statut particulier. Quelle que soit la

(76): D. HUME, Traité politiques, p. 320.

nature du régime, l'exercice du pouvoir revient toujours à une minorité et parfois à un individu; le roi par exemple. Le siècle des Lumières ne tolérait pas l'existence de système totalitaire, il a donc favorisé la création d'un contre pouvoir tout en exhortant les peuples à évoluer vers les systèmes libéraux grâce aux moyens comme la liberté de la presse et les partis politiques. Supposer que le pouvoir n'a de valeur que par la grâce divine et que certains seulement ont le privilège de gouverner, c'était là une erreur que les Lumières combattaient énergiquement. Il est encore plus inacceptable de constater que dans l'exercice du pouvoir qu'ils détiennent, les gouvernants dépassent volontairement les limites de leur pouvoir et ne fournissent aucun effort pour mettre des bornes à leurs ambitions. Cet abus dénature le pouvoir, détériore les rapports entre gouvernants et gouvernés pour instaurer finalement le régime despotique ou monarchique qui ne fait qu'offusquer les libertés individuelles et collectives. Hume pense que la liberté de la presse constitue un remède dans ces circonstances.

La liberté de la presse, quand elle existe réellement, joue un rôle efficace dans la protection des libertés et du bien public. Elle brise le mythe du secret des pouvoirs politiques parce qu'elle se fait le devoir de dénoncer publiquement le mauvais fonctionnement du pouvoir politique et la mauvaise application de la loi faite, en principe, par tous. Et Hume ajoute avec un peu d'ironie que le juge est un autre citoyen à qui la loi s'applique chaque fois que le besoin et la nécessité se font sentir. La liberté de la presse, par la manière d'exposer les actes du pouvoir, permet d'éviter certainement de part et d'autre, l'abus dans l'exercice du pouvoir et l'usurpation des droits. Elle est au service du citoyen et de l'homme

politique parce que son objectif est de sauvegarder la liberté entendue comme un bien précieux et inaliénable qui est recherché aussi bien par l'un que par l'autre. Sans elle, l'Etat, le pouvoir politique et les individus se heurteraient infiniment pour laisser la société tomber dans le désordre. Dans ces conditions, l'Etat ne pourra plus procurer aux individus cette liberté politique qui dans un citoyen: « Est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen» (77). La liberté de la presse présente un avantage incomparable pour le pouvoir politique, les informations qui sont diffusées grâce à elle, préparent l'opinion publique à la maturité politique et atténuent par là l'invective des rumeurs populaires tendant à saper les fondements du pouvoir politique.

La liberté de la presse correspond au vœu humien de la balance du pouvoir qui appartient à son tour à sa conception mixte du pouvoir à la fois monarchique, aristocratique et démocratique. Sa position personnelle, celle de n'être d'aucun parti, semble avoir une influence sensible sur ses idées politiques et particulièrement sur la question du pouvoir. Hume n'a pas manifesté une indifférence politique, mais seulement, il n'a pas voulu avouer distinctement sa préférence, quoiqu'on sache qu'il approuvait les idées républicaines et démocratiques. Il s'est contenté de partager la fierté de ses compatriotes (contemporains), fierté que ceux-ci tiraient de la réputation dont jouissait l'Angleterre dans les pays européens pour sa constitution appréciée et la liberté de la presse

(77) : MONTESQUIEU, Esprit des lois (œuvres complètes), p. 397.

bien répandue. Cet état de gloire nationale est certainement le résultat de la lutte farouche qui a toujours été menée dans l'Ile en vue de conquérir cette radicale liberté qui donne le droit à Hume de penser que: « L'esprit du peuple doit être excité, de temps à autre, contre les vues ambitieuses de la cour et l'ambition de la cour doit être réfrénée par la crainte d'aigrir la nation. Rien ne répond mieux à cette fin que la voie de l'impression...»(78)

Cependant, jouir de la liberté de la presse, bénéficier des avantages de la liberté politique constitue une véritable gloire pour ceux qui mettent toute la volonté pour arracher au pouvoir politique toutes les libertés dont l'individu a besoin pour son épanouissement social, mais ceci s'accompagne absolument d'inconvénients que nous devons examiner.

Toutes les formes de gouvernement n'acceptent pas et ne tolèrent pas la liberté de la presse, estimant qu'elle inciterait la population à la révolte et que la diffusion des informations, n'étant pas destinées à la grande masse, susciterait des tumultes débouchant sur la rébellion. La forme monarchique en est un bon exemple, elle abhorre la liberté de la presse sous prétexte qu'elle détruirait le pouvoir dont elle veut garder le monopole. Et comme le prince n'entend pas perdre son pouvoir: « Il est toujours sur ses gardes, et observe d'un œil jaloux toutes les démarches qui semblent tendre à la révolte »(79). En cela, il convient de dire que la forme monarchique du gouvernement incarne l'idéal de l'Etat répressif, non seulement elle accapare les biens matériels et garde le monopole de

(78): D. HUME, Essais politiques, p. 32.

(79): D. HUME, Essais politiques, p. 333.

la législation, mais aussi, elle exerce une autorité absolue sur le peuple. Celui-ci accumule haine et colère jusqu'à l'exaspération, puis, la violence prend place en commençant par la destruction de la monarchie et ensuite en la remplaçant par d'autres formes plus souples comme la république. La loi, avons-nous dit, instaurait l'égalité entre tous les hommes et proscrivait la violence, malgré cette mesure la violence existe toujours puisqu'elle: « A été et est encore la cause motrice de l'histoire et néanmoins, la conscience politique cherche le progrès vers l'élimination de la violence »(2). Le peuple a fait la promesse d'obéir au gouvernement pour que celui-ci lui assure la sécurité et la liberté en retour, mais quand l'action du gouvernement consiste à priver le peuple de sa liberté, la violence devient inévitable. Hume n'hésitait pas à condamner le pouvoir monarchique, qui selon lui ne défendait ni la dignité humaine ni les valeurs sociales. Il ne comprenait pas de quel droit le pouvoir monarchique devait user de violence plus que la loi ne lui accordait et négliger la liberté du peuple comme si le droit de liberté du peuple devait être foulé aux pieds impunément pour la simple raison de la recherche de l'intérêt personnel. Dans un tel cas la réaction du peuple est souvent violente. S'il était convenu que la loi donnait la même liberté au peuple et au gouvernement, pourquoi le gouvernement (qui n'est que la minorité) défendrait uniquement ses prérogatives? Le peuple s'oppose automatiquement à un tel gouvernement parce qu'il a le devoir d'assurer sa liberté contre les gouvernants. Il ne sera donné à personne, pas même au pouvoir politique, la possibilité d'empiéter régulièrement sur les droits du peuple.

b) Les partis politiques.

L'extension du débat philosophique au domaine politique n'a pas rompu la cohérence de la doctrine de la science de la nature humaine. La conviction de Hume que les facteurs psychologiques déterminent toute la vie de l'homme n'a pas été ébranlée; c'est ainsi qu'il situe dans l'enthousiasme, l'engagement politique de l'homme dans les partis. "Cet instinct politique particulier pousse souvent les hommes à s'engager dans les partis politiques". On a vu des formes de gouvernement s'affirmer contre la forme monarchique, mais à l'intérieur de ces formes, on constate que la gestion du pouvoir ne se fait pas toujours selon la volonté du peuple. La différence et la divergence des opinions sur les mêmes sujets politiques amènent les hommes à la création des partis politiques. Ils représentent le contre pouvoir, comme la liberté de la presse, ils sont dans le cadre où les principes de considération de l'objet politique sont contradictoires et où les membres s'efforcent de surmonter les contradictions pour atteindre un point de vue approximativement homogène. Cette diversité des points de vue assure un équilibre au pouvoir politique, de toute façon: « La lutte ouverte des partis est l'un des aspects naturels de la société humaine ». Par cette lutte, la majorité participe à la vie politique, la multitude des opinions s'expriment pour traduire les intérêts des groupes qui sont, en vérité, des entités politiques non négligeables. Hume a répété, sans cesse, que seules, les passions gouvernent la vie de l'homme et les sentiments l'orientent vers l'intérêt.

La monarchie totalitaire et le despotisme ne défendent que les prérogatives de quelques individus au détriment du peuple, les partis politiques exercent une force sur cette pratique parce qu'elle est contraire à la convention de justice et du gouvernement. La concentration du pouvoir entre les mains d'un monarque entraîne souvent un usage abusif des droits et la suppression des libertés, or: « Il n'y a de liberté que celle qui échappe au caprice et à la violence de l'intérêt personnel, et qui est réglée par des lois, il convient donc de partager le pouvoir entre plusieurs personnes ou assemblées et de promulguer à l'avance des lois clairement rédigées. De telles lois constituent un obstacle généralement efficace à la dépravation naturelle des hommes»(80). L'allégeance du peuple et son loyalisme au gouvernement n'ont pas pour prix l'aliénation des individus, au contraire, tout gouvernement devrait chercher les moyens pour améliorer la condition des citoyens ainsi que la constitution puisque l'assemblée est la gardienne de la liberté du peuple. L'opposition entre les partis serait modérée pour permettre une confrontation fructueuse des idées et éviter des querelles ou les affrontements sans intérêt pour le peuple ni pour les partis en opposition. Quand le pouvoir politique commence par perdre de vue l'intérêt public, le droit de propriété et le droit de puissance, il fait entorse au fonctionnement de la justice et les artifices du gouvernement sont inutiles. Le propre de l'action politique chez Hume est de compenser les imperfections de la nature par des artifices, quand cette compensation ne s'effectue pas, il est difficile de maintenir l'ordre de la cité.

(80): LEROY, David HUME, p.254

Les partis politiques surveillent et portent un regard critique sur la manière dont le pouvoir est utilisé pour servir le peuple. Ils sont un mal nécessaires dans tous les systèmes et toutes les formes de gouvernement, car les abus ne se rencontrent pas seulement dans une des formes du gouvernement, mais dans toutes. Outre la bataille que les partis livrent contre le pouvoir central, il est regrettable de se rendre compte qu'ils se livrent aussi à d'incessantes querelles entre eux. Ces querelles entre partis ont inévitablement des conséquences pernicieuses sur la vie sociale. Elles peuvent déboucher sur une guerre civile ou une révolution violente qui n'ont rien d'avantageux pour le peuple. Quand le culte de l'intérêt particulier prend plus d'importance que la défense de la liberté du peuple, les partis s'affrontent et donnent raison à ceux qui pensent que toutes les formes de gouvernements finissent par tomber dans la corruption. La paix sociale devient inexistante et la tranquillité disparaît, les partis politiques sont sans réelle utilité, faut-il, pour autant procéder à leur abolition? Dans un système démocratique et sous un gouvernement libre, l'abolition des partis n'est pas possible ni souhaitable, il ne reste qu'à se tourner vers la constitution, sa qualité et l'indépendance du parlement. Bref, la séparation des pouvoirs pourrait-elle apporter une solution au problème de l'équilibre du pouvoir politique?

III - LA SEPARATION ET LE PARTAGE DES POUVOIRS

La distinction et le partage des pouvoirs intéressent de la même façon le problème politique de la pensée de Hume parce qu'ils indiquent la constance de ses préoccupations dans le domaine de la politique. Quand il (Hume) aborde la question de la séparation des pouvoirs, il entend d'abord et surtout la séparation de l'Eglise et de l'Etat. En effet, l'Eglise avait étendu, pendant longtemps, son pouvoir sur des peuples entiers, elle avait exercé sans distinction le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. La confusion qui régnait dans ce domaine incita la philosophie des Lumières à faire un examen critique de la situation, puis à passer à la dénonciation de la bigoterie, de la superstition et d'autres comportements peu rationnels. Dès que le pouvoir politique a obtenu son autonomie et s'est affirmé dans ses fonctions, d'autres problèmes se posèrent avec force, donc exigeant des réponses urgentes. Nous voyons que la liberté de la presse et les partis politiques (dont nous venons de parler) ont commencé par apporter des solutions à ces problèmes en opposant une résistance à l'exercice maladroit du pouvoir. La politique de Hume redoute la concentration du pouvoir entre les mains d'une seule personne parce que Hume a une aversion totale pour l'anarchie et la dictature. C'est pourquoi, le travail de la presse et celui des partis politiques devraient être complétés par celui de la constitution dont l'efficacité et la qualité ne sont pas négligeables.

Nous avons accepté et approuvé l'idée selon laquelle le gouvernement tire sa force de l'opinion publique et nous rejetons celle qui voudrait que les gouvernements prennent tous les hommes pour des fripons. Il existe dans la vie politique et sociale une convention, toujours renouvelée, par laquelle, les hommes se promettent services et assistance mutuelle. Le peuple promet d'obéir au gouvernement à condition que celui-ci lui assure, en retour sécurité, paix et tranquillité parce que la vie en société les réclame et l'individu ne saurait oublier son intérêt. Aucun gouvernement ne peut conserver la totalité du pouvoir pour ne défendre que les intérêts des gouvernants et ce serait: « Une grosse absurdité d'admettre qu'il y ait, dans un gouvernement un droit sans antidote, ou d'accorder qu'il y a partage du pouvoir suprême avec le peuple contre tout usurpateur »(81). Le pouvoir se partage entre le gouvernement et le peuple, les représentants du peuple assument la responsabilité de la gestion de la part du pouvoir qui lui revient; ainsi, ils préviendront la dictature et l'anarchie tout en écartant aussi ce qui pourrait conduire au pouvoir absolu. La distinction du pouvoir en pouvoir législatif, judiciaire et exécutif est un avantage pour le peuple afin qu'il puisse contrôler le fonctionnement de l'ensemble et dénoncer le mauvais fonctionnement à temps pour éviter le pire. Le parlement dont la constitution définit les compétences devrait être entièrement indépendant; c'est-à-dire, il ne subira pas d'influence. Les élus du peuple veilleront à ce que les intérêts particuliers convergent vers ceux de l'Etat.

(81): D. HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 688.

Le loyalisme du peuple envers le gouvernement n'équivaut pas à une aliénation complète, ce loyalisme connaît des limites qui lui sont imposées par la distinction des gouvernants et des gouvernés. Cette distinction recommandait l'intérêt général comme le but ultime de tout exercice de pouvoir et expliquait en partie la relation de subordination des gouvernés. Quand l'action gouvernementale prend une autre orientation et néglige l'intérêt général, quand le poids de cette action asservit le peuple, celui-ci fait valoir le droit de résistance en s'opposant au pouvoir souverain du gouvernement. Ce droit de résistance justifie la séparation et le partage des pouvoirs expliquant ainsi le penchant que Hume avait pour les idées de Locke à propos du pouvoir absolu. Il finit l'Essai "Le contrat primitif" par la déclaration que Locke faisait sur la monarchie: « La monarchie absolue est incompatible avec la société civile, et par conséquent ne saurait entrer dans la forme d'un gouvernement civil »(82). Le partage du pouvoir ne doit pas susciter la multiplication infinie des partis et factions. La constitution, l'assemblée et le sénat (comme ils se définissaient et se composaient en Angleterre au 18e siècle) ont le pouvoir et le devoir de freiner et de faire échec à cette multiplication. Pour ce faire, le sénat devrait surmonter la tentation et répudier les velléités tendant à sa propre division, car de son intégrité dépend la sauvegarde de toute la justice. Il faut commencer par taire les querelles des partis et de leurs représentants à l'assemblée et engager une lutte contre les influences corruptrices.

On prendra appui sur l'autorité imperturbable de la constitution pour résoudre le problème de l'influence de la constitution. Il

(82): D. HUME, Essais politiques, p. 353.

sera rappelé l'égalité de tous les hommes devant la loi, le droit et la possibilité de sévir afin de trouver les moyens pour endiguer le mal, car il faut absolument que la pensée politique suive et respecte le principe directeur de la science de la nature humaine (Le modèle de la science physique). La méthode empruntée à la science newtonienne doit s'appliquer à toute la pensée (de Hume) où la politique semble être la consécration de la science de l'homme. L'intervention des artifices se poursuit parce que l'Etat ne doit pas faillir à sa mission, pour cela, l'expérience réapparaît comme le montre cette comparaison: «Ce n'est qu'au moyen de cette présupposition fondamentale qu'il est possible de faire de l'Etat un "corps" pour le soumettre à la même méthode que celle qui fait ses preuves dans les découvertes des lois universelles du monde matériel »(83). En dépit de toute l'attention et des précautions prises, il est constaté généralement que toutes les formes de pouvoir et de gouvernement sont exposés à la corruption, alors, il faut placer tout système politique sous l'autorité de la loi (l'autorité législative). Nous évoluons, en fait vers un cercle vicieux car nous n'avons rien pour garantir l'innocence et l'invulnérabilité du législateur parce que: «Chaque sénat étant déterminé dans ses résolutions par la pluralité des suffrages, il suffit qu'un intérêt particulier influe sur le grand nombre, comme il ne manque jamais d'arriver, toute l'assemblée sera entraînée dans le même tourbillon, et le résultat total ne portera pas la moindre marque de l'amour du public ou de la liberté »(a). Quand la corruption gagne toutes les parties du corps politique, c'est le peuple qui supporte les conséquences, Hume y a

(83): E. CASSIRER, La philosophie des Lumières, p. 53

(a): D. HUME, Essais politiques, p. 97 .

réfléchi et a trouvé que le gouvernement mixte serait un remède (à la corruption). Son penchant pour la constitution s'ajoute aux idées de lutte contre la corruption sans, pour autant, faire de lui un apologiste de la constitution.

Outre ces approches de solution, Hume attire l'attention des penseurs et observateurs de la vie politique sur la place de la classe moyenne dans les luttes politiques. Il n'arrive pas aux hommes politiques (de ce temps) de s'interroger sur la valeur et l'importance de cette classe moyenne comprenant essentiellement les marchands. Pourtant, les grandes découvertes, le développement des techniques et la balance de la propriété après la chute des barons avaient inauguré une ère nouvelle pour le commerce et l'industrie. La vie politique d'une nation dépend et se complète par sa vie économique, nous savons aussi que la classe moyenne constitue la majorité de ceux qui participent à la vie économique. Alors, si on osait une interprétation marxiste des idées de Hume, on arriverait à la conclusion que le travail de la classe moyenne ralentirait la dissolution du corps politique en mettant un accent sur la production des biens de consommation. L'intervention de la classe moyenne dans la vie politique rétablirait-elle l'équilibre entre les pouvoirs? Si le régime mixte sert de remède au déséquilibre politique et à la corruption, il devrait s'adapter constitutionnellement aux données et aux exigences du temps. La lutte pour les intérêts personnels et collectifs subit toujours l'influence de l'égoïsme et des passions de telle façon qu'il est très difficile de percevoir les vrais objectifs de la politique. C'est pourquoi l'apport de la classe moyenne devrait aider la classe politique à trouver la stabilité et l'équilibre

qui sont les caractères du progrès social et politique. Le corps politique ne peut atteindre les objectifs de la société sans le concours des moyens économiques.

CHAPITRE VII

LES OBJECTIFS POLITIQUES

L'action politique s'oriente d'abord vers la protection des individus, ensuite vers la protection de leurs biens et enfin vers la cohésion sociale et le maintien de la justice. Cette action s'inscrit dans la ligne des impératifs du contrat originel et des objectifs que la société politique se propose d'atteindre. On peut, sans doute, parler des lois naturelles, de justice et d'équité naturelles sans se tromper sur la nature et l'existence de l'une ou de l'autre, mais depuis que la société civile a fait son apparition, les notions de lois naturelles et de justice naturelle, ainsi que les réalités qu'elles représentent, ont subi l'influence des inventions des hommes et ne signifient plus exactement la même chose qu'auparavant. La vie des hommes en société n'est certainement pas comparable à celle qui a précédé la société civile. La vie en société se déroule entre les forces naturelles (passions) et les inventions artificielles de droit, de justice ou de lois sociales et politiques. Il faut souligner ici que l'instauration de l'état de société n'est pas suivie automatiquement par des solutions aux problèmes qui accablaient l'homme. Il a fallu inventer des artifices afin de faire face à cette situation inconfortable où le droit naturel et la justice commutative fonctionnaient mal et où les structures d'organisations politiques devenaient de plus en plus complexes. Si la justice était une vertu naturelle

qu'on retrouve en chaque individu, pourquoi aurait-on besoin d'inventer des principes et des lois pour régir la vie sociale?

Après une analyse et un examen des aspects fondamentaux de la vie sociale, nous sommes en droit de nous interroger sur le vrai rôle des organisations politiques et les buts qu'elles poursuivent. Par quoi s'explique l'existence de la société et les structures politiques qui l'accompagnent? Pourquoi des principes, des lois et le pouvoir politique?

La deuxième partie du livre III du Traité commence par une interrogation qui donne lieu à un long débat au terme duquel des ébauches de solution devraient apparaître afin d'apaiser les inquiétudes des membres de la société en quête de paix et de justice. En effet, à ce niveau du Traité. Hume s'interroge sur la nature de la justice. En posant la question « la justice est-elle une vertu naturelle ou une vertu artificielle? », il détermine l'orientation principale de sa morale parce que la question comprend implicitement les concepts-clé de cette morale. Avant d'arriver aux propositions de réponses, il faut faire remarquer que la notion philosophique de vertu est à l'origine d'une longue polémique qui dure encore. S'il est possible de rassembler des éléments pour répondre à la question " qu'est-ce que la vertu? ", il est clair que cette réponse n'intéresse pas et ne concerne pas la question de Hume sur la justice, à savoir si la justice est une vertu naturelle ou artificielle. L'égoïsme et la partialité de l'homme dénaturent d'avance la réponse qui pourrait être donnée. Le droit naturel et la justice commutative n'ont pas réussi à

combattre efficacement les instincts égoïstes du droit de propriété que chaque individu se donnait sans qu'aucune loi ne l'ait défini préalablement.

La justice commutative de la société primitive s'était heurtée à la résistance des innombrables passions de l'homme donnant la preuve que la justice n'a pas pour fondement l'instinct d'un individu isolé. La justice commutative supposait une relation de principe et de fait entre deux ou plusieurs individus, elle supposait également la propriété et le droit. La propriété et le droit élargissent le débat qui s'instaure autour de la justice parce que leur existence entraîne celle de la notion d'équité et d'honnêteté. L'égoïsme et les passions sont les forces qui entravent le bon fonctionnement de la justice. Ainsi, la lutte contre ces forces naturelles (passions et autres) ne peut s'interrompre tant que les hommes continueront de vivre en société.

On admet généralement que la production des biens de consommation et le maintien d'une justice distributive sont les objectifs de l'action politique et du corps politique, la partie économique et commerciale de l'œuvre de Hume justifie le principe pour ce qui est du cas présent. La classe moyenne, par ses multiples fonctions, équilibre le rapport entre les partis et le pouvoir central (le gouvernement), elle crée un point de rencontre entre les producteurs et les consommateurs. Les acteurs politiques ne peuvent pas reléguer cet aspect de la vie sociale au second plan sans nuire à leur image ni à celle de l'Etat. De toute façon, l'Etat n'est que par des individus concrets qui le représentent, alors, aucune raison ne servira de prétexte pour sacrifier les intérêts de ces

individus. Dans ce contexte, nous devons trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme pour le bien de tous et qui étende son action vers d'autres Etats.

I - DROIT ET JUSTICE

L'expérience quotidienne de la justice et du droit révèle une nature humaine complexe dans laquelle se rencontrent et se mêlent les passions égoïstes, la bienveillance et l'amour de soi ou des autres. L'influence des passions égoïstes sur le comportement social de l'homme semble être la conséquence de cette fusion de tendances contradictoires. L'enseignement de Hume sur la générosité limitée et la parcimonie de l'homme peut-il trouver ici une confirmation? Dans ces conditions la société politique, par souci de justice, ne pourra accorder à l'individu une liberté assez grande, car elle serait nuisible à tous. En effet, il faut faire remarquer que les lois ne suffisent pas pour régler les difficultés de la vie quotidienne parce que la conduite de l'homme dépend essentiellement de deux facteurs: l'éducation et la volonté de respecter les prescriptions sociales. L'opposition du droit naturel au droit positif (social) aggrave la délicatesse du problème de la justice sociale parce que les droits des individus sont multiples et les intérêts très différents. Tous les principes de la justice naturelle sont ébranlés par les structures politiques de loi et de justice appartenant à une société organisée. Pour Hume, la société n'est pas vraiment naturelle et le processus social est irréversible.

Cela étant, la société politique ne peut pas faire usage du seul droit naturel et de la justice commutative pour organiser la vie sociale. Elle a besoin de méthodes et de structures plus élaborées que celles des pratiques primitives. Devant les impératifs de la vie collective, la justice

commutative se révèle inadaptée aux structures de la société civile. L'accession à la société politique suffit-elle pour amener l'homme à renoncer à ses droits naturels et à oublier les pratiques de la justice commutative? L'homme n'y renoncerait pas de son propre chef, alors la société doit lui imposer des limites à ne pas franchir dans l'usage de ses droits. En fait, la société politique, sans demander l'avis de l'individu, remplace la justice commutative par une justice sociale distributive, elle procède également à la restriction des droits naturels de l'individu par la création des lois. Face au problème de la justice sociale, le souci de Hume ne porte plus sur l'égoïsme de l'homme, mais sur sa partialité puisque la question: "comment passer d'une sympathie limitée à une générosité étendue?" demeure sans réponse. Le pouvoir politique, pour maintenir une justice sociale et tenter d'atteindre les objectifs qu'il s'est fixés, devrait faire recours à des méthodes élaborées en fonction de l'évolution de la vie sociale. C'est pourquoi la fonction du législateur s'était avérée indispensable dans la mesure où son travail contribuait efficacement à la consolidation des structures de société politique. La progression vers une société totalement politique implique la confrontation de la loi naturelle non écrite et de la loi sociale écrite et exige l'examen de l'effet qu'une telle confrontation peut produire sur le comportement de l'homme.

L'interprétation de la loi (écrite et non écrite) se fait malheureusement de manière très subjective, c'est-à-dire en fonction des intérêts particuliers et cela ne manque pas de créer des situations bien embarrassantes pour certains citoyens. Toute l'argumentation de Hume sur la justice et l'injustice part de l'Antiquité parce qu'il y puise des éléments

d'illustration et de comparaison. Comme nous allons le voir, la plupart des thèses humiennes sur la justice sont empruntées au théâtre grec de l'Antiquité. Les écrivains grecs et romains de ce temps ont développé des arguments que Hume trouve utiles pour la construction de la justice moderne. Dans *Antigone* de Sophocle⁽⁸⁴⁾, le heurt du droit naturel à la loi de la cité va déclencher un conflit dont le règlement va entraîner la mort de plusieurs personnes. Antigone (héroïne de la pièce) invoque les "lois non écrites" de la cité contre les lois officielles parce qu'elle trouve que Créon altère les règles de la justice naturelle selon la convenance de sa majesté. Antigone s'oppose aux ordres de Créon au nom de la justice comme Créon promulgue des lois au nom de cette même justice. Polynice, dont la mort est au centre de cette querelle, avait tous les droits d'user de toutes les stratégies pour évincer celui qui l'a déshérité du trône; s'il est mort pour cette cause aucune décision à son encontre ne sera juste. La cité, (en l'occurrence le roi) ne peut lui priver de ses droits sans tomber dans l'arbitraire. L'ordre de Créon, interdisant l'enterrement de Polynice, est une violation d'une justice "originale" par l'autorité politique du roi. En effet, le roi s'appuie sur la raison de trahison dont il accuse Polynice pour lui refuser la sépulture à laquelle il a pourtant droit. Si Polynice est traître, le refus de la sépulture devient légal et régulier conformément à la loi de la cité.

C'est à partir de là que naît la contradiction qui va déterminer Antigone à braver la loi royale pour rendre à son frère les honneurs qu'elle juge nécessaires pour le repos de son âme et ensuite

(84): Nous nous référons ici à la thèse de EL SHENITI: D. HUME; théorie politique, 1955.

parce qu'il les mérite. Elle voit dans la décision du roi la forme explicite d'une injustice du moment où elle sait que la loi naturelle accorde sans exception le droit de sépulture à tout homme. La désobéissance d'Antigone l'oppose à Créon parce que les deux personnages défendent deux lois finalement antinomiques; ce qui correspond à la contradiction que Hume relève entre la nécessité de la société pour l'homme et son caractère asocial. La loi qui dérive de la nature de l'homme ne peut que s'opposer à celle qui est produite par l'expérience sociale. En enterrant son frère, Antigone commet un crime parce que son acte est une infraction à la loi de Créon, ce crime ne sera puni que par la mort et rien d'autre comme l'a décidé Créon. De cette opposition ou contradiction, on peut conclure l'existence de deux justices, on peut également disposer du droit de penser que le droit naturel ne s'accorde pas aux impératifs de la loi sociale pour faire régner une et une seule justice. Pour éclairer la suite du sujet de la justice, il est important de revenir à la définition et à l'utilité que la pensée de Hume donne à la justice. D'abord, « Nous pourrions imaginer avec Hume qu'il n'y a point d'antinomie insoluble entre la justice naturelle et la justice civile, comme il n'y a pas d'antinomie entre "l'utilité sociale" in abstracto et "l'utilité sociale" in concreto, entre la justice commutative comme forme a priori de la société et la justice historique et relative de l' «expérience" »(85). Ensuite, nous constatons que, chez Hume, le passage de "l'état de nature" à la société politique suit une certaine progression qui fait disparaître la contradiction. Même si l'état de nature est une chimère poétique pour lui, il reste la référence inévitable par

(85): G. VLACHOS, Essaie sur la politiques de HUME, P.83.

rapport à laquelle toutes les inventions et artifices humains s'expliquent et se justifient. Si cet état a existé, l'homme n'a pas connu pendant le temps qu'il a duré les effets de la justice et de l'injustice comme un artifice humain propre à l'organisation sociale, cet artifice n'aurait pas de sens et n'existerait même pas hors de toute société. La justice comme artifice du génie humain complète la série des inventions et contribue à la lutte contre les caprices de l'homme vivant sous l'influence des passions. La théorie humienne de la science de la nature humaine éprouverait plus de difficultés en affrontant le caractère asocial de l'homme si la justice n'avait pas été inventée. La justice est nécessaire pour la société dans la mesure où elle permet d'entreprendre le combat contre la partialité naturelle de l'homme. Elle permet également l'application juste de la loi et le respect de la propriété parce que la partialité menace la sécurité de la vie sociale plus que l'égoïsme ne le faisait. Nous ne pouvons plus nous limiter au vocabulaire sans prêter une attention particulière à ce que dit Hume et comme l'observe Deleuze dans le passage suivant: « Lorsque Hume dit que l'homme n'est pas naturellement égoïste, qu'il est naturellement partial, il ne faut pas y voir une simple nuance dans les mots, il faut y voir un changement radical dans la position pratique du problème social. Le problème n'est plus: comment limiter les égoïsmes et les droits naturels correspondants? mais comment dépasser les partialités »(86).

Etant donné que la justice et les effets de son existence ne correspondent pas toujours aux vœux de la société entière, nous avons la

(86): G. DELEUZE, in *La philosophie. T2 De Galilée à J.J. Rousseau*, p. 234.

possibilité de considérer l'homme comme une forte concentration de passions qui nuisent à la sécurité des individus. L'Essai sur "Le contrat originel" nous donne les indices d'une justice idéale en ces termes: «Si tous les hommes étaient pleins d'un respect pour la justice assez rigide pour que, d'eux-mêmes, ils s'abstiennent de porter atteinte à la propriété des autres, ils seraient demeurés pour toujours dans un état de liberté absolue sans être soumis à aucun magistrat ni à aucune société politique», p. 10. L'intraitable égoïsme de l'homme, renforcé par les passions, constitue un obstacle au bon fonctionnement de la justice naturelle, appelant ainsi nécessairement l'institution d'une société politique et d'une justice sociale. Cette invention de justice devrait préserver le droit et la propriété afin que chaque membre puisse bénéficier des avantages de la société. Le succès de la justice en tant qu'institution humaine dépend à la fois des principes politiques et moraux et de la volonté humaine de les respecter. La présence de l'homme dans la société n'a pas défait son attachement aux forces naturelles, ce qui donne un caractère, parfois surprenant, à la multitude de relations inévitables qu'il doit entretenir avec les autres. A travers ces relations, son identité personnelle s'exprime au nom de la liberté. C'est ainsi que la philosophie politique de Hume considère le droit, la propriété et l'individu (moi égoïste) comme les repères de la justice sociale. Pour Hume la justice est d'une importance capitale pour l'ensemble de la société puisque les hommes s'accordent à reconnaître qu'elle "consiste à s'abstenir du bien d'autrui".

II JUSTICE ET PROPRIETE

La Propriété est un phénomène essentiellement politique pour la pensée de Hume; de ce fait, elle intéresse la justice et la loi. Le Traité s'est attardé sur cette notion de propriété dans le but de déterminer les différents modes d'acquisition et les différents cas de justice et d'injustice. La propriété concerne bien le processus social, elle se situe entre la morale et la politique. Par la morale, la propriété gagne l'assurance de sa protection et de sa stabilité parce que l'honnête homme ne respecte le bien d'autrui qu'en se conformant aux recommandations de la morale. Mon avidité et mon égoïsme me font supposer que je ne fais de mal à personne en refusant de restituer un dépôt dont le titulaire n'est plus; la société et la loi me diront qu'il est malhonnête et injuste de persister dans mon refus. La justice et la propriété entrent bien dans la catégorie des mobiles qui ont donné naissance à la société, vu qu'en ce moment-là, l'homme prenait l'engagement de développer des relations avec ses semblables. Dans cet engagement, il faut inclure la promesse de s'abstenir du bien d'autrui. Ni la morale ni la loi politique n'a le pouvoir nécessaire pour ramener l'homme à respecter les ordres et à tenir ses promesses.

Par la politique, la propriété bénéficie particulièrement du pouvoir de la justice qui dispose de méthodes répressives et de lois pour la réglementation des différentes formes de possession telles que le Traité les énumère: la possession, l'occupation, la prescription, l'accession. Il faut dire qu'à ce niveau de la pensée de Hume, la fonction de la justice est

assez prépondérante; parce que, non seulement, le philosophe fait de la justice un artifice humain en vue de respecter la propriété, mais il attribue au mot justice un sens juridique strict qui désigne les principes déterminant la nature et les limites de la propriété. Dans une société où les intérêts particuliers ne se concilient presque pas, que faut-il pour préserver la justice si chacun doit se défendre selon ses capacités? La justice sociale, qui n'a d'autres intentions que rendre à chacun son dû, irait vers sa destruction si on laissait prévaloir le principe naturel selon lequel il est dit "à chacun selon ses capacités". L'institution humaine de la loi civile supplée le code naturel en instaurant la stabilité de la possession et en restreignant les libertés individuelles. L'un des besoins fondamentaux de la société reste la régulation de la vie sociale et la propriété exige une régulation jouissant d'une forte autorité dans la mesure où les désirs de l'homme sont en nombre infini et son égoïsme est toujours manifeste. L'équilibre de la vie sociale provient certainement de l'observation des prescriptions et institutions par la majorité des membres de la société. Si l'être humain n'est jamais satisfait, s'il a tendance à développer les vices justifiant sa nature non-sociable qui fait de lui l'ennemi de sa propre espèce, pourquoi hésiterait-on à conférer à l'Etat une fonction "négative"; celle de réprimer et limiter les droits? L'apparente égalité naturelle accordait les mêmes droits à tous les hommes, ce qui apparaît comme une véritable illusion, car il est difficile, voire impossible de défendre valablement le principe selon lequel les hommes ont les mêmes facilités et les mêmes facultés pour accéder aux biens naturels. Comment un tel mode de vie pouvait-il se réaliser sans conduire au désordre et sans qu'il

en résulte quelque préjudice qui fasse parler d'injustice? L'ordre social et son maintien suppose des difficultés que le pouvoir politique doit surmonter afin de les assurer à la collectivité sociale, ceci tourne notre attention vers l'idée de Hume selon laquelle la politique est toujours une tentative nouvelle pour trouver à l'institution de l'Etat une origine et un rôle utilitaires. La propriété (par l'avidité de l'homme) rend le cadre politique assez fragile et sollicite l'application des règles, de leur efficacité si nous reprenons à notre compte ces idées du Traité: «Bien que l'institution de la règle sur la stabilité de la possession soit non seulement utile, mais même absolument nécessaire à la société humaine, la règle ne peut servir à aucune fin tant qu'elle reste en des termes aussi généraux...

Les hommes ont conclu une convention sur la stabilité de possession pour couper court à toutes les occasions de discorde et de lutte»(87). Il est également normal de conclure que le gouvernement est né des querelles répétées entre les hommes, sinon, y a-t-il justice ou injustice entre un homme qui a pourchassé un lièvre jusqu'au dernier degré de la fatigue et un autre qui surgit soudain et se saisit de la proie sans avoir dépensé autant d'énergie que le premier. Le premier aura tendance à penser que c'est injuste de lui arracher ce qu'il juge être son droit; c'est-à-dire sa proie. A-t-il raison de le penser? « Mais le même homme, qui s'avance pour cueillir une pomme qui pend à sa portée, n'a aucune raison de se plaindre si un autre plus alerte le dépasse et s'en empare »(88). La nature n'est pas si injuste si elle met tout à la

(87)-(88): D. HUME, Traité de la nature humaine, p.620.

disposition de tout le monde, mais notre avidité nous fait découvrir l'injustice là où nous n'arrivons pas à acquérir ce que nous voulons. L'amour de soi est souvent plus fort que l'amour de l'autre et plus fort encore quand il s'agit du désir de posséder. Il n'y a pas d'injustice dans l'acquisition et l'accumulation de biens naturels si ceux-ci ne sont la propriété de personne. C'est justement la révélation de l'inefficacité de la justice commutative qui a amené les hommes à l'instauration d'une justice distributive. Nous devons préciser ici que le chasseur de lièvre n'est victime d'aucune injustice parce qu'un lièvre vivant en train de fuir et même fatigué n'est aucunement sa propriété, de même que la pomme sur le pommier ne lui appartient pas parce qu'il s'avance pour la cueillir. Nous avons dit, en nous appuyant sur les commentaires de Gilles Deleuze, que l'homme entrait en société parce qu'il n'avait pas de droits préexistants, "et comme l'amour de soi est naturellement contraire à l'amour d'une autre personne, ces différentes passions intéressées sont obligées de s'ajuster entre elles de manière à concourir en un système de conduites et d'actions"(89). Cependant, la vie collective n'a pas trouvé une solution au problème de la propriété tant du point de vue individuel que collectif. La question de propriété ravive les passions et relance le débat autour d'autres questions comme celle de l'égoïsme, de l'identité personnelle et de l'intérêt. Nous avons la preuve que ces forces naturelles ne disparaissent pas, même à l'intérieur de la société, elles s'associent et forment des noyaux ou de nouvelles forces pouvant affronter des forces extérieures en vue de défendre l'intérêt collectif. Cependant, le corps social

(89): D. HUME, Traité de la nature humaine, pp. 625-649.

n'est pas uniforme, il n'est pas le lieu d'une solidarité active entre les éléments qui le constituent. Le corps social n'est pas toujours le lieu où l'intérêt général se confond avec l'intérêt d'une personne ou d'un groupe de personnes. La propriété divise les hommes, il ne pouvait en être autrement vu que les intérêts divergent et que l'avidité est plus ou moins forte (ou grande) d'une personne à l'autre. Au moment d'accéder aux biens naturels qui deviendront des propriétés, des disputes éclatent entre ceux qui aspirent aux mêmes biens. L'exemple du lièvre et celui de la pomme sont complétés par celui de la cité abandonnée et du javelot à travers lequel on perçoit très nettement la nature et l'importance des disputes entre les hommes au sujet de la propriété. Une note du Traité, exploitant les avantages de l'imagination à propos de la propriété, insiste sur le rôle que les sens peuvent jouer dans ce contexte. Suffit-il de voir un objet pour en devenir le propriétaire ou encore faut-il s'estimer être propriétaire d'une île déserte parce qu'on est arrivé sur elle avant d'autres personnes? Peut-on ériger au rang de loi sociale le principe ou le droit du premier occupant? La note s'étend sur l'exemple de deux colonies grecques en quête d'une nouvelle résidence. Ces colonies « Ayant appris qu'une cité proche était abandonnée... envoyèrent immédiatement deux messagers. Ceux-ci trouvèrent, quand ils furent à proximité, que l'information était vraie et ils commencèrent une course de vitesse, à qui prendrait possession de la cité chacun pour ses concitoyens. L'un de ces messagers trouvant qu'il n'était pas de force à lutter avec l'autre, lança son javelot sur les portes de la cité et il fut assez heureux de l'y fixer avant que son compagnon n'y arrive. Ce qui produisit une discussion entre les deux colonies pour savoir laquelle des deux était la propriétaire de la cité déserte»(90). Si le droit de propriété pousse le corps social vers sa destruction, le recours à l'usage de la loi et à l'autorité de la justice reste le moyen par lequel le corps social sera sauvé. Dans ce cas de propriété, la justice comme artifice humain

correspond parfaitement aux nécessités de la société. Elle « n'est pas un principe de la nature, c'est une règle, une loi de construction dont le rôle est d'organiser dans tous les éléments, les principes de la nature eux-mêmes. La justice est un moyen» (91). Elle organise la vie de la société en définissant les droits de chacun et en indiquant les conditions qui permettront à une personne de s'estimer propriétaire. Les *Réflexions sur les passions* ont essayé de lier les faits entre eux afin d'exposer habilement le retour vers la causalité, le nœud incontournable de la philosophie de Hume. Nous pensons que la propriété entre dans la longue chaîne de la causalité parce que les *Réflexions* rapportent que « La propriété produit une véritable relation entre la personne et l'objet de sa vanité: l'imagination passe donc naturellement et sans la moindre difficulté de l'objet à la personne auquel il se rapporte" (92). Ce rajout de 1760 éclaire d'un autre jour le principe de la causalité et ouvre de nouvelles perspectives pour la considération du droit de propriété.

Il n'y aura pas de justice sociale tant que la propriété en constituera un obstacle en créant des disputes et tant qu'aucune réglementation n'aura établi clairement les conditions pratiques de l'appropriation. Revenons aux *Réflexions* et plus exactement au rajout de

(90): D. HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 626.

(91): G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, p. 28.

(92): D. HUME, *Réflexions sur les passions*, p. 88.

1760 pour reprendre l'idée de Hume selon laquelle: « Etre propriétaire, à en croire les lois de notre société, nous donne le droit et de disposer de nos propriétés et de retirer tous les bénéfices qui en résultent. La législation va même jusqu'à garantir l'exercice de notre plein pouvoir en la matière»(93). La leçon que nous tirons ici (avant de poursuivre) porte sur la cohérence de la doctrine qui sait ajuster les arguments de chaque sujet abordé à sa théorie de base: la causalité. La propriété dépend des lois civiles qui à leur tour ne défendent que l'intérêt de la société, alors nous estimons que c'est la science de l'homme qui gagne en importance. En d'autres termes le pari de Hume est gagné; celui de montrer que tous les problèmes se rapportant à l'homme ne trouveront de solution que grâce à la science de la nature humaine. Devant l'inextricable identification des intérêts des hommes, Hume propose de se servir de l'imagination dont la capacité de lier les faits entre eux par la causalité autorise l'espoir d'une ébauche de solution. L'égalité apparente des hommes n'est pas un facteur duquel découlera une distribution égale de la propriété entre eux; il faut l'instituer et veiller à son application effective. Avec Deleuze, nous croyons que la société ne devrait plus souffrir de l'inégalité parce qu'il est possible de repérer les erreurs et d'y porter remède. Deleuze pense que la propriété n'est pas étrangère au domaine de la législation, car dit-il: « Pour la propriété, il y a un problème de quantité; les biens sont rares et ils sont instables parce qu'ils sont rares. Voilà pourquoi la propriété appelle un législateur et un Etat»(94).

(93) : D. HUME, Réflexions sur les passions, p. 88.

(94) : D. DELEUZE, Empirisme et subjectivité, p.

Etant donné que l'économie détermine le politique, le droit de propriété s'intègre bien au corps politique et la science politique reconnaît qu'elle devrait étendre son pouvoir jusque-là, car la vie de toute la société en dépend.

III - JUSTICE ET ORDRE SOCIAL

La théorie politique de Hume ainsi que sa doctrine sociale sont les conséquences directes de sa théorie de la convention sociale. Ce sont donc les implications de cet accord tacite ou explicite qui a rassemblé les hommes en société les obligeant à trouver des solutions collectives aux problèmes de l'homme en général. Dans cette orientation la doctrine sociale s'est dotée d'une loi extrêmement indispensable pour la vie en société: l'utilité sociale. Toutes les inventions humaines, en particulier celles de la justice et de la politique n'ont d'explication que par cette loi d'utilité. Etant donné que les sentiments naturels ne serviront pas de base aux principes de la justice, nous croyons que: « La justice est ainsi un artifice imposant des limites et des contraintes indispensables aux individus en vue d'assurer la sécurité de la société»(95). La fonction de la justice et celle du pouvoir politique ne pourront pas différer ni s'écarter des prescriptions de cette loi puisqu'ils ont le même objectif qu'elles: l'ordre social. Les passions sont toujours présentes partout où l'homme se trouve; elles sont l'être même de l'homme ou tout au moins une partie très influente. L'efficacité du travail de la justice en tant qu'institution est annihilée par la seule présence des passions. Il va falloir surmonter l'obstacle des passions sinon on ne pourrait pas gouverner dans un contexte social où l'expression des passions est très forte et où la partialité de l'homme remet l'ordre social en cause.

(95): EL SHENITI, David Hume: Théorie politique, p. 61.

L'effort de la justice consistera à organiser des méthodes de lutte contre la nature humaine afin de la rendre utile à la vie sociale. La justice sociale se traite en terme de convention comme le dit Leroy, en effet: « Les conventions de la justice et du gouvernement visent sans doute également la même fin, l'ordre et la stabilité de la société. Mais la convention de la justice la vise directement, alors que la convention du gouvernement est un nouvel artifice destiné à faire respecter la justice» (96). Prenant appui sur une telle convention on peut désormais soumettre l'homme aux lois de la justice, peut-être le conduira-t-on à penser aux autres plus qu'il ne le fait. La justice doit vaincre la résistance que les facteurs individuels comme l'égoïsme, la partialité et les passions lui opposent parce qu'elle doit aider le pouvoir politique à atteindre son objectif de paix sociale. La justice arrivera à établir la paix sociale (même si elle est relative) si l'homme manifeste la volonté d'y contribuer et il peut contribuer sincèrement parce qu'en sa nature, il aime la paix et la justice malgré sa partialité. La recherche d'une paix précaire et souvent inexistante se vérifie par le penchant humain pour la sécurité et l'utilité publiques. L'homme sait que, de par sa nature, il ne dispose pas de force suffisante pour affronter les difficultés, il sait aussi que la société est son seul refuge, il ne peut se dérober ni esquiver ses obligations provenant des conventions qui le lient aux autres hommes. L'instabilité sociale et celle de l'ordre dépendent des faits comme la propriété et le droit de possession. Le droit de propriété impose une codification légale et une orientation débouchant sur la préservation de l'ordre social. Le retour à une justice commutative de la société primitive

(96): LEROY, David Hume, p. 255.

n'est pas envisageable tout simplement parce que l'espèce humaine progresse et ne cherche qu'à progresser, ensuite les dimensions de la société interdisent d'y penser. Il faut donc exploiter les données existantes comme la promesse tacite et explicite que comportait la convention. Pour une société, on déploiera des efforts supérieurs aux forces des désirs avides de l'homme, car: « Si la justice et les promesses sont des artifices inventés par les hommes pour lutter contre les excès de l'amour de soi... (on pourrait) craindre qu'elles soient précaires et menacées de disparition prochaine... que leur obligation soit sentie trop faiblement»(97). La justice en tant qu'une invention, une institution, est assez faible pour affronter la nature égoïste de l'homme qui dans le domaine de la propriété se tourne, sans hésiter, vers une cupidité incomparable. Nous arrivons inévitablement à la question, qui en fait servait d'hypothèse de travail à Hume parce que les réponses qu'elle suscitait permettait d'aborder plus objectivement le problème de la propriété. A la question "pourquoi sommes-nous obligés de tenir nos promesses"; Hume répond que nous sommes obligés parce que nous avons la volonté de conserver aussi longtemps que possible la paix sociale. On ne peut résoudre le problème de propriété autrement que par l'usage d'une loi impérieuse et inflexible. Nous devons obéir au gouvernement et tenir à nos promesses, d'abord, parce que nous l'avons promis, ensuite, parce que c'est par ce moyen que nous préserverons nos biens de l'avidité des autres. Cette obéissance est très importante puisqu'elle fait durer encore plus l'existence du gouvernement et sans elle la société ne saurait subsister. La stabilité de l'ordre social, celle de la

(97): LEROY, David Hume, p.239.

propriété et l'intérêt des individus dépendent de notre obéissance au gouvernement et de notre respect de la loi qui garantit la plupart de nos besoins. Nous devons enfin obéir au gouvernement pour lui donner le pouvoir de soutenir la société civile et la justice et: « Comme la justice tend évidemment à servir l'utilité publique et à soutenir la société civile, le sentiment de la justice est dérivé de notre réflexion sur cette tendance»(98). La vie en société serait insupportable si nous devions être régulièrement victimes d'injustice et si nos intérêts passaient dans les mains des autres sans que nous ayons la possibilité de nous défendre. L'obligation d'obéir ne peut cesser sans entraîner la disparition de l'intérêt public et la désagrégation du corps social de la même façon que le Traité le mentionne: « Si l'intérêt public produit d'abord l'obéissance au gouvernement, l'obligation d'obéir doit cesser quand cesse l'intérêt, à un degré considérable et dans un nombre considérable de cas », p. 676. D'un point de vue objectif, le processus social est irréversible, ainsi nous pensons qu'on devrait pallier les insuffisances de certaines lois par de nouvelles dispositions afin d'empêcher la destruction de la société. Le gouvernement et les lois civiles n'ont d'autres occupations que de veiller au maintien de l'intérêt de la société, la capacité inventive de l'homme y contribuera en cherchant de nouveaux artifices pour enrayer l'injustice et la violence. La fragilité des liens sociaux s'aggrave quand le droit de propriété divise et oppose les hommes. Les lacunes de la justice commutative n'ont pas été comblées puisque les lois positives de la justice sociale n'ont pas endigué les difficultés, laissant l'ambiguïté perdurer

(98): David HUME, E.P.M. p. 56.

autour de la possession et du droit de propriété. La société politique s'est démarquée et s'est particularisée par la création d'un système législatif sous l'autorité duquel on plaçait tous les problèmes, conflits et litiges entre les hommes. Ainsi, la justice est l'instance de laquelle dépend et reste subordonné le principe de possession sous toutes ses formes, mais la législation manifeste des insuffisances et des carences qui n'empêchent pas la persistance des interrogations autour de la propriété. La loi positive n'indique pas avec précision ce qu'est la propriété comme on a pu le lire dans l'Enquête sur les principes de la morale: « Qu'est-ce que la propriété d'un homme? Une chose dont il peut user légalement, et lui seul. Mais quelle règle avons-nous pour nous permettre de distinguer ces objets? », p.53. L'espoir de bénéficier de l'autorité de la loi civile pour régler les conflits sociaux avec certitude et droiture s'évanouit devant le désordre social ayant pour cause la propriété. Les lois civiles, en suppléant le droit naturel et la justice commutative, promettaient des résultats qui ne seront pas atteints parce que l'autorité et l'application de la loi ont révélé la faiblesse et les insuffisances de tout le système législatif. Malgré l'exposé du Traité sur les formes de la possession, l'Enquête sur les principes de la morale relève les imperfections de la loi civile en des termes significatifs: « Parfois l'utilité et l'analogie manquent toutes deux et laissent les lois de la justice dans une incertitude totale. Ainsi, il est d'une haute nécessité que la prescription ou la longue possession entraîne la propriété; mais quel est le nombre de jours, de mois ou d'années qui suffit à cette fin », p. 52. Nous étions persuadés que la loi civile participait à l'établissement d'une société juste dans la mesure où elle accompagnait le transfert de la

propriété selon le vœu de Hume, mais les hésitations répétées et les imprécisions nous en dissuadent. La propriété ne passera d'une personne à l'autre que par le transfert et sur le consentement du premier possesseur, dans ce cas, il n'y aura pas d'infraction et la justice n'interviendra pas. Sous l'autorité des institutions sociales, tous les actes humains devraient concourir au même but: l'existence de la justice. L'acte quel qu'il soit n'est jamais désintéressé et gratuit, mais les intentions des auteurs ne convergent pas vers la justice parce que la défense de l'intérêt individuel prend souvent plus d'importance que celle de l'intérêt public. C'est pourquoi nous comprendrons certaines interrogations comme elles se présentent, même si parfois elles comportent une certaine banalité. « En quoi consistent cette honnêteté et cette justice que vous trouvez à rembourser un prêt et à vous abstenir du bien d'autrui? »(99), c'est en vue de respecter la loi et l'ordre public que nous le faisons, ensuite nous avons pris l'engagement de le faire. Hume répondrait que: « Mon souci de justice et mon aversion pour la bassesse et l'ignominie sont pour moi des raisons suffisantes » (100). Par ailleurs, l'éducation et la loi morale nous dictent cet ordre qui devient finalement une habitude. Bien que la justice soit une invention artificielle, elle produit sur nous une influence naturelle qui nous incite à accomplir notre devoir avec l'espoir que les autres en feront autant. Les conséquences de l'éducation en général et celle de l'éducation morale en particulier sont d'une nécessité pour la vie sociale et pour la justice parce que: « Si la morale n'avait naturellement aucune influence sur les passions et les actions humaines, il serait vain de

(99) et (100): David HUME, Traite, 596.

prendre tant de peine pour l'inculquer; rien ne serait plus stérile que cette multitude de règles et de préceptes » (101). Hume avait foi en une science politique normative d'après laquelle il concevait la justice comme rétablissement d'une égalité entre les hommes du point de vue de la distribution équitable des droits et du respect de la propriété. Il voyait donc dans la justice une vertu artificielle présentant des avantages réels pour la société; à cet effet il recommandait le loyalisme en tant qu'attitude contribuant aux succès de la justice sociale. Le loyalisme envers le gouvernement aide à combattre les passions qui anéantissent les efforts de la justice. Hume avait condamné l'obéissance passive parce qu'il y voyait une attitude jugée indigne de l'homme, en revanche, il recommandait le loyalisme que nous ne devons pas confondre avec l'obéissance passive. Le corps politique progresse difficilement vers les objectifs qu'il se propose d'atteindre; si les obstacles se multiplient au point de détruire l'intérêt public les membres de la société n'observeront pas cela avec indifférence. Il est vrai que la société politique est constamment menacée de destruction par la violence de la défense des intérêts, il est aussi vrai que les hommes ne participeront pas volontairement à cette entreprise de destruction. Le peuple en faisant allégeance au gouvernement, conserve cependant son droit de résistance à faire valoir quand les structures sociales sont dangereusement compromises. L'ordre public ne sera préservé que par le respect mutuel des engagements par les gouvernants d'une part et par les gouvernés d'autre part. Pour éviter la destruction de la société civile, les actes et les actions des hommes devront se présenter

(101): David HUME, E.P.M. p. 61.

comme des pactes formateurs de la cohésion du corps politique. C'est alors que le loyalisme prend tout son sens. Dans le cadre de la justice, le projet humien exige la liaison nécessaire de la nature humaine aux fins qu'elle poursuit, alors il ne reste que l'application inconditionnelle de la loi comme remède. Hume choisissait ses exemples avec adresse et proportionnellement au sujet tel que celui-ci: « Pour pousser plus loin la question, nous pouvons observer que les hommes ne peuvent pas se tuer les uns les autres sans statuts ni règles, ni idée de justice et d'honneur. La guerre a ses lois aussi bien que la paix... L'intérêt commun et l'utilité commune engendrent infailliblement un étalon du bien et du mal...»(102).

(102): David HUME, E.P.M. p. 67.

IV- LE COMMERCE ET LES RELATIONS INTERNATIONALES

Les structures de la société politique sont soutenues et déterminées par la production des biens de consommation, ce qui implique que la possession et le statut de la propriété doivent connaître une réelle stabilité afin que la société garde son équilibre. Le droit de propriété comme il s'entendait au temps de Hume en Angleterre et en référence à la redistribution qui s'était opérée à la fin du 16e s., mettait en présence quatre corps (le roi, les communes, le clergé et la noblesse) entre lesquels se traitait le problème de la propriété. L'interdépendance de ces corps a prouvé la réalité de ce qu'on a appelé la balance de la propriété et du pouvoir. De ce fait, nous comprenons que la politique de Hume concrétise son projet empiriste en passant de la théorie à la pratique si nous ne voulons pas parler de pragmatisme. Comme le constate Leroy: « L'homme "économique" de Hume est un être concret, un être bien vivant qui est entraîné à produire d'avantage pour satisfaire ses propres désirs» (103). Après avoir tenté de saisir l'homme à travers les passions et d'autres facteurs naturels, Hume va essayer de dessiner son profil moral et politique grâce aux effets de l'éducation. Il va enfin tenter de le cerner à travers les besoins matériels, les échanges et les relations entre individus, groupes d'individus et entre Etats. Nous retrouvons ici l'une des idées principales de la philosophie empiriste de Hume, celle qui tient lieu de

(103): David HUME, pp.259-260.

support à la théorie politique dans son ensemble et d'hypothèse de travail dont l'usage permettra l'explication et la démonstration des principes de sa philosophie politique (l'influence déterminante de l'économie sur la vie politique). Si le droit de propriété intéresse la politique, s'il est un problème politique dont la résolution aura des répercussions favorables sur la vie sociale, tout en augmentant l'efficacité du pouvoir politique; c'est qu'il constitue le nœud des problèmes politiques. Le Traité avait déjà souligné l'importance de cette relation influente quand il s'était agi de la propriété et avait ajouté que la question ne se limitait pas aux rapports internes d'une nation, mais qu'elle s'étendait entre nations voisines. Pour Hume: « Quand la possession n'a pas de stabilité, c'est nécessairement la guerre perpétuelle. Quand la propriété ne se transfère pas par consentement, il ne peut y avoir de commerce », car: «...les différentes nations, aussi bien que les personnes privées, ont besoin d'assistance mutuelle»(104). On ne peut ébranler le droit de propriété sans troubler l'ordre social et toute la vie de la société; les conséquences d'une éventuelle perturbation témoignent bien de l'importance que revêt la propriété dans la vie de l'homme et dans celle de toute la société. Il faudrait aussi se souvenir de l'attention que Hume portait à l'existence de la classe moyenne dans la société anglaise (de son temps) et du rôle combien appréciable qu'elle jouait dans la vie économique du pays. Outre sa fonction politique qui consistait à départager le pouvoir central et les partis politiques, la classe moyenne en tant que couche productrice représente indiscutablement la base de tout le commerce national et

(104): D. HUME, Traité de la nature humaine, p. 691.

international. Les relations que les hommes entretiennent entre eux sont indispensables pour leur vie, les avantages qu'ils en tirent ont une importance inestimable; alors une question se pose: les avantages ainsi tirés ne seront-ils pas plus grands si on étendait les relations aux groupes d'individus, aux nations voisines et d'autres plus éloignés? Le commerce est la cause motrice des relations entre les nations, la politique (l'Etat) devrait y trouver un point d'appui solide pour développer ses rapports avec les nations étrangères. Les échanges commerciaux entre nations différentes permettent aux citoyens de l'une et de l'autre de compléter leurs besoins matériels par des biens que leur sol ne produit pas. La création et l'entretien des rapports et échanges entre les Etats relèvent de la compétence du pouvoir politique qui dispose des moyens nécessaires pour assumer la fonction avec certitude. Voilà pourquoi D. Deleulle affirme que: « Hume assigne ainsi à l'Etat une origine économique et une mission de préservation des avantages acquis par le processus déjà engagé de concurrence sauvage»(105). La politique ne se réduisant pas à l'élaboration des théories, des lois et des structures sociales, se prescrit pour objectif d'assurer au peuple le plus de biens possibles par des accords qui procurent aux hommes des avantages réels. Il se trouve qu'à l'intérieur d'une nation, les hommes ne produisent pas tout ce dont ils ont besoin pour vivre, il ne reste donc que les échanges commerciaux pour suppléer au manque. Le commerce requiert une grande importance et doit absolument s'ériger sur une base solide afin qu'on évite des situations ambiguës de la nature de celles que connaissait la propriété quand il fallait

(105): D. DELEULE, HUME et la naissance du libéralisme économique, p. 328.

déterminer la relation d'appartenance (cas du chasseur et du lièvre ainsi que celui du javalot et de la cité abandonnée). Le commerce consiste à échanger ce qui est acquis et bien acquis comme l'a suffisamment montré l'Essai "Du commerce": « Toute chose en ce monde s'acquiert par le travail; et nos passions sont les seules sources du travail », p. 34. On ne se contentera pas de produire proportionnellement aux besoins du groupe social, car en commerce, il n'y a pas de profit si une partie est appelée à épuiser ses ressources dans les échanges. Lorsque les échanges sont fructueux le commerce devient prospère mais un constat pertinent dissipe les illusions égoïstes: plus grandes et variées sont les quantités de marchandises à échanger plus longtemps dureront les relations commerciales entre Etats. Poursuivant ce que le Traité avait annoncé, l'essai sur le commerce donne avec précision les détails des activités commerciales qui ne portent essentiellement que sur le surplus. En effet on peut y lire: « Le surplus que libère leur travail n'est pas perdu, il est échangé contre les marchandises manufacturées que les hommes, désormais, convoitent par luxe»(106), par ailleurs: « ajoutons que le profit est grand d'exporter notre superflu, qui ne vaut rien chez nous, vers des nations étrangères dont le sol et le climat ne sont favorables à la production de telles marchandises»(107). La diversité des climats et des sols créent une émulation des activités commerciales entre les Etats, une autre émulation chez les hommes en les arrachant à leur indolence parce que le goût du luxe incite au travail. Le fruit du travail fourni est partagé entre les différentes couches sociales (puisque toutes ne produisent) et

(106) et (107): David HUME, Quatre essais politiques, pp.34-37.

l'individu sort du cadre de son égoïsme étroit. Tant que l'individu fait des efforts volontaires ou non pour maîtriser et mettre ses passions égoïstes au service de la société, il appartient à l'Etat d'encourager ces efforts. C'est à l'Etat de réagir afin de tirer profit du bon comportement humain qui lui confère sa dignité. Le travail des hommes est destiné à assurer leur subsistance en priorité, mais il offre aussi la possibilité de surmonter l'obstacle de l'avidité et d'avancer vers l'intérêt général. Les avantages supplémentaires du travail reviennent à l'Etat qui a la charge de la redistribution entre les couches sociales de la nation et même d'accroître ses capacités commerciales avec les nations étrangères. Pour cela: « l'Etat selon Hume n'a pas à représenter l'intérêt général, mais à faire de l'intérêt général un objet de croyance en lui donnant, ne serait-ce que par l'appareil des sanctions, cette vivacité que l'intérêt particulier seul a pour nous naturellement»(108). Si le gouvernement, originellement contractuel, se transforme pour devenir constitutionnel grâce au facteur économique, c'est qu'il dispose d'un pouvoir effectif pour sauvegarder l'intérêt général. Dans le cas contraire, tout l'appareil étatique est exposé au danger de la destruction. Pour y remédier: « L'artifice gouvernemental doit d'abord faciliter la croissance du corps productif, dans la mesure où elle se trouve en ce lieu et en ce temps fortement menacée de dissolution, entre en forte contradiction avec ce qui, dans le champ économique devrait être sa préoccupation principale»(109). Le pouvoir économique devient une force irremplaçable et Hume le prouve par l'exemple des petites républiques de l'Antiquité telles que Sparte et Rome qui n'ont pu conduire des guerres

(108): Gilles DELEUZE, Empirisme et subjectivité, p.42.

(109): Didier DELEUZE, Hume et la naissance du libéralisme économique, p. 343.

avec succès que par l'accumulation des richesses. Hume sait que l'Etat n'est que par la société, il sait aussi que l'Etat a le devoir de défendre et préserver les droits pour lesquels les hommes ont accepté de former la société, mais il n'a jamais dit qu'une nation pouvait se suffire pour vivre en autarcie. En tant que la superstructure de la société organisée, l'Etat doit compenser effectivement les infirmités de l'homme. Il faut commencer par la recherche et le maintien de la stabilité politique qui est la condition de toute croissance économique, ensuite assurer une sécurité intérieure sinon les hommes oublient leur devoir de loyalisme et brandissent leur droit de résistance. "Il n'y a de nation qu'à côté d'autres nations" est une maxime devant guider les hommes d'Etat. Dans ce sens, chaque gouvernement affirmera sa supériorité par une puissance économique capable d'entrer dans une compétition internationale. C'est à ce sujet que Hume partage les idées de Harrington sur les fondements économiques du gouvernement. En effet, la puissance économique de l'Etat ne réside nulle part ailleurs que dans le travail, car: « Plus on travaille au-delà du nécessaire, plus l'Etat quel qu'il soit est puissant» (110). Cette puissance entraîne le bon fonctionnement des structures politiques et sociales, suscitant par là l'admiration des nations étrangères comme ce fut le cas des Whigs pour la Hollande et des Tories pour la France. Hume ne se trompe donc pas en vantant les mérites de la politique extérieure d'un Etat quel qu'il soit parce que, nous dit-il: « La même méthode de raisonnement nous fait voir de quel avantage est le commerce extérieur pour l'augmentation du pouvoir de l'Etat, aussi bien que des richesses que du bonheur des sujets» (111).

(110): D. HUME, Quatre essais politiques, p. 35.

(111): D. HUME, Quatre essais politiques, p. 36.

Ne faut-il pas signaler ici que les activités de la politique extérieure dépassent le cadre du commerce pour atteindre d'autres niveaux de la vie sociale. La politique extérieure permet une plus longue conservation de la paix avec les nations voisines quand on sait que les premières sociétés ne se sont élues des chefs qu'à l'occasion des querelles entre des groupes différents. Elle permet également l'extension de la culture à travers le partage du savoir scientifique et des techniques dans le domaine des arts. Nous nous tournons de nouveau vers les Essais Esthétiques où nous apprenons que: « Rien n'est plus favorable à la naissance de la politesse et de la culture qu'un certain nombre d'Etats voisins indépendants, liés entre eux par des relations commerciales et politiques. L'émulation qui naît naturellement entre les Etats avoisinants est une source manifeste de perfectionnement" (112).

(112): D. HUME, Essaie esthétiques, tome 1, p. 70.

TROISIEME PARTIE

RELIGION POLITIQUE ET SOCIETE

INTRODUCTION

"Mais quand ce monde serait devenu une production aussi parfaite qu'on le veut, la question reste entière de savoir si tous les mérites de l'œuvre peuvent être à juste titre attribués à l'ouvrier"

HUME, Dialogues, V partie.

Si l'empirisme de Hume connaît des prolongements heureux en politique, cela ne laisse pas supposer un triomphe total, car la critique dirigée contre la religion assombrit quelque peu et ternit les espoirs du projet dans son ensemble. La science de la nature humaine, avec la personne humaine au centre de ses recherches et la méthode expérimentale comme moyen d'action, risque de ne pas atteindre l'objectif qu'elle s'était fixé. La politique et la religion font de l'homme, chacune de son côté, l'objet de leurs considérations, mais leurs méthodes ni leurs pratiques ne convergent vers un seul but, tenter de les rapprocher ne promet certainement pas des réponses aux interrogations de l'homme. L'Angleterre des Lumières a libéré les mœurs et a désacralisé le pouvoir politique, alors des investigations plus étendues sont désormais possibles dans toutes les sciences.

L'opinion, qui pendant longtemps, exerçait une influence sur le pouvoir politique, cette opinion, qui faisait penser que le prince tenait son pouvoir de Dieu, était battue en brèche et l'autorité divine avait ainsi cessé de surplomber celle de l'homme. L'avènement des Lumières avait permis aux interminables querelles entre religieux et laïcs de trouver une issue par la séparation du sacré et du profane en matière de politique. La séparation des pouvoirs (religieux et politique) ne débouche pas sur les conséquences attendues par Hume. La proposition d'introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux n'était-elle pas une tentative pour trouver un remède à ce que Hume entrevoyait comme mal dans ces sujets? Dans cette optique, la philosophie de Hume commence par relever

les défaillances des systèmes et doctrines traitant de l'homme et de sa vie en société. Elle constate d'abord que les doctrines politiques se fixent des objectifs dont la portée sociale est négligeable, puisque l'égoïsme persiste au cœur de l'organisation politique donnant la confirmation que l'objectif visé par les doctrines n'est pas la personne humaine, c'est-à-dire l'intérêt général. Même quand la politique se fixe des programmes d'une portée sociale appréciable, ceux-ci ne sont pas exécutés comme il se doit et n'atteignent donc pas leur but. L'action politique ne s'éloigne-t-elle pas de son objectif, n'évolue-t-elle pas parallèlement à celui-ci? Dans ces conditions, l'appréciation de la dimension anthropologique de la politique est rendue très difficile puisque sa pratique exclut la logique anthropologique qui ne paraît plus être l'essentiel de ses occupations.

En d'autres termes nous nous posons la question de savoir si l'action politique a une finalité sociale; sinon pourquoi les fins qu'elle poursuit se perdent-elles dans les rouages idéologiques d'un certain programme sans contenu axiologique? Leroy dans l'introduction au *Traité* trouve qu'« il est, en fait, très significatif que toute l'œuvre de Hume se situe entre une étude de la causalité dans le *Traité* et une étude de la finalité dans les *Dialogues* », p.40, cela prouve que l'œuvre n'est pas suffisamment mécaniste pour qu'on en déduise un finalisme. Le 17^e siècle a vu naître une tradition des esprits politiques qui admiraient le Florentin Machiavel pour avoir osé séparer la politique de la morale et de la religion. Nous estimons que la philosophie de Hume se situe dans le sillage de cette tradition parce que nous réalisons qu'elle constitue une particularité quand il s'agit des rapports entre la politique, la religion et la morale. La critique de Hume commence en même temps que l'œuvre par la réclamation de l'expérience et son utilisation dans les sujets moraux où personne n'avait l'habitude de l'expérience. « Cette philosophie lève tout

d'abord l'hypothèque de la métaphysique puisqu'elle impose que l'esprit soit soumis à des raisonnements de causalité» (1). La critique n'apparaît pas seulement avec les Dialogues qui trahissent certaines intentions de l'auteur, alors faut-il penser que la philosophie de Hume ne toucherait pas à la métaphysique s'il n'avait écrit les Dialogues? C'est invraisemblable.

L'horizon métaphysique paraît inexistant dans la pensée de Hume pour la simple raison qu'il y a chez lui, au départ, une volonté et un besoin de s'éloigner de la voie qui conduit vers la métaphysique. Pour ce faire, L'Ecossais avait dressé des barrières pour prévenir toute digression qui risquerait de faire glisser le système vers une destination qu'il n'avait pas choisie. Il se prescrivait des comportements tel que "le refus initial de dépasser l'expérience vécue". Pourtant, il ira plus loin que ses précautions et ses projets ne laissent supposer, car « il se livrera à la destruction concertée des trois grandes idées terminales de la métaphysique, le Moi, le Monde et Dieu. Toutefois la thèse de Hume paraît d'abord très décevante: quel avantage y a-t-il à expliquer les relations par des principes de la nature humaine, principes d'association qui semblent être seulement un autre nom pour désigner les relations? »(2). La pensée de Hume comporte bien une métaphysique dont les éléments avaient été vigoureusement rejetés dès le début du Traité. Elle a fini par emprunter le chemin de la métaphysique en abordant la question de la religion, le problème du mal et celui de Dieu. L'a priori dont il n'a pu se passer autorise le développement des perspectives métaphysiques, puisqu'en engageant une discussion sur l'existence de Dieu, ses attributs et le

(1): M. MALHERBE, La philosophie empiriste de D. Hume, P.240.

(2): G. DELEUZE, in La philosophie. T2, p.229.

problème du mal, il déborde les cadres de toute expérience (objective). Les Dialogues, testament philosophique de Hume, prenant l'allure d'un réquisitoire contre la religion et particulièrement contre la religion révélée, commettent une pétition de principe parce que c'est inévitable.

La gravité et la virulence de la critique des Dialogues sapent inexorablement les fondements de la religion, mais laissent une obscurité régner sur l'origine et l'intention de la critique. Autrement dit, la critique est-elle le reflet et la conséquence logique du scepticisme de l'auteur ou une inspiration de la réalité sociale où la personne humaine n'est pas une valeur absolue comme il aurait été souhaitable de le constater?

CHAPITRE VIII

DE LA RELIGION A LA POLITIQUE

Le développement de la philosophie empiriste s'est fait en excluant la raison comme si sa fonction et son rôle n'étaient ni déterminants ni indispensables dans l'édification de la science de l'homme. En effet, Hume se fiait plus aux effets que les passions produisent sur la conduite humaine qu'au pouvoir de la raison; l'homme serait-il plus sensible que raisonnable? Pour un empiriste résolu, la rationalité n'est pas le principe sur lequel il faut asseoir une pensée et une théorie aussi importante que celle de la nature humaine parce que l'expérience paraît être le paramètre le plus indiqué. Peut-on estimer que Hume a atteint son objectif de la science de l'homme en décortiquant la morale et la politique à partir de la loi de l'utilité? Il est prématuré d'y répondre avec certitude, en revanche, il est exact de dire qu'il a formulé avec assez de clarté les problèmes que l'homme rencontre en société vis-à-vis de la morale, de la politique et de la religion. Notre projet d'établir un rapport entre la religion et la politique s'inscrit dans cette perspective de synthèse menant aux conclusions pratiques de la religion et de la politique. Il ne s'agit pas de se livrer à une comparaison de concepts ou à une classification historique, mais de repérer les points de convergence entre la pratique religieuse et la pratique politique et l'intérêt qu'ils représentent pour l'homme.

La religion et la politique dans la pensée de Hume n'ont d'autre but que d'assurer la sécurité et le bonheur de l'homme, mais il est malaisé de dire si l'objectif est atteint ou non. Alors, il devient parfois urgent de s'interroger sur la valeur réelle et le rôle effectif de ces

disciplines dans la vie de l'homme. Faut-il croire que les efforts déployés de part et d'autre ne contribuent qu'à réduire la marge animale dans la conduite de l'homme? Les instincts humains sont généralement irréductibles, ils accompagnent l'amour de l'homme pour la liberté empêchant ainsi d'apprécier à quel point l'individu (en tant qu'être social) tire profit de certaines pratiques. La difficulté est accentuée par la nature de la philosophie comme elle se définit dans la pensée de Hume. Michel Malherbe, dans son introduction à *L'Histoire naturelle de la religion*, donne sa vision de la philosophie humienne en ces termes: « La philosophie humienne n'est pas une philosophie de la connaissance à la recherche du fondement de la rationalité; elle est une science des premiers principes de la nature humaine, croyances et passions, qui permettent à l'homme de penser et d'agir, et qui sont justifiés non en raison mais en efficacité », pp. 8-9. Du point de vue de Hume, l'homme est un être qui agit, il invente ce qui concerne directement sa vie et ses activités; cela ne justifie pour autant l'origine et la fin de la religion et de la politique.

Après avoir considéré la contribution de chacune à la constitution de la science de la nature humaine, il est normal de chercher à découvrir leur intérêt pratique pour la vie de l'homme. Le *Traité* pose à la fois tous les problèmes que la société humaine rencontre dans son organisation au cours du temps si bien que nous ne pouvons pas nous tourner vers la question historique de l'antériorité de l'une des disciplines par rapport à l'autre. Hume sait que l'homme est primitivement religieux; c'est-à-dire que du fond de sa nature, l'être exprime cette tendance à la crédulité qui concourt à l'entretien des préoccupations secrètes sur son existence actuelle et sur la vie future. Par là, une certaine primauté est donnée à la religion, mais l'auteur du *Traité* reconnaît que cette même nature de l'homme le contraint à conclure une ou des alliances avec ses semblables afin d'affronter les difficultés de la vie. Ce qui retient notre

attention et nous pousse à établir ce rapport, c'est que l'homme en tant qu'entité est tout aussi concerné par la religion que par la politique.

I - POLITIQUE ET FOI RELIGIEUSE

La science de la nature humaine s'appuyant sur la méthode expérimentale analogue à celle de la physique newtonienne est une science à vocation pragmatiste et comme l'homme n'est venu vers la société que pour compenser sa faiblesse, il reste à apprécier les résultats obtenus. La religion et la politique sont des institutions de la société et la préoccupation du philosophe (Hume) est d'étudier leur fonction et la finalité vers laquelle elles tendent. Le regard de Hume sur la religion est un regard critique dès le départ et dès le début du Traité qui embrasse la quasi totalité de la doctrine (on peut considérer les cérémonies de la religion catholique romaine...les dévots de cette étrange superstition ...). Nous voyons que la nature du vocabulaire (superstition, dévotion) annonce la sévérité de la critique qui se formulera plus tard dans les Dialogues. Nous savons également que la pensée religieuse de Hume (si elle existe) n'est que la conséquence des querelles théologiques du 17^e s., alors il ne pouvait ignorer les termes et l'importance de ces querelles. Il aborde la religion avec une attitude critique; d'abord, parce que les répercussions des querelles théologiques lui en donnent la possibilité, ensuite parce qu'il va pouvoir récuser la nature superstitieuse de l'homme en exposant ainsi un autre aspect de sa faiblesse. « Nulle faiblesse de la nature humaine n'est plus universelle ni plus manifeste que celle que nous appelons couramment crédulité, une foi trop complaisante... », Traité, p. 190. Il veut récuser la naïveté d'un être éprouvé par les exigences de la nature, la crédulité d'un être exposé à tous les maux. Hume n'hésite pas à engager des discussions âpres sur l'existence de Dieu, la question de son infinie bonté et le problème du mal dans la vie de l'homme. Quel est donc le rapport entre la réalité sociale et la pratique religieuse; plus encore, quel avantage l'individu tire-t-il de ces pratiques?

L'empirisme de Hume s'est doublé d'un scepticisme qui prend parfois plus d'importance que l'empirisme même du départ; devons-nous croire que c'est ce scepticisme qui anéantit les espoirs du projet social? Fidèle aux principes de l'expérience, il exige le recours et l'usage de la méthode expérimentale en religion comme en politique parce que cette méthode a fait preuve d'efficacité par le progrès des sciences physiques, pourquoi n'en ferait-elle pas dans les sujets moraux? L'incompatibilité entre la méthode expérimentale et l'objet de la religion (3) est la révélation d'un premier obstacle puisqu'en religion "les hommes se préoccupent partout de ce qui pourrait arriver après leur mort, pourvu que cela ne concerne pas ce monde". Hume a découvert assez tôt la spécificité du comportement religieux de l'homme et les carences méthodologiques de la religion elle-même, il ne pouvait pour cela présumer ou espérer un intérêt pratique pour l'homme. La superstition et l'enthousiasme ont instauré la crédulité qui est, selon les termes de Hume, comparable à une attitude stupide à l'égard d'une vie future. Il n'a pas abandonné son projet de la science de la nature humaine malgré les avertissements parce qu'il a compris que: « les religions ne sont donc pas un accident lamentable de

(3): «En matière de religion, les hommes prennent plaisir à être terrifiés», c'est là une remarque du Traité qui traduit bien l'intention critique de l'auteur. Quand on se reporte à sa biographie, on se rend compte que son éducation n'était pas exclusivement orientée vers les objets profanes, il a donc lu la Bible. En un mot, Hume n'aborde pas la religion comme un adepte, mais comme un critique, c'est-à-dire celui qui semble ignorer tout de cette religion. La critique de la religion subit certainement l'influence du scepticisme, mais repose sur une base solide: la connaissance de l'auteur dans le domaine de la religion. S'il entreprend la critique de la religion c'est qu'il dispose de raisons valables; découvrons l'une d'elles par cette analogie: « l'analogie avec la philosophie naturelle est, par Hume, poussé assez loin: de même que les hypothèses-conjectures sur les forces occultes, les causes substantielles, etc. représentaient l'obstacle majeur à la constitution de l'astronomie et de la physique comme sciences; de même il apparaît que les spéculations sur l'identité de l'esprit, sur la spiritualité de l'âme, la substantialité de l'âme, etc. représentent l'obstacle majeur à la possibilité de la constitution d'une science de l'homme », Abrégé, p. 92.

l'esprit humain; elles correspondent à une nécessité naturelle de son fonctionnement affectif et intellectuel » (4).

La religion n'est pas un accident et la critique humienne de la religion n'est pas non plus un accident, elle est un thème permanent qui revient presque constamment à travers toute l'œuvre. La critique de Hume ne vise plus les fondements de la religion, mais les formes perverses de la religion telle que la superstition. La critique s'oriente vers le comportement de l'homme vis-à-vis de la religion, car ce comportement ruine la société. Les principes et les pratiques de la religion sont d'abord inconciliables avec la rigueur expérimentale (mystères et miracles), ensuite ils dénaturent la vraie religion. C'est à la religion dénaturée, donc à la fausse religion, que la critique s'en prend parce que la fausse religion ne participe pas à la réalisation du projet humien de la science de l'homme. La fausse religion ne se rapproche pas de la politique à cause de la différence trop grande qu'on observe dans le comportement quand on passe de la religion à la politique. Enfin, la critique s'en prend à la fausse religion parce que: «Les effets perniciose de la superstition et de l'enthousiasme sont les corruptions de la vraie religion», et par eux: «l'esprit de l'homme est sujet à certaines terreurs, à certaines appréhensions inexplicables»(5). Par la superstition, la religion est ravalée au rang du polythéisme ou la forme la plus primitive de religion où la magie, la sorcellerie et la contre-sorcellerie étaient les pratiques courantes qui ravivent les conflits sociaux au lieu de les taire. L'homme, en tant qu'espèce inventive, penche pour le progrès et non le contraire.

De la religion à la politique, la différence est considérable parce que la politique fait quelque progrès dans le domaine social tandis

(4): J.P. CLERO, La philosophie des passions chez D. Hume, p. 213.

(5): David HUME, H.N.R., p. 33.

que la religion n'en fait pas. La religion a certainement plus d'importance que la politique dans les écrits de Hume rien que par l'étendue des textes relatifs à la religion. Dans l'espace de dix ans, il est revenu plusieurs fois sur la religion; d'abord le *Traité* y avait consacré de longs passages, puis deux essais deux ans plus tard sont venus dénoncer ce qu'il appelle la fausse religion. En 1748, deux sections sur douze portent sur la religion dans l'*Enquête sur l'entendement humain*. N'est-ce pas là l'expression de la volonté de mettre la religion au service de la science de l'homme après avoir constaté que cette religion était une nécessité naturelle et comme le témoignent les comportements individuels et collectifs des hommes. C'est qu'« il importe bien plutôt de mettre en évidence, à la lumière des principes de la science de l'homme, la racine de cette croyance primitive qui est à l'origine de chacun des comportements religieux et d'expliquer pourquoi et comment les hommes peuvent en venir à "gonfler leurs idées" au point de concevoir un Etre suprême à l'origine du monde »(6). Si la question de la religion revient plus souvent que celle de la politique dans la pensée de Hume ce n'est pas dans le but de faire son éloge, au contraire, c'est qu'il cherche à l'épurer de ses éléments corrompus afin qu'elle puisse jouer un rôle convenable dans la vie de l'homme. L'attitude de Hume envers la religion devient plus radicale et plus intransigeante quand il s'aperçoit que la religion fait un faux usage du principe de la causalité. Pour lui: «Il n'y a qu'un seul monde, celui de la nécessité naturelle, dont la vie et l'activité humaines sont une partie» (7); l'explication du comportement religieux de l'homme semble aller au-delà de son monde.

La critique de Hume ne traduit pas l'existence d'une séparation catégorique entre le religieux et le politique, mais elle pose le problème de l'être humain subissant des ordres et des influences

(6): F. CHIRPAZ, *Hume et le procès de la métaphysique*, p. 241.

(7): M. MALHERBE, *Kant ou Hume*, p. 243.

contradictoires. D'une part: «Ce qui constitue le noyau du religieux: (c'est) la double affirmation de la réalité du divin et de la dépendance dans laquelle se trouve l'existence des hommes à l'endroit de ce divin» (8). De l'autre, il y a la double détermination de l'égoïsme et des passions qui orientent la vie sociale et la détermination économique de la vie politique. La critique de Hume porte aussi sur l'esprit du 18e siècle et plus particulièrement sur la filiation qui s'était faite entre la politique et la religion. Cette filiation ne fonctionne pas sur des critères objectifs d'égalité parce qu'elle reflétait l'influence de l'Eglise sur le pouvoir politique et cela ne réjouissait pas celui qui voyait dans la religion crédulité et adulation. Hume ne pouvait pas se mettre d'accord avec ceux qui comme Tindal ou Hobbes tendaient à faire de l'Eglise un département de l'Etat. Dans le cadre socio-politique, Hume avait rejeté énergiquement l'obéissance passive en tant que ce qui rabaisse l'homme, alors il ne devait pas accepter ni admettre l'autorité et l'influence de l'Eglise qui prêchait une soumission totale (à tous les ordres). Malheureusement pour lui: «A travers le 18e siècle la chrétienté était en Angleterre l'alliée fidèle de l'autorité civile». Il n'a pas apprécié positivement la doctrine de l'Eglise catholique qui demandait à ses fidèles de supporter toutes les peines, tous les malheurs et même toutes les persécutions sans murmure. Hume semble dire que l'exemple du Christ n'est pas à suivre parce que l'homme n'a pas une mission comparable à celle du Christ.

Les caractéristiques de la philosophie humienne nous avaient déterminés à voir en elle une anthropologie, ici les préoccupations de l'auteur du *Traité* pour le bien-être de la personne humaine tourne notre attention vers la philanthropie. Hume pourrait soutenir l'alliance entre la religion et la politique si et seulement si elle apportait une amélioration à la vie des hommes en société,

(8): F. CHIRPAZ, *Hume et le procès de la métaphysique*, p. 233.

sinon l'alliance quelle qu'elle soit est condamnable. Voilà pourquoi: "l'influence de l'Eglise secondant ainsi le gouvernement en vue de préserver l'ordre et la paix..." serait pour lui la seule alliance avantageuse pour la société humaine. Malgré son scepticisme, Hume essaie de récupérer du fait religieux quelque intérêt pour l'homme; c'est pourquoi la critique épargne certaines formes de religion. Si on a parlé de l'empirisme sceptique pour signifier que la pensée de Hume comportait une proportion de scepticisme, on ne peut établir une analogie avec la critique de la religion, car elle ne fait pas de lui un incroyant. Il est encore convaincu que: «l'explication du religieux par les principes et les lois de la nature humaine» reste toujours possible, ainsi les religions qui constituent un obstacle à l'épanouissement social seront désormais écartées. Nous savons que la critique est dirigée naturellement contre la religion révélée dont la religion catholique romaine qui, par complicité ou indifférence, tolérait des persécutions et d'autres pratiques nuisibles à la société. Le scepticisme de la pensée de Hume n'est pas absolu: «Puisqu'on comprend aisément que dans la philosophie humienne, le scepticisme soit une partie de l'éthique et que la critique de la religion soit le complément nécessaire de l'empirisme»(9). Etant donné que les rapports entre la religion et la politique sont historiques et puisqu'elles ont des influences l'une sur l'autre, ne pourrions-nous pas conclure qu'elles se complètent mutuellement. Retenons plutôt ce que dit Hume: «Sans mentionner le fait que les monarchies doivent l'essentiel de leur stabilité à une révérence superstitieuse envers les prêtres et les princes. Elles ont communément réduit la liberté de discussion en ce qui concerne la religion, la politique et en conséquence la métaphysique et la morale»(10).

(9): M. MALHERBE, Kant ou Hume. P. 243.

(10): D. HUME, Essais esthétiques. Tome 1 p. 70.

II EMPIRISME ET RELIGION

Chaque fois que la philosophie a fourni des efforts pour connaître l'homme en sa nature réelle, ces efforts ont rencontré des obstacles et ne sont pas toujours couronnés de succès. Le programme de la philosophie empiriste de Hume, voulant appréhender l'homme à travers les principes de sa nature, promettait des résultats inhabituels, mais comme ceux qui l'ont précédé dans le domaine, l'auteur s'est trouvé confronté à une multitude de difficultés. C'est à croire que la nature humaine demeure impénétrable et nous amène à nous interroger sur sa réalité insaisissable, telle une énigme. La théorie de la connaissance chez Hume, se fiant aux vertus de cette nature humaine énigmatique s'est donnée pour point unique d'appui: l'expérience. L'expérience, comme base de la connaissance donne quelque assurance, mais s'il faut la considérer toujours comme telle pour la connaissance humaine, on susciterait des doutes sur la valeur de cette connaissance. L'incertitude devient plus grande quand on doit passer de la connaissance générale à celle de la nature humaine, puis à la croyance religieuse en s'appuyant encore et toujours sur l'expérience. La nature ne supporte pas l'expérience comme elle est définie dans les sciences physiques et si dans le domaine de la religion l'homme est qualifié d'être de croyance, alors on sera tenu d'abandonner l'expérience en tant que méthode de travail. Le fait que Hume ait reconnu la religion comme une nécessité de la nature humaine, il ne s'ensuit pas que cette nécessité soit disposé à subir l'épreuve de l'expérience, même si elle forme un tout avec l'être humain. Peut-on appliquer au fait religieux les principes de la philosophie expérimentale et en attendre un succès? La méthode expérimentale a-t-elle fait assez de preuves pour être en mesure de libérer la religion de l'emprise de la

servilité superstitieuse? On ne peut que répondre négativement étant donné que les dispositions de l'empirisme s'accommodent difficilement au comportement humain qui supporte de très fortes influences[^] souvent contradictoires. L'expérience de la vie collective a montré que les passions empêchent la coordination des comportements humains de répondre aux impératifs de la vie sociale. Le comportement religieux de l'homme devient un obstacle dans la mesure où l'expérience religieuse, plus que celle de la morale, est unique, personnelle et même ineffable.

La religion est hors expérience, alors comment pourrions-nous amener le comportement religieux à s'aligner sur les principes de l'expérience? Ce comportement n'est en fait que: «L'affirmation d'une réalité essentielle, le divin que l'expérience humaine reconnaît en avouant sa radicale dépendance à son endroit»(11). La causalité n'a pas conféré une certitude à la méthode expérimentale de la science de l'homme, on ne saurait en faire usage dans le domaine de la religion sans dénaturer la croyance elle-même. Quand, dans la causalité, je soutiens que les phénomènes se succèdent selon la relation inévitable de cause à effet, ma conviction dans ce cas dépend de mon habitude, elle sera différente quand on parlera de la dépendance de l'existence humaine de celle d'un être divin. La croyance religieuse ne peut résulter d'un processus expérimental comprenant la causalité et l'habitude. Dans l'exemple de la bille du billard, je conclus le mouvement de la seconde bille parce que, par habitude, je connais les principes qui régissent ce genre de mouvement. Ce sont la contiguïté dans le temps et dans l'espace, l'antériorité dans le temps (le mouvement de la première bille a lieu avant celui de la seconde) et la conjonction constante entre la cause et l'effet. Le pouvoir dont on dispose pour affirmer le mouvement d'une bille au contact d'une première

(11): F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, p. 233.

bille déjà en mouvement tient sa légitimité de l'expérience, c'est-à-dire d'une répétition du phénomène. Personne ne dispose du même pouvoir quand il s'agit de la croyance religieuse parce que le contexte de la religion n'autorise pas l'exercice de l'expérience dans les mêmes conditions. L'expérience en religion, si elle existe, est d'une nature spécifique. En affirmant que le soleil se lèvera demain, je n'ai pas d'arguments pour le prouver objectivement, mais j'ai la certitude par expérience que la nuit succède au jour et réciproquement, ainsi le soleil se lèvera nécessairement. Je n'ai pas le pouvoir ni l'expérience qui me permettent de dire que mon existence dépend de celle de Dieu, ni pour affirmer que le supposé premier homme (Adam) a été créé en pleine vigueur intellectuelle. C'est ainsi qu'il faut arriver à la conclusion que l'expérience quelle qu'elle soit ne peut s'étendre à la religion où les données sont insaisissables parce qu'elles appartiennent à la catégorie du divin. Tant que la religion tendra vers le merveilleux (selon l'expression de Hume), elle ne pourra: "prétendre au statut d'expérience privilégiée parce qu'elle n'est rien d'autre qu'une forme de croyance, une forme pervertie et dévoyée" (12).

a) - De l'existence de Dieu.

La causalité a participé excellemment à l'instauration du statut empirique de la philosophie de Hume, mais a-t-elle joué le même rôle déterminant dans la démonstration de l'existence de Dieu? IL n'y a pas un réel intérêt à revenir sur la traditionnelle et vieille question qui a opposé la science à la religion sur la création de l'homme. L'existence de l'homme est une réalité empirique dépendant d'une autre existence supposée dont il faut donner la preuve. L'attachement de Hume à la pensée antique dont les réalités laïques développent les idées d'une religion naturelle, nous met

(12): F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, p. 234.

dans l'embarras en ce qui concerne l'intention de procéder à cette démonstration. Le mérite de la philosophie empirique, c'est d'avoir usé judicieusement de la causalité pour établir une connaissance et rendre ainsi à l'expérience son importance. La critique amorcée dans le *Traité* et poursuivie dans les *Essais* "Superstition et enthousiasme" ou "De l'immortalité de l'âme", s'est confirmée dans les *Dialogues* à travers lesquels le problème de Dieu est discuté sous toutes ses formes. L'existence de Dieu et ses implications est une vieille question de la philosophie, elle est assez importante pour échapper à la virulente critique de Hume contre la religion.

En effet, les *Dialogues* donnent au scepticisme toute sa vigueur en multipliant les interrogations autour des sujets complexes et épineux que l'engouement du jeune auteur avait soulevés sans pouvoir résoudre. Le penser philosophique peut-il vraiment procéder à la démonstration de l'existence de Dieu; autrement dit, l'être humain peut-il s'élever de l'expérience du monde pour atteindre l'idée de Dieu? L'*Enquête* nous avertit de ce qui a été fait: «Sur aucun sujet on n'a déployé un plus grand nombre de raisonnements philosophiques que pour prouver l'existence d'une divinité et réfuter les sophismes des athées; et pourtant les philosophes les plus religieux discutent encore pour savoir si un homme peut être aveugle au point d'être un athée spéculatif» (1). Voilà une des expressions de son scepticisme qui déçoit tous les espoirs que le 18^e siècle mettait dans les exploits de la raison et des Lumières pour bâtir un savoir rigoureux. Non seulement, il répudie et met à l'ombre la connaissance rationnelle mais aussi il ruine tout le savoir et toute la croyance religieuse. Peut-on encore espérer une démonstration de l'existence de Dieu à partir du principe de la causalité? Dans la mesure où nous ignorons tout de la nature de Dieu comment établirions-nous une

liaison constante entre elle et notre nature en respectant la contiguïté dans l'espace et dans le temps et l'antériorité dans le temps? La deuxième partie des Dialogues déclare l'impuissance de l'être humain à pouvoir traiter valablement du sujet: «La question n'est pas touchant l'existence, mais la nature de Dieu. Et celle-ci, je l'affirme au vu des infirmités de l'entendement humain, nous est totalement incompréhensible et inconnue »(13), p 67. L'expérience objective de la causalité déterminait une connaissance empirique, or nous avons déjà observé que l'expérience religieuse était singulière, elle ne peut donc pas réunir les conditions objectives sur l'existence et l'ordre chronologique du monde et de Dieu. Le polythéisme s'était fondé sur des bases incontestablement superstitieuses et mystiques, le théisme qui l'a succédé ne pouvait pas prétendre quitter le domaine incertain de la probabilité et de la croyance. La critique humienne affirme que nous ne pouvons pas aller au-delà de notre expérience et déclare l'impossibilité d'un théisme expérimental.

Hume, en considérant la religion comme le produit de l'imagination fabulatrice, a jeté sur elle tous les soupçons et a discrédité son fondement en y voyant l'influence des facteurs psychologiques. La distinction entre la religion naturelle et la religion révélée a accéléré l'effondrement de l'édifice religieux parce que la croyance pervertie et dévoyée de la religion révélée a anéanti sa valeur. Le langage sceptique, propre à Hume, ne conduit qu'à des conclusions sombres, il remet en cause tout le système de croyance et par conséquent les preuves de l'existence de Dieu. L'ironie sceptique de Hume autorise-t-elle l'introduction et l'usage de l'expérience en religion? Autrement dit: la conciliation entre l'empirisme et la religion est-elle encore possible? Elle est envisageable d'autant plus que Hume pense que: «La science de la religion ou

(13): D. HUME, *Enquête*, p. 231.

théologie, en tant qu'elle prouve l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme se compose en partie de raisonnements sur des faits particuliers et en partie de raisonnements sur des faits généraux. Elle se fonde sur la raison dans la mesure où elle s'appuie sur l'empirisme»(14). L'empirisme religieux devient donc une réalité de la pensée de Hume puisque la religion touche aux faits et à l'expérience. Mais ce n'est pas encore une garantie pour toute la religion et les conséquences qui découlent des pratiques religieuses. On a besoin d'observer cette réserve parce que: «La théorie humienne du belief est la suite et la solution ironique de tout un processus intellectuel tendant à donner à la science expérimentale elle-même un fondement religieux» (15). L'issue du débat des Dialogues est connue dans la mesure où la succession des arguments n'établit pas une référence solide à laquelle il faudra revenir pour proclamer l'existence de Dieu.

b) - Exemples de preuves

Nous nous apercevons que la religion, comme les autres parties de la philosophie de Hume, s'appuie sur l'expérience, alors nous constatons bien que la démonstration de l'existence de Dieu peut se faire par des preuves; donc sur la base de l'expérience. Le courant intellectuel de la démonstration de l'existence de Dieu était plus vigoureux au 17^e siècle; les défenseurs de la foi religieuse en ces moments utilisaient toutes les méthodes pour prouver Dieu et son œuvre. On se souvient du courant cartésien au sein duquel Descartes lui-même pouvait douter de tout sauf des vérités révélées. La démonstration de l'existence de Dieu par Descartes ou Malebranche était un exercice pour affermir et approfondir leur foi et consolider la base de la religion dans son ensemble.

(14): D. HUME, E.E.H., p. 247.

(15): E. CASSIRER, La philosophie des lumières, p. 91.

La situation se présente autrement avec Hume parce qu'il ne croit pas et s'il croyait en Dieu sa foi n'est pas comparable à celle de Malebranche par exemple. Hume réfute l'existence de Dieu et cette réfutation est un exercice pour un sceptique et non pour un croyant. Il n'abandonne pas l'expérience avec laquelle il a commencé, celle qui devait être introduite dans les sujets moraux: «Mais Hume est plus qu'un écolier; la méthode expérimentale est pour lui plus qu'un exercice, car il en réfléchit les conditions d'application dans la philosophie morale»(16). De ce qui précède, il s'ensuit que l'expérience entre dans la démonstration de l'existence de Dieu par les preuves, mais depuis l'Antiquité le recours à l'objectivité s'est avéré impossible. Le Timée de Platon l'avait déjà dit: «Découvrir l'auteur et le père de cet univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert il est impossible de le divulguer à tous» 28c. Nous avons déjà fait remarquer que l'expérience religieuse est vécue personnellement, d'où l'impossibilité de la partager ou de la divulguer comme le dit Platon. Dans les Dialogues, Hume commence dès la deuxième partie par l'examen de la preuve a posteriori, ce qui est conforme à sa théorie de la causalité parce que si on peut connaître un objet on ne peut le faire que par le principe de causalité. Il commence par la preuve a posteriori et rejette à la neuvième partie l'examen de la preuve a priori parce qu'elle suppose une forte intuition et une conviction profonde qui relève uniquement de la foi religieuse. L'argument a posteriori introduit bien le problème de l'existence tel que le Traité l'avait posé, à savoir que: «Tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence», p. 151. Ceci nous engage dans une série d'hypothèses appelant une succession de causes et d'effet jusqu'à l'infini puisqu'«on peut seulement prouver l'existence d'un être par des arguments tirés de sa cause ou de son effet; et ces arguments se fondent

(16): M. MALHERBE, La philosophie empirique de Hume, p.47.

entièrement sur l'expérience» (17). Nous n'allons pas prétendre prouver l'existence d'un être dont on ne connaît pas la nature; c'est ainsi que la référence de Déméa au père Malebranche et l'analogie de Cléanthe entre le monde et une machine n'apportent rien de nouveau au débat. Philon en profite pour exprimer son indifférence et son scepticisme puisque "nos idées ne vont pas plus loin que notre expérience", nous risquons de tomber dans l'absurdité des inférences dont notre intelligence bornée n'a pas la capacité. Nous ne pouvons nous limiter aux conjectures et à l'analogie pour conclure l'existence d'un être nécessaire comme nous avons l'habitude de le faire dans certains cas. La nécessité dont Hume reconnaît la valeur avec certitude est celle de la relation entre la cause et son effet telle que la relation qui existe entre la maison et le maçon. La relation qui existe entre l'homme, le monde (y compris son organisation harmonieuse) et Dieu n'a pas un caractère nécessaire. L'usage de cette analogie est assez fallacieux pour que nous espérons atteindre l'objectif de la démonstration et l'existence de Dieu par lui. L'argument a posteriori ne nous amène qu'à l'établissement de l'anthropomorphisme puis à la formulation d'une infinité d'hypothèses, mais il ne nous permet pas de prouver Dieu. Partir de notre expérience, passer par celle du monde en vue de prouver Dieu et son existence n'est qu'une démarche de sophiste sans véritable intérêt pour la présente discussion.

La preuve a posteriori s'accompagne de beaucoup de difficultés sans toutefois répondre à la question de l'existence de Dieu; il faut la rejeter et chercher d'autres. A cet effet, Déméa pousse le groupe vers la preuve a priori dont il connaît les qualités sublimes et qui, néanmoins, est aussi abstruse que la précédente. Il croit fermement à la valeur de cette preuve à tel point qu'il entend démontrer, non seulement

(17): D. HUME, E.E.H., p. 246.

l'existence de Dieu, mais aussi celle de ses attributs. Son intervention au début de la neuvième partie donne les signes de sa conviction en excluant par là même la possibilité de rencontrer des obstacles. Il affirme "que tout ce qui existe doit avoir une cause ou une raison de son existence, car il est impossible qu'une chose se produise elle-même ou soit la cause de sa propre existence". Le dernier membre de la phrase est en contradiction avec le principe d'analogie et le principe de causalité dont les développements conduisent à un être nécessaire n'ayant pas de cause (étant donc sa propre cause). En conservant son idée et son contenu, il prouvera peut-être l'existence d'un Dieu fini. Pourquoi le même Déméa a-t-il soutenu auparavant que: "nous pouvons encore avec cet argument prouver les perfections infinies des attributs divins? L'argument a priori révèle déjà ses insuffisances, son infécondité et justifie en faveur de Philon la critique de la cause finale. En effet, Philon s'était livré (4e partie) à l'énumération des défauts et maladresses de raisonnement aboutissant à des explications absurdes. Il est certain que personne ne peut remonter la série des causes à l'infini, Aristote nous a habitués à nous arrêter quelque part à une première cause qui n'a pas de cause. Philon dispose du droit d'interroger Déméa et Cléanthe sur la nécessité absurde de l'existence de Dieu qu'ils proclament nécessaire. Toute la discussion apparaît à Philon comme faite d'incohérences desquelles on ne tirera pas une seule conclusion crédible et fiable; ceci lui donne la force de combattre ses adversaires sur leurs propres terrains. Si l'Etre suprême existe de toute éternité et que son existence n'implique pas de contradictions, il est absurde de vouloir prouver son existence et surtout par des causes. Ainsi, ni l'argument a posteriori, ni l'argument a priori ni encore le principe de causalité et le principe d'analogie n'auront suffi pour démontrer l'existence de Dieu. L'agencement des causes finales s'était fait d'une façon assez merveilleuse pour nous laisser croire que Dieu n'était plus un mystère

puisque la méthode expérimentale allait établir un théisme expérimental. Pour Hume, le domaine de la religion renferme des paradoxes qui n'entretennent que le doute tout en imposant l'absence de conclusion.. Il développe déjà ce qui sera chez Kant les antinomies de la raison pure où en passant de la thèse à l'antithèse on ne peut arriver à une conclusion parce que la contradiction est catégorique. En reprenant la thèse et l'antithèse du premier conflit nous nous apercevons de l'importance de l'opposition entre les deux. «Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace», «Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace, mais il est infini aussi bien dans le temps que dans l'espace»(18). En un mot nous n'avons pas réussi à prouver l'existence de Dieu; comment pourrons- nous nous servir de ses attributs pour justifier la position de l'être humain par rapport au mal et par rapport à Dieu dont il ignore la nature?

(18): E. KANT, Critique de la raison pure, p. 338.

III- PRAGMATISME, RELIGION ET POLITIQUE

Après avoir étudié et discuté la religion dans ses fondements et origines, la critique de Hume s'ouvre sur une série de questions pratiques. Une conclusion provisoire de cette discussion montre que de la religion à la politique, il y a d'abord et surtout un objet commun: l'être humain. La religion et la politique doivent se justifier par leur fonction dont l'importance est mesurable à ses effets sur les sociétés humaines"(19). Les effets que la religion et la politique produisent sur les hommes sont diversifiés mais la vraie question se pose sur leur utilité pratique. Ils sont tantôt bénéfiques tantôt pervers et même nuisibles à la société surtout quand il s'agit des effets des formes corrompues de religion. La position de Hume par rapport aux deux disciplines est souvent complexe et ne permet pas de tirer une conclusion. En supposant a priori que l'apport de la politique est plus avantageux pour l'homme que celui de la religion il est préférable d'intensifier les recherches du côté de la religion, peut-être arriverons-nous à sa véritable fonction sociale.

En fait: «Ce n'est pas dans l'organisation du corps politique qu'il importe de porter le regard, c'est du côté de la nature humaine et dans son besoin de croire qui est l'origine réelle de la superstition.(20). Cette superstition est à l'origine de tous les effets pervers de la religion et tout le 18e siècle le savait très bien. Ce qui est surprenant, c'est l'indifférence et la passivité de l'homme devant sa situation comme ce fut le cas en Angleterre où: «Les classes privilégiées étaient parfaitement conscientes que la foi populaire était entachée de superstitions mais elles

(19): M. MALHERBE, Kant ou Hume, p.233.

(20): F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, p. 235.

ne souciaient guère d'y remédier»(21). La critique de Hume n'épargne pas cette indifférence quand il juge la religion catholique en l'assimilant à une bigoterie dont les pratiques ne servent pas les intérêts de la société. L'intention de Hume devient assez claire parce que: «Dès que de la religion, il est question en ses conséquences dans l'espace social, le ton de Hume change: ainsi chaque fois qu'il aborde le problème de la superstition. Ici la religion est considérée à partir de ses effets»(22).

En dépit de son aspect sceptique la philosophie de Hume suppose un réalisme indéniable parce que l'auteur conservait un optimisme relatif dont on ne rencontre pas les traces à travers les attaques qu'il dirige contre la crédulité humaine. Il est inadmissible que la religion produise des effets aussi néfastes que ceux de la religion catholique et ceux de la superstition, comme il est inadmissible que l'enthousiasme produise des désordres dans la société humaine. Pourquoi l'homme n'abandonne-t-il pas de telles pratiques dans la mesure où elles lui sont plus nuisibles qu'avantageuses? Pourquoi la religion ne compléterait-elle pas la politique ou la morale dont les développements, bien qu'imparfaits servent cependant des causes nobles. "La superstition s'oppose à la liberté civile", cette affirmation nous oriente vers la nature des formes perverses de la religion en tant qu'elles sont des inventions propres à contribuer à la destruction de l'équilibre social. A cela s'ajoute naturellement le douloureux constat des excès dans les pratiques, dans l'accomplissement des actes les plus honteux de l'histoire humaine avec ou sans la complicité de la religion. Si la pratique de la vertu et du bien est l'essentiel de la religion, pourquoi a-t-on observé cette indifférence et cette impuissance de la religion et même sa participation à ce qui était nuisible à la société? Certains fidèles ou adeptes de la religion, influencés par la

(21): Leslie STEPHEN, *English literature and society*, p. 145.

(22): F. CHIRPAZ, Hume et le procès de la métaphysique, p. 235.

superstition, se sont livrés à des pratiques peu communes comme il en est de ces "prêtres tyrans de la société humaine"(23). En suivant l'évolution d'une des interprétations de la pensée de Hume (Hume moraliste), on s'attendrait à ce que la rencontre de la religion et de la politique produise une morale qui compléterait merveilleusement la science de l'homme. Il n'en est rien, notre auteur n'a pas laissé un traité de morale et l'Enquête sur les principes de la morale n'a pas la valeur d'un traité. Quelle est l'utilité pratique de la politique et de la religion si leurs efforts ne sont pas conjugués pour corriger l'égoïsme et l'ingratitude des hommes. Nous savons que le comportement moral de l'homme ne relève de sa volonté qu'en partie et que l'autre partie reste sous l'influence de la société; donc sous la religion et la politique puisqu'elles prennent part à l'autorité de la société. L'influence de ces instances ne serait pas secondaire. Dans la communauté sociale, les hommes doivent répondre aux mêmes sollicitations, mais leurs comportements ne sont pas les mêmes vu que chacun agit conformément aux impératifs de son intérêt. Cependant, l'action humaine se pose en respectant les principes de la liberté d'autrui; ceci ne reste qu'un principe à peine observable et ne disposant pas d'un véritable pouvoir. Les efforts conjugués de la religion et de la politique devraient lui conférer ce pouvoir recherché.

L'action morale annonce les relations complexes entre l'identité personnelle, l'égoïsme, les passions et l'existence de l'autre.

(23): Hume a bien trouvé que l'origine des phénomènes religieux était naturelle, mais leur enchaînement historique a montré que l'adhésion de certains adeptes et leur comportement dans le groupe social ont tourné la religion contre la société. C'est dans ce sens que nous devons comprendre le texte suivant: «La superstition au contraire s'infiltré peu à peu et insensiblement, rend les hommes dociles et doux, se fait accepter par les magistrats et semble inoffensive pour le peuple, jusqu'au moment où finalement, après avoir solidement établi leur autorité, les prêtres se font les tyrans de la société humaine, la perturbant par leurs disputes, leurs persécutions et leurs guerres religieuses sans fin. Avec quelle douceur l'église Romaine a-t-il progressé dans sa conquête du pouvoir! Mais dans quelles tristes convulsions a-t-elle jeté toute l'Europe pour le conserver!», D Hume, H.N.R., p. 36.

N'oublions pas que cette interdépendance humaine, qui oblige l'homme, au cœur même de son égoïsme, à se souvenir des autres, donne un sens concret à la complémentarité que la société apporte aux hommes. La morale n'existe que par la société dont elle est l'invention, son origine religieuse ou politique ne pose pas de problème particulier, l'application de ces principes et la finalité de ces recommandations pour l'homme sont le point de partage et de divergence. De l'interrogation à ce sujet, il en résulte que des relations nécessaires lient l'essentiel des actes et faits de la vie de l'homme. L'Enquête donne une explication avec ironie: «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 que résulte, par une inévitable nécessité, tout événement ultérieur»(24). Nous mettons de l'ironie dans ce texte parce que Hume ne croit pas vraiment en Dieu et ne défend pas la nécessité comme le texte pourrait le faire envisager. L'action morale n'est ni politique ni religieuse, elle est les deux puisque la société n'est pas essentiellement politique comme elle n'est pas essentiellement religieuse. La morale ne devrait pas subir d'influence afin de préserver sa vocation strictement sociale. La vie sociale révèle souvent des actes allant contre les intentions et les prescriptions de la morale, ce qui laisse supposer la présence et la confrontation de plusieurs catégories de principes moraux. Il se crée une distance entre les principes et la finalité morale. On a observé l'expansion de la corruption parmi les hommes, celle-ci accélère la progression du mal, la désagrégation du tissu social et le développement des inclinations à la haine. Pourtant, la politique et la religion sont censées œuvrer dans le sens de la coordination des efforts en vue de bâtir une société éthique, une communauté éthique qui maintiendra aussi longtemps que possible le bien et l'équité pour toutes les couches sociales.

(24) : D. Hume, H.N.R., p. 168.

La communauté éthique est celle où la vertu a une place dans le quotidien, l'éthique doit rentrer dans la catégorie des constructions après que l'expérience de la vie collective ait révélé les différents aspects fondamentaux de l'homme. Hume, en tant que lecteur de Cicéron et de Platon, se souvient de l'importance de la vertu dans la vie des hommes; c'est pourquoi il n'a jamais cessé de légitimer l'éducation. L'état de société est un réel avantage pour chacun des individus qui la constitue. La société irait contre son propre objectif et détruirait cet avantage qu'elle représente pour les hommes si elle laissait les individus se conduire selon leurs initiatives. La communauté éthique interdit toute conduite dont les connotations religieuses constituent un danger pour la morale. La survie de la communauté éthique exige de l'individu un sacrifice qui consacre une partie des intérêts personnels à la sauvegarde de la morale et de la vertu. A cet effet, la morale devrait être uniforme dans la société à travers le temps, mais seulement la politique par la classe des gouvernants se trace une morale particulière qui exclut tacitement la majeure partie de la population. La religion prescrit une conduite morale conforme à ses aspirations, de ce fait, elle ne convainc pas la plupart des hommes parce qu'il faudrait être un fidèle pour connaître les préceptes et les admettre.

Le Traité a dénoncé et condamné les morales particulières comme une irrégularité perpétuant l'injustice. Il dit: «Une maxime est tout à fait courante dans le monde, que peu de politiques avouent volontiers, mais que la pratique de tous les âges a autorisée: qu'il y a un système de morale particulier aux princes, beaucoup plus libre que celui qui doit gouverner les personnes privées», p. 691. Le devoir spécial que le genre humain a envers lui-même, c'est de trouver une direction dans laquelle l'orientation de l'action morale profiterait à tous. C'est l'engagement de former un homme "moral" qui acceptera la responsabilité de l'édification

d'une société éthique en prenant pour soi les principes et les préceptes de la morale sociale. L'Essai "Du contrat originel" distingue deux espèces de devoirs moraux qui ne renvoient pourtant pas aux classes sociales comme la morale des princes du Traité: Le devoir moral est déterminé d'abord par un instinct naturel qui nous pousse à agir indépendamment de toute obligation. Ensuite on s'acquitte de son devoir par sentiment d'obligation eu égard aux nécessités de la société humaine dont on cherche la pérennité. Il existe donc des nécessités par rapport auxquels il faut agir moralement afin que l'homme et la société survivent. La fonction de la religion et celle de la politique tiendront compte de ces nécessités pour que de leurs exercices et de leurs pratiques on puisse tirer les effets d'un pragmatisme qui améliore l'existence de l'homme. Pourquoi toutes les deux ne pourraient-elles pas participer à la réalisation du souverain bien (Kant) en érigeant une morale universelle avec des lois universelles? Si les hommes sont les mêmes, et s'ils ont tous besoin de se protéger, le principe humain de la connexion nécessaire entre les faits restant valable, nous devrions absolument arriver à une morale qui dépasse les cadres de l'égoïsme.

Le devoir politique et le devoir religieux se fusionneraient et créeraient une loi morale universelle plus pratique que théorique. Il est impensable qu'on puisse soutenir indéfiniment que les rudes épreuves de la vie ne déterminent pas, chez l'homme, des convictions profondes qui soient la base de son action morale. Il est impensable également qu'on dise que les hommes sont insensibles et indifférents au bonheur et au malheur des uns et des autres; c'est pourquoi la politique et la religion sont appelées à unir leur action en vue de clarifier la situation en agissant pour un objet commun. Le principe de connexion nécessaire nous fait dire que l'amour des enfants (au sein d'une famille) est le prolongement de

l'amour-propre, mais il est plus que l'amour-propre parce qu'il est le début de l'altruisme. De la même manière, on ne saurait proclamer que l'amitié est absolument désintéressée. Autant de circonstances pour montrer et justifier la liaison nécessaire entre les faits de la vie sociale. Si toutes ces possibilités n'ont pas permis de trouver une source de stimulation pour la création et l'entretien d'une action morale concrète et universelle, la faute incombe aux deux disciplines qui prétendent s'occuper de l'être humain. Elles n'ont pas su reconnaître sa dignité pour la situer au bon endroit. D'une part, l'erreur a consisté à élever l'homme très haut en en faisant un demi-dieu, d'autre part cette erreur a assimilé l'homme aux autres animaux. Les premiers penchent pour la vertu (en élevant l'homme au rang de demi-dieu) et rejettent le vice comme indigne de l'homme. La négation de l'amour du bien public et l'absence de toute affection pour la patrie sont certes des défauts solidement attachés à l'être humain; faut-il conclure de là l'impossibilité d'une communauté éthique? L'homme n'est pas uniquement un point de rencontre des passions égoïstes parmi lesquelles se trouve l'idée de l'intérêt personnel, celle de la vanité et celle de la réputation, mais il est aussi capable de perfection et d'abnégation. Il ne reste qu'à déplorer certaines pratiques de la religion du genre de ce que rapporte Hume: «Celui qui, dans le temple de Diane, situé à Aricie près de Rome, tuait le prêtre en fonction avait légalement le droit d'être installé comme son successeur. Très singulière institution!

La plupart des nations ce sont rendues coupables de sacrifices humains»(25). Le postulat d'une éventuelle perfection de l'homme donne l'espoir de pouvoir conduire les hommes vers les valeurs morales et sociales même si la politique cultive l'intérêt personnel et la religion recommande l'adoration de l'être divin. La critique de Hume n'est

(25) : D. Hume, H.N.R., p. 74.

pas une entreprise nouvelle, c'est la continuation de ce que les Lumières ont commencé: dissiper les préjugés. Il entend le faire en religion où les opinions ne sont que des croyances n'ayant de sens que par rapport à l'existence d'une divinité et elle seule. Il entend le faire également en politique avec moins de sévérité parce qu'en elle la prédominance de l'aspect social répond aux vœux de la science de la nature humaine. La liaison entre la religion et la politique aurait pu donner l'idée de souverain bien comme on la rencontre chez Kant avec une loi morale pleine d'autorité. Le scepticisme de Hume a retenu la progression de la critique nous privant ainsi de la loi fondamentale de la morale. En effet, la critique de Hume n'a pas laissé une loi comme celle-ci: «Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle»(26)

(26): E. KANT, Critique de la raison pratique, p. 30.

CHAPITRE IX

LA FINALITE ET LE PROBLEME DU MAL

Que Hume veuille réduire la pratique religieuse à l'adulation, conséquence de la crédulité, cela paraît normal et conforme à la démarche de la philosophie empiriste dans son intention critique. Cela étant, faut-il penser que l'humanité, à travers toute son histoire, aurait pu se passer de la religion? Il est impossible de répondre à cette question objectivement sans raviver le vieux débat sur l'existence de Dieu. L'attitude de Hume par rapport à la religion est sincèrement critique et n'a rien de comparable à l'athéisme; d'ailleurs Hume n'est pas athée. Quand il considère la religion, c'est dans une perspective bien définie; celle qui cherche à résoudre le problème capital du rapport entre l'infinie bonté de Dieu et le problème du mal. Ce rapport antithétique le resitue au cœur de la problématique de la condition humaine, contre laquelle la réalité de la société n'a pas de pouvoir. Le problème du mal représente pour la société une plaie incurable, si bien que Dieu, son existence et la question de ses attributs ne sont pas acceptés (et ne le seront peut-être pas) comme des éléments réels de la vie des hommes. Avec Hume, le débat ne peut pas se clore dans la mesure où sa science de l'homme s'évertue à recenser les problèmes en nombre infini, engendrés par les péripéties de la vie sociale. Parmi ces innombrables problèmes sans solution, figure justement celui de la religion que Hume considère comme telle parce qu'il y voit l'ensemble des préoccupations de l'homme. La vie n'est-elle pas une épreuve cruelle pour l'homme tant qu'elle lui révèle son ignorance totale sur l'échéance de la mort sans rien indiquer sur son attente du bonheur?

Il est vain de chercher à découvrir dans la philosophie de la religion de Hume une théologie naturelle, il n'approuve pas l'idée de cette théologie et il n'y croit pas. L'originalité de la critique humienne se situe à deux niveaux:

- Premièrement, il ne recherche pas le fondement de la religion dans la raison humaine ; ce qui le place en marge de l'évolution du siècle des Lumières. Hume se passe de la raison et des avantages de ses vertus auxquelles les Lumières tenaient tant parce que son empirisme avait une orientation différente.

- Deuxièmement, Hume se tourne vers l'histoire de l'humanité à cause de la certitude qu'elle procure sur l'origine psychologique du phénomène religieux. Le fondement de la religion, le seul vrai aux yeux de Hume est psychologique: «Les motivations de crainte et de flatterie... la crainte domine plus que le concept kantien de superstition, parce que Hume se tourne d'abord vers le fondement psychologique archaïque du sentiment religieux»(27). La force et l'originalité de la critique humienne de la religion et des fins poursuivies, c'est l'exposé public de la prédominance de la crainte en tant que force déterminante de la nature humaine. La crainte est la principale origine de la religion primitive du genre humain.

Le progrès de la science et de la technique dérange la face religieuse du comportement de l'homme sans rien changer dans sa condition au point de faire constater que l'être de croyance est resté le même. Emmerveillé par la précision des détails de ce qu'il observe dans la nature et de ce qu'il fait de ses propres mains, l'homme commence par redouter l'existence vraisemblable d'une force supérieure. Avidé de justice,

(27) : J.L. BRUCH, La philosophie religieuse de Kant, p. 199

il a cherché sans trouver les signes d'une justice distributive dans le monde. La peur, qui s'empare de lui dans ces conditions, le détermine à croire en cette force invisible; c'est pourquoi le fondement psychologique de la croyance remplace, chez Hume, l'absence d'un fondement réel. Les dogmes de la révélation d'aujourd'hui n'ont pas la force psychologique de la peur des premiers âges: «Les dogmes spéculatifs de la religion, qui sont aujourd'hui l'occasion de disputes aussi furieuses ne peuvent se concevoir ou s'admettre aux premiers âges du monde»(28). Même si on reconnaît la supériorité de l'homme par rapport aux autres créatures, il faut aussi avouer que ses capacités intellectuelles sont limitées. De cette limite naît l'idée d'un Etre suprême ainsi que celle de la croyance religieuse: «Les hommes, totalement ignorants se formaient une idée de la religion plus conforme à leur faible compréhension et ils composaient leurs dogmes sacrés surtout de contes de telle nature que c'étaient des objets de croyance traditionnelle plus que d'argumentation ou de discussion»(29). L'attitude de la nature à l'égard de l'homme (cette faible créature), est comparable à celle d'une marâtre; c'est-à-dire qu'elle est loin de la bienveillance d'une mère si nous usons du langage de Leroy. Grâce à la psychanalyse de Freud et à ses découvertes, nous pouvons oser aujourd'hui une lecture psychologique des textes de Hume pour enfin nous apercevoir que même en religion, nous devrions examiner les préjugés vulgaires de l'homme. A travers eux, s'expriment bien les traits réels de la nature humaine.

(28) et (29) : D. Hume, H.N.R., p.212.

I - LE PROBLEME DU MAL

La science de l'homme envisageait aborder tous les problèmes de la vie humaine dans toutes leurs variétés et toutes leurs dimensions. La faiblesse naturelle de l'être humain est telle que, même en société, il n'évite pas les situations désagréables et paradoxalement, on aurait dit que la société augmente les maux de l'individu. C'est toujours cette faiblesse humaine et les recherches qu'elle engendre qui ont amené l'homme aux pratiques religieuses. Le douloureux problème de la mort: c'est-à-dire la souterraine question de la finitude ne pouvait laisser le genre humain indifférent. Dans ses recherches sur l'existence du monde et dans ses efforts pour trouver des solutions adéquates aux problèmes de la vie future et de l'hypothèse de l'immortalité de l'âme, l'homme a fini par formuler l'hypothèse de l'existence de Dieu. Mais cette existence n'est pas prouvée expérimentalement malgré la série des arguments et les différentes tentatives de démonstration. Elle devient alors un problème capital quand on l'oppose à celui du mal dans la vie des hommes. En remontant la série des causes nous nous sommes arrêtés à une première qui est l'Etre suprême à qui nous reconnaissons les attributs de perfection et d'infinie bonté. Comment allons-nous expliquer, dans cet état d'esprit, le mal que nous vivons presque quotidiennement? Ou nous nous trompons continuellement, ou il y a inévitablement contradiction entre Dieu et les qualités que nous lui attribuons. L'homme ne dispose pas d'arguments pour montrer pourquoi il y a incompatibilité entre les attributs de Dieu et le problème du mal. Il se demande, à juste titre, si le mal est fonction de l'existence de Dieu ou de l'action humaine. Les réponses à ce genre d'interrogations sont rares et même inexistantes, car l'homme s'est contenté de relever la contradiction et continue à se comporter comme si

le Dieu dont il parle se mêle aux actes des hommes. L'unité de la théorie humienne, c'est de vouloir chaque fois considérer les problèmes humains par rapport à la faiblesse de l'homme et à l'influence des passions sur son comportement. Non seulement, il n'arrive pas à dissiper les inquiétudes (de plus en plus grandes et nombreuses), mais aussi il doit faire face aux problèmes du mal qui le menace partout et toujours. Le mal ne concerne pas et n'est pas propre à une période de l'histoire humaine, car la 10^e partie des Dialogues: «affirme l'actualité éternelle des vieilles questions épicuriennes sur l'existence du mal dans un monde créé par une divinité bienfaisante». Quelle doit être l'attitude de l'homme devant le mal et devant la mort qui nous attendent à chaque tournant de la vie? Avant d'évoquer les questions épicuriennes dans les Dialogues, Hume avait déjà soutenu dans L'histoire naturelle de la religion, que: «Nous vivons suspendus dans un perpétuel équilibre entre la vie et la mort, la santé et la maladie, l'abondance et le besoin, choses que répartissent entre les hommes des causes secrètes et inconnues... Ces causes inconnues deviennent alors l'objet constant de nos espérances et de nos craintes»(30). En revenant sur le problème du mal en liaison avec les attributs de Dieu et la finalité de la croyance religieuse, Hume remet systématiquement en cause l'existence de Dieu à laquelle on ne sait s'il a vraiment cru de toute sa vie. Si Dieu existe en tant que créateur du monde, s'il est infiniment bon, pourquoi le mal? Voilà une réalité objective contre laquelle aucune force n'est suffisante. Nous sommes déterminés par des forces et des causes inconnues, sous leur impulsion, nous acceptons de vivre en société dans l'espoir d'accéder plus facilement aux solutions de certains problèmes grâce au concours des autres. La société nous impose ses lois, mais avoue son impuissance à pouvoir nous assister convenablement selon nos vœux. D'après la théorie des passions de

(30) : D. Hume, H.N.R., p. 47

Hume, l'action de l'homme accroît le mal de son semblable puisque nous subissons malgré nous les caprices des passions des autres. Dans l'Essai "Du suicide", il condamne les conceptions qui font du suicide un mal social parce que: "Si le suicide est criminel, il doit être la transgression de notre devoir envers Dieu, envers autrui et envers nous même". Pour lui le suicide ne va à rencontre d'aucune loi sociale, il ne fait donc pas de tort à la société. Hume admet cependant le reproche principal qu'on fait habituellement au suicidaire: la lâcheté, mais il sait qu'on ne peut le vérifier parce que l'acte de se donner la mort demande un courage exceptionnel. L'explication suivante éclaire mieux la pensée de Hume: «Si peu d'hommes se suicident, c'est que le geste demande un degré de courage qui ne se rencontre pas toujours, c'est qu'il faut à l'avance braver la honte qui rejaillira sur le cadavre et sur la famille; c'est qu'il faut ne pas craindre la damnation éternelle»(31). Ainsi le jugement public est erroné et faux. Hume n'approuve pas totalement cette manière d'apprécier l'acte ou la tendance au suicide, vu qu'il s'agit d'un acte qui ne fait pas l'objet d'un contrat préalable entre l'individu et la société; ce n'est donc pas une infraction. Le but de notre participation à la vie sociale est de nous prêter assistance mutuellement, "mais supposez qu'il ne soit plus en mon pouvoir de servir l'intérêt de la société, supposez que je lui sois un fardeau, supposez que ma vie empêche quelque personne de lui être beaucoup plus utile, ma démission de la vie devra être, non seulement innocente, mais aussi louable"(32). Que la pensée de Hume n'insiste pas fortement sur la liberté humaine, c'est un fait, mais comment pourrait-elle remettre en cause la nécessité de la société qu'elle a établie elle-même? Si l'individu n'affirme son identité que par la société, la quitterait-il volontairement (par une mort subite) sans qu'il en résulte une perturbation

(31): LEROY, *La critique et la religion chez D. Hume*, p.43.

(32): D. HUME, H.N.R., p.123

ou un déséquilibre? A une telle question Hume répondrait sans peine: «Un homme qui se retire de la vie ne fait pas de mal à la société; il cesse seulement de lui faire du bien, ce qui est un mal, si c'en est un, de la plus faible espèce... Je ne suis pas obligé de réaliser un faible bien pour la société au prix d'un grand mal pour moi-même»(33). La thèse de Hume ne peut être soutenue jusqu'au bout parce que le suicide est un meurtre, avec la seule différence que le meurtrier et la victime sont confondus en une seule et même personne. Le groupe social ne supportera pas un meurtre avec indifférence, il porte la douleur de la disparition et l'espace social est violenté. Par voie de conséquence, le contrat passé pour la vie sociale est rompu. L'absence de l'autorité divine, l'inefficacité de ses attributs et leur incompatibilité avec la réalité de la vie des hommes ne nous permettent pas d'affirmer que la vie d'un homme dépend d'une volonté divine et d'un ensemble de dispositions qui constituent l'ordre de la nature. S'il en est ainsi, je commettrai une faute grave en prolongeant une vie malheureuse au-delà du temps qui lui était imparti par la divinité.

- Le mal: les attributs de Dieu.

Cléanthe a bien multiplié le nombre des analogies, il n'a pourtant pas réussi à convaincre le sceptique Philon, il n'a pas réussi non plus à établir avec exactitude l'existence d'un être nécessaire, responsable de tout ce monde. Son raisonnement finissait toujours par buter contre un argument plus solide comme si c'était juste de dire qu'«Il n'existe nulle part un être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme étant la cause». Est-il encore légitime de faire d'autres comparaisons pour découvrir la nature et l'existence de Dieu? Même si nous ne trouvons pas un point de convergence des différents point de vue, nous acceptons par hypothèse qu'il existe un Etre suprême à qui nous

(33): D. HUME, H.N.R., p.123

attribuons les qualités suivantes: nécessité, infinie bonté, perfection et éternité. Nous avons à peine adopté ces attributs que nous sommes obligés de les rejeter parce que le rapport entre ces attributs et le problème du mal produit une flagrante contradiction. Nous abandonnerons l'idée de contradiction si nous avons le droit de tenir la divinité pour responsable du mal ce qui ne va pas sans provoquer de nouvelles disputes. Il est inadmissible que l'Etre suprême en tant qu'auteur du monde, ait laissé le mal coexister avec ses attributs. Etant donné que la réalité du mal exclut celle des attributs de Dieu il va falloir opérer un choix décisif: ou Dieu ou le mal. Le mal est plus concret que l'existence de Dieu, alors sans nier cette existence nous lui refusons les attributs. Dire de Dieu qu'il est le créateur de l'homme, c'est aussi accepter une analogie entre les deux et: «Si nous admettons quelque analogie entre Dieu et l'homme, nous devons refuser à Dieu l'infinité, quelque grand que nous le fassions, la réalité du mal dans le monde se concilie alors plus aisément avec cette finitude de Dieu»(34). Certains critiques de la religion (athées) se demandent à juste titre comment il est possible d'avoir une foi religieuse devant de si grandes contradictions. L'homme, la créature porte-t-il la marque du créateur? Certains partent du péché originel pour justifier le mal dans la société humaine. Selon la tradition judéo-chrétienne, l'homme est mauvais par nature pour avoir commis le péché dès le début de son existence. Avec le péché il y a eu une rupture catégorique et totale entre l'homme et Dieu, mais on doit se demander si la situation du péché est le reflet de la perfection de Dieu ou de son imperfection? Et le temps? «Si le dogme du péché originel oblige le chrétien à admettre l'existence d'un premier couple humain monothéiste, ce premier couple recule de toute façon dans un passé si éloigné qu'il échappe pour l'instant et on peut bien

(34): LEROY, David Hume, p.300.

le croire, échappera toujours aux atteintes de l'histoire»(35). Hume récuse de telles allégations, estimant qu'elles ne sont que mythologiques, car, pense-t-il, l'imagination humaine est capable de faire des constructions aussi extraordinaires. Si l'existence du mal n'a pas de liaison avec celle de Dieu, toute la responsabilité incombe à l'homme, dans ce cas on dira, avec raison, que le monde étale les imperfections de Dieu; ou il n'existe pas. Faire remonter l'origine du mal à la création du monde n'est qu'une démarche hypothétique qui n'explique pas le mal présent, mais ce qui donne le plus à penser (à Hume), ce sont les promesses de la religion révélée. Ces promesses sont aussi en contradiction avec les attributs de Dieu, sinon pourquoi: «Le ciel et l'enfer supposent deux espèces distinctes d'homme: les bons et les méchants» sachant bien que: «La plus grande partie de l'humanité flotte entre le vice et la vertu»(36). L'Essai "De l'immortalité de l'âme" expose cruellement en trois catégories d'arguments (métaphysiques, morales et physiques), la faiblesse et les imperfections de la créature humaine. Non seulement, elle est déterminée par toutes les forces inconnues, mais aussi son comportement actuel fait l'objet d'une observation afin de spécifier son appartenance à l'une des espèces dont il était question plus haut. L'âme, qui survit au corps, a un sort qui dépend de la vie de l'individu, elle est surtout passible de grosses peines, s'il s'agit d'un méchant. Il est reconnu que l'homme demeure la plus faible des créatures, mais alors «pourquoi un châtement éternel pour les fautes temporaires d'une créature aussi fragile que l'homme »(37). La finitude de l'homme en rapport avec le châtement éternel renouvelle et aggrave la contradiction entre les attributs de Dieu et la condition humaine dans le mal. Si l'Etre suprême est éternel, pourquoi impose-t-il la finitude à l'homme en même temps qu'un châtement éternel?

(35): A. J. FESTUGIERE, Etudes de religion grecque et hellénistique, p. 11.

(36): D. HUME, H.N.R., p. 110.

(37): D HUME, H.N.R. p 109.

Dieu a voulu, pour l'homme, une existence courte et malheureuse, il a voulu un homme faible avec toutes les infirmités possibles. La nature de Dieu est alors incompréhensible et ambiguë. Si "la providence a dirigé toutes ces causes et si rien n'arrive dans l'univers, sans son consentement et sa coopération ", elle participe aussi à la production du mal. Elle consent à la mort volontaire, alors il est injuste d'accuser celui qui se donne la mort parce que sa vie est devenue insupportable. La condition humaine est un double conditionnement; d'abord par la série des causes, ensuite par la mort qui, en fin de compte, est inévitable. Ne pouvant se donner la mort volontairement, l'homme est prisonnier dans un monde qu'il ne doit pas quitter sans les ordres de la divinité. Son activité se déroule sous la surveillance divine et chaque défaillance est sévèrement punie. "La providence vous a placé comme une sentinelle, à un poste particulier... Pourquoi concluez-vous que la providence m'a placé à ce poste? Pour ma part, je découvre que je dois ma naissance à une longue chaîne de causes, dont beaucoup dépendent d'actions volontaires humaines" (38).

(38): D. HUME, H.N.R., p.122.

II - DE LA FINALITE

Hume n'a pas l'habitude de regrouper et concentrer en un seul ouvrage les idées traitant du même sujet comme le constate Vlachos, mais cela ne s'applique pas aux Dialogues qui font exception à la règle. Les lecteurs et les commentateurs de Hume sont unanimes dans leurs appréciations sur la valeur profonde des Dialogues qui récapitulent les idées complexes de sa pensée religieuse. Ils reconnaissent également la virulence et la densité de la critique de la religion et il faut y voir l'effort et l'intention de dissoudre la théologie dans la cosmologie. En effet, Hume y a mis toute la force qu'il fallait pour traiter les sujets les plus délicats: le mal, Dieu et la finalité. Ce qui le mène inéluctablement à la ténébreuse question du mal, aux différentes preuves de l'existence de Dieu et plus particulièrement aux fameux attributs de Dieu débouchant sur le problème de la finalité des pratiques religieuses. Hume a utilisé la forme dialoguée en faveur de son scepticisme, elle a été, pour lui, un moyen privilégié pour exposer l'essentiel de sa pensée religieuse en répartissant habilement ses idées entre des personnages défendant des doctrines différentes. Il est à la fois sceptique et empiriste si bien que l'opposition entre les deux principaux personnages Philon et Cléanthe traduit la subtilité et l'adresse de l'auteur. Cette subtilité empêche de trouver le porte-parole de Hume dans les Dialogues. Il ne faut même pas en chercher, parce qu'«en fait, dans les Dialogues, aucun des interlocuteurs, pas même le sceptique Philon ne peut être identifié à Hume; le sens du débat émerge de la discussion même, au cours de laquelle se font et défont constamment des alliances»(39). Si la science de l'homme n'a pas connu une complète réalisation pour avoir rencontré l'obstacle de la croyance; c'est que cette

(39): A. KOYRE, De la mystique à la science, p. 153.

croissance est un problème inhérent à la nature de l'homme, (peut-être une énigme dont on n'aura pas la solution). La conception globale que Hume se fait de la religion crée parfois des ambiguïtés inexplicables; que tout l'édifice de la religion soit en train de s'écrouler sous sa critique c'est une réalité peu discutable. Mais ce qui est difficile à comprendre c'est que le même Hume affirme dans la 12e partie des Dialogues que "la religion, même corrompue est encore meilleure que l'absence de toute religion". La religion n'est-elle donc pas un mal nécessaire à l'existence de l'homme? C'est probablement cette position équivoque de la philosophie de Hume que Leroy tente d'élucider en parlant du caractère inexplicable du fait religieux. Leroy constate qu'«il y a d'ailleurs toujours quelque chose de surnaturel et d'inexplicable dans l'esprit religieux; dès qu'il entre en jeu les effets ne répondent pas aux causes connues, parce que d'autres causes subtiles et cachées, agissent, qu'on ne parvient pas aisément à déceler dans la complexité du fait religieux»(40). Ce surnaturel explique la difficile liaison que la croyance veut établir entre Dieu, le monde et les hommes. Il correspondrait également à l'attente du bonheur et aux interrogations sur l'eschatologie, la providence divine et l'état futur. Dans ce sens il faut savoir que les Dialogues englobent toutes les théories précédentes, du Traité, de L'histoire naturelle de la religion et les autres essais dont le contenu a trait à la religion. La religion devient alors, dans la pensée de Hume, un tout. Disons ainsi, avec Koyré, que l'interprétation des Dialogues: «A été viciée par l'incompréhension moderne de la structure vraie du dialogue comme forme littéraire (et non seulement comme artifice didactique): d'où la recherche du "porte-parole" de Hume, du personnage qui l'incarne et qui exprime ses vues»(40). Il y a là une double erreur de lecture et de compréhension, la conviction de Cléanthe sur les principes

(40): A. LEROY, David Hume, p. 295.

(41): A. KOYRE, De la mystique à la science, p. 153.

de la religion naturelle ne diffère en rien de celle de Hume, comme les arguties de Philon le rapprochent du scepticisme de l'auteur. Très souvent, la véhémence des propos de Philon et son adversité face à l'argumentation de ses interlocuteurs décourage tout observateur et laisse supposer que la pensée de Hume glisse vers l'athéisme. Ce n'est pourtant pas le cas, en revanche, il est périlleux et hasardeux de démontrer l'existence de Dieu par ses attributs afin d'y fonder la religion. D'abord, Dieu existe-t-il pour posséder des attributs qui sont en contradiction avec sa nature et la vie des hommes? Ensuite du point de vue empirique, la preuve de l'existence de Dieu s'est avérée impossible parce que quand nous partons du principe de causalité pour arriver à l'existence de Dieu nous dépassons les limites de l'expérience. Si Dieu existe, son existence n'est pas nécessaire, la voie qui y conduit est incertaine et dans l'incertitude, nous posons l'existence de Dieu comme hypothèse. Hume n'a pas confirmé le théisme expérimental dans sa réalité à cause de la faiblesse des éléments qui devaient relier le théisme à l'expérience. Il y a une contradiction dans les termes parce qu'on ne trouvera pas un théisme qui prouve l'existence de l'Être suprême et qui soit encore expérimental.

1 - Les pratiques religieuses

Selon Hume toute la religion répond au besoin humain de comprendre le monde, son mécanisme de fonctionnement et sa cause, elle répond également aux préoccupations secrètes de l'homme sur le bonheur, la vie future et la mort. La présence de l'être humain dans le monde ne s'explique et ne se justifie pas par soi, de surcroît, la plupart des questions sur sa vie et son entourage immédiat sont sans réponse. La critique de Hume discute l'aspect psychologique du comportement religieux de l'homme qui ne correspond pas aux principes de l'expérience. Le 18e siècle voulait tout expliquer par la raison grâce aux Lumières, la

religion ne pouvait être épargnée (elle comportait encore des pratiques obscures). La tentative de prouver l'existence de Dieu comme créateur du monde n'a pas donné un succès éclatant. Partant de l'idée que "la nature ne fait rien en vain", nous supposons que tout a une fin. Alors quelle est la fin des pratiques religieuses dans la vie de l'homme? Si tout existe par création divine, si dans le spectacle du monde tout s'agence de façon harmonieuse en vue d'une fin, nous sommes en droit de nous poser la question quelle est la fin du monde? L'hypothèse selon laquelle tout a été fait en vue de procurer un bonheur à l'homme, est tout de suite rejetée parce qu'elle entre en contradiction avec l'expérience du mal. En religion on ne peut plus introduire l'idée de relation nécessaire entre les faits pour dire que l'œil est fait pour la vue et que l'escalier est conçu de façon à correspondre à l'espacement possible des jambes humaines. Tout ce qui se produit dans le monde se justifie par une fin, les causes ultimes ne sont plus ce que l'homme avait imaginé. Il n'y a que les artifices superstitieux des hommes qui, malheureusement, aggravent nos infirmités. Nos croyances religieuses nous replongent dans le contexte de la religion primitive, dont la source principale est dans la crainte inquiète des événements du futur. Ce futur nous effraye dès que nous y pensons parce qu'il contient le moment et la nature de notre mort. La distinction humaine de deux sortes de religion, l'une naturelle l'autre révélée, joue finalement un rôle très important dans la vie de l'homme et surtout dans ce cas où les faits se justifient par leur finalité. Quelle est donc la fin de la croyance et de toutes les pratiques religieuses tant que la preuve de l'existence de Dieu (par analogie au monde-machine et selon l'argument du dessein) n'est pas établie clairement? La religion révélée fera remarquer qu'il n'est pas indispensable de prouver Dieu, avant de croire; du fait que Dieu a révélé sa volonté et toutes les créatures humaines sont supposées la connaître. Hume n'approuve pas cette idée, non seulement aucune

existence n'est nécessaire, mais aussi les pratiques religieuses ne se justifient pas par l'existence nécessaire d'un Etre suprême. Elles sont fonction des contradictions que l'homme rencontre dans l'espace et dans le temps, elle proviennent de cette peur qui envahit notre être et conditionne notre pauvre nature. L'être humain emploie toute ses facultés physiques et intellectuelles dans "le combat qu'il mène contre les misères de sa condition présente"³, malgré ces efforts il doit toujours revenir vers un Dieu parce que les forces de la nature l'y obligent. Nous croyons en Dieu parce que cela nous aide à vivre, sinon: «Voici donc une sorte de contradiction entre les différents principes de la nature humaine qui interviennent dans la religion. Nos terreurs naturelles produisent la notion d'une divinité diabolique et méchante, mais notre tendance à l'adulation nous conduit à reconnaître un être parfait et divin»⁽⁴²⁾. Malgré les affres de notre misère, la religion révélée s'obstine à nous faire croire que nos pratiques religieuses sont une forme d'expiation pour le mal passé (péché originel) et une sorte de préparation pour mériter le bonheur éternel. Ce qui fait dire à Malherbe qu'en religion «la mythologie et les dogmes ne forment pas l'essentiel. La fin de la superstition et de l'enthousiasme réside dans le culte, cet ensemble de recettes ou de pratiques qui permettent de se concilier la divinité et de réaliser par la voie surnaturelle l'accord de l'homme avec son destin; accord qui échappe aux opérations naturelles» (Introduction, H. N. R., p. 12). L'immortalité de l'âme nous a été inculquée par la religion révélée, l'existence de Dieu aussi, maintenant nous sommes bien informés et nous avons le devoir de nous mortifier en nous livrant à toutes les pratiques qui nous feront mériter le ciel. La preuve ontologique n'est pas plus fondée que la preuve cosmologique, de même que l'immortalité de l'âme n'est pas plus assurée que l'éternité de Dieu.

a: David HUME, Du suicide.

(42): D. HUME, H.N.R., p. 92.

Nous nous rendons compte de l'absurdité de la situation et pourquoi il est vain de pousser plus loin le raisonnement, car en matière de croyance le raisonnement n'est pas utile. Il est ainsi certain que la religion et toutes ses pratiques se fondent sur des principes irrationnels et superstitieux et nous n'avons pas besoin d'être convaincus de l'existence de Dieu avant de croire. «Bellarmine se laissait dévorer avec patience et humilité par les puces et par toute sorte de parasites détestables»(43), rapporte Hume; croyez-vous qu'il soit utile de s'interroger sur la nécessité de cette mortification? Non! La réponse est claire: «Nous aurons le ciel, disait-il, pour nous récompenser de nos souffrances; mais ces pauvres créatures n'ont que les plaisirs de la vie présente»(44). Les pratiques religieuses trouvent une autre explication: tout ne finit pas pour l'homme avec la mort;

2 - Politique et finalité.

L'entreprise de la politique s'écarte suffisamment des considérations métaphysiques des causes finales, cependant, nous pouvons examiner l'action politique en tant qu'elle poursuit un but et utilise des moyens pour l'atteindre. Hume accordait une grande importance à la dignité humaine il a consacré un essai à ce sujet dans lequel il énonce les principales idées concernant cette dignité. En même temps que la religion relève les faiblesses de la nature humaine et les brandit comme motifs pour enseigner à l'homme ce qu'il doit faire pour être sauvé, la politique livre un combat profane aux principes viciés de cette même nature. La politique combat l'amour-propre en vue d'ériger les principes de sociabilité et la vertu en valeurs absolues, elle pourrait ainsi cultiver l'amour du bien public parce qu'elle ne voit en l'homme qu'une créature fragile dont

(43) : D. HUME, H.N.R., p. 76.

(44) : D. HUME, H.N.R., p. 76.

l'avenir dépend de la société. La finalité de l'action politique est avant tout le bien-être de l'homme et le respect de la personne humaine dans toute sa dignité. N'est-ce pas là un des objectifs que poursuivaient les hommes en acceptant de se mettre en société? Cela nous aide à comprendre pourquoi Hume condamnait la concentration du pouvoir entre les mains d'un monarque: cette concentration représente un danger pour toute la société (la tyrannie). Sachant ce qu'est l'être humain, il entrevoyait l'influence des passions sur l'homme politique et imaginait les répercussions sur la vie politique, la dignité humaine pourrait ne plus être un objet de l'action politique. Pour ne pas voir l'action politique se détourner de son orientation initiale, Hume souhaitait que la corruption des parlementaires soit dénoncée et que des partis politiques se créent dans le seul but d'éviter le monopole du pouvoir politique, nous estimons donc que la dignité de l'homme était un souci pour l'auteur du Traité puisque dès ce premier ouvrage, il constate avec indignation l'existence d'une morale secrète pour les princes (naturellement moins exigeante). La politique, dans la pensée de Hume, s'occupe de l'homme en tant qu'être social et moral, elle se rapproche indiscutablement de la morale; cette invention des hommes pour améliorer leurs conditions de vie. La valeur humaine ne doit pas être surestimée ou sous-estimée et l'homme ne doit pas servir de moyen pour atteindre une fin quelconque, car: «Il est une fin dernière, une fin qui n'en suppose aucune autre comme condition de sa possibilité »(45). Hume reconnaît que l'homme est loin de la perfection si bien qu'il n'attend pas que l'action politique ait le pouvoir de transformer la nature humaine; ce n'est pas un objectif à atteindre, ce que doit viser l'action politique, c'est la stimulation qui amènera l'homme à s'élever au-dessus de son égoïsme et qui le déterminera à se battre contre l'influence des passions en vue de la constitution d'un monde social. Elle doit

(45): KANT, Critique de la faculté de juger, p.244.

empêcher l'Etat, en tant qu'organisation abstraite et anonyme, de se servir de l'homme comme moyen pour la réalisation de n'importe quel projet n'intéressant pas directement la majorité de la société. Quand Hume revendique le partage du pouvoir par la création d'un contre pouvoir, il a toujours présent à l'esprit la question: "A qui profite le partage du pouvoir?" et il sait qu'elle n'a pas encore reçu une réponse. La liberté individuelle ne se concilie pas avec l'intérêt collectif c'est pourquoi "Le gouvernement a pour mission d'imposer à tous des lois utiles à chacun", Leroy. La critique de Hume, portant sur l'équilibre du pouvoir politique, son inquiétude sur le mauvais usage de l'autorité politique vise uniquement la restauration de la fonction du politique. Cette fonction initiale que lui a conférée la convention sociale s'est dégradée au fil du temps sous les effets conjugués de l'égoïsme et des passions poussant l'homme vers la recherche de l'intérêt personnel. Cette critique est en rapport étroit avec les idées qui dominaient une certaine forme de pensée au 18e siècle. En effet, «Hume partage les convictions de ses contemporains: l'Etat civil et politique introduit un ordre dans les rapports humains, unit les forces de tous en vue de la domination de la nature et réalise une certaine uniformité dans l'existence humaine, qui est comme l'analogie de l'harmonie de l'univers physique"(46). Il est ainsi clair que la finalité politique diffère complètement de celle de la religion.

(46): M. MALHERBE, in H.N.R., p. 12.

- LA CONDITION DE L'HOMME

La critique de la religion nous donne l'occasion d'imputer la responsabilité de l'existence du mal à l'imperfection de la nature divine de laquelle nous ignorons tout. La place de l'homme parmi les contradictions de la vie (de la nature) est la plus mauvaise parce qu'elle le situe au centre de ces contradictions. Elle est la place d'un être dépendant de beaucoup de facteurs extérieurs à sa nature, mais des facteurs qui ne dépendent aucunement de lui. La condition de l'homme est d'être une créature vers laquelle convergent les facteurs négatifs de la vie et les réalités inquiétantes. Ces réalités sont des forces qui le surpassent et contre lesquelles il ne peut rien. La faiblesse humaine sert de prétexte pour accuser Dieu, par le biais de ses attributs et trouver ainsi une justification du mal dans la vie de l'homme. Et pourtant, sans nous référer à Dieu et à la religion nous expliquerons bien le mal puisque nous sommes des acteurs dont les actes produisent plus de mal que de bien. Nous sommes en premier lieu les responsables et les auteurs de nos propres tourments, n'oublions pas que ce sont les forces du mal qui ont rendu la vie solitaire impossible tout en favorisant la formation de la société. La condition de l'homme est telle qu'il éprouve plus le mal qui lui est infligé que celui qu'il inflige à ses semblables. Hume dit et répète que la religion est le produit d'une imagination fabulatrice, on ne saurait dire la même chose du mal car sa réalité est cruelle. La crainte de la mort n'est pas le produit d'une fabulation et l'épreuve de la maladie comme l'expérience de la mort sont des réalités irrécusables. La maladie, la mort et d'autres maux entrent dans la catégorie des faits que Freud appelle "Principe de réalités"; ce devant

quoi l'homme est impuissant parce que son action et sa réaction sont sans effet. La finalité suppose une action dont l'auteur est animé d'une intention, (c'est-à-dire visant un but à atteindre). Quelle était alors l'intention de celui qui a fait le monde et a inventé la mort? Ce qui tourmente l'homme c'est son incapacité à répondre aux questions fondamentales de la vie qui sont en même temps les préoccupations de son existence. La possibilité d'une vie éternelle après la mort reste une hypothèse de l'enseignement de la religion, seuls ceux qui croient en Dieu pourront accepter le contenu de cette hypothèse. Rien ne nous dispose à penser que notre vie actuelle n'est qu'une étape conduisant vers une autre vie. L'homme, en sa qualité d'être fragile, se demande pourquoi il doit subir la dure épreuve du mal, est-ce là l'aboutissement d'un processus le concernant? Cléanthe, dans son raisonnement sur l'argument du dessein, montre que ce monde est un tout dont les parties s'agencent harmonieusement, mais il n'y précise pas la place de l'homme. Quand Philon dira plus tard que: «Ce monde, pour autant qu'il le connaisse, est très défectueux et imparfait, si on le compare à un étalon supérieur; et il ne fut que le premier essai grossier de quelque Divinité en bas âge, qui l'abandonna par la suite, honteux de son piètre ouvrage»(47), il fera disparaître l'harmonie et détruire l'intention. Nous constatons donc que le mal s'enracine dans les structures profondes du monde et que l'homme n'aurait jamais pu être bon et n'aurait jamais pu éviter le mal. Les structures du monde prouvent que celui-ci ne tend pas vers une fin comme le prétendait Cléanthe, en revanche, elles justifient l'origine du mal. Si l'harmonie de la nature physique laisse supposer une fin, il n'en est pas de même pour la nature humaine, parce que dans la société, on ignore la nature de la liaison entre les individus. Peut-être il s'agit d'abord de la sympathie puis de la solidarité. Tous poursuivent le bonheur et personne

(47): D. HUME, Dialogues sur la religion naturelle, trad. Malherbe, p. 96.

n'est disposé à contribuer à la réalisation du bonheur d'autrui, souvenons-nous de la récolte du blé dont parlait le Traité. Je ne suis pas obligé de répondre favorablement à la demande de mon voisin pour aider à la récolte de son blé en attendant que le mien mûrisse. Ma cupidité, mon avidité et ma jalousie m'amèneront à assassiner ce voisin si je trouve qu'il a fait une bonne récolte. Je pourrai aussi le tenir pour responsable de ma mauvaise récolte s'il refuse de m'aider à la finir. Les relations humaines n'inspire pas toujours une harmonie, elles ne suggèrent donc pas l'idée d'une finalité envisagée. Nous devons souvent chercher l'origine du mal en nous et à l'intérieur de la société en essayant d'écarter l'enseignement de la religion et les déductions faites par la critique. «Si on peut faire remonter les actions humaines jusqu'à Dieu par un enchaînement nécessaire, ces actions ne peuvent jamais être criminelles en raison de l'infinie perfection de l'Etre dont elles procèdent et qui ne peut vouloir que ce qui est parfaitement bon et louable»(48). Voilà ce qui est dit de l'Etre suprême, peut-on espérer justifier le mal par l'imperfection de Dieu? Notre condition d'homme nous oblige à accepter comme vraies les hypothèses qui nous apportent une certaine consolation, sinon sur quoi prendrions-nous appui pour déclarer que la volonté divine ne recherche que le parfait.

La promesse d'une vie éternelle apparaît comme une autre source de stimulation de la ferveur et de la dévotion des croyants, cette promesse entretient chez eux le désir et la volonté d'accéder à ce bonheur si bien qu'il relègue au second plan le bonheur de cette vie (le ciel nous récompensera disent-ils). Il est une tradition de croire que le mal de cette vie sera suivi d'un bonheur intense et éternel. Quand nous nous installons avec espoir dans les pratiques de cette croyance, cela signifie que nous retombons dans l'imagination fabulatrice dont parle Hume. En nous

(48): D. HUME, E.E.H., p. 169.

comportant comme si l'au-delà de la mort était une réalité, nous faisons de la religion une force psychologique qui nous transporte dans l'univers de l'illusion. Elle devient une force qui pénètre notre être et nous pousse vers un ascétisme dont les conditions de pratique dépassent parfois nos forces naturelles, et pourtant nous nous y appliquons. Hume condamne les pratiques religieuses parce qu'il doute de leur utilité, c'est ainsi qu'il cherche l'intérêt social et moral de la pratique du jeûne dans toutes les religions. Que peut-on choisir entre l'ascétisme religieux et la dépravation morale? Rien! Pourtant, la pratique religieuse exige beaucoup de l'homme: «Il est certain que le ramadan turc, pendant lequel de pauvres malheureux... restent sans manger ni boire, du lever au coucher du soleil. Il est certain, dis-je, que ce ramadan doit être beaucoup plus dur que la pratique de n'importe quel devoir moral même pour l'homme le plus corrompu et le plus dépravé»(49). Pour un bonheur et une vie éternelle, qui sont toujours une hypothèse, l'homme se soumet à tous les ordres et à toutes les privations; c'est aussi là sa condition.

(49): D. HUME, H.N.R., p. 99.

CONCLUSION GENERALE

La pensée de Hume fait de l'homme un être fondamentalement religieux, mais cela ne suffit pas pour justifier l'implication réciproque de la religion et de la politique. Conformément aux aspirations de la science de l'homme telle que Hume la concevait au début de sa carrière littéraire, le philosophe a le droit de faire des observations critiques sur l'organisation de la vie sociale. Hume le disait dans l'Enquête sous la forme d'un appel: "Soyez philosophe; mais, au milieu de toute votre philosophie, soyez toujours un homme", p. 51. En effet, religion et politique s'imbriquent dans l'organisation sociale à tel point qu'il est difficile d'envisager une séparation stricte et nette entre elles. S'il avait été possible de construire la société sans les structures politiques, il serait également possible d'expliquer cette même société sans la religion. La laïcisation du pouvoir politique et la dépolitisation de la religion n'ont pas dissipé les inquiétudes de l'homme sur l'état futur et la mort. La persistance des guerres de religion et les frictions entre les autorités religieuses et les autorités politiques, plusieurs fois répétées à travers l'histoire, devrait convaincre ceux dont les esprits sont rebelles sur la nécessité de la religion et de la politique dans la vie de l'homme. Les efforts du cartésianisme, dans le prolongement de la pensée de Saint Thomas d'Aquin, a consommé la rupture d'avec la tradition de l'autorité, ouvrant ainsi la voie à la modernité. Se souvenant de la condamnation de Galilée, Descartes n'a pas osé aller contre les vérités révélées dans ses écrits et dans sa vie. Dans le même contexte, on peut dire que les

querelles théologiques du 17^{ème} et du 18^{ème} siècle ont instauré un climat favorable à la pensée de Hume pour qu'elle engage une critique de la religion sans courir de risque. Et pourtant, il a été accusé d'hérésie après la parution du *Traité*. Toute sa philosophie laisse supposer que la société humaine, dans son essence, implique systématiquement la religion et la politique; c'est pourquoi, selon notre projet, il devrait résulter un rapport synthétique entre la politique et la religion. Hume n'a pas établi le rapport, mais la critique de la religion et l'étude de la politique fournissent les éléments nécessaires pour cette synthèse. Que gagne l'homme en obéissant à la loi politique et en croyant en Dieu? Elles enseignent à l'homme le devoir du respect et de la soumission en vue du bénéfice de la sécurité, de la paix et du bonheur. Malheureusement, l'homme n'obtient pas toujours ce qui lui a été promis et sa condition d'homme ne connaît pas d'amélioration ni de transformation. C'est que la religion ne peut pas replonger dans le passé refroidi pour arracher les preuves des faits qu'elle exhibe afin de donner plus de crédit à son enseignement. Même si elle venait à le faire, cela ne changerait rien dans la vie de l'homme. Quant à la politique, elle mène une lutte sans espoir contre la liberté humaine qui s'oppose et annule les ordres de la loi politique. En réalité, il aurait été souhaitable que la philosophie de Hume produise une morale (originale) à partir de la critique de la religion et de l'étude sur la société politique.

En fait, il n'existe pas une morale humienne résultant des critiques menées contre la religion et contre la politique, n'est-ce pas là une insuffisance de la science de la nature humaine à la lumière de laquelle toute la philosophie de Hume doit être comprise. André Leroy prétend que Hume abandonne "L'homme en pleine aventure, sans lui laisser espérer d'arriver jamais à la sécurité intellectuelle et spirituelle". Nous ne pensons pas qu'il y ait, chez Hume, la volonté de laisser le lecteur

dans l'impasse en refusant de conclure. Il y a plutôt une absence de synthèse créatrice qui est le reflet et l'aboutissement logique du probabilisme de sa pensée. Il s'agit de la philosophie d'un homme perplexe qui, à la fin de son itinéraire, s'aperçoit que les théories développées ne débouchent pas sur les résultats et les conclusions qu'il envisageait atteindre. Son autobiographie (*My own life*) commence sur un ton incertain "It is difficult for a man to speak long of himself without vanity", traduisant la perplexité dont nous parlons. On nous demandera d'y voir une humilité; ce qui paraît vrai dans les termes, mais la neutralité dans le choix politique n'est pas une humilité. Certainement du côté des Whigs et partageant parfois les idées des Tories, Hume n'a jamais exprimé clairement son appartenance politique et on ne sait si c'est par humilité ou par perplexité, ou encore si c'est l'absence de la volonté de choisir. Nous optons pour la thèse du scepticisme parce que l'absence de conclusion semble être, pour nous, la conséquence logique des hésitations et des incertitudes d'une philosophie sceptique. Le pari d'administrer l'expérience à tous les secteurs de la connaissance humaine a échoué en religion où l'expérience n'intervient pas et surtout elle n'intervient pas sous sa forme objective. La part de scepticisme, que comporte l'empirisme de Hume, devient plus influente au moment de conclure en faisant obstacle à la conciliation des thèmes et thèses sur lesquelles repose tout le système. Il est incompréhensible que Hume construise la science de la nature humaine sans proposer une morale avec des préceptes (ce qu'on attendrait de *l'Enquête sur les principes de la morale*). Pourquoi les *Essais politiques* ne débouchent-ils pas sur un traité politique contenant des propositions de systèmes politiques?

La causalité conduit nécessairement à la finalité et nous amène à la déduction que la philosophie de Hume est une philosophie de

la condition humaine. En abordant la question de la finalité et plus particulièrement celle des pratiques religieuses, elle présente l'être humain comme celui qui subit toutes les influences des forces de la nature. La religion révèle à l'homme la précarité de sa condition et son incapacité à franchir certaines limites. Le pouvoir de l'homme est borné et limité parce qu'il est un être fini. Kant reviendra plus longuement, dans les *Prolégomènes*, sur cette distinction humienne de la borne et de la limite. Pour Kant, Hume a le mérite d'avoir initié une philosophie qui change les structures de la connaissance humaine, mais il a placé les limites de la raison au mauvais endroit. L'initiative humienne d'introduire l'expérience dans les sujets moraux est très honorable, mais elle a commis une erreur grave en reléguant la raison au second plan. Voilà pourquoi il n'a abordé le problème cosmologique qu'incidemment dans les *Dialogues* parce que la finalité y conduisait. De toute façon, si Hume avait procédé autrement, il serait arrivé à la même conclusion: le monde n'est pas fait pour le bonheur de l'homme. Nous sommes persuadés qu'il s'agit d'une philosophie de la condition humaine parce que les idées de l'auteur des *Dialogues* sur l'existence du mal dans la vie de l'homme et sur le suicide nous donnent la confirmation de ce que nous prenions pour hypothèse. Ceci crée une contradiction interne dans la pensée de Hume dans la mesure où nous savons qu'il n'est pas manichéen et en sa qualité de lecteur de Cicéron, il ne saurait renier les valeurs morales en prônant le mal. S'étant proclamé défenseur de la vertu par son combat de la corruption du corps politique, pourquoi devient-il subitement partisan du suicide pour admettre qu'on peut se donner la mort si les conditions de la vie se dégradent jusqu'à produire une telle nécessité. Tolérer le suicide sous prétexte que la vie est devenue insupportable, n'est-ce pas signifier que la mort est finalement inévitable? Sinon, à quoi ont servi donc le procès engagé contre la métaphysique et la prospection du milieu politique? Si la philosophie, pour

Hume, est une anthropologie, l'idée selon laquelle la nature ne fait rien en vain se situe en marge de cette anthropologie parce qu'on ignore la finalité de la vie de l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

I- OEUVRES DE HUME

- Traité de la nature humaine, traduction A. Leroy, Aubier, Paris, 1946.
- Abrégé du traité de la nature humaine, traduction et présentation, D. Deleulle, Aubier, Paris, 1971.
- Enquête sur l'entendement humain, trad. A. Leroy, présentation Michelle Beyssade, Flammarion, Paris, 1983.
- Enquête sur les principes de la morale, trad. A. Leroy, Aubier, Paris 1947.
- Essais politiques, trad. R. Polin, Vrin, Paris, 1973.
- Essais esthétiques tome 1 et 2, trad. r. Bouveresse, Vrin, Paris, 1973.
- Quatre essais politiques, trad, collectives, préface de Gérard Granel, T.E.R., Toulouse, 1981.
- Réflexions sur les passions, présentations et commentaires de Michel Meyer, Livre de poche, Paris 1990.
- L'histoire naturelle de la religion, trad. Michel Malherbe, Vrin, Paris, 1980.
- Dialogues sur la religion naturelle, trad. Michel Malherbe, Vrin, Paris, 1987.
- Lettres à un ami, trad., Didier Deleulle, Les belles lettres, Paris, 1977.
- Histoires d'Angleterre continuée jusqu'à nos jours, trad, nouvelle, Campenon de l'Académie, Paris, 1839.
- My own life. Mill House press, Stanford Dingley, 1927.
- The letters of D. Hume, edited by J. Y. Greig, Oxford, 1932 et 1969.

II - AUTRES SOURCES

- ALTHUSSER Louis, Montesquieu, la politique et l'histoire. P.U.F., 6ème édition, Paris, 1985.
- BRUCH Jean Louis, La philosophie religieuse de Kant, Aubier, Paris, 1968.
- BRUN Jean, La conquête de l'homme et la séparation ontologique, P.U.F., Paris, 1961.
- CASSIRER Ernst, La philosophie des Lumières. Fayard, Paris, 1972.
- CICERON, De la république des lois, trad. C. Appulin, G.F., Paris, 1965.
- COURTES Francis, Le rationalisme kantien et la cosmologie vitaliste, Vrin, Paris, 1972.
- FESTUGIERE A.J., Etudes de religion grecque et hellénistique, Vrin, Paris, 1972.
- FREUD S., Totem et tabou, trad. Jankélévitch, P.G.P., Paris 1986.
- GOUHIER Alain, Pour une métaphysique du pardon. Editions de l'E.P.I., Paris, 1969.
- HEGEL, - Leçons sur la philosophie de la religion, Tome I, II, III, trad. Gibelin, Vrin, Paris, 1975.
- L'esprit du christianisme et son destin, trad. J. Martin, Vrin, Paris, 1971.
- Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Vrin, Paris, 1987.
- HOBBS T., - Le Léviathan, trad. Tricaud, Sirey, Paris, 1971.
- Le citoyen, trad. S. Sorbière, Intr. Simone Goyard-Fabre, G.F., Paris, 1982.
- KANT E.,-Critique de la raison pure, trad. Tremesaygue et Pacaud, P.U.F., 2ème édition, Paris, 1986.
 - Critique de la raison pratique. trad. Picavet F., P.U.F., 7ème édition, Paris, 1976.

- Critique de la faculté de juger, trad. Philonenko A., Vrin, 4ème tirage, Paris, 1979.
- La philosophie de l'histoire, trad. Piobetta S., Denoel, Paris, 1986.
- Réflexions sur l'éducation, trad; Philonenko A., Vrin, 4ème édition, 1984.
- Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Foucault M., Vrin, Paris, 1984.
- La religion dans les limites de la simple raison, trad, Gibelin, revue par M. Naar, Vrin, P Paris, 1983.
- KOYRE Alexandre, Du monde clos à l'univers infini, trad. Raïssa T., P.U.F., 1962.
 - De la mystique à la science, (cours, conférences et documents 1922-1962), édit. Ecole de Nantes Etudes en sciences sociales, Paris, 1986.
- LATRELLE S., Les forces religieuses et la vie politique, le catholicisme et le protestantisme. A. Colin, Paris, 1951.
- LEFEVRE R., L'humanisme de Descartes. P.U.F., Paris, 1957.
- LOCKE J., - Deuxième traité du gouvernement civil, trad., Intro et notes Y. Michaud, Vrin, Paris, 1977.
 - Examen de la vision en Dieu de Malebranche. trad. J Pucelle, Vrin, Paris, 1978.
- MACHIAVEL N., Le prince, trad. Levy Y., G.F., Paris, 1980.
- MAGNARD P., Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal. Imprimerie Jacques et Demontrond, Besançon, 1975.
- MARIANA S., La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher. Vrin, Paris, 1974.
- MARSILLE de padoue, Le défenseur de la paix, trad., intr. et commentaire J Quillet, Vrin, Paris, 1968.
- MICHAUD Y, Locke. Bordas, Paris, 1986;
- MONTESQUIEU, L'esprit des lois, tome I et II, Flammarion, Paris, 1968.

- ROLAND M., Religion et société en Angleterre de la réforme à nos jours, P.U.F., Paris, 1978.
- ROUSSEAU J.J., Du contrat social. G.F., Paris, 1966
- Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Gallimard, Paris, 1965.
- SALA-MOLINS L., La loi, de quel droit. Flammarion, Paris, 1977.
- SPINOZA, Traité théologico politique, in oeuvres complètes Pléiade, Paris, 1967.
- Traité de l'autorité politique, trad. M. Frances, Gallimard, Paris, 1978.
- TOYNBEE A.J., La religion vue par un historien, trad. m. Weill, Gallimard, Paris, 1964.
- VANCOURT R., La pensée religieuse de Hegel. P.U.F., Paris, 1971.
- VLACHOS G., La politique de Montesquieu, Montchrestien, Paris, 1974.
- WEIL E., Philosophie politique. Vrin, Paris, 1956.
- Philosophie morale. Vrin, Paris, 1981.
- ouvrage sous la direction collective de
- CHATELET F., La philosophie, tome I, II, III et IV, Marabout université (Belgique), 1979.

III- ETUDES ET COMMENTAIRES

- AIKEN H.D., Hume's moral and political philosophy, New York, 1948.
- ARDAL P.S., Passion and value in Hume's Treatise, Edinburgh, 1966.
- BEAUCHAMP T. et ROSENBERG A., Hume and the problem of causation.
Oxford, W.P., 1981.
- BLACK J.B., The art of history, a study of four great Historians of eighteenth century. London, 1926.
- BRAHAM E.G., The life of D. Hume (The terrible). London, 1931.
- BRUNET O., Philosophie et esthétique chez D. Hume, Librairie Nizet, Paris, 1965.
- BURNS R.M., D. Hume and miracls in historical perspective, Princeton, P.P., 1971.
- CAPALPI N., D. Hume, the newtonian philosopher. Boston, 1975.
- CHIPAZ F., Hume et le procès de la métaphysique. Beauchesne, Paris, 1989.
- CLERO J.P., La philosophie des passions chez D. Hume. Klincksieck, 1985.
- CRESSON A. et DELEUZE G., Hume, sa vie, son œuvre. P.U.F., Paris, 1952.
- DELEULE D., Hume et la naissance du libéralisme économique. Aubier, Paris, 1979.
- DELEUZE G., Empirisme et subjectivité. P.U.F., Paris, 1980.
- DIDIER J., Hume. Paris, 1912.
- DREYFUS P. et KHOPOS F., Hume, l'homme et l'expérience, P.U.F., Paris, 1967.
- FLETCHER F.T.H., Montesquieu and english politics.
- FLEW A., Hume's philosophy of belief, a study of his first enquiry. London and New York, 1961.

- God and philosophy. London, Hutchinson, 1966.
- FORBES D., Hume's philosophical politics, Cambridge, 1975.
- GARDIES J.L., L'erreur de Hume. P.U.F., Paris, 1987.
- GASKIN J.C., Hume's philosophy of religion, London, 1978.
- HALL R., Fifty years of Hume scholarship (a bibliographical guide), Edinburg, U.P., 1978.
- HAROLD L., Political thought in England from Locke to Bentham. 1950.
- HARRISSON J., Hume's moral epistemology, Oxford, 1981.
- HENDEL C.V., Studies in the philosophy de D. Hume, Princeton, nouvelle edition, New York, 1963.
- KEMP S.N., The philosophy of D Hume, a critical study of its origin and central doctrines, London, 1941, repr. 1966.
- KYDD R.M., Reason and conduct in Hume's Treatise. London, 1946.
- LAIRD J., Hume's philosophy of human nature, London, 1932, repr. 1968.
- LEROY A.L., La critique et la religion chez D. Hume, P.U.F., 1929.
- D. Hume. P.U.F., Paris, 1953.
- MACKIE J.L., Hume's and moral theory, London and Boston, 1980.
- MALHERBE M., La philosophie empiriste de D. Hume. Vrin, Paris, 1980.
- MICHAEL S.J., An examination of the role of natural belief in D. Hume philosophy of religion. Harvard, U.P.
- MICHAUD Y., Hume et la fin de la philosophie. P.U.F., Paris, 1983.
- MILLER D., Philosophy and ideology in Hume's political thought. Clarendon press, Oxford, 1981.
- MOSSNER E.C., The life of D. Hume, Oxford, U.P., 1970.

- MEDLJKOVIC M. D.Hume, approche phénoménologique de l'action et théorie linguistique du temps, P.U.F., Paris, 1971.
- NORTON D.F., "David Hume" Common sense moralist, sceptical metaphysician. Princeton university press, 1982.
 - History and philosophy in Hume's thought. New York, 1965.
- NOXON J., Hume's philosophical developpement, a study of his methods. Oxford, 1973.
- PASSMORE J., Hume's intentions. London 1952, 2ème edit. 1968.
- PENELHUM T., Hume. London, 1975.
- POPKIN R.H., Scepticism and study of history. New York, 1965.
- PRICE H.H., Hume's theory of external world. Oxford, 1940.
- PUCELLE J., Hume. Seghers, Paris, 1969.
 - Hume ou l'ambiguïté. Seghers, Paris, 1969.
- RALPH C, Essential works of D. Hume. Banton books, New York, 1965.
- STRAHAN et CADELL T., The life of D. Hume, written by himself, London, 1777.
- VLACHOS G., Essai sur la politique de Hume. Paris, 1955.

IV - ARTICLES ET REVUES

- Archives de philosophie du droit, T 21, Genèse et déclin de l'Etat, Sirey, Paris;

- Revue de métaphysique et de morale,

"L'orientation de la pensée philosophique de Hume par Lucien LEVY-BRUHL".

" Platon et la science sociale, par Léon ROBIN.

- Du cheminement de la pensée. Vol. Secs Paris, 1931, par E. MEYERSON.

- LAPORTE J., Le scepticisme de Hume, in revue philosophique, 115-1933, 117-1934.

- LEROY A., Les procédés du bon sens et la méthode de la science de l'homme pour Hume, in Travaux du 9ème congrès international de philosophie; DESCARTES, vol 5, Paris, 1937.

La liberté de spontanéité chez D. Hume, in La liberté Actes du 4ème congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, 1949.

- L'idée de nature humaine d'après D. Hume, Proc. 10ème Inter. Cong. philo, vol.2, Amsterdam, 1949.

- Des ambiguïtés de la philosophie de Hume, in Information philosophique, I, 1950.

- CARRIVE P., Passion, convention et institutions dans la pensée de Hume, in Etudes philosophiques, 24- 1969.

- DELACROIX H., P. Hume et la philosophie critique, bibliothèque du congrès international de philosophie, Hist. de la philo. Paris, 1902.

- Revue internationale de philosophie, № 115- 116, 1976.

- Etudes philosophiques, № 1, 1973.

- Revue internationale de philosophie, 1952, fascicule 2, № 20.

- Revue internationale de philosophie, 1976, fascicule 1-2, № spécial.

- NAERT E., De la bienveillance comme ? de la morale selon Hume, in Regard sur l'Ecosse, Un Lille III, 1978.
- Etudes philosophiques, № 1, Hume, 1973; № 2- 1980; № 4 - 1984; № 1 -1989; №1 et 2 - 1990.
- Archives de philosophie, Tome 49, cahier 3, juillet- septembre 1986.
- DAVID M., Histoire des religions et philosophie au 18ème siècle: le Président de Brosses. D. Hume et Diderot, Revue philosophique 99, 1874.
- BOSS G., Hume et Spinoza. Revue théol. Philo. 227 - 43, 1975.
- DAVID M., Lettres inédites de Diderot et de Hume, écrites de 1755 à 1763 au président de Brosses, Revue philosophique 1966.

AU SUJET DE LA QUERELLE HUME - ROUSSEAU

- COURTOIS L.J., Le séjour de Rousseau en Angleterre, (with impub. Letters of Hume) Année sociologique N. 16 - 1910.
- LEVY-BRUHL L., Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau, in Revue de métaphysique et de morale, N° 20 (417 - 28) 1912.
- PEOPLE M.H., La querelle Rousseau - Hume, in Année sociologique J.J. Rousseau 18, 1-331, Geneva, 1928.
- RODDIER H., La querelle Rousseau-Hume. Revue litt. comp. N° 18-1938.
- RODDIER H., A propos de la querelle Rousseau - Hume: précisions chronologiques. Revue d'histoire littéraire de France, N° 46 - 1939.
- GUILLEMIN H., Cette affaire infernale: l'affaire Hume - Rousseau. 1766, Paris, 1942.
- RODDIER H., J.J. Rousseau en Angleterre au 18ème siècle: L'œuvre et l'homme. Paris, 1950.

TABLE DES MATIERES

AVANT PROPOS	3
INTRODUCTION	7
PREMIERE PARTIE:	
LA NECESSITE ET LES IMPERATIFS DE LA VIE COLLECTIVE..	16
Introduction	17
Chap. I :	
Contrat primitif ou convention sociale	23
- La force.....	27
- L'association libre	37
- Le besoin d'organisation	43
1 - La volonté	46
2- La convention	50
Chap. II :	
Les fondements et les caractéristiques de la religion	57
- La raison.....	62
- Les miracles	68
- La foi	74
a) .Le sacrifice	75
b) Le fidèle	80
c)Autre facteurs	82
Chap. III :	
L'expérience éthique dans l'organisation sociale	85
A - L'épreuve de la vie collective.....	87
B - Les prescriptions morales.....	92
C - La conduite morale.....	99
DEUXIEME PARTIE :	
LES PRINCIPES DE SOCIALISATION.....	108
Introduction	109
Chap. IV : La politique	115
I - Nature et principes	118

1 - Les passions	120
1 - Les passions.....	120
2- L'habitude.....	124
II- De la loi de l'utilité.....	130
a) L' égoïsme.....	132
b) La sociabilité.....	135
III- Nature et artifices	139
a) La liberté.....	141
b) La causalité.....	147
Chap. V : La loi	153
I- La nature de la loi	156
1 - La loi naturelle.....	157
2- La loi divine.....	162
3- La loi sociale et politique.....	167
II- La fonction de la loi.....	174
a)..... La législation.....	175
b) Fonction juridique.....	178
III- Violences et lois.....	183
1 - La violence et la loi non écrite.....	184
2- La violence et la loi écrite.....	187
Chap. VI : L'Etat et le pouvoir.....	192
I - L'autorité politique.....	197
II- Le pouvoir politique.....	203
a)- La liberté de la presse et les partis politiques.	206
b)- Les partis politiques...	211
III - La séparation et le partage des pouvoirs..	214
Chap. VII : Les objectifs politiques.....	220
I - Droit et justice.....	225
II- Justice et propriété.....	231

III - Justice et ordre social.....	239
IV - Le commerce et les relations internationales....	247
TROISIEME PARTIE :	
RELIGION, POLITIQUE ET SOCIETE	254
Introduction	255
Chap. VIII :	
De la religion à la politique.....	260
I - Politique et foi religieuse	264
II- Empirisme et religion....	270
a) De l'existence de Dieu.	272
b) Exemples de preuves...	275
III-Pragmatisme et religion.....	280
Chap. IX :	
La finalité et le problème du mal.....	288
I - Problème du mal	292
II- De la finalité	299
1 - Les pratiques religieuses.	301
2- Politique et finalité	304
III - La condition de l'homme.....	307
CONCLUSION GENERALE	311
BIBLIOGRAPHIE	317
TABLE.....	328