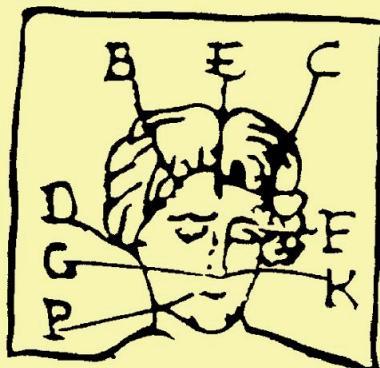


corpus

revue de philosophie

n° 57

*La nature humaine
Lumières françaises et britanniques*



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

corpus

revue de philosophie

n° 57

*La nature humaine
Lumières françaises et britanniques*

*mis en œuvre par
Claire Etchegaray*

© Équipe d'accueil EA 373 - IREPH
Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

La nature humaine Lumières françaises et britanniques

Claire Etchegaray	
<i>Introduction</i>	5-8
Dominique Weber	
<i>Hobbes, d'Holbach et la « nature humaine » : de la métaphysique à l'anthropologie ?</i>	9-28
Philippe Hamou	
<i>L'instabilité des définitions de l'homme dans l'Essai sur l'entendement humain de Locke</i> ...	29-50
Michel Malherbe	
<i>L'humanité des hommes au siècle des Lumières</i>	51-74
Robert Mankin	
<i>Hume et les races humaines</i>	75-100
Laurent Jaffro	
<i>Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France</i>	101-124
Claire Etchegaray	
<i>Nature humaine et scepticisme : D. Hume, Th. Reid et Th. Jouffroy</i>	125-148
Elisabetta Arosio	
<i>La notion de nature humaine dans la première Idéologie</i>	149-170

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>

PRÉSENTATION

On a souvent supposé que la notion de *human nature* était univoque dans la philosophie des Lumières britanniques. Elle aurait acquis chez ces penseurs, sinon le statut de concept établi, du moins un sens stable, produit par la nouvelle méthode scientifique inspirée de la philosophie naturelle et appliquée à l'objet humain. Mais une telle notion devrait maintenant être rejetée, et pour des raisons bien connues : elle objectiverait radicalement ce qui est par excellence subjectif, attribuerait une essence anhistorique à des êtres qui ne se réalisent que par et dans la culture, et ainsi, sous couvert de penser le caractère commun à tous, hypostasierait leur nature.

Cette critique est sans doute simplificatrice puisque les Lumières britanniques ont précisément et constamment cherché à éviter un réductionnisme absolu niant la spécificité de l'homme, sans pour autant faire appel à une essence ontologiquement prédéfinie ; elles ont tenté de comprendre sa singularité culturelle à partir d'une approche naturaliste en reconnaissant que l'étude de l'homme par l'homme en manifestait l'un des propres les plus singuliers : celui de se penser. Tel fut ce que rappelèrent les journées d'étude sur « La nature humaine dans la philosophie britannique », organisées par Laurent Jaffro et Philippe Hamou à l'Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand II les 21 et 22 septembre 2006. Les travaux qui y furent présentés, et dont une partie est reprise dans les articles qui suivent, mirent en évidence les tensions qui traversèrent l'idée de *human nature*, dès sa conceptualisation chez Hobbes, Cudworth ou Locke et jusqu'aux problèmes liés à une *naturalisation* prétendue de l'homme chez Hume ou Reid. Ils attestèrent que l'idée de *human nature*, élaborée contre ou en discussion avec la thèse d'une participation substantielle et indépendamment de toute supposition à l'égard d'un

CORPUS, revue de philosophie

être substantifié voire « transcendant », s'est nourrie des efforts pour conceptualiser la question « qu'est-ce que l'homme ? » sans prétendre y donner une réponse *a priori*, essentialiste, objectivante et a-culturelle. C'est pourquoi, dans ce qui suit, Dominique Weber étudie la façon dont Hobbes cherche à comprendre scientifiquement ce qui est à la fois un donné naturel et le résultat d'une construction, au travers des conditions *artificielles* d'existence notamment. Il en va de l'émergence d'un discours anthropologique, lequel présuppose moins une définition de l'homme que sa problématisation. Philippe Hamou montre ainsi, que même à renoncer d'en donner l'essence réelle, l'entreprise lockéenne révèle les innombrables difficultés de toute tentative de caractérisation (nominale et empirique) de l'homme. Le problème se complique encore si l'on pointe, comme Robert Mankin à l'égard de Hume, les présupposés raciaux, si ce n'est racistes, qui affleurent parfois chez les philosophes de cette époque et qui troublent la prétention universaliste qu'ils se donnent. C'est cette prétention que Michel Malherbe analyse par une étude sémantique détaillée des termes anglais connotant *l'humanité*, en montrant que ces termes permettent de considérer d'abord *les hommes*, et ce, soit en tant qu'ils se distribuent en une pluralité de races et de nations soit en tant qu'ils forment la collectivité d'individus constituant l'espèce humaine, puis *le sentiment d'humanité* et enfin *l'attribut* propre à chaque être dit humain. Il montre enfin que si le terme *humanity* en vient à désigner une *réalité*, ce n'est pas en tant qu'abstraction hypostasiée ou chose préexistante, mais c'est en tant que *sujet* de valeur et de droit. Quant à la scientificité qui a pu être fondée par « l'histoire naturelle de l'homme », la « science de la nature humaine » ou la « science de l'esprit » des Lumières britanniques, avant d'en conclure hâtivement à l'apparition du modèle des sciences sociales ou humaines telles qu'elles s'entendent aujourd'hui, il faut prendre soin de distinguer les méthodes dont elles s'autorisait : Laurent Jaffro attire notre attention sur des divergences *épistémologiques* au sein des Lumières écossaises (patentes par exemple à l'égard du sens et du statut donnés à la

Claire Etchegaray

notion de principe, ou de la place reconnue à l'observation) à partir desquelles il met en évidence une véritable opposition *métaphysique* entre leurs conceptions de la nature de l'homme.

Dès lors, la nécessité de considérer la notion de *nature humaine* dans un cadre qui ne serait plus limité aux Lumières britanniques s'impose. Car Laurent Jaffro montre que ces méthodologies vont être refondues et à nouveau travaillées dans le creuset français du XIX^e siècle lorsqu'il s'agira de délimiter le champ de légitimité propre à la science *psychologique*. C'est ce qui justifie l'extension de notre domaine d'études au XIX^e siècle et à la France. Si l'impossibilité de supposer une essence prédefinie semblerait compromettre la connaissance de l'homme du point de vue métaphysique et épistémologique, nous voyons cependant des auteurs aussi divers que Montesquieu, Rousseau, d'Holbach et Condorcet ou bien encore Destutt De Tracy, Cabanis, Jouffroy et Lachelier, exploiter les ressources conceptuelles et l'héritage des Lumières écossaises et britanniques dans leurs problématisations. Si en outre, on envisage les conséquences praticomorales et les enjeux politiques de cette question, ces ressources peuvent s'avérer doublement fécondes. Ainsi, notre étude, suivant le premier axe métaphysique et épistémologique, cherche à comprendre si la lecture par Jouffroy des philosophes écossais Hume et Reid, rend justice de la façon dont ils pensaient le rapport entre notre constitution naturelle et le scepticisme et de quels écarts cette lecture est révélatrice, dans les différentes interprétations de l'expression « notre constitution naturelle ». Quant à l'articulation des questions épistémologiques à un contexte et des enjeux politiques, elle est particulièrement illustrée par l'article final d'Elisabetta Arosio qui étudie la façon dont le modèle social et progressiste des Idéologues a pu s'enraciner dans la conception de la nature humaine pour partie héritée des Lumières britanniques et françaises mais largement renouvelée chez les penseurs français après la Révolution. Ainsi les articles de D. Weber, de Ph. Hamou, de L. Jaffro et le nôtre traitent du problème épistémologique ; ceux de R. Mankin, de M. Malherbe et d'E. Arosio, sans négliger cette question, en considèrent également les enjeux moraux et politiques.

CORPUS, revue de philosophie

Pour conclure, nous ne saurions terminer cette courte présentation sans remercier Vanessa Nurock dont la participation initiale à ce projet de publication a été essentielle à sa réalisation, et Francine Markovits pour le soutien et l'attention qu'elle a pu lui porter.

Claire ETCHEGARAY
Institut de philosophie – Université de Neuchâtel (Suisse)

HOBBES, D'HOLBACH ET LA « NATURE HUMAINE » : DE LA MÉTAPHYSIQUE À L'ANTHROPOLOGIE ?

Position du problème

En 1973, dans *L'Anti-nature*, Clément Rosset soutenait au sujet de la pensée de Thomas Hobbes une thèse à la fois stimulante et très contestable¹. Une thèse stimulante tout d'abord, car, aux yeux de l'interprète, la philosophie hobbesienne ne devrait pas seulement être lue comme un « antinaturalisme », mais bien plutôt comme un pur « artificialisme ». Le contresens à la fois le plus grand et le plus commun s'agissant de Hobbes, affirme ainsi Rosset, consiste à prêter au philosophe anglais une idée de la nature en général et une idée de la nature humaine en particulier. Or, la nature étant pour Hobbes « cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne »², elle devient un « artifice » intégral, ne pouvant dès lors plus jouer aucun rôle de « référentiel »³. Quant à la nature humaine, elle n'est que « le produit de

¹ Clément Rosset, *L'Anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, part. III, ch. 7, Paris, PUF, 1973, p. 201-217. De façon générale, sur le passage « de la nature à la nature humaine » à l'âge classique, voir Pierre-François Moreau, « Nature, culture, histoire », dans François Châtelet (éd.), *Histoire des idéologies*, Paris, Hachette, 1978, t. III, p. 31-56. Signalons également, pour l'aspect baconien de la question, l'ouvrage de Karl Richards Wallace, *Francis Bacon on the nature of man. The faculties of man's soul: understanding, reason, imagination, memory, will, and appetite*, Urbana, University of Illinois Press, 1967.

² *Leviathan* (1651), Introduction, Crawford Brough Macpherson (éd.), Harmondsworth, Pelican Books, 1968, p. 81 / trad. fr. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 5 ; désormais cité *Lev.*

³ *L'Anti-nature*, op. cit., p. 202.

CORPUS, revue de philosophie

l'institution sociale (coutume d'ordre sociologique) »⁴ ; dit autrement, il n'y aurait, dans la pensée de Hobbes, aucune essence de l'homme, hors de celle, entièrement conventionnelle, qu'institue le langage⁵.

Stimulante, la thèse de Rosset est cependant aussi fort contestable, car il est parfaitement légitime de dire que, dans l'émergence de la notion moderne de « nature humaine », la philosophie de Hobbes a en réalité joué un rôle de premier plan, si du moins est considérée avec attention la lettre de l'expression « nature humaine » qui indique un enracinement de ce qui fait l'homme dans la « nature ». C'est ce qu'un Wilhelm Dilthey, par exemple, avait à bon droit souligné dans *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* de 1891-1904 :

Les processus internes sont des mouvements, à savoir des effets des processus de mouvements qui ont lieu dans le corps organique. Avec cette proposition, Hobbes fait date dans l'histoire du matérialisme. Ce ne sont pas les particules de matière dotées de propriétés internes qui sont les porteurs des processus psychiques, mais ce sont des fonctions du corps vivant. L'homme est pour Hobbes un système de particules physiques à qui est inhérent un mouvement propre centré dans le cœur et entretenu par des particules d'air qui affluent et provoquent une stimulation. Ce système subit les effets toujours changeants du monde extérieur par l'intermédiaire des organes sensoriels, et il adapte son milieu aux besoins de sa conservation grâce aux actions extérieures de sa volonté. Les mouvements spatiaux qui touchent sa surface se transforment en mouvements internes (*conatus*) ; ainsi naît la double série des processus de représentation et des émotions, et c'est à partir d'eux que s'effectue à nouveau la transformation en mouvement spatial des parties du corps et en modifications physiques dans le monde extérieur. Les processus de

⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁵ *Ibid.*, p. 206.

Dominique Weber

la vie psychique ne sont donc que des effets temporaires du système physique qui constitue l'univers – en quelque sorte des interpolations dans le grand texte du livre de la nature⁶.

De nombreux contemporains de Hobbes déjà, pour le déplorer le plus souvent, ont du reste dénoncé avec la plus grande fermeté sa « naturalisation » de l'âme humaine, jugée comme étant une provocation insupportable. Ainsi un Thomas Tenison peut-il faire, en 1670, de l'idée selon laquelle « *the Soul of man is the temperament of his Body* » le cinquième article de la néfaste « *Hobbist's Creed* »⁷. Il est également instructif de rappeler l'opposition systématique des Platoniciens de Cambridge⁸, en particulier de Henry More et de Ralph Cudworth, à la thèse hobbesienne de la matérialité de l'âme, leur stratégie théorique, aussi bien anti-cartésienne qu'anti-hobbesienne, étant de montrer que toutes les fonctions matérielles et vitales, et pas seulement les fonctions mentales (perception, imagination, mémoire, raison, volonté, conscience de soi), dépendent entièrement d'une âme immatérielle et ce parce qu'il n'y a rien qui, dans la matière, puisse constituer un principe d'auto-activité (« *Self-activity* », « *Autochinesie* »)⁹. En 1697, Timothy Manlove qualifie encore

⁶ Wilhelm Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme* (1891-1904), trad. fr. Fabienne Blaise et Sylvie Mesure, *Oeuvres*, t. IV, Paris, Cerf, 1999, p. 423-424.

⁷ Thomas Tenison (1636-1715), *The creed of Mr. Hobbes examined : in a feigned conference between him, and a student in divinity*, Londres, Printed for Francis Tyton, at the three Daggers in Fleet-street, 1670, Art. I, p. 8.

⁸ Voir Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan : Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, chap. 4, p. 80-109.

⁹ Henry More (1614-1687), *The immortality of the soul : so farre forth as it is demonstrated from the knowledge of nature and the light of reason*, Londres, Printed by James Flesher for William Morden, bookseller in Cambridge, 1659, III, 12, 1, dans *Major Philosophical Works*, Graham Alan John Rogers (éd.), Bristol, Thoemmes Press, 1997, p. 450. Ralph Cudworth (1617-1685), *The True Intellectual System of the Universe : the first part ; wherein, all the reason and philosophy of atheism is confuted ; and its*

CORPUS, revue de philosophie

d'« hobbiste », afin de mieux la dénoncer, la théorie selon laquelle l'âme humaine ne serait « rien d'autre que des particules enflammées et incandescentes de sang, appelées esprits, lesquelles sont [...] le principe actif de la vie, du mouvement, de la sensation et de l'intellection chez l'homme et chez la bête »¹⁰.

À l'appui de la thèse de Rosset, on pourrait pourtant faire valoir que le titre *Human Nature*, donné en 1650 aux treize premiers chapitres de la première partie des *Elements of Law Natural and Politic*, n'a pas été choisi par Hobbes¹¹. Contre cette thèse, on pourrait souligner qu'il y a toutefois bien dans ce traité un concept hobbesien de « nature humaine ». « Notre nature » (« *our nature* »), dit ainsi Hobbes dans les *Elements*, comporte « deux principales parties », la raison et la passion¹², et, précise

impossibility demonstrated, Londres, Printed for Richard Royston, 1678, I, III, 34, p. 145 et I, IV, p. 668. Certains interprètes n'hésitent pas à parler d'un certain « matérialisme » de Cudworth et de More, puisque l'âme, certes immatérielle, assure toutes les fonctions matérielles : voir John Henry, « A Cambridge Platonist's Materialism : Henry More and the Concept of Soul », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XLIX, 1986, p. 172-195. Quoi qu'il en soit, les doctrines de More et de Cudworth vérifient assez bien la détermination du « vitalisme » proposée par Georges Canguilhem : « Cette confiance vitaliste dans la spontanéité de la vie, cette réticence – et même pour certains cette horreur – à faire sortir la vie d'une nature décomposée en mécanismes » (*La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 88).

¹⁰ Timothy Manlove (?-?), *The Immortality of the Soul asserted and practically improved... With some reflections on a pretended refutation of Mr. Bently's sermon*, Londres, 1697, p. 5. Voir Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, *op. cit.*, chap. 3, p. 63-79.

¹¹ *Human Nature : or, The Fundamental Elements of Policie Being a Discoverie of the Faculties, Acts, and Passions of the Soul of Man, from their Original Causes ; According to such Philosophical Principles as are not commonly known or asserted*, Thomas Newcombe (Londres) pour Francis Bowman (Oxford), 21 février/[3 mars] 1650. Une seconde édition est publiée à Londres chez John Holden le 30 décembre 1650/[9 janvier 1651]. Ces éditions furent publiées sans l'autorisation de Hobbes.

¹² *The Elements of law natural and politic* (1640), Ép. déd., Ferdinand Tönnies (éd.), réimpression Londres, Frank Cass & Co., 1969, p. XV ; désormais cité *EL*, p. XV. Voir aussi *EL*, I, XV, 1, p. 75.

Dominique Weber

encore Hobbes, « l'explication vraie et claire des éléments des lois naturelles et politiques [...] dépend de la connaissance de ce qu'est la nature humaine [*human nature*], de ce qu'est un corps politique et de ce qu'est ce que nous appelons une 'loi' »¹³ ; selon Hobbes, « la nature de l'homme [*man's nature*] est la somme de ses facultés et de ses puissances naturelles, comme les facultés de nutrition, de mouvement, de génération, de sensation, de raison, etc. »¹⁴, « la nature entière de l'homme [*the whole nature of man*], consistant dans les puissances naturelles de son corps et de son esprit, lesquelles puissances peuvent toutes être englobées dans les quatre suivantes : force du corps, expérience, raison et passion »¹⁵. En 1642, dans le *De Cive*, Hobbes fait à nouveau de la force physique, de l'expérience, de la raison et de la passion les quatre éléments constituant les « facultés de la nature humaine » (« *Naturae humanae facultates* »)¹⁶. En 1651, dans le *Leviathan*, il est vrai que l'expression « la nature de l'homme » (« *the nature of Man* ») apparaît assez tardivement dans la première partie de l'ouvrage (« *Of man* »), très précisément au chapitre XII¹⁷, mais le philosophe souligne que les « germes » naturels de la religion « ne peuvent jamais être abolis à un tel point dans la nature humaine [*humane nature*], qu'on ne puisse à nouveau en faire surgir de nouvelles religions »¹⁸ ; les résolutions des monarques, indique également Hobbes, ne sont pas sujettes à « une autre inconstance que celle de la nature humaine [*Humane Nature*] », alors que, dans les assemblées, l'inconstance provient à la fois de la « nature humaine » et du

¹³ *EL*, I, I, 1, p. 1. Voir aussi *EL*, II, X, 1, p. 184.

¹⁴ *Ibid.*, I, I, 4, p. 2.

¹⁵ *Ibid.*, I, XIV, 1, p. 70. Appartient ainsi à la « nature de l'homme » (« *man's nature* ») une « tendance à l'offense » (« *offensiveness* ») : *EL*, I, XIV, 11, p. 72.

¹⁶ *De Cive* (1642¹, 1647²), I, 1, Howard Warrender (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1983, version latine, p. 89 ; désormais cité *DCi*, I, 1, p. 89.

¹⁷ *Lev.*, XII, p. 168 / p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, XII, p. 179 / p. 116.

CORPUS, revue de philosophie

« nombre »¹⁹ ; dans la « *Review, and Conclusion* », Hobbes fait valoir la compatibilité entre la « nature humaine » (« *Humane Nature* ») et les « devoirs civils » (« *Civil Duties* »)²⁰, et il conclut en montrant l'importance vitale pour la « nature humaine » (« *Humane Nature* ») de la « relation mutuelle qui existe entre protection et obéissance»²¹. Dans le *First Draught* de 1645-1646, Hobbes indique que la curiosité est la « marque » (« *the markes* ») distinguant la « nature de l'homme » (« *man's nature* ») de celle des animaux²². Dans les *Six Lessons* de 1656, il assigne comme finalité à sa philosophie de « polir » la « nature de l'homme » (« *man's nature* »)²³.

Dans sa recherche *de homine*, il s'agit bien pour Hobbes de substituer une explication matérielle à l'explication par une âme immatérielle inexistante²⁴, comme seule hypothèse rationnellement valide permettant d'expliquer la sensation, la perception, l'affection et la cogitation. Toute la question est de savoir si cette hypothèse de la matérialité de l'âme permet de rendre compte des fonctions traditionnellement dévolues à l'âme immatérielle. Car, pour Hobbes, non seulement la diversité des phantasmes est produite par la diversité des opérations des corps sur nos organes des sens, mais, en outre, le sujet où sont éveillés les

¹⁹ *Ibid.*, XIX, p. 242 / p. 196. Sur les « erreurs » (« *errors* ») liées à la « nature humaine », voir *Lev.*, XXII, p. 277 / p. 241 ; sur ses « infirmités » (« *infirmities* »), voir *Lev.*, XXVII, p. 348 / p. 325 ; sur ses « crimes » (« *crimes* »), voir *Lev.*, XLII, p. 609 / p. 604.

²⁰ *Lev.*, « A Review, and Conclusion », p. 718 / p. 714.

²¹ *Ibid.*, « A Review, and Conclusion », p. 728 / p. 721.

²² *A Minute or First Draught of the Optiques in Two Parts. The First of Illumination. The second on Vision* (1645-1646), Ép. déd., dans *The English Works*, désormais cité EW, William Molesworth (éd.), rééd. photostatique Aalen, Scientia Verlag, 1966, t. VII, p. 468.

²³ *Six Lessons to the professors of the mathematiques* (1656), VI (EW, VII, p. 343). Ce bref repérage des occurrences des expressions hobbesiennes de la « nature humaine » (en anglais, *human nature*, *nature of man*, *man's nature* ; en latin, *natura humana*) ne prétend pas du tout à l'exhaustivité.

²⁴ *Lev.*, XXXIV, p. 429 / p. 419 ; *Lev.*, XLVI, p. 689 / p. 683-684.

Dominique Weber

représentations et les affects est lui-même un corps. Il s'agit donc désormais d'élaborer des modèles pour expliquer les fonctions sensitives, perceptives, affectives, motrices, de même que l'ensemble des processus mentaux de l'imagination, de l'enchaînement des imaginations, du rêve, du délire, etc., qui fassent entièrement l'économie de l'immatérialité de l'âme. En ce sens, l'hypothèse épistémique de la matérialité de l'âme opère bien, si l'on veut, un « désenchantement » de l'homme, si l'on entend par là que le projet de Hobbes consisterait à pourchasser le surnaturel jusqu'à l'intérieur de l'homme²⁵. Mais la formule est trompeuse si elle croit que Hobbes n'aurait pas en vue une recherche *de homine* s'inquiétant du caractère spécifique de l'homme. Car le paradoxe que Hobbes entend élaborer est bien celui-ci : réduite à la nature, en vertu des exigences de la science, la nature humaine ne se confond cependant pas avec la pure nature ; seulement la radicalité de Hobbes veut qu'il ne se donne pas par avance une distinction toute faite entre nature et nature humaine, il doit la construire et toute la difficulté vient du fait que, précisément, la nature humaine n'est pas qu'une création ou une construction, mais aussi un donné.

Ce qui relève de la nature dans la nature humaine

Dans la pensée de Hobbes, la distinction de deux types de mouvement, le mouvement vital (*vital motion*) et le mouvement animal (*animal motion*), rattache la science de l'homme à la science physique. Il est donc nécessaire de ressaïsir la manière dont ces deux mouvements se coordonnent, car leur articulation se trouve au fondement de la genèse des fonctions sensorielles, sensori-motrices, passionnelles, ainsi que de la genèse des processus mentaux.

Le mouvement vital, purement physiologique, comprend l'ensemble des fonctions végétatives s'exerçant sans intervention de la volonté. Il ne se réduit pas, du moins dans le *Leviathan*, à la circulation du sang, mais « commence à la génération et se

²⁵ *Ibid.*, Introduction, p. 81 / p. 5.

CORPUS, revue de philosophie

poursuit sans interruption pendant la vie entière : à cette espèce appartiennent le *cours du sang*, le *pouls*, la *respiration*, la *concoction*, la *nutrition*, l'*excrétion*, etc. »²⁶. Ce mouvement vital, qui par lui-même ne requiert pas l'aide de l'imagination²⁷, a besoin en revanche pour se perpétuer de l'intervention de causes extérieures au travers de la nutrition et de la respiration²⁸. Mais sa reproduction ne dépend pas seulement de l'intervention de ces causes physiques externes, car l'individu est parfois conduit à rencontrer des mouvements externes contraires au sien. À toute pression extérieure opposée au mouvement vital et capable de l'entraver, doit alors correspondre une contre-pressure capable de s'y opposer. Mais le cœur ne peut, de lui-même, écarter les parties qui le compriment : ce sont donc les organes internes et externes qui réalisent cette opération. Entre le mouvement vital et les objets extérieurs doit donc s'interposer, pour protéger le mouvement vital, une instance qui lui sert de moyen : le mouvement animal, aussi appelé « mouvement volontaire »²⁹.

Hobbes en construit la définition à travers le mécanisme de la sensation, de la formation de la représentation, puis de la réaction sensori-motrice et de l'affection³⁰.

Toute sensation s'explique par le circuit nerveux emprunté par les esprits animaux à l'occasion d'une excitation externe³¹. Mais cette excitation n'est pas provoquée par toute pression physique d'un objet extérieur sur les organes des sens : elle se produit uniquement lorsque le *conatus* de pression d'un objet extérieur sur les organes des sens dépasse un certain seuil au-

²⁶ *Ibid.*, VI, p. 118 / p. 46. Voir également *EL*, I, VII, 1, p. 28. Dans le *De Corpore*, le mouvement vital est entièrement identifié à la perpétuation de la circulation sanguine : *DCo*, XXV, 12, p. 278-279.

²⁷ *Ibid.*, VI, p. 118 / p. 46 : « [...] no help of Imagination ».

²⁸ *De Homine* (1658), I, 2 (OL, II, p. 2-3) ; désormais cité *DHo*, I, 2.

²⁹ *Lev.*, VI, p. 118 / p. 46.

³⁰ *Ibid.*, I, II et VI, respectivement p. 85-87, p. 87-94, p. 118-130 / respectivement p. 11-13, p. 14-20, p. 46-58.

³¹ *Ibid.*, I, p. 85 / p. 11 ; VI, p. 118 / p. 46.

Dominique Weber

delà duquel il suscite un *conatus* de contre-pression ou de réaction physiologique. Lorsque le *conatus* de pression physique sur les terminaisons nerveuses visuelles, auditives, olfactives, etc., dépasse ce seuil, le mouvement transmis aux parties internes des nerfs (les esprits animaux) emprunte d'abord une direction centripète. La pression se propage, par contact, des nerfs vers l'intérieur jusqu'aux centres nerveux que sont le cœur et le cerveau³². Les centres nerveux répondent au *conatus* de pression par un *conatus* de contre-pression qui modifie la direction des esprits animaux en provoquant un mouvement centrifuge³³.

Le mouvement accompli pour retrouver la forme première, exercé vers l'extérieur, produit, *via* le cerveau, la sensation ou le phantasme de l'objet ainsi posé comme une réalité extérieure au corps. Par où se déduit l'extériorité de la représentation sensible : c'est la réaction qui fait apparaître une modification interne comme extérieure à nous³⁴.

Or, c'est parce que nous nous représentons les objets comme extérieurs que nous pouvons nous mouvoir, agir sur eux et les désigner³⁵. Mais toutes les pressions subies par le cœur et provenant de la pression exercée par un corps extérieur ne s'équivalent pas. La compression peut être défavorable au mouvement du cœur, lorsqu'elle met en péril le mouvement vital ; elle peut au contraire lui être favorable, lorsqu'elle contribue à sa perpétuation. Dans les deux cas, le circuit de transmission du mouvement du cœur au cerveau est le même et on a bien une sensation qui représente l'objet externe. Mais cette sensation se double, dans un cas, d'une sensation interne de « volupté » (*delight*) ou de « plaisir » (*pleasure*), ou, dans l'autre cas, d'une sensation interne de « malaise » (*trouble of mind*), d'*incom-*

³² *Ibid.*, I, p. 85 / p. 11-12.

³³ *Ibid.*, I, p. 85 / p. 12. Voir également *De motu, loco et tempore* ou *Critique du De Mundo de Thomas White* (fin 1642-mi-1643), Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones (éd.), Paris, Vrin-CNRS, 1973, XXVII, 9, p. 326-327 ; désormais cité *DM*, XXVII, 9, p. 326-327 ; *DCo*, XXV, 4, p. 270.

³⁴ *Lev.*, I, p. 85-86 / p. 12. Voir également *DCo*, XXV, 3, p. 270.

³⁵ *Lev.*, VI, p. 118 / p. 46. Voir également *DCo*, XXV, 10, p. 276-278.

CORPUS, revue de philosophie

modité » (*molestation*) ou de « déplaisir » (*displeasure*)³⁶. Or, l'effort du cœur pour écarter les effets de l'objet n'a pas d'efficace par lui-même, pas plus que le mouvement animal en son commencement infinitésimal. Il faut donc que les mouvements animaux se prolongent par sommation à l'extérieur du corps dans les effets mécaniques qu'il peut produire par ses organes externes pour acquérir ce qui aide le mouvement vital ou pour repousser ce qui l'entrave. Ainsi, le mouvement animal ne peut se définir simplement comme une connexion entre le mouvement vital et le monde extérieur, mais plus précisément comme un moyen d'agir sur ce dernier afin d'écarter ce qui comprime dangereusement le cœur et entrave le mouvement vital. Lorsque le mouvement du cœur est affaibli ou entravé, la représentation de l'objet se double d'un effort pour l'écartier ou s'écartier de lui : cet effort se nomme « aversion » (*aversion*). Lorsque le mouvement vital est aidé, à la « volupté » succède presque immédiatement l'effort pour s'approcher de l'objet et se l'approprier : cet effort se nomme « désir » (*desire*) ou « appétit » (*appetite*)³⁷. L'objet qui provoque de l'appétit ou de l'aversion est perçu au travers d'une représentation. Présent ou absent, il demeure donc perçu et il produit, lorsqu'il est absent, les mêmes effets sur le mouvement vital qu'engendrait sa présence. Mais la présence ou l'absence de l'objet permettent de modaliser l'appétit ou l'aversion. Lorsque, présent, il compose son mouvement avec celui du cœur, le désir de s'en approcher prend le nom d'« amour » (*love*). Lorsqu'il est absent, l'effort pour se diriger vers lui prend le nom de « désir » (*desire*) proprement dit. De même, l'aversion pour l'objet présent est la « haine » (*hate*), et on peut l'appeler « aversion » (*aversion*) proprement dite lorsque l'objet est absent³⁸.

³⁶ *Lev.*, VI, p. 121-122 / p. 49-50. Voir également *EL*, I, VII, 1, p. 28 ; *DCo*, XXV, 12, p. 278-279 ; *DHo*, XI, 1 (OL, II, p. 94-95).

³⁷ *Lev.*, VI, p. 119 / p. 47.

³⁸ *Lev.*, VI, p. 119 / p. 47. Voir également *EL*, I, VII, 1-2, p. 28-29.

Dominique Weber

Ces commencements de mouvement sont des « passions » (*passions*)³⁹. Comme ces passions se rapportent à des objets en général selon les modalités de la présence ou de l'absence, on peut les nommer des « passions simples »⁴⁰ : il s'agit de l'appétit (*appetite/appetitus*), ou désir (*desire/cupido*), et de l'aversion (*aversion/aversio*), de l'amour (*love/amor*) et de la haine (*hate/odium*), de la joie (*joy/gaudium*) et du chagrin (*grief/dolor animi*), avec les mouvements qui leur correspondent : rapprochement, éloignement, attraction ou fuite.

Les formes de *conatus* ainsi dégagées relèvent du mouvement animal volontaire. Compte tenu de la fonction de ce mouvement, les passions peuvent se définir comme les mouvements volontaires ou leurs commencements par lesquels le mouvement animal fait effort pour assurer la perpétuation du mouvement vital. Il est alors possible de calculer les effets de cet effort. Et, de fait, la définition des passions prend bien chez Hobbes la forme d'un calcul, d'une addition ou d'une soustraction. Toutes les définitions des passions simples et de celles qui en dérivent se réduisent à des calculs de ce type.

Hobbes élaboré ainsi une physiologie naturaliste, lui permettant de produire une genèse matérielle des sensations, de la sensori-motricité et des passions simples. De la même manière, il élaboré les linéaments d'une psychologie naturaliste. Ainsi l'imagination, qui est une sensation en voie de dégradation⁴¹, est-elle expliquée en termes de mouvements infinitésimaux : la dégradation en quoi consiste l'imagination est suscitée par les nouveaux mouvements actuels infinitésimaux provoqués par l'afflux de sensations nouvelles. De même, la consécution ou enchaînement des imaginations ou des pensées⁴² est également expliquée

³⁹ *Lev.*, VI, « Of the Interior Beginnings of Voluntary Motions ; commonly called the Passions », p. 118 / p. 46. Voir également *DHo*, XII, 2 (OL, II, p. 104).

⁴⁰ *Lev.*, VI, p. 122 / p. 51.

⁴¹ *EL*, I, III, 1, p. 8 ; *Lev.*, II, p. 88 / p. 15 ; *DCo*, XXV, 7, p. 272.

⁴² *Lev.*, III, p. 94 / p. 21.

CORPUS, revue de philosophie

en termes de composition de mouvements infinitésimaux : « [...] tous les phantasmes sont des mouvements intérieurs à l'homme, reliquats des mouvements imprimés lors de la sensation ; et ces mouvements qui se sont immédiatement succédés l'un à l'autre lors de la sensation restent associés après la sensation : en sorte que si de nouveau le premier d'entre eux a lieu et prédomine, le second le suit à cause de la cohésion de la matière mue, de même que sur une table unie l'eau est attirée du côté où le doigt guide quelque une de ses parties. Mais parce que dans la sensation c'est tantôt une chose tantôt une autre qui succède à la même chose perçue, il arrive, avec le temps, que lorsqu'on imagine une chose il n'y a pas de certitude quant à ce qu'on va imaginer tout de suite après. Tout ce qui est certain, c'est qu'il s'agira d'une chose qui a précédemment succédé à cette chose-là une fois ou l'autre »⁴³. Cette explication permet de rendre compte de la cohérence des pensées, mais aussi de l'incertitude concernant leur succession.

La nature, l'artifice, l'anxiété

Contre l'interprétation de Clément Rosset, il convient donc d'affirmer qu'il y a bien une théorie hobbesienne de la « nature humaine », développée sous la forme d'une physio-psychologie permettant de rendre raison de la genèse de la sensibilité, de la sensori-motricité, des passions simples et de l'imagination, par des mouvements spécifiques d'esprits animaux matériels. À ce stade de l'analyse, une remarque de Michel Malherbe permet toutefois d'énoncer avec précision la difficulté. Alors même qu'il entend montrer à quel point le principe d'uniformité, d'homogénéité et d'universalité des causes est nécessaire à la compréhension de l'ensemble du système hobbesien, l'interprète note en effet que l'« on ne peut pas par voie de définition et de démonstration conclure des corps et du mouvement à la réalité humaine »⁴⁴.

⁴³ *Ibid.*, III, p. 94 / p. 21-22.

⁴⁴ Michel Malherbe, « La science de l'homme dans la philosophie de Hobbes », *Revue Internationale de Philosophie*, t. 33, n° 129, 1979, p. 531-551, ici p. 543.

Dominique Weber

Pourquoi ? Parce que les effets de la puissance naturelle humaine ne consistent pas simplement à produire du mouvement, mais à acquérir des biens nécessaires à la conservation et cela afin de permettre la continuation du désir.

Hobbes, comme nous l'avons rappelé, ne peut se donner d'emblée une scission toute faite entre l'homme et le reste de l'ordre naturel. La convertibilité qu'il pose entre *l'ens* et le *corpus*⁴⁵ ne permet plus de définir la différence humaine par référence à une réalité distincte du corps (pensée, esprit, âme, volonté, liberté). Le propre de l'homme consistera donc bien en ceci, que l'homme s'exclut de la nature tout en y étant d'abord, et sans reste, intégré de part en part. Et, dans plusieurs de ses travaux, Pierre-François Moreau a démontré que c'est la puissance de l'homme à produire de l'artifice, d'abord par l'instauration de marques mémorielles⁴⁶ puis par l'instauration de marques spécifiquement linguistiques⁴⁷, qui arrache, à même l'ordre commun de la nature, la nature humaine à la nature⁴⁸.

Précisons aussi le rôle de l'anxiété dans la constitution de la spécificité de la nature humaine. Par définition, la reproduction du mouvement vital ne peut pas concerner le seul moment présent. Mais si cette reproduction est toujours désirée pour l'avenir, elle n'est cependant jamais garantie. Le mouvement vital est donné, alors que sa reproduction est à obtenir. Et la représentation de l'incertitude quant à cette reproduction produit une douleur qui, selon Hobbes, n'engendre pas une simple aversion, qui vaut pour l'objet présent, mais bien une véritable

⁴⁵ *DM*, XXVII, 1, p. 312 : « [...] *idem esse ens & corpus* ». Voir aussi *DM*, XII, 2, p. 188.

⁴⁶ Voir notamment *EL*, I, V, 1, p. 17-18.

⁴⁷ Voir notamment *Lev.*, IV, p. 100 / p. 27.

⁴⁸ Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, Paris, PUF, 1989, p. 58-63. Voir aussi *Les Racines du libéralisme. Une anthologie*, Paris, Seuil, 1978, p. 22 ; « Hobbes et la pensée de l'artifice », *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, Éd. du CNRS, n° 2, 1978, p. 133-139 ; « Politiques du langage », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 175, n° 2, avril-juin 1985, p. 189-194.

CORPUS, revue de philosophie

« anxiété de l'avenir », disposant l'homme à « s'enquérir des causes des choses », car « cette connaissance rend l'homme d'autant plus apte à ordonner le présent en vue de son plus grand avantage »⁴⁹. Vivre, c'est désirer, mais, pour l'homme, désirer, c'est immanquablement vivre dans « un souci perpétuel de l'avenir » et donc dans un état d'« anxiété »⁵⁰.

Tout animal enchaîne des idées en « discours mentaux » et des désirs en « délibérations »⁵¹. Le « discours mental » de la bête est une bataille où une image immédiatement produite est sentie quand elle l'emporte sur toutes les autres qui ont été conservées en mémoire⁵². Chez l'homme, ce pouvoir est hypertrophié : il est cet animal qui peut devenir fou parce qu'il est sans cesse arraché au présent et projeté dans un avenir qui n'est jamais entièrement maîtrisable.

Mais il convient aussi de souligner qu'il n'est pas du tout indifférent que Hobbes qualifie ce qu'il appelle de façon traditionnelle les « facultés » de l'« esprit » en termes de « puissances » (*powers, potentiae*), notamment dans les *Elements of Law*⁵³. Si Hobbes

⁴⁹ *Lev.*, XI, p. 167 / p. 102 ; *OL*, III, p. 83 / p. 92.

⁵⁰ *Ibid.*, XII, p. 169 / p. 105 ; *OL*, III, p. 85-86. Voir Eric Voegelin, « Anxiety and Reason » (ca. 1968), dans *The collected works of Eric Voegelin*, Paul Caringella, Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck, Ellis Sandoz (éd.), Baton Rouge, Louisiana State University Press, puis Columbia, University of Missouri Press, 1990-2009, t. 28, désormais cité *CW*, p. 52-110 ; « Reason : The Classic Experience » (1974), *CW*, t. 12, p. 273-279.

⁵¹ Pour la « délibération », voir *Lev.*, VI, p. 126-127 / p. 55.

⁵² Voir *DCo*, XXV, 5, p. 270-271.

⁵³ *EL*, I, 1, 4-7, p. 2. Pour la « puissance cognitive » (*power cognitive*) du *mind*, voir *EL*, I, 1, 8, p. 2. Pour la « puissance motrice » (*power motive*) du *mind*, voir *EL*, I, VI, 9, p. 27-28. Voir également les résumés en *EL*, I, VIII, 4, p. 34 et *EL*, I, XIV, 1, p. 70. Pour le vocabulaire des « facultés », voir également, sans aucune exhaustivité : À William Cavendish, comte de Newcastle, 15[25] août 1635, dans *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel Malcolm (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1994, Lettre 16, t. I, p. 29 (« [...] y^e facultyes & passions of y^e soule »), désormais cité *Corr.*, I, p. 29 ; *DCi*, I, 1, p. 89-90 (« [...] naturae humanae facultates ») ; *DCi*, XV, 14, p. 226 (« [...] facultas/ animae nostrae ») ; *DM*, XXX, 23, p. 359 (« Iam ut sciamus quid sit voluntas, pauca quoque dicendum est de facultatibus

Dominique Weber

caractérise la nature de l'homme par ses puissances, c'est qu'il s'agit avant tout d'organiser des forces. Les puissances sont leur contenu en acte et ne sont déterminables que comme effets. Ces derniers fournissent l'indice de la capacité d'une puissance à surmonter, ou non, la résistance de forces contraires. Ce qui signifie qu'une puissance est toujours prise dans un rapport. C'est pourquoi repérer et identifier les puissances signifie nécessairement pour Hobbes voir comment elles se combinent et peuvent, ou non, s'équilibrer. La conséquence directe de ce bouleversement du vocabulaire est donc l'exclusion de tout jugement de valeur au profit de la seule mesure de puissances positives, dont il s'agit de caractériser les conditions d'équilibre à long terme. L'homme est un champ de forces variables⁵⁴, il est traversé de puissances qui peuvent s'affronter, qui le marquent et qui l'orientent dans leur direction propre. La théorie des puissances n'engage dès lors pas la réflexion vers une psychologie des facultés ou des profondeurs de l'âme humaine, mais vers une théorie de la mesure des puissances positives dont il s'agit de trouver le point d'équilibre.

Toutes ces déterminations n'invalident pas la théorie physio-psychologique naturaliste de Hobbes, pas plus que sa théorie de la matérialité de l'âme. Par contre, elles permettent de mieux préciser le statut des théories physiques développées par Hobbes : il s'agit d'hypothèses dont la portée explicative à l'égard des modalités de la sensibilité, de la sensori-motricité, de l'affectivité, de l'imagination, est suffisante en leur ordre⁵⁵. En d'autres termes,

motivis) ; *Lev.*, III, p. 98-99 / p. 25 (« *Those other Faculties, of which I shall speak by and by [...]* ») ; *Lev.*, V, p. 111 / p. 38 (« [...] the Facultie of the mind ») ; *Lev.*, X, p. 150 / p. 81 (« [...] the eminence of the Faculties of Body, or Mind ») ; *Lev.*, XIII, p. 183 / p. 121 (« *Nature hath made men [...] equall, in the faculties of body, and mind* »).

⁵⁴ *Lev.*, XV, p. 216 / p. 159 : « [...] le même homme, pris en des moments divers, diffère de lui-même [*diffiers from himselfe*] ». Dans ce passage du *Leviathan*, Hobbes fait explicitement de l'instabilité et de la variabilité de l'homme les causes des conflits engendrant l'état de guerre parmi les hommes.

⁵⁵ Pour Hobbes, on ne dérive pas, en physique, les effets à partir de causes que l'on conçoit, mais, étant confronté à des effets donnés, on ne fait que

CORPUS, revue de philosophie

de la même manière que la convertibilité de l'*ens* et du *corpus* est motivée essentiellement pour des raisons épistémiques de connais- sabilité, de même la genèse matérielle des fonctions primitives et des processus mentaux est élaborée à titre d'hypothèse expli- cative suffisante dans le cadre des limites de la connaissance humaine. Mais, pour saisir le caractère spécifique de la nature humaine, les suppositions de la science physique doivent être complétées par tous les traits qui, à même le règne commun de la nature, séparent la nature humaine de la nature, dans le cadre d'une doctrine des puissances humaines.

L'anthropologie, en lieu et place de la métaphysique ?

Est-ce dès lors avec la philosophie de Hobbes que l'« anthropologie » tend à prendre la place de « philosophie première » dévolue traditionnellement à la « métaphysique » ?

Hobbes, on le sait, élabore une *logica*⁵⁶ et une *philosophia prima*⁵⁷ qui ne sauraient certes en aucun cas être confondues avec une anthropologie. Mais de bonnes raisons invitent à penser que la philosophie de Hobbes joue bien un rôle dans l'histoire de cette modification et de ce remplacement. 1°) Il est bien connu que Hobbes rejette séchement la « métaphysique » : au « Royaume des ténèbres », pour reprendre le titre de la quatrième partie du *Léviathan*⁵⁸, elle dispose d'une place de choix. C'est que la « métaphysique » équivaut d'abord et avant tout à un « jargon »⁵⁹ s'apparentant à ce que le *Léviathan* appelle les « ténèbres qui

supposer hypothétiquement des causes possibles. Et c'est dès 1636 que le philosophe affirme que l'ordre des hypothèses et des probabilités ne peut aucunement, en physique, être dépassé : À William Cavendish, comte de Newcastle, 29 juillet/[8 août] 1636, *Corr.*, Lettre 19, t. I, p. 33.

⁵⁶ *DCo*, Pars I, cap. I-VI, p. 11-73.

⁵⁷ *Ibid.*, Pars II, cap. VII-XIV, p. 75-151.

⁵⁸ *Lev.*, Part IV, « *Of the Kingdome of Darknesse* », « *De regno tenebrarum* », p. 627 / p. 623 ; OL, III, p. 449 / p. 447.

⁵⁹ *Lev.*, XLVI, p. 689 / p. 683.

Dominique Weber

procèdent d'une vaine philosophie et de traditions fabuleuses »⁶⁰ : raison pour laquelle la « métaphysique » disparaît du tableau encyclopédique des sciences du chapitre IX du traité⁶¹, et c'est bien une partie intitulée « *Of man* »⁶², « *De homine* »⁶³, qui ouvre l'analyse de Hobbes. Ajoutons encore que l'Adresse au lecteur du *De Corpore* souligne que la philosophie ne se trouve aucunement dans les « codes » métaphysiques⁶⁴. Et dans le *Behemoth* encore, Hobbes est conduit à critiquer sévèrement tous ceux qui se plaignent à « ne scruter que les mystères de la religion » pour en déduire des « doctrines métaphysiques » (« *metaphysical doctrines* »)⁶⁵. 2°) On sait en outre qu'il est peut-être commun mais néanmoins parfaitement légitime d'affirmer le caractère central de l'anthropologie de Hobbes : en refusant de situer le fondement de la philosophie politique dans une cosmologie ou dans une théologie, en cherchant ce fondement dans la seule anthropologie, Hobbes a certainement accompli une « révolution » intellectuelle considérable dont il importe de toujours mesurer les enjeux.

Ici, une confrontation avec la pensée d'un auteur comme Paul Henri Dietrich d'Holbach, au XVIII^e siècle, peut se révéler éclairante⁶⁶. Il est clair que, dans le domaine moral et politique, tout sépare Hobbes et d'Holbach. L'auteur, en 1772, de la

⁶⁰ Selon le titre du chapitre XLVI : « *Of Darknesse from Vain Philosophy, and Fabulous Traditions* », « *De tenebris ab irani philosophia* » (*Lev.*, XVLI, p. 682 / p. 678 ; OL, III, p. 489 / p. 481).

⁶¹ *Lev.*, IX, p. 149 / p. 81.

⁶² *Ibid.*, Part I, p. 85 / p. 9.

⁶³ *Ibid.*, Pars I, OL, III, p. 5 / p. 11.

⁶⁴ *DCo*, Ad Lectorem, p. 7.

⁶⁵ *Behemoth* (v. 1666-1668), I (EW, VI, p. 232 / trad. fr. Luc Borot, *Oeuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. IX, p. 93).

⁶⁶ Voir Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1993 (en particulier p. 202-220) ; Béatrice Guion, « L'amour-propre bien ménagé : des ruses de la providence à la morale de l'intérêt », dans Jean Dagen et Philippe Roger (éd.), *Un siècle de deux cents ans ? Les XVII^e et XVIII^e siècles : continuités et discontinuités*, Paris, Desjonquères, 2004, p. 56-87 (en particulier p. 65, p. 70-71, p. 75-76).

CORPUS, revue de philosophie

traduction française des treize premiers chapitres de la première partie des *Elements of Law*⁶⁷ se prononce nettement contre l'état de nature hobbesien⁶⁸ et contre la notion de pouvoir absolu⁶⁹. Mais il est clair également que la pensée holbachique entend articuler, dans le cadre d'un « système du naturalisme »⁷⁰, ce qu'elle considère comme deux éléments essentiels et positifs de la pensée de Hobbes : sa conception déterministe de la nature, devant s'étendre à l'ordre humain, et sa critique de la métaphysique et de la religion (de la religion chrétienne tout particulièrement).

1°) La « politique naturelle » et le « système social »⁷¹, estime d'Holbach, doivent être fondés dans un « système de la nature ». D'Holbach loue sans réserve Hobbes de nous avoir appris « que ce qui est sera toujours, et que les mêmes causes auront les mêmes effets »⁷², et il faut dire que « l'Univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement, son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets »⁷³; quant à l'homme, il « se trouve dans la Nature et en fait une

⁶⁷ Thomas Hobbes, *De la nature humaine, ou Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus*, trad. fr. Paul Henri Dietrich d'Holbach, Londres, [s.n.], 1772, in-8°, IV-171 p., rééd. Émilienne Naert, Paris, Vrin, 1971¹, 1999⁴.

⁶⁸ *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française, Londres, [s.n.], 1770, in-8°, 2 t. en 1 vol., puis Londres, [s.n.], 1781, in-8°, 2 t. en 1 vol., ici I, 14, Jean-Pierre Jackson (éd.), Paris, Coda, 2008, p. 180, n. 1.

⁶⁹ *Ibid.*, II, 12, n. 2, p. 431.

⁷⁰ *Ibid.*, II, 11, p. 412.

⁷¹ *La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, par un ancien magistrat*, Londres, [s.n.], 1773, in-8°, 2 t. en 1 vol. ; *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, Londres, [s.n.], 1773, in-8°, 3 t. en 1 vol.

⁷² *Système de la nature*, I, 13, *op. cit.*, p. 168.

⁷³ *Ibid.*, I, 1, p. 13.

Dominique Weber

partie »⁷⁴. D'Holbach peut alors reprendre à son compte l'explication hobbesienne naturaliste de la formation des habitudes⁷⁵. Surtout, il adopte également la caractérisation hobbesienne de l'homme comme être de désir, en insistant sur le rôle de l'« organisation » de l'homme dans cette caractérisation :

L'homme étant, par son organisation, un être à qui le mouvement est toujours nécessaire, doit toujours désirer [...]. L'action est le véritable élément de l'esprit humain ; dès qu'il cesse d'agir, il tombe dans l'ennui. Notre âme a besoin d'idées comme notre estomac d'aliments. Ainsi, l'impulsion que le désir nous donne est lui-même un grand bien ; il est pour l'esprit ce que l'exercice est pour le corps [...]. La vie est un cercle perpétuel de désirs renaissants et de désirs satisfaits⁷⁶.

D'où aussi la reprise de la critique hobbesienne de la notion de « souverain bien »⁷⁷.

2°) D'Holbach incorpore en outre à son système la critique hobbesienne de la métaphysique et de la religion. Ainsi, il reprend intégralement la critique faite par Hobbes de la notion d'infini⁷⁸ ; pareillement, il reprend intégralement l'idée hobbesienne d'une corporéité divine dans le chapitre du *Système de la nature* où il s'efforce de démontrer l'absurdité de l'hypothèse d'un Dieu transcendant⁷⁹. Hobbes est loué en outre d'avoir récusé « le dieu de la mythologie moderne »⁸⁰.

⁷⁴ *Ibid.*, I, 4, p. 39.

⁷⁵ *Ibid.*, I, 9, p. 91.

⁷⁶ *Ibid.*, I, 15, p. 200.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 16, p. 210.

⁷⁸ *Ibid.*, II, 3, p. 258 et n. 3 : « Dire que *Dieu est infini* c'est, comme on a déjà pu le voir, affirmer qu'il n'est point comme l'homme ou comme tous les êtres que nous connaissons, circonscrit par les bornes de l'espace. Hobbes dit que tout ce que nous imaginons est fini, et qu'ainsi le mot INFINI ne peut former aucune idée ni aucune notion. Voir *Leviathan*, chap. III ».

⁷⁹ *Ibid.*, II, 5, p. 313 et n. 4 : « [...] ce dieu que je m'efforce de distinguer de la Nature ou de placer hors de son enceinte, y rentrera toujours

CORPUS, revue de philosophie

La manière dont d'Holbach articule dans sa propre perspective naturaliste le déterminisme de Hobbes et sa critique de la métaphysique et de la religion, est intéressante, en particulier dans son insistance à faire du désir un élément central de la nature humaine. Car il se peut que la centralité de l'anthropologie hobbesienne tienne en effet surtout à la façon dont le philosophe anglais, dans une véritable *meditatio vitae futurae*, est parvenu à poser à nouveaux frais le questionnement relatif aux défaillances temporelles du désir humain, interrogeant de manière nouvelle les conditions de possibilité de l'équilibre des puissances et des facultés humaines⁸¹. Mais là n'est pas encore l'essentiel. Il serait certes quelque peu forcé de croire que D'Holbach a fait de Hobbes une meilleure lecture que d'autres interprètes parmi ses contemporains, et ce n'est pas parce qu'il fut son traducteur qu'il l'aurait, de ce fait, compris adéquatement. L'usage que fait D'Holbach des théories hobbesiennes a cependant le mérite de montrer que la pensée de Hobbes a bien fourni une matrice conceptuelle à partir de laquelle devenait pensable le déplacement de la « métaphysique » à l'« anthropologie » au rang de « philosophie première ».

Dominique WEBER
Professeur de Khâgne au lycée Lakanal

nécessairement et malgré moi. Hobbes dit : 'Le monde est corporel ; il a les dimensions de la grandeur, à savoir : longueur, largeur et profondeur. Toute portion d'un corps est corps, et [la ses] mêmes dimensions ; conséquemment, chaque partie de l'univers est corps, et ce qui n'est pas corps n'est point partie de l'univers ; mais comme l'univers est tout, ce qui n'en fait point partie n'est rien et ne peut être nulle part'. Voir Hobbes, *Leviathan*, chapitre 46 ».

⁸⁰ *Ibid.*, II, 11, p. 413.

⁸¹ Voir notre *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

L'INSTABILITÉ DES DÉFINITIONS DE L'HOMME DANS L'ESSAI SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN DE LOCKE

Je crois qu'aucune définition qu'on ait donnée jusqu'à présent du mot homme, ni aucune description qu'on ait faite de cette espèce d'animal ne sont assez parfaites ni assez exactes pour contenter une personne de bon sens qui approfondirait un peu les choses, moins encore pour être reçues avec un consentement général. (*Essai*, 3, 6, 27)

Dès le titre de l'*Essai*, Locke signale à son lecteur que la question de l'homme (*man* ou *mankind*) est centrale pour son propos¹. L'enquête qu'il propose porte sur « l'entendement humain » – une faculté dont il est dit aussi, à la première ligne de l'introduction, « qu'elle élève l'homme au-dessus de tous les êtres sensibles et lui donne cette supériorité et cette espèce d'empire qu'il a sur eux »². Même s'il y a dans ce propos d'ouverture un lieu commun, auquel Locke n'est peut-être pas entièrement acquis³, il paraît bien exprimer le fait qu'en poursuivant des

¹ Nous citerons l'*Essai sur l'entendement humain* dans la traduction de Pierre Coste (Paris, Le Livre de Poche, 2009). Les références seront données sous la forme classique d'un triplet renvoyant au livre, au chapitre et au paragraphe. Sur la question de l'homme en général chez Locke cf. John Yolton, « Locke's Man », *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n°4, oct. 2001, pp. 665-683.

² « Puisque l'*entendement* élève l'homme au-dessus de tous les êtres sensibles, et lui donne cette supériorité et cette espèce d'empire qu'il a sur eux, c'est sans doute un sujet qui par son excellence mérite bien que nous nous appliquions à le connaître autant que nous en sommes capables », *Essai*, 1.1.1.

³ La supériorité « générique » des hommes sur les bêtes est relativisée par des considérations sur les différences individuelles en 4. 16. 12 : « Il y a

CORPUS, revue de philosophie

recherches sur l'entendement humain, l'auteur de l'*Essai* s'intéresse de manière privilégiée à ce qui constitue sinon la spécificité, du moins l'excellence du genre humain. De façon très générale, l'œuvre philosophique de Locke se caractérise par une relative mise à distance des questions traditionnelles de la métaphysique, au bénéfice d'une focalisation nouvelle sur des questions qui relèvent de ce qu'on appellera bientôt l'*anthropologie*. Les trois questions auxquelles revient, selon Kant⁴, la question « qu'est-ce que l'homme ? » – *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* – sont au cœur de l'interrogation philosophique et religieuse de Locke. L'*Essai* est principalement consacré à répondre à la première, mais il sert aussi de propédeutique aux deux autres, auxquelles Locke s'est consacré de manière intense dans ses recherches morales, politiques et religieuses.

Paradoxalement cependant, l'*Essai* nous laisse quelque peu sur notre faim lorsque nous cherchons à savoir ce qu'est l'« homme » pour Locke. La question de la définition de l'homme est pourtant de celles sur lesquelles il revient le plus souvent dans l'*Essai*. C'est un exemple qu'il sollicite de manière répétée, notamment pour illustrer les difficultés qui s'attachent aux paradoxes de l'identité, à la fixation de nos concepts nominaux de substance, aux abus du langage, aux limites et à la réalité de la connaissance, aux abus des maximes universelles... En chacune de ces occasions, Locke évoque une ou plusieurs définitions « reçues », sans pourtant s'engager lui-même clairement en faveur de l'une ou de l'autre. Au bout du compte, l'*Essai* ne donne pas de l'homme une définition stabilisée, même si, en différents lieux, plusieurs suggestions sont faites qui laissent percevoir une faveur tantôt pour une définition qui privilégie les

une différence excessive entre certains hommes et certains animaux brutes; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien difficile d'assurer que l'entendement de l'homme soit plus net ou plus étendu. »

⁴ Cf. Kant, *Cours de Logique*, trad. fr. L. Guillermot, Paris : Vrin, 1984, p. 25 ; cf. aussi *Critique de la raison pure* (1781-1787), trad. fr. Tremesaygue-Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 625.

Philippe Hamou

traits corporels (la figure extérieure, la génération), tantôt pour une définition qui repose sur un critère spirituel (la rationalité, la capacité d'abstraire et communiquer ses pensées, le fait d'être sujet aux lois...).

Il convient de noter de façon préliminaire que cette difficulté à fixer une définition n'est pas celle, générale, qui s'attache à l'inconnaissabilité des essences réelles des substances, même s'il est vrai qu'elle ne se poserait pas si l'essence réelle de l'homme, sa constitution intérieure, pouvait nous être connue, comme elle l'est à Dieu et peut-être à certaines intelligences supérieures⁵. La difficulté est d'une certaine façon plus singulière en ce qu'elle touche aussi à l'essence nominale de l'homme, en d'autres termes à la question de savoir quelle est la liste pertinente de qualités qui permettent de fixer l'espèce et ses bornes d'une manière suffisamment consensuelle. Locke suggère donc ici que toutes les listes de qualités qu'on peut proposer sont, à un égard ou un autre, insatisfaisantes (en particulier pour qui approfondit la question en s'interrogeant sur certains cas litigieux), ce qui signifie qu'il existe une tension irrésolue (et peut-être insoluble) entre différents usages linguistiques possibles et également légitimes du terme « homme », et entre les définitions qui en résultent.

Pour commencer à cerner les choses, il est une distinction importante à faire entre les définitions *implicites* qui ressortissent à l'usage *ordinaire* que les hommes font du terme, et à la manière dont ils viennent à acquérir sa signification, et d'autre part les définitions *explicites* de l'homme qu'on trouve notamment chez les *philosophes*. Parmi ces dernières, il faut encore distinguer celles qui s'appliquent à l'homme comme simple idée (« l'homme moral »), et celles qui s'appliquent à l'homme comme être réel, espèce de substance particulière, dotée d'une constitution intérieure.

Les deux approches ne produisent pas les mêmes sortes de définition et méritent un traitement distinct.

⁵ Cf. *Essai*, 3. 6. 3

CORPUS, revue de philosophie

Les définitions implicites

Certaines définitions de l'homme découlent des implicites propres aux usages linguistiques, usages qui ne se traduisent pas toujours dans des énoncés descriptifs explicites, mais parfois simplement dans des actes de parole, comme celui du baptême, ou même des abstentions. Par exemple, Locke signale que nous sommes généralement peu enclins à appeler « homme », un être comme lânesse de Balaam aussi loquace et rationnelle fût-elle⁶, ou à considérer comme un « homme » le perroquet rationnel dont il est question dans le récit de William Temple rapporté en 2.27.8. De telles désignations nous paraissent contraires à la propriété de la langue. En revanche, on appelle communément « hommes » (on les baptise) des êtres totalement hébétés, mais qui sont de génération humaine et ont l'apparence physique commune des hommes. Ces deux usages réciproques laissent penser que cette apparence physique et cette filiation générationnelle sont des traits plus déterminants, dans l'usage ordinaire de la langue, que la possession de la raison ou du langage :

...quoi qu'on dise des autres définitions, une observation sincère nous fait voir certainement, que l'idée que nous avons dans l'esprit de ce dont le mot *homme* est un signe dans notre bouche, n'est autre chose que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'est de quoi je ne doute en aucune manière; car je crois pouvoir avancer hardiment, que qui de nous verrait une créature faite et formée comme soi-même, quoiqu'elle n'eût jamais fait paraître plus de raison qu'un *chat* ou un *perroquet*, ne laisserait pas de l'appeler *homme*; ou que, s'il entendait un *perroquet* discourir raisonnablement et en philosophe, il ne l'appellerait ou ne le croirait que *perroquet*, et qu'il dirait du premier de ces animaux que c'est un *homme* grossier,

⁶ *Ibid.*, 3.6.29 : « si lânesse de Balaam eût discouru toute sa vie aussi raisonnablement qu'elle fit une fois avec son maître, je doute que personne l'eût jugée digne du nom d'*homme* ou reconnue de la même espèce que lui-même ».

Philippe Hamou

lourd et destitué de raison, et du dernier que c'est un *perroquet* plein d'esprit et de bon sens⁷.

La question de la ré-identification de l'homme est un autre exemple de la manière dont une certaine définition implicite de l'homme transpire de nos usages linguistiques. Ce qui nous permet de reconnaître un homme comme le même homme en différents temps et lieux, explique Locke, est simplement le fait qu'il jouit de la même vie, et non pas qu'il possède la même âme ou le même esprit rationnel. Il suffira en effet, pour qu'un homme reste le même, qu'il soit « un corps bien organisé dans un certain instant et qui dès lors continue dans cette même organisation vitale par une succession de particules de matière qui lui sont unies »⁸. Aux yeux de Locke cette définition restrictive est la seule manière d'assumer l'usage qui veut qu'on dise que l'embryon et l'adulte, le sage et le fou sont le même homme, sans tomber dans des objections graves. Si c'était l'âme – entendue comme un principe séparé du corps – qui faisait l'identité de l'homme, elle pourrait faire aussi bien un même homme de Socrate et Pilate qu'elle fait un même homme de l'embryon et de l'adulte. Or même l'adepte de la métapsychose ne dit pas que Socrate et Pilate sont le même homme. Il dit plutôt qu'il s'agit de deux hommes habités par la même âme⁹. Il y a donc clairement une contrainte

⁷ *Ibid.*, 2. 27. 8.

⁸ *Ibid.*, 2. 27. 7.

⁹ *Ibid.*, 2. 27. 6 : « Quiconque attachera l'identité de l'homme à quelque autre chose qu'à ce qui constitue celle des autres animaux, je veux dire à un corps bien organisé dans un certain instant, et qui dès lors continue dans cette *organisation vitale* par une succession de diverses particules de matière qui lui sont unies, aura de la peine à faire qu'un *embryon*, un homme âgé, un fou et un sage soient le même homme en vertu d'une supposition, d'où il ne s'ensuive qu'il est possible que *Seth*, *Ismaël*, *Socrate*, *Pilate*, *St. Augustin*, et *César Borgia* sont un seul et même homme. Car si l'identité de l'âme fait toute seule qu'un homme est le même, et qu'il n'y ait rien dans la nature de la matière qui empêche qu'un même esprit *individuel* ne puisse être uni à différents corps, il sera fort possible que ces hommes qui ont vécu en différents siècles et qui ont été d'un tempérament différent, aient été un seul et même homme: façon de parler qui serait

CORPUS, revue de philosophie

de l'usage ordinaire de la langue sur nos pratiques de ré-identification. La difficulté de celles-ci, explique Locke, ne vient pas tant de l'obscurité de la matière, que de la confusion des mots – les dénominations sous lesquelles tombent les individus dont on cherche à connaître l'identité¹⁰.

L'analyse de nos usages linguistiques et celle de nos pratiques de ré-identification sont convergentes et montrent que nous appelons hommes avant tout ce que nous reconnaissons comme des vivants dotés d'une certaine figure commune, et unis par des liens intergénérationnels (*descent*)¹¹ – En d'autres termes, c'est un concept d'espèce animale qui est le plus évidemment sous-jacent à ces usages. Le fait que les êtres ainsi spécifiés possèdent généralement raison et langage, quoique le plus souvent reconnu, ne paraît pas intervenir comme un trait spécifiant ou identifiant requis par l'usage du terme – et c'est pourquoi « il est impossible d'affirmer avec quelque certitude que tous les hommes sont raisonnables » (4.4.13).

L'étude « historique » ou génétique de la formation de notre idée complexe d'homme permet de mieux comprendre pourquoi l'usage ordinaire tend à spécifier l'homme plutôt par la figure et la génération que par la raison. S'appuyant sur le schème général de formation des idées abstraites dont il avait donné la description en 2.11.9 puis en 3. 3. 6, Locke propose en 3. 3. 7 un scénario plausible pour la formation de notre idée d'homme. Il

fondée sur l'étrange usage qu'on ferait du mot *homme*, en l'appliquant à une idée dont on exclurait le corps et la forme extérieure. »

¹⁰ *Ibid.*, 2. 27. 28 : « D'où il paraît que la difficulté ou l'obscurité qu'il y a dans cette matière, vient plutôt des mots mal appliqués, que de l'obscurité des choses mêmes. Car quelle que soit la chose qui constitue une idée spécifique, désignée par un certain nom, si cette idée est constamment attachée à ce nom, la distinction de l'identité ou de la diversité d'une chose sera fort aisée à concevoir, sans qu'il puisse naître aucun doute sur ce sujet. »

¹¹ On notera cependant que la considération des naissances monstrueuses conduit Locke à donner un certain privilège au critère de la figure au détriment du critère générationnel : il y a des êtres d'ascendance humaine qu'on peut hésiter à appeler « hommes ».

Philippe Hamou

évoque l'enfant qui, de l'idée-tableau qu'il a de sa mère et de sa nourrice (les premiers hommes qu'il côtoie), en vient par comparaison et exclusion successives établies à l'occasion de nouvelles rencontres à former une idée générale abstraite d'homme en écartant de son idée particulière quelques aspects particularisant pour accueillir dans l'idée générale « certains rapports communs de figures et plusieurs autres qualités »¹².

Dans la formation progressive de l'idée abstraite interviennent deux forces directrices : celle, interne, de la ressemblance et celle, externe et régulatrice, de la communauté linguistique, qui confirme et corrige les actes de désignation accomplis par l'enfant. L'idée générale d'homme se forme et s'ajuste au confluent, parfois hasardeux, de ces deux forces. Préjugés, malentendus, abus de langage peuvent naître à cette occasion. Ainsi, avant d'être éventuellement corrigé par ses parents ou ses maîtres, « un enfant peut vous démontrer qu'un Nègre n'est pas un homme, parce que la couleur blanche a été jusqu'à présent une des idées simples qui entraient constamment dans l'idée complexe qu'il appelait homme »¹³.

¹² *Ibid.*, 3. 3. 7: « Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit, et comme autant de fidèles tableaux y représentent uniquement ces individus. Les noms qu'ils leur donnent d'abord, se terminent aussi à ces individus: ainsi les noms de *nourrice* et de *maman*, dont se servent les enfants, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand après cela le temps et une plus grande connaissance du Monde leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres, qui par certains communs rapports de figure et de plusieurs autres qualités, ressemblent à leur père, à leur mère, et aux autres personnes qu'ils ont accoutumé de voir, ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres particuliers participent également, et ils lui donnent comme les autres le nom d'*homme*, par exemple. Voilà comment ils viennent à avoir un nom général et une idée générale. »

¹³ *Ibid.*, 4. 7. 16 : « un enfant s'étant formé l'idée d'un *homme*, il est probable que son idée est justement semblable au portrait qu'un peintre fait des apparences visibles qui jointes ensemble constituent la forme extérieure d'un homme, de sorte qu'une telle complication d'idées unies dans son entendement compose cette particulière idée complexe qu'il appelle *homme*; et comme le *blanc* ou la *couleur de chair* fait partie de cette idée,

CORPUS, revue de philosophie

Cette approche génétique de la constitution de notre idée générale d'homme illustre la thèse de Locke sur les espèces et les genres que saisissent nos idées générales abstraites : ce sont des œuvres de l'entendement (*the workmanship of the understanding*), et leur formation comporte en conséquence une part d'arbitraire inhérente et inexpugnable. Dans la formation de nos idées générales abstraites, un tribut, peut-être exorbitant, devra être payé premièrement à l'histoire particulière des individus, lesquels n'ont pas tous les mêmes expériences et ne viennent pas tous par les mêmes chemins aux idées abstraites ; deuxièmement aux choix implicites d'une communauté linguistique qui n'a pas nécessairement les mêmes besoins de catégorisation qu'une autre ; troisièmement, enfin, aux apparences les plus considérables, celles qui interviennent les premières, et sont le plus nettement distinctives, telles la figure (les contours extérieurs) ou la couleur. Locke indique à ce sujet que la figure est privilégiée dès lors qu'il s'agit de reconnaître l'appartenance d'un individu à une espèce se produisant par génération, tel que l'homme précisément ou les différentes espèces animales, tandis qu'à l'égard des corps qui ne sont pas produits par semence (les métallos ou les minéraux) c'est à la couleur qu'on s'attache le plus¹⁴. Il évoque à l'appui de ce fait la capacité remarquable que les hommes ont de reconnaître presque immédiatement sur un bon tableau le type de substance que représente un simple contour ou une simple tache de couleur :

nous prenons communément des deux qualités qui se présentent d'abord à nous, la figure et la couleur, pour des idées si propres à désigner différentes espèces, que voyant un bon tableau nous disons aussitôt, *c'est un lion, c'est*

l'enfant peut vous démontrer qu'un *Nègre n'est pas un homme*, parce que la couleur blanche est une des idées simples qui entrent constamment dans l'idée complexe qu'il appelle *homme*. »

¹⁴ *Ibid.*, 3. 6. 29 « Comme c'est sur la figure qu'on se règle le plus souvent pour déterminer l'espèce des végétaux et des animaux, de même à l'égard de la plupart des corps qui ne sont pas produits par semence, c'est à la couleur qu'on s'attache le plus ».

Philippe Hamou

une rose, c'est une coupe d'or ou d'argent; et cela seulement à cause des diverses figures et couleurs représentées à l'œil par le moyen du pinceau¹⁵.

Le tableau évoqué ici est une peinture artificielle, mais il constitue un modèle pour comprendre comment font sens les tableaux naturels, ceux qui conformément au texte cité plus haut (note 12) se forment dans la tête de l'enfant à mesure qu'il perçoit un adulte puis un autre et se forme ainsi une première idée de l'homme en général. Sur un bon tableau une figure, même partiellement occultée ou à peine esquissée suscite une reconnaissance immédiate. Cela tient au fait que la figure pour les substances vivantes (tout comme la couleur pour les substances minérales) se trouve être un excellent véhicule de la ressemblance et de la dissemblance spécifiques. En règle générale, une figure humaine même déformée ou caricaturée ressemble toujours plus à une autre figure humaine qu'à toute autre figure – elle a, en d'autres termes, un caractère « typique ». Ce caractère ne se retrouve pas au même titre dans d'autres qualités sensibles, premières ou secondes, dont les variétés se présentent de manière plutôt séquentielle et non typologique. Par exemple la chaleur, la dureté ou le mouvement sont des qualités intensives dont la variation continue ne permet pas en règle générale de définir des classes de substances nettement délimitées. S'agissant des espèces vivantes (se produisant par génération), la figure a donc une sorte de privilège de fait, en ce qu'elle se prête d'emblée et de la manière la plus efficace à l'activité d'abstraction et de comparaison des ressemblances par le moyen desquelles se forment dans l'esprit de l'enfant les toutes premières idées générales.

¹⁵ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

Les définitions philosophiques

Tournons-nous à présent du côté des définitions philosophiques de l'homme. Il faut veiller à distinguer celle qu'on peut donner de l'homme en tant qu'idée ou « mode mixte », une notion qui intervient dans le contexte du discours moral, et la définition de l'homme comme substance particulière que nous rencontrons dans le monde par la perception externe, et éventuellement la réflexion sur nous-mêmes¹⁶.

S'agissant de l'homme moral, Locke se contente de dire qu'il est « un être corporel et raisonnable » et par conséquent sujet aux lois¹⁷. Ici on ne se soucie pas de savoir si un tel être existe, et sous quelle figure particulière il lui est possible d'exister ; par exemple on ne se demande pas si l'être corporel et raisonnable doit nécessairement avoir la figure connue de l'homme ou s'il peut être singe ou perroquet, ou même s'il peut être autre chose qu'un animal. L'homme moral (le sujet de la science morale) est une idée « immuable et inaltérable », ce n'est pas une substance réalisée, c'est pourquoi on peut en parler dans le cadre d'une science démonstrative. Sa définition n'est pas soumise au critère de l'adéquation empirique (elle est du libre ressort de l'esprit humain, et elle pourrait très bien désigner une catégorie d'êtres sans exemples). L'idée n'est pas soumise non plus au critère de la juste propriété du langage. Il importe peu que ce que nous appelons « homme moral » ne coïncide pas avec l'idée

¹⁶ Sur la distinction des modes et des substances parmi les idées complexes, cf. *Essai*, 2. 12.

¹⁷ *Ibid.*, 3. 11. 16 : « que les naturalistes disputent tant qu'ils voudront entre eux si un enfant ou un imbécile [changeling] est *homme* dans un sens physique, cela n'intéresse en aucune manière *l'homme moral*, si j'ose l'appeler ainsi, qui ne renferme autre chose que cette idée immuable et inaltérable d'un *être corporel et raisonnable*. Car si l'on trouvait un singe ou quelque autre animal qui eût l'usage de la raison à tel degré qu'il fût capable d'entendre les signes généraux et de tirer des conséquences des idées générales, il serait sans doute sujet aux lois, et serait *homme* en ce sens-là, quelque différent qu'il fût, par sa forme extérieure, des autres êtres qui portent le nom d'*homme*. »

Philippe Hamou

qui correspond au juste usage linguistique du terme « homme ». Il suffit que chacun puisse s'entendre sur le terme, et cela ne requiert rien d'autre qu'une stipulation définitionnelle préalable – exactement comme on stipule en mathématiques le sens des termes qu'on utilisera dans la démonstration.

Reste donc à considérer les définitions philosophiques reçues de l'homme, entendu cette fois non pas comme une idée mais comme une « substance » que nous rencontrons effectivement dans le monde – une substance pourvue d'une constitution intérieure (inconnue de nous) et de propriétés manifestes susceptibles d'être appréhendées dans l'expérience sensitive et réflexive. Pour cela, il faut clarifier d'abord la position de principe de Locke sur ce que doivent être nos définitions des substances en général. Sa thèse est claire : nos définitions n'ont pas vocation à exhiber l'essence réelle de la chose définie, mais doivent seulement faire voir à autrui quelles idées sont signifiées par le mot, le *definiendum* (pour le locuteur, ou pour la communauté linguistique qu'il représente)¹⁸. En d'autres termes la définition ne peut jamais que circonscrire une « essence nominale ». Il faut bien mesurer la portée de ce propos. Ce qui est en jeu est rien moins qu'une opposition frontale à l'ontologie aristotélicienne et à la doctrine porphyrienne des prédictables qui en a été tirée¹⁹. Selon la vue ancienne, les objets de la science sont des substances, et le discours général qu'on peut tenir sur eux tient au fait qu'ils sont doués d'une nature essentielle – une « forme » – un ensemble de propriétés telles que si l'objet manquait de l'une ou de l'autre il ne serait plus ce qu'il est. D'après la table des prédictables de Porphyre, la forme substantielle, mettons de l'homme, se détermine par *le genre* (animal), *la différence* (raison), *l'espèce* qui découle de l'application de la différence au genre (homme), les *propriétés* qui elles sont directement déductibles de la différence (de la possession de la raison on peut dériver celle du rire, des

¹⁸ Cf. *Essai*, 3.4.6 ; 3.10.17.

¹⁹ Pour une analyse détaillée sur ce point cf. M. Ayers « Locke versus Aristotle on natural kinds », *Journal of Philosophy*, 78, 1981, p. 247-272.

CORPUS, revue de philosophie

mains, du langage). Les genres eux-mêmes peuvent se définir par genres supérieurs et différences, ce qui permet de remonter jusqu'à la catégorie ultime de substance. *L'accident* est un prédictable d'une autre nature, il donne les attributs non essentiels d'une substance, qu'ils en soient séparables (la froideur de l'eau) ou inséparables (la noirceur du corbeau). La possession de ces attributs est contingente : elle ne peut être inférée de la connaissance de l'essence.

On est donc devant un schéma rigidement ordonné de classes naturelles. Dans ce schéma, les individus appartiennent à une espèce et une seule, un genre et un seul, etc. Pour chaque substance naturelle il existe une définition réelle, par genre et différence spécifique, définition qui tout à la fois détermine son essence et lui assigne sa place dans l'ordre naturel. S'il est toujours possible de définir « nominalement » une sorte d'être en singularisant un accident ou un faisceau d'accidents qu'elle se trouverait seule à posséder, la vraie définition n'est pas accidentelle, elle épouse l'ordre vrai de la nature. Ainsi pour Aristote, il doit exister une différence de nature, fondamentale, entre une définition nominale de l'homme du genre de celle qu'on attribue généralement à Platon (« bipède sans plume, avec de larges ongles »²⁰) et la définition réelle de l'homme par genre et différence spécifique, comme « animal rationnel ».

Chez Locke en revanche, il n'est pas de définition qui puisse être tenue pour meilleure qu'une autre au motif qu'elle toucherait à quelque chose de plus intérieur ou de plus essentiel (cf. 3.3.10). Même la définition attribuée à Platon, traditionnellement ridiculisée, aurait des droits à faire valoir. Les ongles

²⁰ Cf. *Politique*, 266e, Pseudo Platon, *Définitions*, 415a. Le principe d'obtention de la définition « platonicienne » (bipède sans plume) est la « méthode des divisions » exposée dans le *Sophiste*. Elle est sévèrement critiquée par Aristote (*Seconds Analytiques*, II, chapitre V). La définition est aussi raillée par Diogène le Cynique – cf. Diogène Laerce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, VI, 40 : « Platon avait défini l'homme comme un animal bipède sans plume ; Diogène pluma un coq et l'amena à l'école de Platon : 'Voilà, dit-il, l'homme de Platon !' D'où l'ajout que Platon fit à sa définition : 'et qui a des ongles plats' ».)

Philippe Hamou

plats ou la station debout pourraient être des symptômes pertinents de la constitution intérieure, au même titre que la raison ou le langage. Mais cette constitution restant occulte, il n'est pas sûr que ce trait ou tel autre, ou tous les traits ensemble, spécifient un ensemble d'êtres pourvus d'une même constitution intérieure. Ce qui donne, pour nous, à un trait ou à un faisceau de traits leur caractère spécifiant n'est pas la nature de la chose mais l'état du monde environnant, et le fait que, dans les circonstances présentes, un certain faisceau de ressemblances permet d'isoler un groupe d'individus de manière relativement nette. En d'autres termes, les catégories que la langue sélectionne correspondent à certaines populations d'individus ressemblant les uns aux autres par plusieurs traits, et formant par là des îlots relativement isolés dans l'archipel des choses particulières ouvert par notre horizon sensible. Imaginons cependant un univers où il y aurait un grand nombre de bipèdes sans plumes à larges ongles, tous différents les uns des autres au regard de toutes leurs autres qualités, certains rationnels d'autres non, certains à face d'oiseau et d'autres à face de singe : en immergeant notre monde dans cet univers plus vaste, la définition de Platon perdrait certainement de sa valeur. Il convient cependant de noter que cette situation est strictement analogue pour la définition d'Aristote : dans un univers plus vaste, où l'on trouverait une diversité d'animaux rationnels, des chevaux (tels ceux de Swift²¹), des ânes et des perroquets, *animal rationnel* serait bien loin d'être satisfaisant pour définir l'homme.

²¹ Cf. l'espèce des Houyhnhnms, chevaux doués de parole, de sagesse et de raison, dans la quatrième partie de *Gulliver's Travels*, que Swift met en contraste avec le Yahooo, espèce dépravée et stupide, ayant pourtant la figure extérieure de l'homme. Swift s'expliquera sur l'intention philosophique des *Voyages* dans une célèbre lettre à Pope du 29 septembre 1725 (*The Correspondence of Jonathan Swift*, D.D., éd. David Woolley, Frankfurt am Main / New York, P. Lang, c1999-c2007, vol. II, 605) : « *I have got material toward a treatise proving the falsity of that definition 'animal rationale' and to show it should be only 'rationalis capax'. Upon this great foundation of Misanthropy (though not Timmons manner) the whole building of my travels is erected..* »

CORPUS, revue de philosophie

Le succès de la définition d'Aristote est donc contingent, tributaire de notre perspective limitée sur le monde créé, où il se trouve qu'en règle générale la catégorie animal rationnel et la catégorie qui correspond à l'espèce biologique « homo » coïncident. Mais dans ces espaces infinis il n'est pas vraisemblable que Dieu se soit consacré seulement à une seule créature raisonnable (cf. 4.3.23), et qu'il n'y ait pas d'autres êtres, pourvus d'autres constitutions, capables de langage et de connaissance.

Au reste, le monde même dans lequel nous avons à vivre nous donne déjà à percevoir la contingence des frontières catégorielles. On le voit bien dans les exemples que se plaît à exhiber Locke, celui de l'abbé Malotru, qui avait à peine la figure d'un homme, et pourtant la raison ; celui des *changelings*, ces êtres hébétés que rien ne distingue extérieurement des individus rationnels²². De tels exemples sont destinés à réguler l'usage abusivement normatif que nous faisons des termes généraux. Le désir que nous avons de savoir « si c'est un homme » vient de notre croyance que la nomination a un caractère sacré (en d'autres termes qu'elle donne elle-même une dignité aux hommes). Mais les hommes ne reçoivent pas leur dignité du nom qu'ils portent, ou que d'autres hommes leur ont donné sur la base des apparences sensibles, ils la reçoivent de la constitution qu'ils ont reçue de Dieu, mais qui est cachée aux yeux de tous. On pourra donc, si l'on veut, nommer « imbéciles » (*changelings*) les êtres à face humaine dépourvus de raison apparente, et forger pour eux une catégorie à part entre les hommes et les bêtes, cela n'empêchera pas ces êtres d'être sauvés s'ils doivent l'être et d'être détruits s'il n'y a rien en eux à sauver. En revanche ne jugeons pas qu'une même constitution intérieure puisse se déduire d'une ressemblance superficielle, ou même de l'existence d'un lien générationnel.

Ceci étant bien compris, il est clair qu'une définition aristotélicienne de l'homme reste possible et même éventuellement légitime si on cesse de la voir comme une définition

²² *Essai*, 4.4.13 et sqq.

Philippe Hamou

construite à partir d'une catégorisation a priori des êtres naturels. La définition d'Aristote, ramenée à une simple définition nominale de type lockéen, revient à dire que l'homme est un vivant, sensitif, automoteur, pensant, capable de raison et de langage. Le « genre » animal devient simplement un terme abréviatif, il sert à coiffer les trois premières idées²³. Locke dit de cette définition qu'elle n'est peut-être pas celle qui est la plus conforme à l'usage. On a vu en quel sens en effet, il y a un usage fréquent du terme homme qui met la rationalité en pointillé. Ailleurs cependant, Locke semble lui-même reconnaître qu'il existe pour l'homme un trait spécifiant de type aristotélicien. Dans les chapitres consacrés aux opérations de l'esprit : Locke s'attache à énumérer un certain nombre de facultés propre à l'entendement humain : perception, mémoire, capacité de distinguer les idées, de les comparer, et de les abstraire, facultés dont il nous dit que, prises ensemble, elles caractérisent la raison de l'homme. Le souci de spécifier l'humain apparaît dans ces textes par le fait que Locke confronte systématiquement l'homme à la bête dans la définition de ces opérations. Il estime en particulier que c'est la capacité de former des idées générales, condition du langage, qui met une parfaite distinction entre l'homme et la bête. C'est aussi cette capacité qui, semble-t-il, permet à l'homme de discerner et de comparer les idées hors les circonstances sensibles attachées aux objets mêmes²⁴. L'homme serait donc un animal rationnel capable d'abstraire et de communiquer ses pensées dans le langage. Ce sera moins en ce sens la raison qui sera tenue pour le trait spécifiant (les animaux étant capables de comparer leurs idées raisonnent en un certain sens) que le langage, c'est-à-dire la raison s'exerçant sur des abstractions, et capable de trouver une expression publique. De façon générale, il

²³ *Ibid.*, 3. 3. 10.

²⁴ *Ibid.*, 2. 11. 11. Le traducteur de Locke, Pierre Coste, dans la seconde édition de sa traduction (1729) prendra Locke à partie sur ce point, s'attachant à montrer à partir d'exemples empruntés notamment à Montaigne que les actions des bêtes témoignent parfois de plus de raison que Locke ne veut bien ici leur en accorder.

CORPUS, revue de philosophie

est clair que lorsque Locke évoque l'homme dans l'*Essai* – par exemple lorsqu'il considère la « liberté de l'homme », ou « l'unité individuelle de l'homme » – il requiert de son lecteur une adhésion implicite à une définition relativement traditionnelle, du type « animal rationnel » ou « animal capable de délibération, de mémoire, de langage, etc. »

Bilan

Dans un intéressant passage conclusif du fameux chapitre 2. 27 sur l'identité, Locke pour montrer que les critères d'identité sont toujours relatifs à l'idée générale abstraite que l'on se fait de la sorte de chose qu'on tente d'identifier, prend de nouveau l'exemple des définitions de l'homme :

Supposons, par exemple, qu'un esprit raisonnable constitue l'*idée d'un homme*, il est aisé de savoir ce que c'est que le *même homme*; car il est visible qu'en ce cas-là le même esprit, séparé du corps, ou dans le corps, sera le *même homme*. Que si l'on suppose qu'un esprit raisonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties constitue un homme, l'homme sera *le même*, tandis que cet esprit raisonnable restera uni à cette configuration vitale de parties, quoique continuée dans un corps dont les particules se succèdent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais si d'autres gens ne renferment dans leur idée de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme restera *le même* aussi longtemps que cette union vitale et cette forme resteront dans un composé, qui n'est le même qu'à la faveur d'une succession de particules, continuée dans un flux perpétuel.

Ce passage est important pour notre propos, car les trois définitions proposées ici pour l'*idée d'homme* correspondent sans doute aux trois grandes représentations communes de l'homme, que Locke reconnaît autour de lui, et entre lesquelles l'*Essai* ne paraît pas vouloir décider. Selon la première l'homme est essentiellement esprit, son existence est assez largement indifférente au corps qu'il habite et meut comme un pilote ; la

Philippe Hamou

seconde est proche de la définition philosophique classique (aristotélicienne), celle d'un animal rationnel : une substance corporelle vivante associée indissolublement à une substance pensante capable de raison et de langage ; la troisième est la plus conforme à l'idée qui se dégage des usages linguistiques et elle est susceptible de satisfaire un philosophe matérialiste : l'homme est une substance corporelle vivante se présentant à nous sous une certaine figure extérieure qui change au fil du temps sans jamais devenir méconnaissable.

Il est important de souligner qu'aux yeux mêmes de Locke chacune de ces définitions soulève de graves objections. La première sépare l'homme de la condition de corporéité : elle est non seulement contraire à l'usage le plus ordinaire, mais conduit dans certains cas à envisager comme possibles des situations scabreuses où l'homme se voit comme séparé de lui-même. De telles situations sont décrites en 2.27 et en 2.1 : en affirmant la séparabilité du corps et de l'être pensant, on rend épistémiquement possible des cas de transmigration ou de métempsychose dans lesquels un même corps humain se voit habité successivement par deux êtres pensants, ou un même être pensant habite successivement deux corps humains distincts. Locke, s'il se plaît à les examiner dans le contexte d'arguments *ad hominem*, est fort loin de considérer de telles situations comme plausibles.

La seconde définition rappelle celle de l'homme moral. C'est aussi la définition aristotélicienne. Mais comme il s'agit ici d'une définition de l'homme réel, elle doit des comptes à l'expérience. Or, comme on peut envisager, au moins comme possible, un animal rationnel de forme non humaine, on peut dire que cette définition peut conduire potentiellement à parler contre l'usage, et désigner comme homme un perroquet ou une ânesse. D'autre part, l'affirmation de l'indissolubilité presuppose un accès à l'essence réelle. Il faudrait pouvoir voir dans l'essence des choses pour pouvoir affirmer que la raison, ou même simplement le pouvoir de raisonner n'est pas simplement une propriété accidentelle, surajoutée au corps animal, en vertu d'un bon vouloir du créateur, mais réellement un attribut nécessaire de ce corps.

CORPUS, revue de philosophie

La dernière définition est en un certain sens celle qui dérive le plus vraisemblablement de l'usage ordinaire que les hommes font du terme, mais outre qu'elle passe sous silence la raison et contredit ainsi platement les usages philosophiques, l'accent qu'elle met sur la seule figure extérieure est lui aussi problématique. Même s'il y a dans les figures une dimension « typologique » incontestable, le propre des figures reste néanmoins d'être déformable, et la définition de l'homme par une figure étalon ou un idéal-type, ne porte pas avec elle une indication des limites au terme desquelles une figure analogue cessera d'être une figure ressemblante :

Un *imbécile* bien formé est un homme, il a une âme raisonnable quoiqu'on n'en voie aucun signe; il n'y a point de doute à cela, dites-vous. Faites les oreilles un peu plus longues et plus pointues, le nez un peu plus plat qu'à l'ordinaire, et vous commencez à hésiter. Faites le visage plus étroit, plus plat et plus long, vous voilà tout à fait indéterminé. Donnez-lui encore plus de ressemblance à une bête brute, jusqu'à ce que la tête soit parfaitement celle de quelque autre animal, dès-lors c'est un *monstre*; et cela vous est une démonstration qu'il n'a point d'âme, et qu'il doit être détruit. Je vous demande présentement, où trouver la juste mesure et les dernières bornes de la figure qui emporte avec elle une âme raisonnable²⁵ ?

L'unité présomptive du genre humain

Comment juger du fait que Locke qui écrit un *Essai sur l'entendement humain*, un texte dont l'objet est manifestement une description de l'homme et de ses facultés les plus hautes, n'offre nulle part une définition arrêtée et pleinement assumée de l'homme ? Compte tenu du projet même de Locke, ne doit-on pas supposer qu'une certaine idée de l'homme et de ce qui fait l'unité constitutive du *mankind* (le genre humain) devait être disponible au seuil de l'essai et prédéterminer les contours de l'enquête

²⁵ *Ibid.*, 4. 4. 16.

Philippe Hamou

épistémologique ? Celle-ci ne se déploie pas dans l'abstrait, elle propose une doctrine des limites de la connaissance *échue à la créature humaine*. Or, si une telle doctrine ne peut prendre pour point d'appui une définition métaphysique de l'homme (de son essence réelle), réputée inaccessible, elle ne peut pas non plus s'appuyer sur une définition nominale consensuelle, car les concepts nominaux de l'homme, on vient de le voir, sont instables et toujours insatisfaisants à quelque égard. Il faut donc se résoudre à admettre que l'idée de l'être humain qui permet à Locke de circonscrire l'étendue de son enquête est construite sur des bases doxiques : l'homme dont nous parle Locke n'est d'abord rien d'autre que cet individu que Locke croit être. Cela peut sembler anodin. Au fond, quelle philosophie ne se construit pas sans recourir de façon plus ou moins avouée à des présupposés et opinions personnelles de ce genre ? A mon sens pourtant ce trait touche à un aspect structurel profond de l'*Essai*. L'interrogation sur l'entendement humain y est, pour des raisons essentielles de méthode, menée en première personne. Ce qu'elle découvre ne concerne donc pas d'abord l'homme en tant qu'espèce, mais seulement cet homme particulier, John Locke, qui déclare n'avoir écrit que pour sa propre instruction et celle de ses amis. Cet homme nous dit de lui-même par exemple qu'il n'a pas d'autres idées que celles qu'il reçoit ou construit à partir des sens et de la réflexion, qu'il ne se perçoit pas toujours pensant, qu'il n'a pas d'idée positive de l'infini, etc. L'universalisation des découvertes de Locke sur la nature et la genèse des idées, l'extension de leur validité à tout le genre humain relève, Locke lui-même l'affirme, de la conjecture. En droit, il se pourrait que d'autres « hommes » aient d'autres types d'accès cognitif au monde et donc d'autres facultés. Locke le concède fort souvent²⁶.

²⁶ A cet égard, on peut dire que les résultats de l'enquête sur l'entendement que nous propose Locke ont une portée conjecturale, mais non parce qu'ils seraient du côté de l'opinion (la pesée des témoignages et des analogies) plutôt que de la connaissance (la perception certaine des relations d'idées). En fait, l'*Essai* qui est une sémiologie et non pas une physique ou une métaphysique s'installe sur un terrain épistémologique

CORPUS, revue de philosophie

Toutefois cette possibilité n'est ouverte dans le texte de l'*Essai* que de manière semi-ironique, au titre d'une stratégie rhétorique rodée qui s'appuie sur le fait que le lecteur étant appelé à épouser de l'intérieur l'expérience qui lui est proposée, ne pourra se dérober à sa vérité que de mauvaise foi. En d'autres termes, le postulat implicite qui régit la communicabilité des découvertes accueillies en première personne est bien l'unité de constitution des entendements humains et la possibilité de construire cette unité à partir de la considération de son propre esprit : c'est parce que Locke et ses lecteurs ont les mêmes idées simples et les mêmes facultés acquisitives qu'ils peuvent comprendre les cheminements réflexifs décrits dans l'*Essai*. Sans cette unité, non seulement la communication philosophique, mais le langage et la communication en général seraient impossibles. Il faut souligner que ce postulat est, de manière générale, une condition d'universalisation de toutes les vérités, lesquelles, chez Locke, avant de devenir propositions, doivent faire l'objet d'un acte de perception individuelle²⁷.

De cette conviction sur l'unité présomptive du genre humain, Locke donne de nombreux indices. Ainsi, si l'enquête laisse ouverte la possibilité que les hommes ait au sujet des mêmes choses des idées simples entièrement différentes, le fait de la communication humaine « réussie » rend cette hypothèse fort peu vraisemblable : « S'il arrivait que deux personnes sensées et judicieuses eussent des idées réellement différentes, je ne vois

qui est plutôt celui de la connaissance : on cherche à y établir des vérités philosophiques à partir de l'examen des idées et de leurs relations internes, en s'abstenant de faire des hypothèses sur la nature des choses ou celle des esprits. Il semble donc qu'on puisse y aspirer au genre de certitude qu'on obtient dans l'intuition, la démonstration ou la sensation. Ce qui rend pourtant les résultats de l'enquête conjecturaux, c'est l'hypothèque qui pèse sur l'universalité de la nature humaine : pour admettre que ce que je découvre vaut aussi bien pour autrui, il faut le postulat d'une nature rationnelle commune.

²⁷ Cf. le propos d'ensemble du chapitre 5 du livre IV.

Philippe Hamou

point comment ils pourraient discourir ou raisonner ensemble »²⁸. Un autre indice réside dans l'usage anti-innéiste que Locke fait des arguments « ethnographiques », en s'appuyant sur le constat de la diversité culturelle : si le fait que certains peuples sont entièrement destitués de principes moraux ou d'une idée de la divinité plaide contre l'innéité des principes, ce ne peut-être que parce que la diversité humaine aussi grande soit-elle ne recoupe pas une diversité de constitutions mentales. Ce qui vaut pour ces peuples incultes et barbares, doit aussi en un sens valoir pour nous. Un troisième signe important se trouve dans le chapitre sur l'enthousiasme : Locke y condamne toute espèce de particularisme religieux qui consisterait à s'arroger ou à prêter à certain hommes un mode de connaissance ou de communication avec Dieu supra-rationnelle, qui feraient d'eux des êtres constitutionnellement différents du reste du genre humain. Ici encore l'argument repose sur la présupposition d'une unité constitutive de l'espèce humaine qui a la raison en partage, mais aucune sorte de connaissance supra-rationnelle²⁹.

Ainsi, il existe une tension chez Locke entre la possibilité (dont la méthode requiert qu'elle soit toujours ouverte) de constitutions individuelles différentes entre les « hommes », et la nécessaire présomption d'une unité constitutive du genre humain. C'est très certainement cette tension qui est à l'origine de l'instabilité des définitions de l'homme. S'il doit y avoir une unité du genre humain, c'est la condition de la créature rationnelle que décrit l'essai qui doit la donner : les hommes qui participent de cette unité doivent avoir les mêmes idées simples, les mêmes facultés de connaissance, les mêmes sens, la même

²⁸ *Essai*, 2. 13. 28.

²⁹ Cf. N. Jolley, « Reason dim Candle. Locke's Critique of Enthusiasm », dans *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*, P. Anstey, éd. London / New York, Routledge, 2003, p. 179-191, et Ph. Hamou « Enthousiasme et nature humaine : à propos d'une lettre de Locke à Damaris Cudworth. », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, « Enthousiasme. Crises Religieuses et critique philosophique », dir. Claire Crignon-De Oliveira, n°3, juillet 2008, p. 337-350.

CORPUS, revue de philosophie

rationalité, les mêmes limitations. Cette unité ne peut pourtant que rester présomptive : non seulement parce que nous ne savons pas de quelle constitution interne découle cet ensemble d'attributs – et si tous ceux que nous présumons être des hommes sur quelques signes apparents en sont doués (certains hommes touchent à la bête, d'autres aux intelligence supérieures), mais aussi parce qu'il apparaît assez clairement que les idées que les hommes se font ou se sont faits de leur propre « humanité » ne sont pas toutes semblables à celles que Locke propose dans son *Essai*³⁰.

En somme si Locke se refuse à définir l'homme en énonçant les traits distinctifs d'une classe d'individus, il est clair que son *Essai* en appelle bien aux « hommes », entendu comme la catégorie ouverte à tous ceux qui sont susceptibles de se reconnaître dans les résultats de son entreprise réflexive, de se découvrir eux-mêmes comme des êtres semblablement constitués.

Philippe HAMOU
Institut de recherches philosophiques
Université Paris Ouest Nanterre

³⁰ Cf. la lettre du 21 février 1682 (?) à Damaris Cudworth (John Locke, *Selected Correspondence*, éd. M. Goldie, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 86-88) où Locke propose une tripartition des hommes non pas sur la base de leur nature, mais sur celle de l'opinion qu'ils entretiennent au sujet d'eux-mêmes : « Et c'est pourquoi je ne pourrais pas renoncer à mon ancienne division des hommes en trois classes (savoir : ceux qui ne pensent n'être qu'un corps avec une intelligence [*mind*] mais sans aucune âme [*soul*] ni esprit [*spirit*] ; ceux qui dans quelques cas tout au moins pensent d'eux mêmes qu'ils sont tout âme, entièrement séparée du commerce du corps et ont dans ces occasions seulement des visions (ou pour le dire mieux des imagination), et une troisième sorte qui se considérant eux-mêmes comme faits de corps et d'âme ici-bas et dans un état de médiocrité, font usage de leur raison » (notre traduction). Ces trois opinions recoupent en partie les trois « définitions » de 2. 27. 28 cité *supra*. La première est hobbitte ; la seconde a des accents cartésiens, néo-platoniciens, et enthousiastes ; la troisième est certainement l'opinion « raisonnable » que Locke entend favoriser : elle associe l'usage de la raison à la condition corporelle et à la « médiocrité » de la créature humaine.

L'HUMANITÉ DES HOMMES AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

La présente réflexion est née d'un problème de traduction : comment rendre, dans un texte du XVIII^e siècle, le mot anglais *mankind* ? Pourtant, la traduction semble évidente, puisque nous avons le mot français *l'humanité*. Mais il apparaît rapidement que cette traduction est rien moins qu'assurée, du moins si l'on s'en rapporte au lexique de l'époque. *Humanité* se trouve couramment, au sens de *bonté*, de *bienveillance* (*humanity* en anglais), une affection particulière qui est une passion parmi d'autres mais qui prend une place importante quand on réfléchit sur les fondements de la société civile ; le mot est aussi usité, moins fréquemment, au sens de *la nature humaine* (*human nature*). Il désigne alors une qualité, un attribut, une essence qu'on trouve dans les hommes, sans qu'on soit renvoyé pour autant à un sujet, à une entité sous-jacente¹. L'emploi en ce dernier sens est rare, en tout cas incertain, avant la fin du XVIII^e siècle. On a cependant cette formule de Bossuet dans son *Oraison funèbre de Louis de Bourbon* : « un prince [Condé] qui a honoré la maison de France, tout le nom français, son siècle, et pour ainsi dire l'humanité toute entière » (nos italiques). Mais on le trouve bien présent chez Condorcet qui dans son *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* parle des « bienfaiteurs

¹ Le *Dictionnaire de Trévoux* ignore ce dernier sens et retient : 1) *nature humaine* (« Jésus-Christ a pris notre humanité pour nous sauver » ; « nos troupes ont fait dans ce combat des actions de valeur au dessus de l'humanité » (Fénelon)) ; 2) le sens moral : *douceur, bonté, honnêteté, tendresse* (*humanitas, urbanitas, comitas*) ; enfin, au pluriel, *les humanités* pour signifier *les lettres humaines*. Même observation pour l'*Encyclopédie* qui donne seulement ces trois sens.

CORPUS, revue de philosophie

de l'humanité », des « amis de l'humanité » Au demeurant, si l'on retient ce dernier sens, surgit immédiatement une seconde question : l'humanité est-elle un collectif, a-t-on affaire à un autre mot pour dire *l'espèce humaine*, *le genre humain*, ou bien est-ce pour dénoter une entité une et indépendante qui devient alors le sujet propre de la civilisation ou de l'histoire ?

Il serait commode de penser que ce genre d'investigation ne concerne que l'historien des idées. Mais on parle beaucoup aujourd'hui, sans beaucoup de rigueur ni de retenue, de *crimes contre l'humanité*. Or, au nom de quoi juge-t-on de tels crimes dans les tribunaux nationaux ou internationaux ? Serait-ce une atteinte à ce sentiment d'humanité qui fait qu'on attend de tout homme qu'il reconnaîsse dans son prochain son semblable ? Serait-ce une offense faite à la nature humaine que tous les hommes ont en partage ? Ou serait-ce, un crime dont la dimension est telle qu'il blesse cet être supérieur ou transcendental, l'Humanité, qui est proprement meurtrie par le déni de sentiment, par la barbarie des bourreaux, de sorte qu'il faut une réparation qui dépasse celle qui est due aux victimes ? On est bien obligé d'avouer, quand on consulte les définitions données par le tribunal de Nuremberg ou la chambre criminelle de la cour de cassation (affaires Barbie, Touvier, Papon) que ces incertitudes ne sont pas levées et que les définitions chaque fois présentées sont difficilement généralisables, par une sorte d'impuissance du droit positif à penser ces droits universels de l'homme dont on ne laisse pas de se réclamer².

Petite enquête terminologique

Tirons parti de notre difficulté de traduction et faisons la comparaison entre l'anglais et le français. L'anglais a les mots suivants : *man*, *men*, *mankind* (*human species*), *humanity* ; et en correspondance le français a : *l'homme*, *les hommes*, *le genre*

² Rappelons que le tribunal de Nuremberg n'avait de compétence que pour juger les criminels ayant appartenu aux pays de l'axe et que les vainqueurs s'excluaient de la sorte de toute poursuite. *Vae victis !*

Michel Malherbe

humain (l'espèce humaine), l'humanité. Donnons-nous un corpus, inévitablement limité : les *Essays and Treatises* de Hume ; *An essay on the history of Civil Society* de Ferguson ; les *Sketches of the History of Man*, de Kames ; *L'esprit des lois* de Montesquieu, le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau ; et le *Prospectus d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet.

Au premier abord, on pourrait douter qu'il y ait lieu de se livrer à pareil examen, ces termes semblant se recouvrir assez naturellement. On trouve, par exemple, chez Hume la formule suivante, où le philosophe emploie des mots différents afin d'éviter manifestement une répétition :

Almost every *man* who thinks he can maintain a family will have one; and the *human species*, at this rate of propagation, would more than double every generation. How fast do *mankind* multiply in every colony or new settlement, where it is an easy matter to provide for a family; and where *men* are no way strained, or confined, as in long established governments³.

Toutefois, l'analyse de chacun des termes ne laisse pas d'être instructive. Commençons par *homme (man)*. *Man* dans l'*Essay* de Ferguson, c'est l'homme pris en tant qu'individu mais portant le ou les caractères de la classe ou du genre qu'il exemplifie, ce qu'on pourrait appeler l'*individualité spécifique*⁴. C'est chacun et tout homme, en tant que membre de son espèce.

³ Hume, *Essays moral, political and literary*, ed. by Eugen Miller, Indianapolis, Liberty Fund, revised edition, 1987, (désormais noté : *Essays*), p. 381. Nos italiques. (Dans toutes les citations qui suivent dans notre exposé, les italiques sont les nôtres).

⁴ D'où, quand le caractère est distinctif, les expressions suivantes: *a man of science, a man of pleasure, a man of society*. Cf la phrase de Hume dans l'essai « Of standard of taste » : « In like manner, when any work is addressed to the public, though I should have a friendship or enmity with the author, I must depart from this situation; and considering myself as a man in general, forget, if possible, my individual being and my peculiar circumstances » (*Essays*, p. 239).

CORPUS, revue de philosophie

A ce titre, *man* est un être de la nature et donc l'objet d'une description possible. C'est le terme privilégié par l'histoire naturelle qui, ayant affaire aux individus pris comme membres d'une espèce, et étant amenée à comparer les espèces entre elles, dit l'individu pour l'espèce, n'y ayant d'autre existence que celle de l'individu : « *Animals less honoured than we, have sagacity enough to procure their food, and to find the means of their solitary pleasures ; but it is reserved for man to consult, to persuade, to oppose, to kindle in the society of his fellow-creatures...* »⁵.

Cet usage, fort commun, se retrouve assurément en français. On connaît le début peu original du *Second Discours* : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de *l'homme* »⁶. Et moins banalement :

Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de *l'espèce humaine* l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier *l'homme* que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître⁷.

En ce sens, on parlera de « l'homme naturel » qui fait l'objet privilégié de la description de l'état de nature, de l'homme sauvage, de l'homme civilisé, de l'homme civil.

⁵ Ferguson, *An Essay on the history of civil society*, ed. by Fania Oz-Salzberger, Cambridge, CUP, 1995, (désormais noté: *An Essay*) p. 207. Cf. p. 28 : « Is man therefore, in respect to his object, to be classed with mere brutes... This however is not the history of our species » [history au sens de *description*]. Cf. p. 7, 28, etc. Cf. Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « les jurisconsultes romains assujettissent indifféremment l'homme et tous les autres animaux à la même loi naturelle, parce qu'ils considèrent plutôt sous ce nom la loi que la nature s'impose à elle-même, que celle qu'elle prescrit » (p. 124, in *Œuvres complètes*, III, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, la Pleiade, 1964 (désormais noté : *Second discours*).

⁶ *Second Discours*, p. 122.

⁷ *Ibid.*

Michel Malherbe

Assez naturellement, et sans doute parce que la description de l'homme naturel résulte d'une connaissance conjecturale, laquelle déduit de la représentation de l'espèce naturelle le détail de la vie et de la conduite des premiers hommes (nous n'avons de connaissance de fait que des hommes dans l'histoire) ou bien se fonde sur le savoir philosophique que l'on tire de soi-même par une réflexion qui, tout en étant propre, est généralisante – assez naturellement, Rousseau, traitant de l'origine de l'inégalité, des langues ou du développement de la société, c'est-à-dire de tout ce qui disperse les hommes et introduit entre eux de la différence, en vient à employer concurremment le pluriel *les hommes*, signifiant la pluralité et la diversité de l'homme social.

Il est aisément de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent *les hommes*, lesquels d'un commun aveu sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce, avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons⁸.

On connaît la formule de Montesquieu : « J'ai d'abord examiné *les hommes*, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies »⁹. Le même Montesquieu, abordant la société politique, met en regard la pluralité des citoyens et l'unicité du souverain : « Ainsi il y a grande apparence que *les hommes* auraient été à la fin obligés de vivre toujours sous le gouvernement d'un seul »¹⁰.

L'ouvrage de Kames, *the Sketches of the History of Man*, présente à cet égard un cas remarquable. Kames défend avec vigueur la thèse de la pluralité primitive des races humaines et récuse l'argument de Buffon selon lequel ce serait la différence

⁸ *Ibid.* p. 123.

⁹ Montesquieu, *de l'Esprit des lois*, préface (désormais noté : *EL*).

¹⁰ *EL*, livre IX, chap. 1.

CORPUS, revue de philosophie

des climats qui cause la diversité des hommes. Les progrès de l'histoire de l'homme sont donc à envisager selon ce polygénisme ; d'où les titres des livres I et III : *Progress of men independent of society*, *Progress of men in society*. Et, dans le détail, Kames dit *men*. « It is thus ascertained beyond all rational doubt, that there are different races or kinds of *men*, and that these races or kinds are naturally fitted for different climates »¹¹. Il a évidemment quelque difficulté, qu'il relève lui-même, avec le récit de la Bible, difficulté qu'il résout en faisant remonter l'histoire à Babel : « By confounding the language of *men* and scattering them upon the face of all the earth, they were rendered savages. And to harden them for their new habitation, it was necessary that they should be divided into different kinds, fitted for different climates »¹². Et il conclut ainsi le *preliminary Discourse* :

Thus, had not *men* wildly attempted to build a tower whose top might reach to heaven, *all men* would not only have the same language, but would have made the same progress toward maturity of knowledge and civilization. That deplorable event reversed all nature: by scattering *men* over the face of all the earth, it deprived them of society, and rendered them savages. From that state of degeneracy, they have been emerging gradually. Some nations, stimulated by their own nature, or by their climate, have made a rapid progress; some have proceeded more slowly, and some continue savages. To trace out that progress towards maturity in different nations, is the subject of the present undertaking¹³.

On ne saurait donc parler en rigueur de *l'homme* social ou historique, comme si cette figure pouvait être la même en tout

¹¹ Henry Home, lord Kames, *Sketches of the History of man*, 2de éd. 1778, p. 75 (new ed. by James Harris, Indianapolis, Liberty Fund, 2000, vol. I). Désormais noté : *Sketches*.

¹² *Ibid.* p. 78.

¹³ *Ibid.* p. 83-84. Cf. les expressions qu'on trouve fréquemment chez Hume : *all mankind*, *the rest of mankind*, *the greater part of mankind*, *the bulk of mankind*.

Michel Malherbe

temps et en tout lieu. Avant Babel, il y avait certes *l'homme naturel* créé par Dieu, un homme uniforme puisque conforme à la volonté créatrice. Mais après Babel, la nature des hommes ayant été diversifiée afin qu'ils s'adaptent aux différents climats, ce sont des races qu'il faut décrire et, lorsqu'on entre dans l'histoire, des nations différentes. Cela n'aurait donc pas de sens de vouloir reconstituer dans une histoire conjecturale abstraite et homogène les progrès de *l'homme*. Et, cependant, Kames continue de nommer l'objet dont il parle *men*, il ne fait pas une histoire comparée des peuples ou des races, sans doute parce que, à ses yeux, cette diversité, même inscrite dans la nature, n'est pas telle qu'elle porterait atteinte à l'unicité de l'espèce humaine (*human species*). Ce principe d'unité originel est assez fort pour que le titre de l'ouvrage dise encore *the history of man*; de sorte que la signification du mot *history* oscille entre l'histoire comme description (l'*histoire naturelle*) et l'*histoire* comme récit (l'*histoire historienne*). Il est aussi assez fort pour qu'une certaine uniformité dans le progrès soit observée, une uniformité notamment dans la scansion de ses moments et dans ses facteurs successifs; et aussi pour que de cette scansion on tire une échelle de comparaison et d'appréciation, en prenant pour référents et modèles, les sociétés vivant dans les zones tempérées.

Les hommes, men, peut donc avoir deux valeurs, l'une tempérant l'autre chez Kames : soit c'est l'espèce humaine prise comme un collectif et non plus saisie dans l'individualité typique de chacun de ses membres, soit c'est la pluralité des races et des nations et non plus seulement des individus. L'objet du discours change ou, du moins, une incertitude pèse désormais sur lui.

Le sens du mot *mankind* est en anglais souvent peu déterminé. Il a valeur de collectif, l'accord se faisant ordinairement au pluriel. On traduira donc par *les hommes* ou par *le genre humain*, selon qu'on insiste plus ou moins sur l'unité générique. D'un côté, l'on a des formules comme celles-ci : « *Mankind, in general, have courted occasions to display their*

CORPUS, revue de philosophie

courage »¹⁴, ou : « Sovereigns must take *mankind* as they find them »¹⁵. De l'autre côté, celui où le sens est plus déterminé, on voit Hume dans l'essai sur *Le nombre des hommes*, parler de « propagation of mankind », ou de « decay of mankind ». La tentation est alors grande, lorsqu'on ne se contente plus de considérer le genre humain dans son extension, mais qu'on le saisit dans sa dimension historique, de traduire par *l'humanité*. Une telle traduction comporte néanmoins une décision proprement philosophique qui touche à la question du type d'unité ou d'identité qui est supposée. On peut certes discuter de la réalité ou non des espèces quand l'on parle du genre humain, mais le genre humain ne se comprend que relativement aux individus qui le composent. En revanche, rassembler les hommes, les races, les nations, les sociétés, toute la diversité intérieure au genre humain, sous le vocable *l'humanité*, c'est peu ou prou affirmer que, malgré leur diversité historique, les hommes sont susceptibles d'être tous recueillis lorsqu'on embrasse la totalité de l'histoire sous une même et unique figure, sinon proprement fondus dans un unique individu supérieur, *l'Humanité*.

La question est particulièrement aiguë lorsqu'il faut traduire l'expression *the history of mankind* que nous avons déjà relevée à propos de Kames et qui est à lier avec d'autres expressions ayant même valeur : *the history of man*, *the history of human species*. Hume dit ainsi : « We may form a similar remark with regard to the *general history of mankind* »¹⁶. Le genre humain peut se prendre aussi bien diachroniquement que synchroniquement, mais la diversité n'y est pas la même : là, celle des

¹⁴ Ferguson, *An essay*, p. 50.

¹⁵ Hume, *Essays*, p. 260.

¹⁶ *Ibid.* p. 267. Voir aussi d'autres formules : « Philip brought that lofty and frail edifice [l'empire perse] to the ground, with a rapidity of which there are few instances in the history of mankind » (p. 335). « So long and so glorious a period no nations almost can boast of; nor is there instance in the whole history of mankind » (p. 508). p. 82 on trouve « the history of human race ».

Michel Malherbe

individus relativement au genre naturel ; ici, celle des races différentes sous des climats différents, des nations différentes en des siècles différents.

L'expression apparaît une douzaine de fois dans l'ouvrage de Ferguson. Il dit ainsi : « *The history of mankind* is confined within a limited period, and from every quarter brings the intimation that human affairs have had a beginning »¹⁷. Le terme réfère manifestement à la période historique de l'histoire humaine, celle pour laquelle il y a des documents. Il signifie donc davantage la science que l'objet de la science (deux lignes plus bas, le mot est repris par *story* et l'on trouve ensuite : *in sacred history*). A cette première ambiguïté, s'en ajoute une seconde dans la phrase suivante : « This distinction must create a material difference of character, and may furnish two separate heads, under which to consider *the history of mankind* in their rudest state »¹⁸. L'histoire est ici beaucoup plus la description que la narration de l'état *des hommes* dans les temps primitifs (et non de *l'humanité*, puisque l'on se borne aux temps anciens). En revanche, il s'agit bien de l'histoire temporelle lorsque Ferguson dit : « Such therefore appears to have been the commencement of history in all nations, and in such circumstances are we to took for the original character »¹⁹. Enfin, si l'accord n'était fait au pluriel, il serait tentant de traduire par *humanité* dans la phrase suivante : « These varieties are but steps in *the history of mankind* and mark the fleeting and transient situations through which they have passes »²⁰. Faut-il faire le pas à la faveur de la traduction ?

Mais, en français, comme en anglais, au milieu du XVIII^e siècle, l'idée semble encore au-delà du lexique. Quand il faut

¹⁷ Ferguson, *An essay*, p. 75 ; cf. p. 199, etc.

¹⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰ *Ibid.*, p. 214.

CORPUS, revue de philosophie

totaliser l'ensemble des hommes, même sous la figure d'un unique individu²¹, Montesquieu, qui ne le fait pas couramment, emploie le mot *genre humain* ou *espèce humaine*.

Le climat de la Chine est tel qu'il favorise prodigieusement la propagation de *l'espèce humaine*. Les femmes y sont d'une fécondité si grande, que l'on ne voit rien de pareil sur la terre. La tyrannie la plus cruelle n'y arrête point le progrès de la propagation. Le prince n'y peut pas dire comme Pharaon: *Opprimons-les avec sagesse*. Il serait plutôt réduit à former le souhait de Néron, que *le genre humain* n'eût qu'une tête. Malgré la tyrannie, la Chine, par la force du climat, se peuplera toujours, et triomphera de la tyrannie²².

Et, quand il évoque le traité par lequel Gélon, roi de Syracuse, voulait interdire aux Carthaginois la coutume barbare d'immoler les enfants, ce qu'on appelleraient aujourd'hui un *crime contre l'humanité*, il dit : « Chose admirable ! Après avoir défait trois cent mille Carthaginois, il exigeait une condition qui n'était utile qu'à eux, ou plutôt il stipulait pour le *genre humain* »²³.

En effet, les sens du mot français *humanité* restent proches des sens du mot latin *humanitas*, cicéronien par excellence. Il signifie d'abord la nature humaine, l'essence humaine, l'héritage latin²⁴ recevant ici l'appui de la théologie chrétienne puisque le Christ réunit en lui deux natures : la

²¹ Le procédé n'est pas nouveau. Voir la *préface sur le traité du vide* de Pascal.

²² Montesquieu, *EL*, livre VIII, chap.21.

²³ *Ibid.*, livre X, chap. 5. Cf. « Il est glorieux pour elle d'avoir été la première qui ait montré dans ces contrées l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité. En réparant les dévastations des Espagnols, elle a commencé à guérir une des grandes plaies qu'aït encore reçues le genre humain » (livre IV, chap. 6).

²⁴ « Quae, nisis qui naturas hominum vimque omnem humanitatis causasque eas quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur penitus perspexerit, dicendo quod volet perficere non poterit » (Cicéron, *De oratore*, lib. I, XII, 53).

Michel Malherbe

divinité et l'humanité, *divinitas et humanitas*. Ainsi Pascal disait-il du Christ dans les *Provinciales* : « Il s'élève au dessus de l'humanité », c'est-à-dire : au dessus de la nature humaine. Rousseau dit semblablement : « L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est ; il est très faible quand il veut s'élever au dessus de l'humanité »²⁵. Condorcet a cette formule : « l'un voulant s'élever au dessus de la raison, l'autre se rabaissant au dessous de l'humanité »²⁶. Il s'agit alors de déterminer comparativement quel degré le genre humain occupe sur l'échelle de l'être, du fait de sa nature. Quant à Condillac, il ne manque pas de dénoncer la mauvaise abstraction qui conduit à imaginer la réalité d'une telle essence humaine : « Ainsi ils ont fait les mots de *corporéité*, d'*animalité* et d'*humanité*, pour désigner les essences du corps, de l'animal et de l'homme. Ces termes leur étant devenu familiers, il est bien difficile de leur persuader qu'ils sont vides de sens »²⁷.

Vient ensuite le sens le plus répandu, dénotant le sentiment de bienveillance. « Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir; soyez-le pour tous les états, pour tous les âges, pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme. Quelle sagesse y a-t-il pour vous hors de l'humanité ? »²⁸. Cette passion naturelle par excellence illustre la nature humaine et noue entre les hommes les tout premiers liens, ceux qui se fondent sur la reconnaiss-

²⁵ Rousseau, *Emile*, p. 305.

²⁶ Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. par J.-P. Schandeler et P. Crépel, Paris, IED, 2004 (désormais TH), p. 247. Ou encore : « Ils ne lui montraient rien, sans y mêler je ne sais quoi de surnaturel, de sacré, de céleste, qui tendit à les faire regarder comme supérieurs à l'humanité, comme revêtus d'un caractère divin... » (p. 271).

²⁷ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, 5, 12 (une seule occurrence dans tout l'ouvrage).

²⁸ Rousseau, *Emile*, p. 302. Cf. « S'il n'a pas les formules de la politesse, il a les soins de l'humanité. Il n'aime à voir souffrir personne ; il n'offrira pas sa place à un autre par simagrée, mais il la lui cédera volontiers par bonté, si, le voyant oublié, il juge que cet oubli le mortifie; car il en coûtera moins à mon jeune homme de rester debout volontairement, que de voir l'autre y rester par force » (*Emile*, p. 666).

CORPUS, revue de philosophie

sance d'une même essence partagée et qui les incitent également, dans leurs conduites, à nourrir les mêmes passions et les mêmes fins²⁹. Montesquieu emploie peu le mot et, presque exclusivement, en ce sens : « Les connaissances rendent les hommes doux ; la raison porte à *l'humanité* : il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer »³⁰. Cette passion renferme en elle le germe du lien social : « Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que, dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que *l'humanité* demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent »³¹.

Reste enfin le troisième sens, celui qu'on ne trouve pas en latin, celui qui serait l'équivalent de *mankind* si l'on conserve au mot anglais sa nature de collectif (l'anglais du XVIII^e siècle ne dit jamais *humanity* avec cette signification) – un sens qui n'est toutefois pas encore entièrement acquis, mais vers lequel « poussent » en quelque sorte les deux sens précédents. Comment a-t-il pu se constituer ? Qu'en nous permettre la reconstruction suivante.

L'esquisse d'une notion

C'est une question ancienne que de savoir si le nom *homme* dénote chaque homme, Pierre, Paul et Marguerite, ou

²⁹ Le mot *humanitas* en latin glisse aisément de là à l'idée de la politesse des mœurs: « *In opum quamdam humanitatis atque inurbanum* » (Cicéron, *De oratore*, II, 10, 40), grossier et sans culture. « *Quae abhorrent a litteris, ab humanitate* » (*Lettres à Quintus*, I, 1, 3) ; puis, en généralisant, à toute la culture et la civilisation qui réunit les hommes : « *quod in omni genere sermonis, in omni parte humanitatis dixerim oratorem perfectum esse debere* » (*De Oratore*, I, 16, 71) ; « *Id genus hominum a quo ad alios pervenisse putetur humanitas* » (*Lettres à Quintus*, I, 1, 27). On glisse ainsi de *l'humanitas* comme étant l'ensemble des caractères naturels qui distinguent l'espèce humaine d'autres espèces (la bonté est aussi une disposition naturelle) à *l'humanitas* comme accomplissement de la culture des hommes.

³⁰ Montesquieu, *EL*, liv. XV, chap. 3.

³¹ Montesquieu, *EL*, liv. XX, chap. 2.

Michel Malherbe

l'homme pris dans sa nature universelle. Bien sûr, je puis insister sur le pluriel : *les hommes*, en refoulant à l'horizon *l'homme* en tant que type, en quelque sorte en jouant la pluralité des éléments contre la généralité de la classe, ce qui revient à ne pas accorder d'être à cette dernière. Si je veux insister sur le fait que tous les hommes ne font qu'une seule espèce ou qu'un seul genre pourvu de la même nature humaine, je dirai : *genre humain, espèce humaine*, je ne dirai pas *humanité*. Par ailleurs *homme* est un nom commun qui délimite une classe, un nom concret puisque ce mot *dénote* Pierre, Paul, Marie et Pauline ; quoique par ailleurs ce soit en *connotant* l'idée d'*humanité* qu'il peut ainsi dénoter ces sujets. Ou, dit autrement, le mot *homme* réfère à ces êtres que sont les hommes, selon un certain attribut, à savoir le caractère d'*humanité*. Si nous résistons à la tentation de faire de *l'humanité* l'essence, la cause formelle de chaque être humain, et rompons avec le réalisme aristotélicien, nous tiendrons alors les noms d'attributs pour des noms abstraits et nous nous garderons de confondre les noms communs ou généraux et les noms abstraits, les noms d'êtres et les noms d'attributs. Si *humanité* est connoté par *homme*, *humanité* dénote toujours un attribut, c'est-à-dire un ensemble de caractères que le naturaliste ou l'anthropologue s'efforcent de déterminer ; et donc jamais un être. Etudions donc la nature humaine. Et gardons-nous de traduire *mankind* par *l'humanité*, ce qui serait confondre un nom de classe et un nom d'attribut. Et pourtant, c'est bien ce que la langue finit par faire en parlant des « bienfaiteurs éternels de l'*humanité* »³² ou des « oppresseurs de l'*humanité* »³³ ou de la « *destinée de l'humanité entière* »³⁴. Comment a-t-on pu employer un nom abstrait en guise de nom concret, un nom d'attribut en nom de chose ?

Notons d'abord qu'il n'y a que deux cas de cette sorte : *humanité, divinité*, les deux natures qui sont réunies et réalisées

³² Condorcet, *TH*, p. 238.

³³ *TH*, p. 283.

³⁴ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

dans la personne du Christ. Il est douteux qu'on dise *l'animalité* pour *l'animal*, comme on dit *l'humanité* pour *l'homme*. Que la source théologique favorise un réalisme de l'attribut, on peut le suspecter. Et, si l'on écarte toute forme de conceptualisme, on dira donc qu'il y a deux sortes de réalités, de quelque manière qu'on les entendent, celle des choses et celle des attributs.

Ouvrons *l'Emile*. Dans la phrase qui suit, *humanité* est clairement le nom d'un attribut représenté dans son caractère universel et princiel, un nom qui dénote ce qui fait le cœur même de la nature humaine rapportée à la condition humaine :

Les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches ; tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce ; enfin, tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de *l'homme* ; voilà de quoi nul mortel n'est exempt. Commencez donc par étudier de la nature humaine ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux *l'humanité*³⁵.

De cet attribut, notre idée ne peut être qu'abstraite :

Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentiments et sur ceux qu'il observera dans les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles sous l'idée abstraite *d'humanité*, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espèce³⁶.

Mais d'une abstraction qui n'ignore pas les âges de la vie :

Pour ne point courir après des chimères, n'oublions pas ce qui convient à notre condition. *L'humanité* a sa place dans l'ordre des choses ; l'enfance a la sienne dans l'ordre de la vie humaine : il faut considérer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant. Assigner à chacun sa place et l'y

³⁵ Rousseau, *Emile*, p. 504.

³⁶ *Ibid.*, p. 520.

Michel Malherbe

fixer, ordonner les passions humaines selon la constitution de l'homme, est tout ce que nous pouvons faire pour son bien-être³⁷.

Cette humanité des hommes, Rousseau fait plus que la décrire, puisqu'elle exprime leur condition ontologique et qu'elle les replace dans l'échelle des êtres ; mieux : elle prescrit un ordre que tout homme se doit de respecter en lui-même et dans autrui : « Ne montrez jamais rien à l'enfant qu'il ne puisse voir. Tandis que *l'humanité* lui est presque étrangère, ne pouvant l'élever à l'état d'homme, rabaissez pour lui l'homme à l'état d'enfant »³⁸. Par là, elle devient la règle universelle de toute pratique humaine : « Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir ; soyez-le pour tous les états, pour tous les âges, pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme. Quelle sagesse y a-t-il pour vous hors de *l'humanité* ? »³⁹. Être sage, c'est faire la preuve de son humanité, c'est-à-dire pour un homme se conformer à l'homme. Bref, pour le dire dans un langage anachronique, l'humanité est pour l'homme la valeur la plus fondamentale.

C'est de *l'homme* que j'ai à parler, et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à *des hommes*, car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec confiance la cause de *l'humanité* devant les sages qui m'y invitent, et je ne serai pas mécontent de moi-même si je me rends digne de mon sujet et de mes juges⁴⁰.

Une valeur peut-elle avoir statut d'attribut ? Connote-t-elle le sujet comme peut le faire toute qualité entrant dans sa nature ? Ou, par son caractère pratique, ne le dénote-t-elle pas plutôt ? Il y a deux manières de poser une valeur. La première par les passions, la seconde par la disposition des droits et des

³⁷ *Ibid.*, p. 303.

³⁸ *Ibid.*, p. 453.

³⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁰ *Second discours*, p. 131.

CORPUS, revue de philosophie

devoirs. Une passion est toujours source d'appréciation, et ce qu'elle apprécie, elle en fait un objet. Prenez le sentiment d'humanité, c'est précisément un sentiment qui se rapporte à l'humanité comme à une valeur qu'il faut rendre sensible en y étant sensible.

A seize ans l'adolescent sait ce que c'est que souffrir; car il a souffert lui-même ; mais à peine sait-il que d'autres êtres souffrent aussi ; le voir sans le sentir n'est pas le savoir, et, comme je l'ai dit cent fois, l'enfant n'imaginant point ce que sentent les autres ne connaît de maux que les siens : mais quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émuvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé⁴¹.

Ce sont toujours des hommes qui souffrent et ils souffrent dans leur humanité. Ce sont toujours des hommes qu'il faut consoler ou assister. Mais, quand l'humanité devient ainsi un objet d'amour, peut-on éviter de traiter le nom abstrait comme un nom commun ?

Le noble sentiment qui l'inspire lui donne de la force et de l'élévation : pénétré du tendre amour de l'humanité, il transmet en parlant les mouvements de son âme ; sa généreuse franchise a je ne sais quoi de plus enchanteur que l'artificieuse éloquence des autres ; ou plutôt lui seul est véritablement éloquent, puisqu'il n'a qu'à montrer ce qu'il sent pour le communiquer à ceux qui l'écoutent⁴².

Par ailleurs, on sait que la pitié chez Rousseau, si elle n'est pas une vertu morale en elle-même, est néanmoins la source naturelle de la moralité. Il est donc aisément d'en trouver l'image réfléchie dans le devoir d'humanité, tandis que, dans le même

⁴¹ *Emile*, p. 504-505.

⁴² *Ibid.* p. 547.

Michel Malherbe

temps, sur le mode de l'idéalité, la nature humaine est réfléchie dans la représentation des droits des hommes. « A peine sait-il ce que c'est que gouvernement; la seule chose qui lui importe est de trouver le meilleur. Son objet n'est point de faire des livres ; et si jamais il en fait, ce ne sera point pour faire sa cour aux puissances, mais pour établir *les droits de l'humanité*. »⁴³. Et le pas semble franchi quand Sophie prépare, sans le savoir, sa rencontre avec Emile.

Non, ne déshonorons pas ainsi *l'humanité* ; ne pensons pas qu'un homme aimable et vertueux ne soit qu'une chimère. Il existe, il vit, il me cherche peut-être ; il cherche une âme qui le sache aimer. Mais quel est-il ? Où est-il ? Je l'ignore : il n'est aucun de ceux que j'ai vus ; sans doute il n'est aucun de ceux que je verrai. O ma mère ! Pourquoi m'avez-vous rendu la vertu trop aimable ? Si je ne puis aimer qu'elle, le tort en est moins à moi qu'à vous⁴⁴.

Qu'est-ce que l'*humanité* ? La nature humaine idéalement représentée, c'est-à-dire la dignité humaine, et sous cet idéal les hommes eux-mêmes, puisqu'il s'agit pour Sophie de trouver un mari.

La dénotation du mot est-elle enfin stable ou est-elle encore marquée d'une hésitation ?

Prenons cette expression « les droits de l'*humanité* » qui paraît assez franche et portons-nous une génération plus tard. L'idée elle-même, si d'aventure le mot ne l'était pas, est clairement fixée : « On ne se doutait pas que *les droits des hommes* fussent écrits dans le livre de la nature, et qu'en consulter d'autres c'était les méconnaître et les outrager »⁴⁵. Condorcet multiplie les formules : « Dans les querelles qui s'élevaient entre des rois et les seigneurs, les premiers s'assurèrent l'appui des

⁴³ *Ibid.* p. 837.

⁴⁴ *Ibid.* p. 762.

⁴⁵ Condorcet, *TH*, p. 337.

CORPUS, revue de philosophie

grandes villes, ou par des priviléges, ou par la restauration de quelques-uns des *droits naturels de l'homme*⁴⁶. Ou bien : « ... parce qu'ils ne s'étaient pas élevés jusqu'à la connaissance de ces *droits inhérents à l'espèce humaine*, et appartenant à tous les hommes avec une entière égalité »⁴⁷. Ou encore : « Après de longues erreurs, après s'être égarés dans des théories incomplètes ou vagues, les publicistes sont parvenus à connaître enfin les *véritables droits de l'homme*, à les déduire de cette seule vérité, qu'il est un être sensible, capable de former des raisonnements et d'acquérir des idées morales »⁴⁸. « C'est donc sur cette portion disponible de la richesse annuelle que, sans blesser aucun droit, la puissance sociale peut établir les fonds nécessaires aux dépenses qu'exigent la sûreté de l'État, sa tranquillité intérieure, la garantie des *droits des individus*, l'exercice des autorités instituées pour la formation ou pour l'exécution de la loi ; enfin, le maintien de la prospérité publique »⁴⁹.

A quoi l'on serait tenté enfin d'ajouter la citation suivante : « Cette école pythagoricienne s'était répandue principalement dans la grande Grèce ; elle y formait des législateurs et d'intrépides défenseurs des *droits de l'humanité* : elle succomba sous les efforts des tyrans »⁵⁰. Mais il faut corriger immédiatement, comme le commande la phrase suivante :

Il exista donc une science du droit des gens : mais malheureusement on chercha ces lois des nations, non dans la raison et dans la nature, seules autorités que les peuples indépendants puissent reconnaître, mais dans les usages établis ou dans les opinions des anciens. On

⁴⁶ TH, p. 331 (version de l'an III).

⁴⁷ TH, p. 333-334.

⁴⁸ TH, p. 375.

⁴⁹ TH, p. 379-380.

⁵⁰ TH, p. 281.

Michel Malherbe

s'occupa moins *des droits de l'humanité*, de la justice envers les individus, que de l'ambition, de l'orgueil ou de l'avidité des gouvernements⁵¹.

Les droits de l'humanité sont ici ceux attachés à tout homme au cœur de la guerre, là où les lois de justice qui concernent la vie intérieure de la nation ne peuvent s'appliquer et quand le droit des gens lui-même est silencieux : bref, quand il ne reste plus que cette bienveillance élémentaire du semblable pour son semblable au sein de l'espèce. Ce n'est que dans la citation suivante, traitant de la révolution américaine, que le pas semble avoir été définitivement fait :

Mais dans la guerre qui s'élevait entre deux peuples éclairés, dont l'un défendait *les droits naturels de l'humanité*, dont l'autre leur opposait la doctrine impie qui soumet ces droits à la prescription, aux intérêts politiques, aux conventions écrites ; cette grande cause fut plaidée au tribunal de l'opinion, en présence de l'Europe entière ; *les droits des hommes* furent hautement soutenus et développés sans restriction, sans réserve, dans des écrits qui circulaient avec liberté des bords de la Néva à ceux du Guadalquivir. Ces discussions pénétrèrent dans les contrées les plus asservies, dans les bourgades les plus reculées, et les hommes qui les habitaient furent étonnés d'entendre qu'ils avaient des droits ; ils apprirent à les connaître ...⁵².

Que conclure de cette brève excursion dans le lexique ? Autant qu'on puisse en juger sur une base aussi étroite, on peut dire : 1) que la notion d'humanité au sens d'un sujet support de droits est en formation et que l'on y parvient dans le *Tableau historique* de Condorcet. 2) que l'on y parvient moins par une hypostase de la nature humaine, prise comme essence de

⁵¹ TH, p. 358.

⁵² TH, p. 397.

CORPUS, revue de philosophie

l'homme, que par une idéalisation pratique de l'humanité reconnue en tout homme. 3) que cette reconnaissance a pour premier ressort le sentiment naturel d'humanité que tout homme ressent pour son semblable, par delà les lois de justice qui fixent les droits des citoyens, sorte de fondement naturel de toute valeur accordée à l'humanité et véritable source d'une universalité pratique.

Humanitatem homini dare⁵³

Deux choses restent à déterminer. La première est de savoir si en employant *humanité* comme un nom de chose, l'on dénote un collectif (*mankind*) ou un individu supérieur. Dans la citation de Bossuet que nous rappelions plus haut, *humanité* était employé pour donner à la gloire de Condé l'extension maximale : « l'*humanité* toute entière ». Condorcet fait le même usage du mot : « L'invention de l'imprimerie coïncide presque avec deux autres événements, dont l'un a exercé une action immédiate sur les progrès de l'esprit humain, tandis que l'influence de l'autre sur *la destinée de l'humanité entière* ne doit avoir de terme que sa durée »⁵⁴; entière dans le temps comme dans l'espace. « L'éducation était chez les Grecs une partie importante de la politique. Elle y formait les hommes pour la patrie, bien plus que pour eux-mêmes ou pour leur famille. Ce principe ne peut être adopté que pour des peuples peu nombreux, à qui l'on est plus excusable de supposer un intérêt national, séparé de *l'intérêt commun de l'humanité* »⁵⁵. *Humanité* est donc opposé à la particularité d'un siècle ou d'une nation et dit : tous sans exception. Ainsi les droits de l'*humanité* doivent-

⁵³ Pline l'ancien, *Histoire naturelle*, III, VI, 39, parlant du rôle civilisateur de Rome dit de celle-ci : « sparsa congrageret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et *humanitatem homini daret* breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret ».

⁵⁴ *TH*, p. 346 ; cf. p. 371.

⁵⁵ *TH*, p. 290 (version de l'an III).

Michel Malherbe

ils concerner tous les hommes sans exception ; et la *Dixième époque* annonce les progrès que fera l'esprit humain et montre comment l'égalité, fondée sur la liberté de chacun, règnera entre tous, cette égalité qui est la condition concrète de l'universalité humaine. Il est donc clair que dans le *Tableau historique*, *humanité* ne désigne pas encore une quelconque entité supérieure.

Le deuxième point est lui aussi d'importance. Si *humanité* devient ainsi un nom de chose, il faut que ce mot, comme tout nom de chose, connote quelque attribut. Or l'on est bien en peine de déterminer ici un tel contenu attributif. Dire que *humanité* est un autre mot pour *nature humaine*, ce serait le ramener à l'état de nom d'attribut. Mais nous avons relevé qu'y était attachée l'expression d'une valeur. Nous savons à présent quelle est cette valeur : c'est l'universalité, non pas l'universalité naturelle ou réelle de la nature humaine, mais une universalité pratique qui n'a sans doute pas besoin d'être déterminée autrement. Il est remarquable que dans sa représentation de la *Dixième époque* Condorcet nous montre chaque homme, chaque peuple continuant de vaquer à ses affaires et poursuivant les fins de sa propre vie, mais dans un état d'égalité pour tous enfin réalisé (ou toujours à réaliser). Il y a donc sans doute quelque raison à ce que les tribunaux internationaux et nationaux aient du mal à définir ce contre quoi un crime contre l'*humanité* est un crime : c'est un crime contre la valeur de l'homme, un crime contre l'universalité de l'homme en tout homme, la négation de tout l'effort humain pour promouvoir l'excellence de l'*humanité*. Et ce n'est pas un hasard si ces crimes surviennent dans des états de guerre, dans des états où la justice civile n'est pas armée pour traiter de tels faits, puisque son rôle est de fixer les droits et les devoirs des citoyens dans le cadre de l'État. Un crime contre l'*humanité* n'est pas une injustice, c'est une offense.

Il est un texte de Hume qui dit cela admirablement⁵⁶. Commentons-le librement et repartons de l'*humanité* comme sentiment, comme une affection mutuelle des hommes. Le sentiment

⁵⁶ Hume, *Enquête sur les principes de la morale* de Hume, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2002, p. 130-131.

CORPUS, revue de philosophie

d'humanité est un principe actif en tout homme, si peu que ce soit. Les pires bourreaux peuvent être d'excellents pères de famille. Et si vous discutez le fait qu'on puisse le trouver dans le pire des criminels, accordez-le par esprit de charité, cela est essentiel. Ce sentiment s'oppose à l'amour de soi, en ce que c'est une affection qui prend de la distance par rapport au soi. Par amour de soi, un homme tient un autre homme comme son rival ou son ennemi. Par sentiment d'humanité, il le tient comme son semblable. Mais comment, objectera-t-on, une affection peut-elle se détacher du soi ? Et il faut bien se détacher de soi pour considérer autrui comme son semblable : il faut partir de soi, mais aussi se placer à un point de vue général, celui du bien commun qui englobe son propre bien et celui des autres. Comment donc atteindre ce point de vue général ? Or nous y accédons lorsque nous disons d'un crime que c'est le mal : nous le disons pour tous.

Point n'est besoin de chercher quelque fondement transcendental à l'universalité du jugement moral. Pour atteindre à l'universalité il suffit que, me mettant de moi-même dans une disposition d'humanité envers l'autre, *j'attende* qu'à mon sentiment réponde le même sentiment de la part de cet autre. Et c'est par cette attente active, par cette confiance questionnante et aussi par la réponse de l'autre que s'accroît en moi le sentiment d'humanité, que le sentiment en moi prend toute son humanité et accède à la généralité. On peut rappeler ici la très célèbre image des rameurs dans le *Traité de la nature humaine*. La cadence résulte de l'accord libre des dispositions, accord qui s'obtient dans l'exercice même des dispositions de chacun : j'ai l'initiative du mouvement, j'attends qu'à mon mouvement réponde le mouvement des autres rameurs ; et chacun des rameurs prend la même initiative ; de sorte que d'une pluralité de mouvements commencés résulte, s'ils s'accordent, un unique mouvement général, celui de l'esquif. Le même principe se retrouve actif en tous les hommes. L'affection particulière est devenue une valeur partagée. « L'ambition d'un homme n'est point celle d'un autre, le même succès et le même objet ne les contenteront pas également ; mais l'humanité d'un homme est l'humanité de tout homme, et un même

Michel Malherbe

objet excite cette passion dans toutes les créatures humaines »⁵⁷. Ce sentiment est naturel ; mais il est d'exercice ; il est plus ou moins développé ; il se développe par la civilisation (d'où résultent la politesse, la courtoisie, le bonheur de la vie commune, etc.). Se développant il se généralise : d'abord, il se porte vers mon voisin, puis vers mon concitoyen, puis vers l'humanité toute entière ; il est de moins en moins une affection et de plus en plus la poursuite active d'une valeur qui n'a d'autre objet que le procès même de cette extension. Les lois de justice restent encore particulières à un État ; le droit des gens est livré aux conventions entre les princes. C'est sur les champs de bataille que l'on rencontre à nu son semblable : à chacun d'y reconnaître l'humanité de tout homme. Le contraire de l'humanité (tenons tous les sens du mot) c'est la cruauté, c'est la barbarie.

Hélas, ce n'est pas une imagination, l'histoire et l'actualité ne laissent pas de nous présenter des horreurs insoutenables, quoique humaines, des crimes affreux contre l'humanité qui nous ébranlent, qui nous font perdre cette confiance dans les hommes sans laquelle il n'y a pas d'humanité, qui par la *désespérance* qu'ils causent, nous fait douter de notre propre humanité, de nos propres forces d'humanité, parce que, à voir cela, à voir de tels actes de barbarie, tout ne paraît que foutaise : la bienveillance, l'estime, la civilisation et cette valeur universelle de l'humanité.

Allons ! Nous sommes sur le même bateau. Allons, pour faire quelque chose, tenez, je prends la rame. Allons, mes frères, mes semblables, ramons ; un peu de nerf ; là, la cadence est meilleure, conjuguons nos efforts.

Michel MALHERBE
Université de Nantes

⁵⁷ *Ibid.*

HUME ET LES RACES HUMAINES

La discussion qui suit est un travail en six parties, mais c'est surtout un travail en cours, *a work in progress*. Pour au moins deux raisons, cette expression en anglais s'impose. D'une part, le progrès pourrait être le moteur de ce que Hume appelle parfois « *the great difference* », la grande différence, entre les hommes, non pas parce que quelque chose arrive à certains hommes et pas à d'autres, mais parce que certains ne sont pas capables de se différencier. Si c'est cela que nous appelons *progresser*, il en résultera que certains hommes ont une histoire conçue en termes de « progrès », et d'autres non. D'autre part, mon propre travail sur les races chez Hume, ce *work in progress*, ne progresse guère et ceci depuis des années. Comment comprendre le fait qu'un des esprits les plus pénétrants du XVIII^e siècle, et sans aucun doute un homme des plus décents, ait pu se prononcer de façon si troublante ? Comment est-il possible que le courant de la sympathie (cette émotion primordiale pour la pensée écossaise du siècle) ne passe pas entre Hume et certains autres ? Lui qui annonçait au début de sa carrière l'ambition de fonder « *the science of MAN* »¹ ... Je cherche, sans aboutir. En cela, je me retrouve en bonne compagnie. Parmi bien d'autres, le grand historien du scepticisme occidental, Richard Popkin, a consacré au moins trois études distinctes au racisme chez Hume, en donnant la même impression de ne pas pouvoir se débar-

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), éd. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, « Introduction », italiques de David Hume.

CORPUS, revue de philosophie

rasser de la question². Cet avant-propos finit ainsi en avertissement : le lecteur aura tort de s'attendre à ce que lumière soit faite.

Google

En novembre 2008, j'ai effectué une recherche sur Google, à partir des mots-clés « Hume » et « *racism* ». En 0,18 secondes j'ai obtenu 468.000 résultats : un score impressionnant. Environ deux ans s'étaient passés depuis que j'avais entrepris cette même recherche. En septembre 2006 j'avais obtenu 359.000 résultats en 0,21 secondes, score qui se détachait de ma recherche du mois de mars 2006, quand j'avais obtenu 246.000 résultats seulement, en 0,17 secondes, toujours avec les mêmes mots.

Du point de vue lexical, le mot « *racism* » n'admet pas trop de variantes. A première vue c'est le vocable « Hume » qui induirait le plus de fausses pistes. Même en sachant que celui-ci ne désigne pas toujours le philosophe, historien et écrivain écossais, il est indubitable qu'on a affaire avec un marché en pleine expansion³, et que le racisme du philosophe David Hume est un sujet fertile. Néanmoins, ces « bons » résultats ne réaffirment pas entièrement, car à l'évidence un problème lexical demeure. Ce que nous, nous entendons par le racisme – un code et des comportements mélangeant haine ou mépris, avec un classement de certains groupes humains qui fait appel à la science – n'existe pas à l'époque de Hume. Travailler sur son cas pour y découvrir un concept qui lui fut inconnu – et plus encore, qu'il n'aurait pas forcément admis – devrait nous mettre mal à l'aise. Au minimum, il faudrait tenter aussi de comprendre dans ses propres termes ce qu'il pensait dire et faire. Vues de

² Richard H. Popkin, « The Philosophical Basis of Modern Racism » et « Hume's Racism » in *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill, 1980, p. 79-102, 251-66 ; et « Hume's Racism Reconsidered » in *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leyde, E.J. Brill, 1992, p. 64-75.

³ Un signe du caractère mondial de ce marché, c'est que le terme « *racialism* », spécifique au monde britannique, en conjonction de « Hume », apporte moins de résultats : 14.700 en 0,35 secondes (novembre 2008).

Robert Mankin

cette façon, les recherches que j'ai menées sur Internet sembleront passer à côté de l'essentiel. Un sujet moins fertile qu'exsangue, la banalisation d'une banalité, moins la différence affirmée qu'une indifférence gonflée.

Cependant il y a quelque chose d'admirable, qui n'est pas une simple affaire de puissance technologique ou de chiffres voués à la croissance. Je n'ai pas beaucoup parcouru les 468, les 359 ou même les 246 mille résultats. Je devrais le faire, tout en sachant que ce serait au détriment de la lecture du texte de Hume lui-même. La « littérature », la répétition des mêmes textes et lieux communs, des mêmes arguments, pour ou contre, en prendrait nécessairement le dessus. Cette réduction probable des horizons est d'autant plus remarquable que les résultats enregistrés par Google, s'ils ont bel et bien trait à David Hume, sont tous basés sur un petit paragraphe – en fait, une note – dans l'essai « Of National Characters ». Encore un chiffre qui surprend, comme pour anticiper ceux de Google : une note, une dizaine de lignes en tout et pour tout, dans une œuvre qui compte plusieurs milliers de pages. Si les curieux exemples utilisés par Locke dans sa discussion de l'identité personnelle⁴ ont valu l'étiquette de *puzzling cases*, de cas énigmatiques, nous voici devant un phénomène analogue. La note incriminée, telle qu'on la trouve dans l'édition définitive des œuvres de Hume, publiée peu de temps après sa mort en 1776 et dans chaque exemplaire édité depuis, se présente ainsi :

I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the whites, such as the ancient GERMANS, the present TARTARS, have still something eminent about them, in their valour, form of government, or some other particular. Such a uniform and constant

⁴ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, II.xxvii.

CORPUS, revue de philosophie

difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction between these breeds of men. Not to mention our colonies, there are NEGROE slaves dispersed all over EUROPE, of whom none ever discovered any symptoms of ingenuity; though low people, without education, will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession. In JAMAICA, indeed, they talk of one negroe as a man of parts and learning; but it is likely he is admired for slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly.⁵

Google a raison. Lapidaire, provocant, raciste, ce texte est peu conforme à l'idée de celui que les philosophes et le public parisiens encensèrent sous le nom de « bon David ». Mais avant d'avancer quelques éléments de lecture, il faut situer ce passage dans le temps.

« Of National Characters »

On aura remarqué le syntagme « *civilized nation* » au début de la note, que Hume invoque comme critère de jugement quand il parle des Noirs. Ce n'est pas le seul critère qu'il invoque au cours du petit paragraphe mais il y a plusieurs raisons de croire que le terme clé n'est pas civilisation mais nation⁶. « Nation »

⁵ David Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, éd. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, éd. revue 1986, p. 208.

⁶ Dans un texte de Hume datant de 1751, « A Dialogue », un personnage souligne la relativité du concept de civilisation : « I only meant to represent the uncertainty of all these judgments concerning [national] characters ; and to convince you, that fashion, vogue, custom, and law, were the chief foundation of all moral determinations. The Athenians, surely, were a civilized, intelligent people, if ever there were one ; and yet their man of merit might, in this age, be held in horror and execration. The French are also, without doubt, a very civilized, intelligent people ; and yet their man of merit might, with the Athenians, be an object of the highest contempt and ridicule, and even hatred. [...] What wide difference, therefore, in the sentiments of morals, must be found between civilized nations and Barbarians, or between nations whose characters have little in common?

Robert Mankin

désigne un regroupement politique ou linguistique. Pour Hume c'est également une façon d'aborder l'identité collective, dans ce qu'elle a de fragile, de tenace et de formulable. Le Livre III du *Traité*, consacré à la morale, aborde ce sujet sous un angle politique, celui de la création de gouvernements et du droit. Mais déjà dans le Livre I, consacré à l'entendement, on trouve des allusions aux caractères dits nationaux dans la section intitulée « Of Unphilosophical Probability ». Comme nous le verrons, les perspectives politique et épistémologique jouent toutes les deux un rôle dans cette histoire. Voici, pour l'instant, comment Hume aborde les caractères nationaux en 1739.

A fourth unphilosophical species of probability is that deriv'd from general rules, which we rashly form to ourselves, and which are the source of what we properly call PREJUDICE. An Irishman cannot have wit, and a Frenchman cannot have solidity ; for which reason, tho' the conversation of the former in any instance be visibly very agreeable, and of the latter very judicious, we have entertain'd such a prejudice against them, that they must be dunces or fops in spite of sense and reason. Human nature is very subject to errors of this kind ; and perhaps this nation as much as any other.⁷

Hume parle d'un « préjugé » qui ne relève pas exactement du racisme (au sens moderne), ni même de l'intolérance religieuse ; il est peut-être plus facile de l'assimiler à de l'anticatholicisme. Ce qui nous empêche de prendre de tels préjugés au sérieux, et de les associer avec une intolérance pensée, c'est d'un côté la légèreté relative d'un sentiment qui fait paraître autrui comme des « *dunces or fops* » – des êtres déficients en dépit du fait qu'ils sont parfaitement sensés ; et de l'autre, le sentiment d'être pris soi-même dans un cercle vicieux. Aucune

How shall we pretend to fix a standard for judgments of this nature ? ». Ce texte est reproduit dans David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, éd. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 3e édition, 1975, p. 333.

⁷ *A Treatise of Human Nature*, I.iii.13.

CORPUS, revue de philosophie

« nation » n'est épargnée par cette faiblesse de l'esprit qui consiste à croire que les nations ont des caractères bien déterminés : nous en sommes tous victimes. Mal raisonner de cette façon, selon les termes de ce passage, est même inscrit dans la nature humaine. Mais la conclusion que Hume tire de cette situation n'est pas simplement ironique. Au-delà du fait qu'elle réconforte une attitude sceptique envers nos facultés, cet état des choses humaines révèle l'importance de « *custom* », l'habitude, dans le fonctionnement de l'esprit et de l'imagination. La nature humaine, de ce point de vue, est pour une bonne partie « non-philosophique », paradoxe que le *philosophe* de la nature humaine qu'est Hume ne peut que savourer.

Cette vue assez équilibrée et un brin acrobatique est mise sous tension par la publication de l'essai « Of National Characters ». L'effet n'était peut-être pas voulu : il n'est pas sûr que cette publication devait avoir lieu. En 1748 Hume comptait publier trois essais hautement politiques, sur l'idée d'un contrat social, sur l'obéissance passive et sur l'identité protestante de la monarchie. Les trois essais sont remarquables pour leur indépendance vis-à-vis des idées reçues à un moment charnière de l'histoire britannique, peu après la défaite du prince jacobite et catholique, Charles Edward Stuart, en 1745. Dans ce contexte, le troisième essai « Of the Protestant Succession », a inquiété les amis de Hume et finalement l'auteur lui-même. Si bien qu'au dernier moment, dans les circonstances qu'on ignore en partie, il a été décidé de retirer l'essai du recueil des *Three Essays, Moral and Political*, en le remplaçant par un essai que Hume semblait garder sous le coude, « Of National Characters »⁸. Le troc laisse entendre que Hume ne voyait pas de risque à publier ce deuxième essai, au moins dans le contexte de la société politique et de l'opinion britanniques. Ce n'est pas pour autant un essai fade : il contient notamment une discussion virulente des prêtres.

⁸ Il est possible que Hume le gardait en vue du recueil qu'il a publié en 1757, les *Four Dissertations*. On pourrait également imaginer que peu de temps après sa lecture de Montesquieu, Hume n'était pas encore convaincu par son travail.

Robert Mankin

Le paragraphe de l'essai « Of National Characters » qui introduit la note sur les Noirs montre aussi qu'à la fin de l'année 1748 Hume avait déjà pris connaissance de l'*Esprit des Loix* de Montesquieu, publié quelques mois plus tôt⁹.

If the characters of men depended on the air and climate, the degrees of heat and cold should naturally be expected to have a mighty influence; since nothing has a greater effect on all plants and irrational animals. And indeed there is some reason to think, that all the nations, which live beyond the polar circles or between the tropics, are inferior to the rest of the species, and are incapable of all the higher attainments of the human mind. The poverty and misery of the northern inhabitants of the globe, and the indolence of the southern, from their few necessities, may, perhaps, account for this remarkable difference, without our having recourse to physical causes. This however is certain, that the characters of nations are very promiscuous in the temperate climates, and that almost all the general observations, which have been formed of the more southern or northern people in these climates, are found to be uncertain and fallacious.¹⁰

Dès le début du paragraphe Hume semble prendre ses distances vis-à-vis d'une théorie de l'emprise du climat sur l'homme. Ce faisant, il dénoue un des liens singuliers qu'il avait établis dans son œuvre philosophique¹¹, sur l'analogie et la quasi-identité des humains et animaux quant à leurs façons de juger des causes et de subir certains phénomènes. A l'égard du climat, « les plantes et les animaux irrationnels » n'ont pas grand-chose à voir avec l'homme, présumé animal rationnel. Et si Hume laisse entendre qu'il y a des « nations » moins capables que d'autres, il présuppose encore l'unité de la science de l'homme

⁹ Voir la correspondance de Hume pour les conditions et sa première réaction à l'égard de cette lecture : *The Letters of David Hume*, éd. J.Y.T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932, 2 tomes, i.133-138.

¹⁰ *Essays*, op. cit., p. 207-208, italiques D.H.

¹¹ *Treatise of Human Nature*, I.iii.16, est le lieu principal.

CORPUS, revue de philosophie

(« *the species* », au singulier, bien qu'au XVIII^e siècle ce mot n'ait pas encore reçu l'acception scientifique qu'on lui connaît aujourd'hui). C'est toujours le cas, comme il le disait dans le *Traité*, que chaque créature humaine nous ressemble (« *Every human creature resembles ourselves* » ; *Treatise II.ii.5*, p. 359). S'il y a des motifs pour penser que d'autres raisonnent moins que nous, cette « remarquable différence » n'est pas inscrite dans la nature humaine. Il suffit de voir comment, dans la première *Enquête sur l'entendement humain* (publiée la même année que l'essai, en 1748), Hume sait utiliser l'exemple des personnes qui habitent au nord du cercle polaire et entre les tropiques, dans un registre neutre :

A blind man can form no notion of colours; a deaf man of sounds. [...] The case is the same, if the object, proper for exciting any sensation, has never been applied to the organ. A Laplander or Negro has no notion of the relish of wine¹²

Le Noir et l'Esquimau ne connaissent pas le vin, pour des raisons purement géographiques et climatiques. Non seulement cet argument est dénué de racisme : le raisonnement inscrit ces deux individus-types au cœur de la pensée empiriste, ce qui représente une intégration importante. Encore une fois, il est entendu que la nature humaine est partout la même, tandis que les plantes, elles, changent.

Cette unité a beau être maintenue en 1748, la fin du paragraphe extrait de « Of National Characters » commence à introduire une distinction entre les nations susceptibles d'être jugées « inférieures », et les caractères nationaux comme on les a déjà rencontrés dans le *Traité*. C'est par le biais du climat que Hume distingue les habitants des zones polaires et tropicales des populations habitant les zones tempérées. Ces derniers, même quand ils habitent l'extrême nord de la zone tempérée, comme c'est le cas pour les Ecossais par exemple, ont des caractères

¹² *Enquiry concerning Human Understanding*, §15 in *Enquiries*, op. cit.

Robert Mankin

moins extrêmes, plus mélangés (« *promiscuous* »), que les autres, si bien qu'on ne peut pas les identifier aussi facilement. Avoir un caractère national devient un atout dans la mesure où il est un peu flou, douteux, l'objet (en d'autres termes) de préjugés élastiques. La dernière phrase du paragraphe délimite le royaume des préjugés : elle commence en claironnant la certitude – « *This however is certain* » – pour finir engluée dans des généralités incertaines et fallacieuses. La supériorité des populations des zones tempérées repose sur ce mélange de haut et de bas, cette identité complexe, même si les hommes continuent tous à se ressembler.

Dans les années 1740, lors de la rédaction de ses premiers essais, Hume a découvert plusieurs façons de mettre en scène la différence tout en l'intégrant dans un ensemble. « Of the Dignity of Human Nature » (titre originel) propose une sorte d'échelle mobile qui relativise le rapport entre le sujet et l'objet qu'il regarde. « Of the Liberty of the Press » transpose dans un cadre politique un raisonnement assez proche de ce que nous avons vu, en faisant remarquer qu'en politique les extrêmes se rejoignent et que les sociétés réelles résultent toutes de dosages de valeurs apparemment antinomiques.

Lacunes

L'appel de la note consacrée aux Noirs est donné après le dernier mot du paragraphe, « *fallacious* ». Mais avant de pouvoir la commenter, il y a encore des circonstances importantes à peser. La note n'apparaît pas dès la première édition, en 1748. On la trouve dans la deuxième édition de cet essai, quand « Of National Characters » est incorporé dans un projet bien plus vaste, les quatre tomes des *Essays and Treatises on Several Subjects* (1753). Dans cette collection, Hume fait cohabiter les deux *Enquêtes* sur l'entendement humain (1748) et sur les principes de la morale (1751), avec les essais moraux et politiques d'un côté, et la très récente série des essais économiques (qu'il appelle également « politiques ») de l'autre. On aurait envie de dire que cette publication représente le système d'un penseur empiriste, un esprit attentif à la fois aux phénomènes de son

CORPUS, revue de philosophie

monde et à la manière qu'il faudrait adopter afin de porter ses contemporains à rencontrer la pensée. La philosophie est non seulement allégée, comme on le dit souvent à propos des *Enquêtes*, mais ces dernières sont des éléments d'une construction qui ouvre sur le monde actuel. Loin de démissionner de la philosophie « sérieuse », Hume reprend l'ambition synthétique du *Traité* et la renouvelle. C'est dans ce contexte qu'il faudrait reconsiderer la petite note raciste qu'il décide d'ajouter dans et à son œuvre. Hume avait l'habitude de retoucher ses essais, de les maintenir constamment à jour, avec des rajouts dans le texte, mais nous ne connaissons pas de circonstances pour ce rajout, ni pour son emplacement. Dans le paragraphe que nous venons de parcourir, d'ailleurs, il y avait facilement la place de reprendre la question de l'infériorité de certains groupes ou nations et d'intercaler quelques nouveaux arguments. Mais Hume a choisi d'agir en note. Si les *Essays and Treatises* sont bien une tentative de philosophie systématique, il faudra demander : quel est le système qui n'incorpore pas mais qui arraïsonne son sujet à distance, dans une note en bas de page ? Rappelons aussi, en passant, que l'usage des notes était loin d'être codifié à l'époque, si bien que Hume changera cet emplacement par la suite. A partir de l'édition de 1770 des *Essays and Treatises*, et notamment dans l'édition posthume de 1777 qui devait dicter l'usage à suivre pour la postérité, les notes de Hume sont renvoyées à la fin de chaque tome, et privées d'un face à face avec le texte. Ainsi, il y a des lacunes énigmatiques dans le temps, dans l'espace et bien sûr dans le sujet lui-même.

A cette vision générale, il faudrait ajouter un autre détail. L'attaque contre les prêtres dans « Of National Characters » prend la forme, elle aussi, d'une note, d'une très longue note, qui court sur plusieurs bas de page, et ceci dès la première publication de l'essai en 1748. Ce parallélisme dans les attaques, contre les hommes d'église, d'une part, et contre les hommes qui ne seraient pas tout à fait hommes, de l'autre, correspond à la vision de certains historiens quant à la généalogie du racisme moderne pendant et à la fin du XVIII^e siècle. Pour Colin Kidd, par exemple, le polygénisme voit le jour lorsque le monogénisme

Robert Mankin

prôné par la Bible cesse de dominer dans les esprits¹³. Kidd lui-même reconnaît quelques difficultés avec ce schéma, et à cet égard il est intéressant de confronter son argument avec la pratique de Hume dans les deux notes. En effet, le sens de cette mise en parallèle pourrait bien être de libérer la vision de l'homme – sous-entendu l'homme occidental – de l'emprise du monde judéo-chrétien. Ainsi, par exemple, Hume ne doute pas pour un instant que les prêtres sont des hommes. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas dire que la note sur les Noirs est une reprise directe de la note sur les prêtres. Il est tout aussi pertinent de penser que par le biais d'une séparation spatiale avec le texte principal, Hume reconnaît que les prêtres ne constituent pas une nation, et les Noirs non plus. Pour commencer, les deux groupes se trouvent dispersés partout dans le monde. En outre, les prêtres sont analysés comme une catégorie professionnelle, un cas parmi d'autres d'une sorte de façonnage social en cours dans l'histoire européenne. Pour Hume, au début des années 1750, il semblerait que les possibilités humaines se distendent de tous les côtés. *L'Enquête sur les principes de la morale* verra des différences partout, entre des hommes et des animaux, entre des Européens et des Indiens, entre des hommes et des femmes, sans qu'il soit évident que les différences soient réelles ou justifiables :

The difference, which nature has placed between one man and another, is so wide, and this difference is still so much farther widened, by education, example, and habit, that, where the opposite extremes come at once under our apprehension, there is no scepticism so scrupulous, and scarce any assurance so determined, as absolutely to deny all distinction between them.¹⁴

¹³ Colin Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, Cambridge, Presses universitaires de Cambridge, 2006.

¹⁴ *Enquiry concerning the Principles of Morals*, in *Enquiries*, op. cit., §133; §152-3.

CORPUS, revue de philosophie

Mais entre une distinction quelconque et une différence certaine, il y a un grand pas à franchir.

Hume et racisme

Voici qu'on arrive à la note sur les Noirs. Ce que j'ai appelé le royaume des préjugés est toujours là, dans le texte en face, mais nous le quittons pour une vision et une expression autres. Comme on la trouve en 1753, la note n'est pas celle de l'édition posthume citée précédemment. La note de 1753 s'ouvre :

I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation.¹⁵

En 1753, le soupçon devient vite affirmation : ces deux phrases sont explicitement et banalement racistes. « *Mankind* » se brise en « *kinds* », même si l'analogie forte avec la note sur les prêtres doit nous inciter à la prudence. Par rapport au paragraphe auquel ces deux phrases sont censées renvoyer et correspondre, on constate une rupture à plusieurs niveaux : rupture avec la présupposition toujours défendue en 1748 selon laquelle la nature humaine est unie, rupture avec l'idée que ce n'est pas le physique qui différencie les humains, rupture même avec la pratique argumentative du paragraphe. Car la différence est portée par une voix qui parle à la première personne et qui fait état non pas de sa pensée mais de ses opinions, sans se mettre également en doute. On dirait presque un autre auteur. En revanche, la suite de la note, qui développe quelques arguments, est identique à celle qui est citée plus haut.

A regarder de plus près, on sera frappé aussi par le caractère flou des jugements. Pourquoi « quatre ou cinq » ? Les influences vont bon train ; peut-être que Hume accepte l'idée

¹⁵ *Essays, op. cit.*, p. 629.

Robert Mankin

sans savoir quel auteur il faut croire pour le nombre exact. Mais il y aura d'autres interrogations. Pourquoi mettre les Noirs en exergue ? Quelle est leur *particularité* ou leur représentativité par rapport aux « quatre ou cinq » autres espèces humaines « en général » ? Non seulement on sera porté à se demander quelle expérience ou quel savoir Hume avait des Noirs et des autres peuples de son monde ; on aura l'impression d'être de nouveau plongé dans l'incertain et dans le fallacieux, sans que cette fois-ci ces groupes ou ces nations bénéficient du statut mélangé des habitants des zones tempérées. C'est pourtant la tendance de l'argument : les Blancs mélangés valent mieux – à cause de leur mélange – que les Noirs et autres qui restent bien distincts. Drôle de racisme, sur lequel on reviendra.

Pour mieux en juger, il est édifiant de comparer la note de Hume avec un passage de *l'Essai sur les mœurs* de Voltaire (1756). Ce passage est postérieur à la note de Hume, et ne comprend aucun des extraits publiés par Voltaire en 1745-6¹⁶, les seuls que Hume aurait pu connaître avant 1753. Ce qui doit nous intéresser beaucoup plus, c'est le fait que Voltaire procède sans ambages et avec méthode. Voici le début de la deuxième section de l'Introduction, qui intervient immédiatement après quelques remarques sur l'évolution de la terre :

Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les Blancs, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains, soient des races entièrement différentes.

Il n'y a point de voyageur instruit qui, en passant par Leyde, n'ait vu la partie du *reticulum mucosum* d'un Nègre disséqué par le célèbre Ruysch. [...] Cette membrane est noire ; et c'est elle qui communique aux Nègres cette noirceur inhérente [...]

Leurs yeux ronds, leur nez épâté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences

¹⁶ Dans la revue *Mercure de France*.

CORPUS, revue de philosophie

prodigieuses. Et ce qui démontre qu'ils ne doivent point cette différence à leur climat, c'est que des Nègres et des Négresses, transportés dans les pays les plus froids, y produisent toujours des animaux de leur espèce, et que les mulâtres ne sont qu'une race bâtarde d'un noir et d'une blanche, ou d'un blanc et d'une noire.¹⁷

Chez Voltaire, les lieux communs de l'empirisme – l'aveugle et le monde, la particularité des détails, l'anatomie – sont mis au service d'un projet scientifique. La science visée est plutôt la biologie ou la zoologie (v. « animaux de leur espèce ») qu'une science de l'homme. Du moins c'est la rhétorique déployée. Dès le début de l'*Essai sur les mœurs*, le lecteur est invité à découvrir l'histoire européenne sur un fond de théorie des races bien élaborée, scientifique. Voilà un auteur « idéal » pour qui cherche le racisme moderne, le racisme du XIX^e, au Siècle des Lumières. Et précisément de ce fait, Voltaire nous permet de mesurer combien Hume n'est pas idéal, même quand il se rapproche de la même vision. Chez Hume on aura l'impression de se heurter à des règles générales bâclées et étrangement partagées entre le sociable et le personnel, ce que le *Traité* qualifie de : « *general rules which we rashly form to ourselves* ».

Connaissances du monde

Où est donc passé l'empiriste ? A la fin des années 1740, Hume est recruté pour faire partie d'une mission diplomatique et il part en voyage sur le continent européen. Il ne serait permis qu'à un aveugle de douter que Hume est intéressé par le monde qu'il rencontre. Par exemple, il est très impressionné par la prospérité qu'il observe en Allemagne et il estime que l'union de

¹⁷ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau, Paris, Garnier, 1963, 2 tomes ; i.6. La version de l'*Essai* de 1765 que Voltaire a intitulée *Philosophie de l'histoire* ajoute à la fin du texte que j'ai cité : « comme les ânes spécifiquement différents des chevaux produisent des mullets par l'accouplement avec des cavales » (i.841). Voir aussi ii, p. 305-306 : « La race des nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers ».

Robert Mankin

ce pays aurait un résultat extraordinaire sur le cours de l'histoire : « *were it [l'Allemagne] united it woud be the greatest Power that ever was in the world* »¹⁸. C'est quelques années plus tard, en 1751, quand il mène sa réflexion sur les lois économiques, qu'il déduit l'importance de la Chine :

A Chinese works for three-halfpence a day, and is very industrious. Were he as near us as France or Spain, every thing we use would be Chinese, till money and prices came to a level, that is, to such a level as is proportioned to the numbers of people, industry, and commodities of both countries.¹⁹

On trouve des formulations hyperboliques de ce genre tout au long de son journal de voyage. Leur aspect extrême – la plus grande puissance de tous les temps, tout ce qu'on consomme – peuvent surprendre, mais l'histoire moderne nous permet de comprendre leur justesse aussi. Et puis, on ne peut qu'être sensible au fait que ce voyageur cherche toujours à incorporer dans sa pensée les êtres humains qu'il rencontre, même quand ils sont fortement marginalisés. La Guerre de la Succession d'Autriche oppose l'armée des Alliés, « *the greatest Army, that ever was assembled together in the World, since the Xerxes and Antaxerxeses ; if these could be called Armies* » aux soldats français qui lui tiennent tête. Hume décrit les Français dans ces termes :

such pitiful looking Fellows never man set eye on. France is surely much exhausted of Men, when she can fill her Armies with such poor Wretches. We all said, when they [il s'agit d'un défilé de prisonniers français] past along Are these the People, that have beat us so often?²⁰

¹⁸ *Letters of David Hume, op. cit.*, i, p. 126.

¹⁹ *Ibid.*, i, p. 144.

²⁰ *Ibid.*, i, p. 118.

CORPUS, revue de philosophie

Jusque dans ces observations du monde, en d'autres termes, Hume reste sensible au jeu des extrêmes et à la possibilité d'une marginalité humaine dynamique. Tout au long de ce voyage très important pour le philosophe qu'il était et qu'il allait devenir, il continue à pouvoir faire le lien entre le plus grand ensemble et l'individu qui, en termes de son humanité, est le plus marginalisé²¹. Notons aussi que Hume ne croise jamais de Noirs, ni ne se rend à Leyde en « voyageur instruit ».

« No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences »

Dans les deux versions de la note, ce n'est évidemment plus le cas. Le lien est rompu : parmi les Noirs, dit Hume, il n'y a ni nations civilisées ni acteurs, ni penseurs. Ils sont sans art, sans science et sans individus dignes d'égard. Ensemble, tous ces défauts servent à leur priver d'une identité ; le Noir que Hume rabaisse en perroquet à la fin de la note²² en est le cruel exemple. Il est instruit quand, à l'évidence, ils sont déficients, et donc lui aussi. Ce jugement paraît bizarre et illogique, fou et invérifiable, mais le raisonnement est en même temps parfaitement transparent. Ce n'est pas l'infériorité réelle d'un Noir, singularisé mais anonyme, qui explique son manque d'identité mais le contraire : le manque d'identité lui confère son infériorité.

²¹ *Ibid.*, i, p. 130-131, pour le cas-limite de l'humanité représenté par des Blancs rencontrés à Styrie en Autriche.

²² On lira la vie de l'homme visé par cette remarque, un certain Francis Williams, dans le *Oxford Dictionary of National Biography* (2006). Mais à côté de l'individu ainsi distingué, il faudrait revenir sur les lieux lockéens de cette description : l'anecdote sur le perroquet dans la discussion de l'identité personnelle (*Essay concerning Human Understanding*, II.xxvii.8) ; le passage qui décrit notre capacité de nommer mais pas de connaître les espèces (III.vi.13) et qui prend un exemple concernant la Jamaïque ; et la discussion des « changelings », que Coste traduit « imbécilles » (IV.iv). A l'aune de ces discussions, le dérapage de Hume se transforme en « grande erreur » épistémologique.

Robert Mankin

Comme nous venons de le voir, la procédure de la note est singulière. Hume prend position doublement – contre le groupe, « the negroes », et contre l'individu, « one negroe ». Il aligne en général comme en particulier ; à travers l'espace (il est question de l'Europe, du Nouveau Monde et implicitement de l'Afrique) et le temps (au présent comme au passé, et donc à l'avenir aussi). Ce faisant, il écarte toute idée d'un schéma de développement historique, comme la théorie stadiale que les Ecossais allaient formuler à partir d'Aristote, et qui par exemple explique, développe en récit, ce que c'est qu'un « barbare »²³. Il est facile d'imaginer que les quatre ou cinq autres espèces d'hommes disparaissent de la dernière version de la note, comme elles disparaissent déjà après la deuxième phrase, dans la mesure où elles ne sont pas susceptibles d'être décrites en termes particuliers et généraux à la fois. Avec plus ou moins de difficultés, elles rentrent dans la théorie stadiale.

Dans le cas des Noirs, en revanche, on reste en dehors du temps, avec une abstraction, un état auquel on ne peut pas attribuer une identité²⁴. Une abstraction aussi vaste, ou presque, que celle de la nature humaine. Ainsi, Hume semble fausser un pan entier de sa philosophie quand il affirme : « *Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction between these breeds of men.* » Pour commencer, on remarque une petite maladresse symptomatique : en anglais, une différence ne se produit pas (*happen*), bien que Hume ait besoin de la poser. S'il ne lui manque pas un langage d'évolution historique, alors c'est la possibilité de constater ou de percevoir la différence qui fait défaut. En l'absence de cette possibilité, Hume invente un

²³ L'essai de 1742 « Of Eloquence » montre que Hume a su envisager d'autres hypothèses au sujet des barbares (*Essays, op. cit.*, p. 98 et note a).

²⁴ Voilà pourquoi le bon sens de la réplique de l'adversaire philosophique de Hume, James Beattie – « *Civilisation is the work of time* » – n'est pas recevable. Voir son *An essay on the nature and immutability of truth; in opposition to sophistry and scepticism*, Edimbourg, Kincaid & Bell, 1770, p. 480.

CORPUS, revue de philosophie

performatif, une différence qui s'auto-produit. La maladresse est d'autant plus importante que la « nature » est identifiée comme la cause ou l'agent. Nous sommes loin de l'énoncé de 1739 : « *any hypothesis, that pretends to discover the ultimate qualities of human nature ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical* » (*Treatise*, Introduction). A moins qu'au contraire, nous soyons monstrueusement près de cet énoncé, et que son racisme soit proprement métaphysique : en posant l'existence de qualités ultimes et indéfinies de la nature de certains hommes, Hume se devrait de rejeter ces derniers comme des chimères et non pas des hommes...

Mais il n'y a aucun besoin de rester dans la spéculation sur ce chef. L'atteinte portée au concept de la nature humaine est directement récupérable en termes d'économie politique. En 1748 Hume avait déjà ouvert des pistes pour le travail à venir de son ami Adam Smith, en interprétant positivement notre relative indifférence au devenir des pays éloignés des nôtres :

while every man consults the good of his own community, we are sensible, that the general interest of mankind is better promoted, than by any loose indeterminate views to the good of a species, whence no beneficial action could ever result, for want of a duly limited object, on which they could exert themselves.²⁵

Tout comme le rejet des prêtres pouvait être associé au mouvement vers le polygénisme, l'évocation d'une morale économique coïncide avec une ouverture « limitée comme il se doit » envers l'espèce humaine en général : le devenir-abstrait de celle-ci signale apparemment le mouvement vers le racisme. (Qu'il soit dit en passant que Smith lui-même ne voyait aucune raison de suivre Hume sur l'infériorité des hommes sauvages. Pour Smith leur situation découle de leur stoïcisme et de la géographie.)

Ce recul vis-à-vis de la nature humaine surprend pour une dernière raison d'ordre philosophique : utiliser le mot « nature » en parlant de cette « différence originelle » équivaut à un manque

²⁵ *Enquiry concerning the Principles of Morals*, §182 n.

Robert Mankin

de curiosité criard, comme on peut en constater aussi, parfois, dans son œuvre historique²⁶. Quel mot aurait été plus acceptable ? L'auteur du *Traité* et de l'essai « Of National Characters » aurait pu très naturellement invoquer le mot « custom », soutenu en ceci par Pascal et l'idée que la coutume est une seconde nature, et la nature une première coutume²⁷. Ou bien faire un retour vers le *Traité* et invoquer le mot « imagination », comme celle-ci est fixée, institutionnalisée, dans le temps. Mais dans le cas des Noirs, les coutumes et la culture disparaissent, et ainsi, la possibilité de connaître la nature aussi. Les Noirs sont renvoyés à une pure matérialité.

Si c'est la nature qui est seul artisan de la vie des Noirs, il devient impossible de leur consentir une place, et une identité propre, dans leurs relations avec des nations et des personnes plus développées qu'eux, les « civilisés ». Pourtant, dès 1748, Montesquieu a montré comment certains aspects de l'histoire africaine pouvaient être expliqués.

La plupart des peuples des côtes de l'Afrique sont sauvages ou barbares. Je crois que cela vient beaucoup de ce que des pays presque inhabitables séparent de petits pays qui peuvent être habités. Ils sont sans industrie ; ils n'ont point d'arts ; ils ont en abondance des métaux précieux qu'ils tiennent des mains de la nature. Tous les peuples policiés sont donc en état de négocier avec eux avec

²⁶ Dans une des rares (ou peut-être l'unique) lettres de Hume qui fait référence aux Noirs, on constate une sorte d'intérêt grossier à leur égard : « *I was told by Captain Rutherford, that in New York, they seldom raise black children in their Cities (which deserve only the Names of Villages) They give them away for nothing to the People in the Country, who raise them* » (A Robert Wallace, début 1753, in *New Letters of David Hume*, éd. Raymond Klibansky et Ernest C. Mossner, Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 31).

²⁷ Blaise Pascal, *Pensées* (1670), Paris, Livre de Poche, 1962, éd. Brunschvig, §93.

CORPUS, revue de philosophie

avantage ; ils peuvent leur faire estimer beaucoup des choses de nulle valeur, et en recevoir un très grand prix.²⁸

« *No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences* » : Montesquieu le dit aussi. Mais si la nature joue un rôle dans la vie des hommes, chez Montesquieu (ou au moins dans ce passage) c'est un rôle indirect seulement, qui se traduit par la pratique d'agriculture et d'autres façons d'exploiter les ressources de la terre. L'économie humaine, l'échange entre les hommes, qu'ils soient sauvages, barbares ou policiés, prend le dessus sur ce que l'homme reçoit « des mains de la nature ». Dans le cadre de cette économie Montesquieu ne confond pas les partenaires avec leurs marchandises, par exemple ces « choses de nulle valeur ».

Par rapport à une telle démarche, Hume semblera plus étroitement et pauvrement philosophe. Ce qui veut dire qu'en fin de compte, pour lui, l'économie politique ne peut pas sauver les Noirs. Leur nature inférieure renvoie à une nature autrement plus incommoder que celle prévue dans la nature humaine.

Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man; the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withal. In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing, such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear,

²⁸ Montesquieu, *De L'Esprit des Lois* in *Œuvres complètes*, éd. Roger Caillois (Paris: Gallimard, 1951), 2 tomes, t. 2, Livre XXI.ii, p. 602-603.

Robert Mankin

and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.²⁹

« *No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences* » : dans l'état de la nature selon Hobbes aussi, l'homme est transformé en esclave ou quasi-esclave insoumis et méchant, n'appartenant que très peu à lui-même. Il n'est pas sûr que l'imagination humaine va au-delà de cette représentation des Noirs comme vivant dans un état immuable, qu'on l'appelle l'abstraction ou le temps de guerre.

A l'évidence ce n'est pas une solution politique qui changerait la donne pour une espèce inférieure par nature. Mais ce n'est pas sûr non plus que l'homme blanc doive à Léviathan sa situation apparemment meilleure. Hume ne fait pas confiance au génie de l'homme blanc, même s'il est très sensible aux bienfaits du commerce. Tout au long de sa carrière de penseur et d'écrivain, il répète la même intuition selon laquelle l'histoire humaine est trop jeune, trop courte, pour qu'on puisse savoir comment fonctionnent véritablement le monde et même la chose humaine. Il n'y aurait donc aucune raison de parler du progrès, sauf si le progrès consistait à savoir qu'on n'est qu'aux balbutiements. Parmi ces balbutiements, le jeune Hume privilégie la question de la nature humaine. « *Human Nature is the only science of man; and yet has hitherto been the most neglected* »³⁰. Ce n'est pas que l'homme blanc possède sa science, mais qu'il l'a identifiée. La nature humaine est ainsi temporalisée et devient un projet.

Mais si les Blancs ne sont pas supérieurs par leur organisation sociale et politique, par une histoire progressive ou progressiste, ou par une nature qui peut être délimitée avec certitude, qu'en est-il de l'infériorité des Noirs ? C'est vrai qu'à défaut de clarté philosophique, le commerce a installé la possibilité pratique de faire connaître le vin aux Esquimaux et aux Noirs ; et que des relations économiques de ce type pouvaient induire des rap-

²⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), éd. C.B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968, I.13.

³⁰ *Treatise*, Liv.7, p. 273.

CORPUS, revue de philosophie

ports de domination. Manifestement, des rapports de ce type sont trop anecdotiques pour Hume. Ce qui attire son attention, c'est plutôt le peu d'importance que « les Noirs » attachent à leurs propres personnes. « *You may obtain any thing of the NEGROES by offering them strong drink; and may easily prevail with them to sell, not only their children, but their wives and mistresses* »³¹. Au lieu de condamner l'égoïsme et une sorte d'espièglerie digne d'un Falstaff assoiffé, ou d'un marchand avaricieux, Hume y voit une affirmation presque comique de la perte d'identité. Quand cette perte ou absence d'identité débouche sur l'esclavage, on pourrait être tenté de penser à la leçon d'Aristote sur l'esclavage :

Ces considérations montrent clairement quelle est la nature de l'esclave et quelle est sa potentialité : celui qui, par nature, ne s'appartient pas à lui-même, tout en étant un homme, mais est la chose d'un autre, celui-là est esclave par nature ; et est la chose d'un autre, tout homme qui, malgré sa qualité d'homme, est une propriété, une propriété n'étant rien d'autre qu'un instrument d'action et séparé du propriétaire.³²

Le Noir n'existant pas plus que les Noirs, ce qui est sûr, pour Hume, c'est que par nature ils n'appartiennent pas à eux-mêmes. Autant les considérer comme des gens qui pourraient appartenir à d'autres, c'est-à-dire, comme des esclaves, à condition que ceux qui n'ont pas de rapport à eux-mêmes puissent en avoir avec autrui. Voilà ce qui sépare la notion de l'esclavage politique de l'esclavage de la traite : si les gens ordinaires étaient privés d'identités propres, ils étaient néanmoins aptes à retrouver une identité par truchement de la hiérarchie sociale, avec la représentation par autrui. Ainsi, malgré un racisme prononcé, Hume n'aimait pas l'institution de l'esclavage. Il protestait contre sa cruauté *et à cause de l'effet produit sur l'identité – contre les propriétaires blancs*³³. On finit ainsi avec une ignorance des

³¹ *Essays, op. cit.*, p. 214.

³² Aristote, *Politique*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977, I.4, 1254a9.

³³ 'Of the Populousness of Ancient Nations' in *Essays, op. cit.*, p. 383-4.

Robert Mankin

Noirs qui s'agence avec une critique sociale. C'est presque *par* racisme qu'il ne peut pas les admettre dans le rôle apparemment positif de propriété. (L'accusation de psittacisme serait à revoir dans ce contexte.) Plus encore qu'à Aristote, Hume fera penser à Hegel qui, dans sa philosophie de l'histoire, arguait que les Noirs n'avaient tout simplement pas de place dans l'histoire. Hume, et la tradition³⁴ qui l'a suivi, est même peut-être à la source de la pensée hégélienne à cet égard.

Conclusion

Dans chacun de ses essais sur le racisme, R. Popkin insiste sur l'écho qu'a eu cette note en bas de page auprès des esclavagistes du XVIII^e et du début du XIX^e siècles. Au vu de cet héritage néfaste, il va jusqu'à qualifier Hume de « chief spokesman » ou « chief defender » de l'opinion raciste de l'époque, et dans un registre tout aussi étrange, d'ériger cette opinion en « loi raciale humaine » (*Hume's racial law*). Pour expliquer cette triste importance, Popkin accable le philosophe ou au moins l'homme, tout en essayant de sauver la philosophie de la nature humaine.

L'argument que j'ai tenté de développer dans ces pages nous porterait à recevoir avec prudence cette vision des choses. Le projet des Lumières est sans doute plus complexe et ambivalent, tandis que l'engagement de l'individu est peut-être moins

³⁴ Voir par exemple Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), éd. Duncan Forbes, Edimbourg, Presses universitaires d'Edimbourg, 1966, p. 110: « Great part of Africa has always been unknown; but the silence of fame, on the subject of its revolutions, is an argument, where no other proof can be found, of weakness in the genius of its people. The torrid zone, every where round the globe, however known to the geographer, has furnished few materials for history; and though in many places supplied with the arts of life in no contemptible degree, has no where matured the more important projects of political wisdom, nor inspired the virtues which are connected with freedom, and required in the conduct of civil affairs ». Nous lisons toujours les Lumières, les Voltaire et autres, comme si de rien n'était.

CORPUS, revue de philosophie

entier et condamnable que Popkin ne le laisse entendre. Pour le dire autrement et de façon très sommaire, si nous devions chercher une loi raciale positive, il vaudrait mieux relire Voltaire.

N'est-il pas de la plus grande vraisemblance qu'un peuple commerçant, industriel, savant, établi de temps immémorial, et qui passe pour l'inventeur des lettres, écrivit longtemps avant un peuple errant, nouvellement établi dans son voisinage, sans aucune science, sans aucune industrie, sans aucun commerce, et subsistant uniquement de rapines³⁵ ?

Ce passage, qui établit une différence entre les Phéniciens et les Hébreux, se sert une fois de plus du schéma négatif mis en avant chez Hume : « *No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences* ». Mais si dans ce passage Voltaire laisse entendre que ce sont des conditions spatiales ou historiques qui décrivent le comportement d'un peuple errant, la suite de *l'Essai sur les mœurs* montre qu'il n'en est rien. Afin de contraster les Musulmans et des Juifs à une époque bien plus tardive de l'histoire, Voltaire recourt au même langage.

[...] L'histoire des Barmécides n'est qu'une suite de générosités inouïes qui élèvent l'âme. Ces traits caractérisent une nation. On ne voit, au contraire, dans toutes les annales du peuple hébreu, aucune action généreuse. Ils ne connaissent ni hospitalité, ni la libéralité, ni la clémence. Leur souverain bonheur est d'exercer l'usure avec les étrangers ; et cet esprit d'usure, principe de toute lâcheté, est tellement enraciné dans leurs cœurs, que c'est l'objet continual des figures qu'ils emploient dans l'espèce d'éloquence qui leur est propre. [...] ils sont les ennemis du genre humain. Nulle politesse, nulle science, nul art perfectionné dans aucun temps chez cette nation atroce.³⁶

³⁵ *Essai sur les mœurs*, i.49-50.

³⁶ *Ibid.*, i.261.

Robert Mankin

Si la haine et le geste de rabaissement sont manifestes dans ce passage, la volonté de donner un caractère propre aux Juifs l'est également. Et ce caractère s'avère le même que celui déjà visible à l'époque des Phéniciens. A ce titre on ne peut qu'être surpris de revoir une fois de plus une formule (« Nulle politesse ... ») qui pourrait presque être la traduction de Hume sur les Noirs : peut-être que Voltaire l'a directement empruntée, comme si c'était l'application d'une formule hobbesienne aux différents types d'hommes qui était la grande trouvaille raciste de Hume. Mais chez Voltaire, cette absence n'a plus rien d'abstrait ou de creux dans le sens que nous avons vu. Elle devient la mesure de ce qui est condamnable chez les Juifs, le fondement de l'usure et la source d'une prétendue inimitié envers le « genre humain ».

L'exemple de Voltaire et des Juifs met en relief une fois de plus comment la loi raciale huméenne, si elle existe, est une loi négative, frappée de privation et si l'on veut de contradiction. Chacun le sait, Hume est également l'auteur de la critique la plus retentissante de l'identité personnelle que la philosophie moderne ait connue. Affirmer l'identité de l'homme blanc sur la base de son auto-reconnaissance dans un récit de savoir et de progrès, tout en soulignant le caractère imaginaire de cette identité, c'est encore relier les états les plus extrêmes de l'homme occidental. A l'occasion de sa note sur les Noirs, Hume semble avoir découvert que la philosophie aussi pouvait verser dans l'extrême, pour commencer avec un principe de non-association dans l'esprit humain.

Robert MANKIN
Institut Charles V – Université Paris Diderot

**SCIENCE DE LA NATURE HUMAINE
OU SCIENCE DE L'ESPRIT HUMAIN ?
LE DÉBAT ÉCOSSAIS ET SON IMPACT
SUR LA PSYCHOLOGIE PHILOSOPHIQUE EN FRANCE**

On s'accorde à reconnaître l'importance de la contribution multiforme des Lumières écossaises à la genèse des sciences humaines, et notamment de la sociologie et de la psychologie. La réflexion sur les effets sociaux et moraux de la division du travail, avec Adam Smith et Adam Ferguson, et plus généralement un mélange de l'approche historique, de l'économie politique et de la philosophie morale, ont compté dans la formation des sciences sociales. Également, le développement de ce que le dix-huitième siècle appelait l'« histoire naturelle de l'homme »¹, c'est-à-dire une enquête empirique sur l'individu en société, en particulier du point de vue passionnel, avec une attention spéciale à l'égard des passions religieuses, constitue les prémisses de l'anthropologie religieuse, qui considère la croyance religieuse comme un phénomène dont il convient d'étudier objectivement les ressorts et les effets. Enfin, l'histoire de l'esprit, engagée depuis Locke, poursuivie notamment par Hume et par Reid – entendons une démarche d'observation et d'induction qui repose, non pas seulement sur la conscience que nous avons naturellement de certaines de nos opérations mentales, mais sur la construction méthodique d'une réflexion qui examine toutes nos opérations, autant que possible, y compris celles vers lesquelles notre conscience ne se tourne pas spontanément – est un modèle pour le développement de la psychologie au dix-neuvième siècle, du moins

¹ Paulette Carrive, « L'idée d'« histoire naturelle de l'humanité » chez les philosophes écossais du XVIII^e siècle », *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 337-353.

CORPUS, revue de philosophie

de cette psychologie prétendument expérimentale dont le spirituallisme français fera la propédeutique, sinon la méthode, de la métaphysique.

L'objet de cette étude est double. Il s'agit d'abord de réexaminer les termes dans lesquels les principaux auteurs des Lumières écossaises ont pensé ce qui n'était pas pour eux les sciences humaines ou sociales, mais « la science de l'homme », ou plus précisément la « science de la nature humaine » – c'est l'expression qui a la faveur de Hume –, ou encore la « science de l'esprit humain » ou la « philosophie de l'esprit humain » – c'est la formule privilégiée par Dugald Stewart et qui a fini, chez les Écossais et leurs disciples français, par désigner la psychologie écossaise dans son ensemble, à l'exclusion de Hume. Ensuite, je signalerai les différences significatives entre Hume et Reid, sur un fond qui, certes, leur est commun, et je montrerai la postérité de cette dualité dans la psychologie philosophique en France au dix-neuvième siècle.

Alexander Broadie insiste sur le fait que du point de vue de sa méthodologie – à savoir l'enquête empirique, le recours à l'observation des faits psychologiques, l'ambition de prolonger Newton dans l'univers mental –, la conception qu'a Reid de la philosophie est semblable à celle de Hume². Il me semble que cette thèse peut être soutenue si l'on s'en tient à la méthodologie revendiquée par les auteurs et si on l'isole relativement de la substance de leurs doctrines. Néanmoins, les différences ne sont pas moins significatives que les ressemblances, et la commune référence à la méthode inductive des sciences de la nature ne doit pas dissimuler l'opposition entre Hume et Reid.

Par commodité, mais c'est aussi fondé sur l'usage de ces auteurs, je désigne la conception reidienne de l'histoire naturelle

² Alexander Broadie, « The Human Mind and its Powers », *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, sous la direction de A. Broadie, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 60-78. Cf. également Paul Wood, « Hume, Reid and the Science of the Mind », *Hume and Hume's connexions*, sous la direction de M. A. Stewart et J. P. Wright, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1994, p. 119-139.

Laurent Jaffro

de l'homme par l'expression « science de l'esprit humain », tandis que « science de la nature humaine » renvoie à l'entreprise dont Hume s'est voulu le champion. Cette opposition dessine une dualité dans la conception de la psychologie qu'on retrouvera dans les discussions du spiritualisme français, au prix de certains aménagements. Je le montrerai à partir de deux échantillons pris dans Jouffroy et dans Lachelier. Si on entend par « expérimentaliste » une démarche qui applique non pas la méthode d'observation ou l'induction, mais l'expérience cruciale, provoquée, des sciences de la nature, cette dualité n'est pas entre la psychologie expérimentaliste et la psychologie non expérimentaliste, mais, à l'intérieur d'une psychologie non expérimentaliste – bien qu'elle n'hésite pas à se dire « expérimentale » parce qu'elle repose sur l'observation des faits et pratique l'induction –, entre une psychologie qui affirme la souveraineté de l'esprit sur la plupart de ses opérations et une psychologie qui la nie.

I. Une méthodologie commune ?

Commençons par présenter les trois principales thèses méthodologiques qui sont communes à la science de la nature humaine et la science de l'esprit humain.

1. La science de l'homme est la philosophie première

Selon Hume, la science de la nature humaine est très importante parce que toutes les sciences dépendent de la « connaissance de l'homme ». Cette dépendance est soit directe, soit indirecte. Elle est directe lorsque la science en question a pour objet l'homme. C'est le cas de la logique, de la morale, de la critique – ce que nous appellerions l'esthétique –, et de la politique. La dépendance est indirecte lorsque la science en question a l'homme pour auteur, ce qui est le cas de n'importe quelle science. Comme l'écrit Hume dans l'*Introduction du Traité*, « même les mathématiques, la philosophie naturelle, et la religion naturelle, dépendent dans une certaine mesure de la science de

CORPUS, revue de philosophie

l'homme, puisqu'elles sont l'objet de la connaissance des hommes et qu'ils en jugent par leurs pouvoirs et facultés »³. Que ce soit du côté de l'objet ou du côté du sujet de la connaissance, toute science revient à la nature humaine comme à son centre. Dans la préface des *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid répétera Hume sur ce point et citera son autorité⁴. Stewart suivra également Hume dans la conception de ce qu'il appelle la « carte générale du champ entier des connaissances humaines »⁵. Selon Stewart, les progrès dans des sciences apparemment éloignées de la métaphysique, comme l'économie politique, ont été accomplis par des hommes exercés à la méditation métaphysique, dont le meilleur exemple est Adam Smith⁶. La métaphysique réunit toutes les sciences qui exigent le même type d'exercice intellectuel, la réflexion au sens de l'observation des opérations de l'esprit.

Pour Hume, cette dépendance de toutes les sciences à la nature humaine est, en outre, une dépendance à un fondement, de telle sorte que les problèmes des sciences trouvent le principe de leur solution dans la science de la nature humaine qui, pour cette raison, est la véritable philosophie première ou métaphysique : « Il n'est pas de question d'importance, dont la résolution ne soit pas comprise dans la science de l'homme et il n'en est pas qui puisse être résolue avec la moindre certitude avant que nous soyons familiers de cette science. C'est pourquoi, en nous proposant d'expliquer les principes de la nature humaine,

³ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (livres I et II 1739, livre III et appendice, 1740), éd. L. A. Selby-Bigge, revue par P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. xv.

⁴ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), éd. D. R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2002, p. 14.

⁵ Dugald Stewart, *Éléments de philosophie de l'esprit humain*, trad. L. Peisse, 1843, p. 37.

⁶ Dugald Stewart, *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques, depuis la renaissance des lettres*, trad. J. A. Buchon, 1820-1823, part. III, p. 225.

Laurent Jaffro

nous produisons de fait un système complet des sciences, construit sur un fondement presque entièrement neuf et qui est le seul sur lequel elles peuvent reposer avec sûreté »⁷.

Comme le soulignera Stewart, l'assimilation de la métaphysique à la science des principes de la nature humaine constitue une véritable révolution dans l'usage du terme : « Ce qui me frappe surtout, c'est le changement extraordinaire qui s'est graduellement et insensiblement opéré depuis la publication de l'*Essai* de Locke dans la signification du mot *métaphysique*. Ce mot, qui ne s'appliquait d'abord qu'à l'ontologie et à la pneumatologie scolaire, s'applique aujourd'hui à toutes les recherches qui ont pour objet de ramener les diverses branches des connaissances humaines à leurs premiers principes puisés dans la constitution de notre nature »⁸.

2. La méthode de la science de l'homme est empruntée à celle de la science de la nature

Comme on sait, selon Hume, la méthode de la science de la nature humaine est l'expérience et l'observation. C'est l'application au monde moral (au sens de mental) de la méthode de la science du monde naturel, théorisée par Bacon et améliorée par Newton. En cohérence avec cette méthode, les « hypothèses » à propos de l'essence de l'objet de cette science sont rejetées. La science de l'homme décrit des opérations. Ce slogan humien n'est certainement pas isolé. Reid cite lui aussi Newton pour sa méthodologie⁹. Ce que Newton a accompli pour la philosophie naturelle – il a dégagé de manière inductive les premiers principes –, on doit le faire pour la philosophie de l'esprit. Le chapitre 3 du premier des *Essays on the Intellectual Powers* est consacré à la critique des hypothèses. De même que Newton a rendu compte de la gravitation sans inventer d'hypothèse qui en donne la

⁷ *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. xvi.

⁸ *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques*, op. cit., part. III, p. 222.

⁹ *Essays on the Intellectual Powers*, op. cit., p. 40 sqq.

CORPUS, revue de philosophie

cause, de même, « nos enquêtes sur la structure de l'esprit et sur ses opérations » doivent s'en tenir aux faits¹⁰. Comme le déclare Stewart, « j'entends par métaphysique, non pas l'ontologie ou la pneumatologie des écoles, mais la philosophie inductive de l'esprit humain »¹¹. De nombreux textes de Stewart, comme l'Introduction de ses *Esquisses de philosophie morale*, répètent simplement l'hommage de Hume et de Reid à la méthodologie supposée commune à Bacon et à Newton. La philosophie de l'esprit humain est science des lois et non science des causes.

3. La science de l'homme est expérimentale, mais en un sens particulier

Comme y insiste Hume dans l'Introduction du *Traité*, l'expérience dans la « philosophie morale » (c'est-à-dire la philosophie de l'esprit) est cependant d'un genre particulier. Elle n'est pas l'expérimentation au sens de l'expérience provoquée, concertée, mais l'histoire, l'enquête sur les faits. La science de la nature humaine est une histoire naturelle de l'homme – une psychologie descriptive, et non à proprement parler une psychologie expérimentale. Mais il s'agit, dans Hume, de la psychologie de l'historien et du sociologue, plutôt que de la réflexion sur laquelle l'école du sens commun mettra l'accent. La démarche que recommandera Reid est l'attention maîtrisée, distincte de la conscience naturelle qui n'est pas une attention à nos opérations. Cette distinction entre conscience et réflexion est sensible dans l'exemple de la colère dont je suis ordinairement conscient sans lui être attentif. Stewart insiste sur l'origine lockienne de cette méthode : « En comparant ensemble les nombreuses branches d'études classées aujourd'hui toutes ensemble sous le titre de métaphysique, il paraît difficile de trouver d'autre analogie entre elles si ce n'est qu'elles exigent dans celui qui les cultive la même espèce d'exercice intellectuel, c'est-à-dire l'action de cette

¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹ *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques*, op. cit., préface, p. 33.

Laurent Jaffro

faculté nommée par Locke *réflexion* et par laquelle l'esprit tourne son attention sur ses opérations intérieures et sur les sujets de sa conscience intime »¹². Je laisse de côté la controverse entre Reid et Stewart au sujet des opérations inconscientes¹³. L'expérience dans la philosophie de l'esprit, étant de nature introspective, comporte en outre des difficultés qui n'étaient pas présentes dans l'expérience à l'œuvre dans la philosophie naturelle, à savoir qu'elle perturbe son objet. Reid s'appuie sur la distinction entre conscience naturelle et réflexion organisée lorsqu'il attribue à Hume cette thèse de la perturbation par l'observation : « Ajoutons une observation qui a été faite par M. Hume. Quand l'esprit est agité par une passion, aussitôt que nous tournons notre attention de l'objet vers la passion elle-même, la passion diminue ou s'évanouit et ainsi échappe à notre examen. Ceci est assurément commun à presque toutes les opérations de l'esprit. Quand une opération est exercée, nous en sommes conscients ; mais alors c'est que nous sommes attentifs non à l'opération mais à son objet. Quand l'esprit s'éloigne de l'objet pour être attentif à sa propre opération, cette opération cesse et nous échappe »¹⁴. Cette attribution à Hume d'une thèse sur les limites de l'introspection est curieuse, dans la mesure où c'est l'école du sens commun, et non Hume, qui a mis l'accent sur l'observation organisée des faits internes. Hume recommandait plutôt, selon la formule qu'il emploie à la fin de l'*Introduction du Traité*, l'« observation prudente de la vie humaine », en particulier de la conduite sociale des hommes.

De ce point de vue, l'introspection n'est pas la voie recommandée par Hume et, en ce sens, Auguste Comte, dans sa critique de la psychologie spiritualiste et de l'école écossaise du sens commun, restera humien : « Par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes,

¹² *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques*, op. cit., part. III, p. 223.

¹³ Cf. Alexander Broadie, « The Human Mind and its Powers », op. cit., p. 71-74.

¹⁴ *Essays on the Intellectual Powers*, op. cit., p. 61.

CORPUS, revue de philosophie

hormis les siens propres. Car par qui serait faite l'observation ? » Comte retourne contre les reidiens écossais et français la remarque de leur maître : « Tout état de passion très prononcé [...] est nécessairement incompatible avec l'état d'observation »¹⁵. Comte reproche en effet à la psychologie philosophique, « dernière transformation de la théologie », qui ignore la physiologie, de prétendre « arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain » – on reconnaît l'expression par laquelle Stewart désigne les premiers principes du sens commun –, alors que sa prétendue méthode introspective la vole à l'échec¹⁶.

II. Les divergences

Au-delà de l'unanimité dans le recours à une méthode « newtonienne », il convient de déterminer les points de divergence entre Hume et l'école du sens commun. Écartons d'abord les fausses pistes. Pouvons-nous retrouver dans cette discussion une opposition bien connue entre une méthodologie plutôt individualiste, propre à l'approche psychologique et à une certaine conception de la sociologie, et une méthodologie plutôt holiste, qui récuse la réduction du sociologique au psychologique ?

Il n'est pas justifié de résérer la qualification de psychologisme à l'un ou l'autre parti. Ces auteurs y succombent tous : ils estiment qu'on rend compte de la connaissance en décrivant les opérations de l'esprit, en examinant, pour ainsi dire, ce qui se passe en lui. Même les premiers principes qu'invoque l'école du sens commun sont conçus plus comme des croyances indéfendables que comme des conditions logiques de la connaissance.

Bien que Hume mette davantage l'accent sur l'observation des caractères et des conduites en contexte social, tandis que l'école du sens commun mobilise la réflexion sur les faits internes, il n'est pas non plus vraisemblable de caractériser la philosophie de Hume comme une philosophie du social et de

¹⁵ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Schleicher frères, 1907, Première leçon, I, p. 19-20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18-19.

Laurent Jaffro

l'opposer sous cet aspect à celle de Reid. Il ne faut pas oublier que Reid reprochait à Hume d'avoir négligé la dimension sociale des opérations de l'esprit. Un bon exemple est dans la discussion sur la nature des promesses. On sait que Hume rend compte de l'obligation de la promesse par l'intérêt collectif qu'il y a à les observer, et non par leur force propre. Reid fait observer que Hume n'est pas allé jusqu'au bout de l'idée selon laquelle il existe des formes sociales de la connaissance. Reid propose quelque chose qui annonce la théorie des *speech acts* : « Dans tout langage, une question, un ordre, une promesse, qui sont des actes sociaux, peuvent être exprimés aussi facilement et aussi proprement qu'un jugement, qui est un acte solitaire. On a honoré l'expression de ce dernier d'un nom particulier : on la dénomme proposition ; elle a été l'objet de la plus grande attention de la part des philosophes ; ils l'ont analysée en sujet, prédicat et copule... L'expression d'une question, d'un ordre, d'une promesse, est aussi susceptible d'analyse qu'une proposition ; mais on ne voit pas qu'une telle analyse ait été tentée ; on ne leur a même pas donné un nom autre que celui des opérations qu'ils expriment »¹⁷. Aux yeux de Reid, le langage n'est pas solipsiste, mais suppose pragmatiquement l'existence d'autrui de la même façon que la perception nous met en présence des objets. Pour Hume, c'est toujours ce qu'éprouve une conscience qui constitue la pierre de touche sur ces questions. C'est pourquoi la méthode de Hume est congénitalement solipsiste et idéaliste. Il a tort d'assimiler les opérations sociales comme la promesse ou le contrat à des extensions des opérations solitaires. Poser une question n'est pas une extension sociale des opérations solitaires telles que concevoir, juger, ou raisonner. De même, porter un témoignage ou admettre un témoignage. Quand on traite ces opérations sociales comme des extensions d'opérations solitaires, on les obscurcit¹⁸. De la même façon que la perception, acte solitaire de l'esprit, a un objet, ces opérations ont des objets : notamment autrui ou

¹⁷ *Essays on the Intellectual Powers*, op. cit., p. 70.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

CORPUS, revue de philosophie

des êtres auxquels nous nous adressons à la deuxième personne. Reid renvoie à une note de l'*Enquête sur les principes de la morale*, III, 2¹⁹. Dans ce passage, Hume donne des exemples pour illustrer sa thèse que l'obligation attachée aux promesses ou aux contrats n'a pas sa source dans la promesse ou le contrat en question mais dans les intérêts de la société, car la justice naît intégralement de l'utilité de la société. Hume envisage des cas où l'expression verbale de la promesse ou du contrat est feinte (plaisanterie manifeste) ou bien repose sur un malentendu (incompréhension des mots prononcés) ou une intention de tromper – ces cas sont des exceptions par rapport à la règle selon laquelle c'est l'expression « qui fait le tout de la promesse ». Selon Reid, ces mystères et contradictions sont entièrement factices et tiennent au fait que Hume a traité un acte social comme un acte solitaire.

Pour affiner cette comparaison, il ne serait pas inutile de s'inspirer des distinctions que propose Philip Pettit à l'intérieur de la discussion classique sur le holisme et l'individualisme²⁰. Distinguons la question des relations entre l'individu et les structures sociales de la question des relations sociales entre les individus. Est holiste la thèse selon laquelle, pour certains aspects importants tels que la capacité de penser, un individu dépend d'autres individus d'une manière non causale. Il ne s'agit pas, en effet, de la dépendance causale, qu'aucune théorie ne saurait nier, par exemple ma dépendance à l'égard de ceux qui m'ont engendré, mais d'une dépendance telle que celle qui fait du veuvage une relation conditionnée par l'institution sociale du mariage et, par conséquent, plus que l'effet d'un décès. Est atomiste la thèse selon laquelle un individu est doté indépendamment de tout rapport social des aspects importants tels que

¹⁹ David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, éd. L. A. Selby-Bigge, revue par P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, troisième édition, 1975, p. 199-200.

²⁰ Philip Pettit, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, Introduction et chap. IV.

Laurent Jaffro

la capacité de penser. Est collectiviste la thèse selon laquelle c'est une illusion de croire que l'individu est un centre intentionnel d'action souverain ou à tout le moins efficace indépendamment de centres d'action de niveau supérieur tels que les structures sociales. Est individualiste la thèse selon laquelle l'individu est un centre intentionnel d'action doté d'une certaine autonomie. Reid n'est certainement pas collectiviste, car il est individualiste au sens de Pettit, mais cela ne l'empêche pas d'être aussi holiste au sens de Pettit comme l'atteste sa théorie des opérations sociales. Un auteur comme Adam Smith est certainement aussi à la fois holiste et individualiste au sens de Pettit. Il est remarquable que Reid accuse Hume d'avoir été atomiste par sa focalisation excessive sur les opérations solitaires de l'esprit. Cet atomisme se combine avec un collectivisme dans la mesure où, dans la théorie de Hume, l'esprit individuel n'a pas le contrôle de ses opérations les plus fondamentales. La typologie que Pettit a élaborée dans son travail d'épistémologie des sciences sociales, ou du moins une vue inspirée de cette typologie, nous permet de mieux cerner les points sur lesquels les deux méthodologies prétendument newtoniennes divergent réellement.

En quoi la réflexion de Reid diffère-t-elle réellement de l'observation humaine ? Même s'il adhère à la thèse selon laquelle toute science dépend de la science de l'homme, Reid tempère très fortement le tour que donne à cette thèse le subjectivisme humien. Dans la préface des *Essays on the Intellectual Powers*, Reid distingue deux classes de sciences, celles qui portent sur le monde matériel et celles qui portent sur le monde intellectuel. Il me semble que c'est à propos seulement de celles qui portent sur le monde intellectuel que Reid écrit que « la connaissance de l'esprit humain est la racine dont elles procèdent et tirent leur nourriture ». Reid refuse les conséquences idéalistes de la géographie humaine des sciences, qui fait de la nature humaine, comme on sait, la « capitale », et insiste sur le caractère relationnel de la connaissance. Comme la connaissance est une relation entre des sujets et des objets, la science des sujets ne saurait fournir à elle seule la science des objets. Reid affirme que par la réflexion on obtient une connaissance des

CORPUS, revue de philosophie

opérations de l'esprit aussi certaine que celle que nous avons par nos sens d'un objet extérieur, ce qui donne à entendre inversement que la connaissance des objets est aussi certaine que celle des opérations de l'esprit : « Cette réflexion est une sorte d'intuition, elle donne relativement aux objets internes, ou choses dans l'esprit, une conviction semblable à celles que donne la faculté de la vision relativement aux objets de la vue. C'est pourquoi un homme doit être convaincu au-delà de toute possibilité de doute de tout ce qu'il discerne clairement et distinctement par une réflexion attentive relativement aux opérations de son propre esprit »²¹. La méthode reidienne de la réflexion ne conduit pas à replier l'esprit sur ses propres affections, à rebours de l'empirisme humien qui, lui, est essentiellement idéaliste en raison du poids qu'il accorde à la manière de ressentir et à ce qu'éprouve une conscience. Dans la métaphysique humaine, la référence des perceptions à des objets est complètement extrinsèque et non nécessaire. La première différence est évidemment entre le réalisme et l'idéalisme.

Une deuxième différence, moins manifeste, est dans le statut que ces auteurs accordent aux principes que dégage la science de l'homme. Pour le dire brièvement, ce que Reid pose comme premiers principes, comme le principe de causalité, ou celui de l'inhérence de toute qualité dans un sujet, correspond précisément à ce dont, selon Hume, la justification est problématique²². À l'inverse, les principes de la nature humaine dans lesquels Hume trouve la base de sa métaphysique ne sont pas des principes que l'esprit conçoit ordinairement et à partir desquels il raisonne, mais des principes par lesquels l'esprit est agi le plus souvent à son insu. Établissons ce dernier point au moyen d'une revue rapide et non exhaustive de quelques principes ou « maximes » de la science de la nature humaine sur lesquels s'appuie l'analyse conduite dans le *Traité*.

²¹ *Essays on the Intellectual Powers*, op. cit., p. 42.

²² *Ibid.*, p. 40 *sqq.*

Laurent Jaffro

1. Principe de copie (*Traité*, I, I, 1), selon lequel toute idée est copie d'une impression qui la cause : Hume le présente comme le « premier principe » qu'il établit dans la « science de la nature humaine ». La causalité psychologique à l'œuvre dans ce principe opère à un niveau si fondamental qu'elle ne dépend d'aucune opération de l'esprit, mais que toute opération de l'esprit en dépend.

2. Principe de la facilité de la confusion : « Nous pouvons poser comme maxime générale de la science de la nature humaine que chaque fois qu'il y a une relation étroite entre deux idées, l'esprit est très susceptible de les confondre et d'employer l'une pour l'autre dans tous ses discours et raisonnements » (*Traité*, I, II, 5). Il est remarquable que Hume établisse comme une « maxime » ce qu'il qualifie simultanément de « phénomène » dont la cause est controversée. La maxime décrit la généralité de la manière dont l'esprit se comporte ; elle formule la loi, non la cause, conformément à la conception newtonienne.

3. Principe du transfert de vivacité : « J'établirais volontiers comme une maxime générale de la science de la nature humaine que lorsqu'une impression se présente à nous non seulement elle transporte l'esprit vers les idées qui lui sont reliées, mais également elle leur communique une part de sa force et de sa vivacité » (*Traité*, I, III, 8). C'est par ce principe de transfert de vivacité que Hume explique la formation des croyances et les distingue des simples conceptions ou imaginations. Or ce transfert s'opère hors du contrôle de l'esprit.

Entre Reid et Hume, le désaccord est complet sur le statut des principes puisque le premier les assimile à des axiomes ou des modèles de la connaissance, dont l'ensemble constitue la raison sur laquelle l'esprit peut faire fond dans son exercice ordinaire, tandis que le second les considère comme des formulations des régularités que le métaphysicien peut observer dans le fonctionnement mental. Stewart insiste également sur la différence entre deux usages de la méthode inductive en psychologie, l'usage humien, sceptique, qui dégage des phénomènes généraux, et l'usage des philosophes du sens commun, qui par-

CORPUS, revue de philosophie

vient aux vrais principes. « La réforme introduite dans les recherches philosophiques pendant les deux derniers siècles, tout en dépassant le cercle des sciences physiques, n'a cependant point exercé la même influence dans les autres branches de la connaissance humaine. On s'en aperçoit assez au scepticisme qui s'attache encore aux principes de la métaphysique et de la morale. À ce mal il n'y a qu'un remède : c'est d'appliquer à ces matières la méthode de l'induction »²³. Cousin souligne aussi que Reid retourne les « règles immortelles tracées par Bacon et par Newton » contre le sensualisme et le scepticisme qui avaient l'audace de les invoquer²⁴. C'est que, pour Stewart comme pour Reid, l'induction a pour résultat la découverte des premiers principes du sens commun (que Stewart préfère appeler « lois générales de la constitution humaine » ou ailleurs et plus fréquemment « lois fondamentales de la croyance ») qui met fin au scepticisme. Jouffroy, dans la Préface de la traduction des *Esquisses* de Stewart, illustre encore le pur style reidien lorsqu'il insiste sur l'importance des axiomes dans l'induction : « C'est un fait trop peu remarqué, et qui mérite cependant de l'être, que le rôle que jouent dans les sciences d'observation certaines vérités primitives conçues par la raison. Les axiomes ne sont point, comme on le pense communément, la propriété exclusive des sciences de raisonnement. Les sciences de faits ont aussi les leurs, sans lesquels l'observation ne saurait faire un pas, ni comprendre la nature »²⁵.

Selon Stewart, le vrai mérite de Hume est dans l'idée programmatique d'une science de la nature humaine. Quant à l'exécution, elle est déficiente, car elle est sceptique. Stewart approuve Reid pour avoir dit que les principes de Hume com-

²³ Dugald Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, trad. Th. Jouffroy, précédées d'une préface du traducteur, 1826, Introduction, p. 5.

²⁴ Victor Cousin, *Philosophie écossaise*, 3^e édition revue, 1857, p. 22.

²⁵ Préface de Jouffroy, dans Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, *op. cit.*, p. xciv.

Laurent Jaffro

pensent ses conclusions sceptiques²⁶. Le programme méthodologique humien mérite tous les éloges puisqu'il a détaché la psychologie de la physiologie en limitant la science de la nature humaine à ce qui est donné à notre expérience, donc à la sphère de la conscience, quoi que Hume ait pu penser par ailleurs des rapports entre les opérations de l'esprit et l'organisation de la matière. Cette résolution, Stewart insiste consensuellement sur ce point, distingue l'ensemble de la philosophie écossaise, Hume y compris, des spéculations physiologiques de Hartley ou de Bonnet²⁷. Il faut remarquer que la réception française du débat écossais défera cette unanimité : Cousin et Jouffroy insisteront sur le lien intrinsèque entre empirisme et physiologie ; ils feront ainsi de la physiologie de Hartley et de Bonnet plutôt que de la phénoménologie humaine le représentant de l'empirisme. Ce déplacement important est manifeste aussi dans Vacherot, l'élève de Michelet et de Cousin, qui distingue deux types d'empirisme : « l'empirisme des sens, ou matérialisme » et « l'empirisme de la conscience, ou spiritualisme »²⁸, ce qui revient à ranger Hume du côté des physiologues ! Ribot, lui, distingue clairement le phénoménisme humien de sa transplantation par Hartley sur le terrain de la physiologie : « Hartley est le premier qui ait tenté d'expliquer le mécanisme physiologique des phénomènes psychologiques »²⁹. Je reviendrai sur cette relation complexe et à rebonds entre les aspects phénoménologiques et les aspects matérialistes de l'empirisme.

On pourrait penser que Reid est d'accord avec l'entreprise d'une science de la nature humaine puisqu'il répète et célèbre les déclarations de Hume sur le caractère premier et central de la

²⁶ *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques*, op. cit., part. III, p. 148.

²⁷ *Ibid.*, p. 140.

²⁸ Etienne Vacherot, *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*, 2^e édition revue, 1863, t. II, p. 248.

²⁹ Théodule Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine. École expérimentale*, 2^e édition revue, 1875, p. 360.

CORPUS, revue de philosophie

connaissance de la nature humaine. Un examen plus attentif montre qu'en dépit de traits communs il s'agit de deux conceptions épistémologiques bien différentes.

Dans quels termes faut-il décrire ces différences ? Dans quelle mesure des oppositions comme l'opposition entre sociologie et psychologie ou encore l'opposition entre holisme et individualisme sont-elles pertinentes ici ? Peut-on retrouver dans cette dualité interne à la philosophie écossaise quelque chose qui annonce une dualité qui est fréquemment observable dans les sciences humaines du vingtième siècle, notamment en économie, en sociologie, en anthropologie, à savoir l'opposition entre des approches qui privilégient plutôt la prégnance des structures et en particulier des structures sociales et des approches qui font davantage crédit à la rationalité et l'intentionnalité des acteurs ? La position que j'ai essayé d'instruire est la suivante : alors qu'on a parfois identifié deux groupes dans la science de l'homme écossaise, un groupe qui à la suite de Hume développe avec Adam Smith et Adam Ferguson une pensée de l'homme social, c'est-à-dire de l'homme façonné par l'ordre social dans lequel il est profondément pris, et un groupe qui au sein de la philosophie du sens commun, à la suite de Reid, met en avant plutôt l'étude psychologique des pouvoirs de l'homme tel qu'il sort des mains de Dieu, il serait simplificateur de rendre compte de cette opposition dans les termes de l'opposition entre individualisme et holisme, et plus simplificateur encore d'y voir d'un côté un sociologisme, et de l'autre un psychologisme. Au contraire, le psychologisme est commun aux deux écoles. Et toutes deux sont également attentives à l'homme social. La différence entre Reid et Stewart, d'un côté, et Hume, de l'autre, se situe à un autre niveau, celui de l'opposition entre un scepticisme et un rationalisme, entre une insistance sur l'impuissance de la raison et une apologie des pouvoirs de la raison. La différence n'est pas méthodologique, mais elle est métaphysique. Le fait que ces auteurs partagent la même méthodologie – l'application au monde mental de la science newtonienne du monde naturel, qui donne lieu tout au plus à une pratique de l'observation et de l'induction – ne les empêche pas de s'opposer profondément à propos de la nature de

Laurent Jaffro

l'homme. Hume le tient pour un animal social naturellement enclin à peindre le monde aux couleurs de son imagination, tandis que Reid considère dans l'homme une créature rationnelle qui est capable de connaître son créateur. Cette opposition porte sur le degré de contrôle que nous avons sur les opérations de la raison et sur la confiance qu'on peut leur accorder, que ces opérations soient individuelles ou sociales. Cependant, le désaccord métaphysique n'apparaît pas au premier plan, car l'opposition entre les deux conceptions de la psychologie n'est pas exposée comme une divergence à propos de l'essence de l'homme ou encore de l'esprit. La science de la nature humaine et la science de l'esprit humain s'abritent en effet derrière la thèse de l'inconnaissabilité de la substance et prétendent se contenter d'en décrire les opérations selon la méthodologie recommandée par Bacon et par Newton. Cet agnosticisme, auquel Stewart est particulièrement attaché, est certainement de façade. S'appuyant sur le passage des *Essays on the Intellectual Powers*, cité plus haut, dans lequel Reid présente la réflexion comme une intuition claire et distincte, Cousin estime même que Reid, dans sa méthode réflexive, est plus proche de Descartes précisément par ce refus de l'agnosticisme métaphysique qui accompagne, selon Stewart, la méthode inductive³⁰.

III. L'impact sur la psychologie spiritualiste

Je prends deux échantillons qui permettent, d'une part, de comprendre l'usage de la psychologie écossaise comme méthode de la métaphysique dans l'école spiritualiste, et, d'autre part, de repérer dans ce nouveau contexte les effets de la controverse écossaise sur la science de l'homme. Le premier échantillon, avec Jouffroy, consiste en un programme. Le second, avec Lachelier, est un bilan.

En 1826, dans la Préface du traducteur des *Esquisses de philosophie morale* de Stewart, Jouffroy invoque les méthodes de Newton et de Bacon pour montrer que leur application à l'univers

³⁰ Victor Cousin, *Philosophie écossaise*, 3^e édition revue, 1857, p. 302-306.

CORPUS, revue de philosophie

mental donne lieu à une science totalement différente de la physiologie représentée notamment par Magendie³¹. Quel nom donner à la science des faits de conscience, en tant qu'elle est distincte de la physiologie ? « Celui d'idéologie est trop étroit, car il ne désigne que la science d'une partie des faits internes. Celui de psychologie, consacré par l'usage, nous paraît préférable, car il désigne les faits dont la science s'occupe par leur caractère le plus populaire, qui est d'être attribués à l'âme »³². Locke et Condillac sont bien les « précurseurs de la véritable science des faits internes »³³, dans la mesure où ils leur appliquent la méthode de Newton, mais leur concept de la science reste « trop étroit », car obnubilé par la question de la sensation. C'est pourquoi le véritable initiateur est Reid qui emploie la méthode de l'observation sur l'homme complet. Les reidiens français, Royer-Collard et Cousin, sont à Condillac ce que Reid fut à Locke.

Si l'application de la méthode expérimentale à l'univers mental ne conduit pas au développement de la physiologie, c'est que les faits internes sont d'une tout autre nature que les faits externes : « La science des faits internes est donc placée dans les mêmes conditions que celles des faits sensibles : toute la différence, c'est que les faits de conscience sont d'une autre nature que les faits sensibles, et tombent d'une autre manière sous les regards de l'intelligence. Mais qu'importe que ces phénomènes soient de natures diverses, s'ils sont également réels ? Qu'importe que les uns soient perçus par l'intermédiaire des sens, et les autres sans cet intermédiaire, si la même certitude s'attache à

³¹ Sur l'importance de cet essai méthodologique pour l'histoire de la psychologie philosophique, voir Laurent Clauzade, « La philosophie écossaise et la fondation de la psychologie, de Jouffroy à Garnier et Lélut », *Philosophie écossaise et philosophie française, 1750-1850*, sous la direction de E. Arosio et M. Malherbe, Paris, Vrin, 2007, p. 151-177.

³² Préface de Jouffroy, dans Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, op. cit., p. cxxxvii.

³³ *Ibid.*, p. cxxxix.

Laurent Jaffro

ces deux modes de perception ? »³⁴. Jouffroy tient ensemble cette thèse de l'hétérogénéité des faits de conscience relativement aux phénomènes de la nature et la thèse de l'unité rigoureuse de la méthode expérimentale, qui rend possible une révolution dans la science philosophique : « Il serait donc important, pour détruire les préjugés des naturalistes et du public contre les sciences philosophiques, de montrer qu'il y a une autre réalité et d'autres faits que la réalité et les faits sensibles ; et pour mettre enfin la philosophie et les philosophes dans les voies de la certitude et de la science, de faire voir que toutes les questions philosophiques dont la solution est possible, sont, en dernière analyse, des questions de faits comme les questions naturelles, et qui sont *exclusivement*, comme elles, de la compétence de l'observation et de l'induction. Le plus grand service que l'on pût rendre en France aux sciences philosophiques consisterait, selon nous, à mettre en lumière ces deux vérités »³⁵. On peut représenter dans un tableau sommaire cette typologie des sciences de l'esprit :

	<i>physiologues</i>	<i>philosophes non scientifiques</i>	<i>philosophes scientifiques</i>
<i>L'objet de la recherche sur la nature humaine consiste-t-il en des faits sensibles ?</i>	oui	non, car l'objet n'est pas de l'ordre du fait	non, mais en des faits d'une autre nature : « faits de conscience », « faits internes »
<i>La méthode de cette recherche est-elle l'observation et l'induction ?</i>	oui, exclusivement	non	oui, exclusivement

Parce qu'elle emprunte la voie d'une « méthode expérimentale appliquée aux faits de l'esprit humain », la philosophie, selon Jouffroy, est une science empirique. On a longtemps cru, et les cartésiens, qui ne différaient pas des Anciens sur ce point, le croyaient encore – et l'auteur du présent article le croit aussi –,

³⁴ *Ibid.*, p. xlvi-xlviii.

³⁵ *Ibid.*, p. ix, je souligne.

CORPUS, revue de philosophie

que la philosophie est une science conceptuelle et argumentative, qui est bien concernée, mais seulement de manière oblique, par des faits dont elle essaie de rendre compte au moyen de théories. Dans cette conception de la philosophie, c'est la question disputée, et non le fait, qui est l'objet direct de la science. Le but des cartésiens « est de résoudre certaines questions qui les divisent, et c'est à l'appui de leurs systèmes opposés sur ces questions qu'ils invoquent tour à tour, et avec un égal avantage, le témoignage docile de l'observation »³⁶. La nouvelle psychologie philosophique renverse les rapports entre système et observation. Adoptant un ton prophétique, Jouffroy entend substituer l'induction à la disputation et faire passer ainsi la philosophie « du régime des questions au régime de la science »³⁷, tout en délimitant une sphère de l'expérience qui échappe à la compétence de la physiologie.

Déplaçons maintenant notre regard vers la fin du siècle, avec l'article que Lachelier fait paraître en 1885 dans la *Revue philosophique* et qu'il revoit en 1896, et qui commence par une récapitulation de l'histoire de la psychologie philosophique. Cousin a voulu « créer, ou du moins organiser définitivement, l'étude expérimentale des faits de conscience, et faire de cette étude une sorte d'introduction aux autres parties de la philosophie et, en particulier, de la métaphysique ». Il ajoute aux « faits sensibles » dont s'occupait Condillac deux autres genres de faits : les « faits volontaires » et les « faits rationnels »³⁸. Lachelier éclaire ici la prétention des reidiens français à faire la science de ce que Jouffroy appelle, on l'a vu, l'homme complet. Après ce moment fondateur, des divergences naissent parmi les disciples de Cousin dans l'application du programme. Faut-il en rester à la réflexion, à l'introspection, ce qui limite aux faits dont on peut prendre une conscience réfléchie, ou étendre la méthode à l'observation « extérieure et indirecte » afin d'aborder l'ensemble des phénomènes

³⁶ *Ibid.*, p. cxxxviii-cxxxix.

³⁷ *Ibid.*, p. cxl.

³⁸ Jules Lachelier, « Psychologie et métaphysique », *Du fondement de l'induction et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p. 92.

Laurent Jaffro

qui modifient « l'état interne d'un être vivant », quel qu'il soit³⁹ ? Faut-il en rester à la science de l'esprit humain, ou la dépasser dans une science de la nature, non seulement humaine, mais vivante ? Cette autre psychologie est centrée exclusivement sur la sensation comme conscience d'un état organique. Elle ignore le réel au-delà de la sensation et ne considère plus les faits de conscience comme des principes qui nous feraient accéder à la réalité non phénoménale, mais comme de simples corrélats ou expressions des états organiques. Contre l'inspiration phénoménologique, métaphysiquement agnostique, que Stewart trouvait dans Hume, l'autre psychologie combine les thèses métaphysiques de Hume avec le matérialisme de la nouvelle science du vivant.

Lachelier énumère alors les positions de chacune de ces « deux psychologies rivales », qui constituent les protagonistes d'un conflit dans la psychologie « expérimentale ». « Tout ce que M. Cousin affirmait au nom de l'expérience intérieure, une nouvelle psychologie le nie au nom de cette même expérience »⁴⁰. Nouvelle, l'est-elle vraiment ? Lachelier souligne que la méthode réflexive que les spiritualistes ont empruntée au dix-huitième siècle a paradoxalement favorisé le renouveau de la philosophie matérialiste et sceptique qui lui était originellement associée et qu'ils prétendaient combattre⁴¹. Voici sa présentation de l'antinomie.

Thèses de l'école de Cousin

1. « Les faits de conscience forment [...] un monde à part, et la science de ces faits doit être distincte de toutes les autres sciences, y compris la physiologie. »

2. On découvre les lois qui régissent les faits de conscience en pratiquant la même méthode que dans l'exploration de la nature. Les « faits volontaires » font exception en ce qu'ils ne sont

³⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁴¹ *Ibid.*, p. 94.

CORPUS, revue de philosophie

pas soumis à des lois analogues à celles qui régissent la nature et parce qu'à travers eux « nous saisissons directement la cause productrice en même temps que l'effet produit ».

3. La volonté est libre : elle est au principe non seulement du choix de l'action, mais aussi du choix du motif qui détermine l'action.

4. La volonté est le principe de l'identité personnelle.

5. Il existe des jugements qui ne dérivent pas de l'expérience et qui constituent des premiers principes « universels et nécessaires », des connaissances « spontanées et impersonnelles ». La faculté de ces principes de substance, de cause, d'induction, est la raison.

6. Ces connaissances rationnelles sont aussi objectives. Elles nous donnent accès à la réalité au-delà des faits de conscience.

On reconnaît dans cette description de la doctrine de Cousin par Lachelier le réalisme de sens commun des Écossais⁴².

Antithèses de l'école physiologique

1. « Il n'y a [...] pas de phénomènes de conscience qui forment, comme on l'a cru, un monde distinct et détaché du monde extérieur : il n'y a en nous et nous ne sommes nous-mêmes qu'une série de phénomènes semblables à tous les autres, et qui ont seulement le privilège de se réfléchir et de se redoubler dans une conscience. »

2. La conscience ne nous donne accès qu'à une fraction des phénomènes internes qui sont engagés dans les opérations de l'esprit. « Si nous avons quelque chance de saisir un jour les rapports qui existent entre les phénomènes simples de la conscience, ce n'est pas par l'étude directe de ces phénomènes eux-mêmes, mais plutôt par celle des états nerveux auxquels ils correspondent et dont ils reproduisent la succession. Les véritables lois de la psychologie ne peuvent être, en définitive, que des lois physiologiques. »

⁴² *Ibid.*, p. 95-97.

Laurent Jaffro

3. « Des pensées qui ne répondraient en nous à aucun désir n'exerceraient aucune influence sur nos actions [...]. C'est donc, en définitive, le désir qui est l'unique ressort de toute activité [...] ». On reconnaît ici la thèse humienne sur l'impuissance motivationnelle de la raison et sur le rôle pratique qui revient aux désirs. Les thèses suivantes sont de la même inspiration.

4. L'identité personnelle n'est pas « une donnée primitive et originale de notre conscience ». « Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres, et nous devons reléguer le *moi* parmi les chimères de la psychologie, comme la substance parmi les chimères de la métaphysique. »

5. Le principe de substance et le principe de cause sont des croyances et non des connaissances car leurs objets sont « hors de la sphère de notre conscience ». L'origine du principe d'induction est dans l'expérience. « Comment [...] s'assurer qu'un jugement qui paraît devancer notre expérience n'a pas sa racine dans l'expérience de l'humanité, accumulée pendant des siècles et incorporée en quelque sorte à notre organisme cérébral ? »

6. « Une pensée est vraie pour nous quand elle est l'expression d'un événement réel. » La question « de savoir si ces principes correspondent à des vérités transcendentales [...] dépasse [...] les limites de la psychologie »⁴³.

Bref, ce tableau de « l'autre psychologie » est celui d'un Hume revisité par le matérialisme et l'évolutionnisme.

Le propos de Lachelier est d'exposer cette dualité dans les conceptions de la psychologie afin de proposer leur dépassement, qui est l'objet véritable de l'article de 1885. Je n'entre pas dans la dialectique propre de Lachelier. Je me suis borné à citer la partie négative de l'article afin de montrer, au terme de l'histoire de la psychologie française issue de l'école écossaise, la persistance de la polarité entre science de l'esprit humain et science de la nature humaine, déplacée sur le terrain d'une opposition entre psychologie phénoménologique et psychologie physiologique.

⁴³ *Ibid.*, p. 99-109.

CORPUS, revue de philosophie

Un des enseignements de cette brève enquête est que, bien que la polarité entre science de la nature humaine et science de l'esprit humain, comme on l'a montré, ne se laisse pas superposer exactement avec l'opposition entre physiologie et psychologie, ni avec l'opposition entre expérimentation et introspection, les protagonistes de l'histoire de la psychologie en contexte spiritualiste ont cependant continué à penser ces oppositions au moyen de cette polarité. Celle-ci s'était originellement développée à l'intérieur du débat écossais sur le statut des principes régissant l'univers mental et sur l'épistémologie des croyances naturelles⁴⁴, qui reste assez éloigné du projet d'une approche expérimentaliste de l'esprit ou d'une réelle application à l'esprit des méthodes des sciences de la nature, en dépit de la référence omniprésente à Bacon et à Newton. Néanmoins, comme c'est manifeste dans la récapitulation de Lachelier, même quand le débat finit par tourner autour de la question des rapports entre le mental et l'organique, c'est toujours la polarité du scepticisme humien et du réalisme reidien qui définit les positions antagoniques.

Laurent JAFFRO
Laboratoire Philosophies contemporaines –
Université Paris Panthéon-Sorbonne
Jaffro@univ-paris1.fr

⁴⁴ Voir à ce sujet C. Fourny-Etchegaray, « La croyance naturelle chez David Hume et Thomas Reid : scepticisme et réalisme », thèse de doctorat de philosophie, Clermont-Ferrand, université Blaise Pascal, 2008.

NATURE HUMAINE ET SCEPTICISME : D. HUME, TH. REID ET TH. JOUFFROY

L'idée de nature humaine est-elle compatible avec une position sceptique ? Aux yeux du sceptique, l'existence, l'essence et la fiabilité prétendues de la nature humaine semblent en effet inévitablement suspectes. Le problème se pose par excellence au regard des débats du XVIII^e siècle à propos du scepticisme de Hume. C'est d'abord au sein du corpus humien que le lecteur doit tenter d'articuler un projet naturaliste et un scepticisme mitigé. Mais la tension est à nouveau réfléchie à l'intérieur de la philosophie britannique, et notamment écossaise, où l'école du sens commun s'oppose au scepticisme humien : cette dernière affirme que tout homme par sa nature reconnaît et doit reconnaître des croyances « évidentes par soi ». Le scepticisme de Hume nous ferait donc selon Thomas Reid indûment douter *de* notre nature. Ces deux espèces de défiances sont liées car l'interrogation épistémologique sur la fiabilité de notre nature repose bien chez l'un et chez l'autre sur la question de ce *qu'est* notre nature, question qui, relevant d'une science intermédiaire entre ontologie et physique, semble impliquer un pas hors du scepticisme. Interne à la pensée humienne, et traversant le XVIII^e siècle britannique, la tension est à nouveau perceptible à une troisième échelle, internationale cette fois : il est clair que pour Kant, la réponse au scepticisme de Hume ne pourra apparaître qu'en abandonnant un naturalisme qui conduit nécessairement, selon lui, à une « misologie »¹. Selon Kant en effet, non seulement

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure* (1781-1788), A 855 / B 883, AK III-551 et *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), préface, AK IV-258, trad. fr. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, p. 17.

CORPUS, revue de philosophie

l'école du sens commun s'interdit d'interroger le fondement de nos croyances, mais plus encore toute tentative d'étudier une prétendue nature humaine ne saurait qu'échapper à la question transcendante, seule pertinente en la matière. Trois axes problématiques s'esquisSENT donc, l'un concernant la consistance d'une philosophie pour une part sceptique qui use sans scrupule du concept de nature humaine, l'autre concernant la fiabilité de cette nature et enfin le dernier concernant la possibilité qu'une étude de la nature humaine puisse répondre aux questions soulevées par le scepticisme. Ces trois axes sont liés. La nature humaine ne pourrait-elle être une notion sceptique, impliquant tout au moins une nescience fondamentale quant à une essence non phénoménale et originelle de l'homme ? Dans ce cas, la fiabilité de nos facultés naturelles ne devrait-elle pas être suspectée et cette question toujours rester sans réponse ? La seule échappatoire ne serait-elle point d'adopter un point de vue tout autre que ce naturalisme nescient ?

On peut certes dans un premier temps envisager que l'affirmation d'une nature humaine ou la prétention de la connaître contredisent le scepticisme. Mais une telle opposition sera moins évidente à l'aune de l'appel que la philosophie britannique du XVIII^e siècle semble faire à la nature humaine, dans le but de se soustraire à tout essentialisme. La thèSE qui défend la présence de certaines croyances, dispositions, ou affections « originelles » ainsi tenues pour des « faits de nature », est à cet égard instructive². Ces croyances, dispositions ou affections sont dites exister « en vertu de notre constitution naturelle ». L'ambivalence propre à la notion de nature humaine coïncide donc historiquement avec cette autre ambiguïté qui traverse le modèle scientifique du XVIII^e siècle : les faits de nature sont les seuls objets de connaissance, parce qu'on ne doit pas chercher à connaître l'essence cachée de leur origine ou de leur nature.

² Cf. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections : With Illustrations on the Moral Sense* (1728), éd. A. Garrett, Indianapolis, Liberty Fund, 2002. On y trouve de nombreuses occurrences de « original desires » et « original aversions ».

Claire Etchegaray

Dès lors, la question est de savoir ce qui peut autoriser, par delà la thèse d'une nescience métaphysique fondamentale (sur la nature des choses), une référence à la nature humaine. Or, justement parce que le recours à la nature humaine a souvent été l'appel à un fait de nature originel, il a été opposé à la force des arguments sceptiques, lesquels ne se contentent pas de limiter notre connaissance, mais en contestent la valeur. La question est alors de savoir ce qui doit être mis au compte d'un fait de nature originel : nos croyances naturelles ou leur fondement épistémique (entendons par là leur vérité ou encore leur *evidence*). Lorsque Hume en appelle par exemple à la force de la nature qui spontanément brise la mélancolie de sa réflexion sceptique (dans la quatrième partie du Livre I du *Traité*), il insiste sur l'irrésistibilité et la nécessité pratique de nos croyances qui dans la vie commune ne laissent place à aucun doute sur leur vérité. Mais il admet également la possibilité qu'une réflexion métaphysique puisse toujours venir la remettre en question. Au contraire, Reid affirme qu'on admet et qu'on *doit admettre* comme faits de nature (en vertu de notre constitution naturelle) nos croyances naturelles *et* leurs fondements épistémiques (leurs *evidences*) : selon lui, le scepticisme est donc, par nature, impossible ou de pure mauvaise foi. Indice de cette ambiguïté, le premier traducteur français de Thomas Reid, Théodore Jouffroy, en est venu à rendre compte, par l'appel à une nature humaine primitive, de la possibilité du scepticisme lui-même, en tant qu'il serait inscrit dans la nature de *notre* raison qui cherche toujours indéfiniment *des* raisons, même aux faits de nature dont elle est impuissante à *rendre* raison – Jouffroy soutenant ainsi que croyance *et* scepticisme ont leurs racines dans la nature humaine³. Mais alors, l'appel à une nature humaine originelle reconduit-il au scepticisme ? L'exclut-il ou lui ménage-t-il une certaine place légitime ?

³ Cf. L. Clauzade, « La philosophie écossaise et la fondation de la psychologie. De Jouffroy à Garnier et Lélut », dans *Philosophie française et philosophie écossaise. 1750-1850*, sous la dir. d'E. Arosio et de M. Malherbe, Paris, Vrin, 2007, p. 151-177.

CORPUS, revue de philosophie

En distinguant les positions des trois philosophes cités, il nous semble possible de dissiper certaines confusions propres à obérer le traitement de ces questions, et éventuellement, d'indiquer les éléments d'une défense contre la critique kantienne.

Nature humaine, essence et nescience

Ni Hume, ni Reid n'entendent par nature humaine l'essence pure de notre constitution naturelle. Ce point mérite d'être rappelé, et ce d'autant plus que l'inspiration écossaise de Jouffroy ne l'empêchera pas, en apparence, de le réviser. Dans un article publié en 1830 dans l'*Encyclopédie moderne*, et repris dans ses *Mélanges philosophiques*, Jouffroy défend en effet trois thèses dont il nous faudra comprendre l'articulation mutuelle. La première vient d'être mentionnée : la croyance tout comme le scepticisme ont leurs « racines dans la nature humaine » ou la « constitution de notre intelligence »⁴. La seconde sera étudiée plus loin : par scepticisme il faut, selon Jouffroy, entendre non une incroyance ou une incrédulité (car même les sceptiques croient que les choses dont nous avons la conscience, la perception ou le souvenir, etc. existent), mais l'opinion qui conteste la vérité de ces croyances⁵. Elles impliquent une troisième thèse qui retient maintenant notre attention : la « nature » de notre esprit, ou la constitution de notre intelligence, n'est pas inconnaissable.

Cette dernière thèse est, dans la « Préface» que Jouffroy ajoute à sa traduction des *Oeuvres complètes de Thomas Reid*, explicitement dirigée contre Dugald Stewart⁶. Jouffroy affirme que la méthode philosophique doit distinguer d'un côté l'*observation* des phénomènes, des faits et des attributs, et de l'autre, l'*induction* qui permet de remonter aux causes, à ce dont ils

⁴ Théodore Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, « Histoire de la philosophie », III – Du scepticisme, Paris, Paulin, 1833, p. 168 ; désormais cité MP, « HdP », III, p. 168.

⁵ MP, « HdP », III, *op. cit.*, p. 170.

⁶ Thomas Reid, *Oeuvres complètes avec des fragments de M. Royer-Collard, et une introduction de l'éditeur*, 6 volumes, t. 1, Paris, V. Masson, 1836, « préface » de Th Jouffroy, vol. I, p. i-ccxviii. Ce n'est pas la « Préface» originale, cf. note *infra*.

Claire Etchegaray

dépendent et aux existences réelles⁷. Par induction, la philosophie de l'esprit doit donc pouvoir remonter à la cause des phénomènes mentaux, à ce dont dépendent les faits de conscience et au principe de la pensée. Jouffroy le nomme « principe intelligent »⁸. Dès lors la science de l'esprit qu'est la psychologie est une science de l'homme⁹ qui semble bien avoir pour objet *la nature* de l'esprit, au sens exact où Hume et Reid s'en interdisaient l'accès. Cela mérite toutefois examen.

Il est indéniable que chez Hume la science de la nature humaine ne prétend pas connaître l'essence de l'esprit. Ainsi les facultés appréhendées ne le sont pas en tant que *puissances pures*, mais toujours par et comme ce qui s'exerce au travers des opérations mentales.

Et il me semble évident que, l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences (*experiments*) soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui

⁷ Cf. L. Clauzade, *op. cit.*, pp .161-165 ; et l'article de L. Jaffro, « Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? », dans ce numéro de *Corpus*.

⁸ MP, *op. cit.*, « Psychologie », I – Objet, point de départ et circonscription de la psychologie , p. 190 ; désormais cité MP, « Psycho. », I, p. 190.

⁹ « Cette science est identique à celle du *moi* ; car qui dit *moi* ? le principe intelligent ; et ce qu'il appelle *moi*, c'est nécessairement lui. Elle est également identique à la science de l'homme ; car, qu'est-ce que l'homme, sinon ce que chacun de nous appelle *moi* ? et qui dit *moi*, sinon le principe intelligent ? et que peut-il appeler *moi*, sinon lui-même ? Le *moi*, l'*homme*, le *principe intelligent*, sont donc des dénominations différentes d'une même chose ; la science de l'une de ces choses est donc la science des deux autres ; la psychologie, qui est la science du principe intelligent, est donc par cela même la science du *moi* ou de l'*homme* » (MP, « Psycho. », I, p. 190-191). S'ensuit une précision de Jouffroy : science de l'homme ne veut pas dire science de l'animal (ou « être organisé ») qu'est l'homme. Le principe intelligent distingue radicalement l'homme de l'animal. Et la science de l'homme ne considère rien de ce qui fait l'animalité de l'homme (digestion, circulation, sécrétion, etc.).

CORPUS, revue de philosophie

résultent des différentes circonstances et situations où il est placé¹⁰.

Il est également hors de doute que chez Reid, l'étude des pouvoirs intellectuels et actifs de l'homme doit seulement s'en tenir aux notions que l'on peut avoir relativement aux opérations de l'esprit, et non faire des hypothèses sur une réalité dont l'affirmation ne repose sur aucune *evidence*. La recherche doit toujours procéder des propriétés à la nature et non de la nature aux propriétés.

Qu'est-ce qu'un corps ? C'est, disent les philosophes, ce qui est étendu, solide et divisible. Je ne demande pas, dit l'enquêteur, ce que sont les propriétés du corps, mais ce qu'est la chose elle-même ; permettez-moi d'abord de connaître directement ce qu'est un corps, et ensuite de considérer ses propriétés. A cette demande, je crains que l'enquêteur ne puisse trouver aucune réponse satisfaisante ; parce que notre notion du corps est non point directe mais relative à ses qualités. Nous savons que c'est quelque chose d'étendu, de solide et divisible, et nous ne savons rien de plus¹¹.

Mais il faut rappeler un point qui vient considérablement nuancer l'apparente proximité entre Hume et Reid et peut venir jeter quelque lumière sur la position de Jouffroy. Reid défend un *dualisme*, qui pourrait sembler contrevir à l'exigence méthodologique du naturalisme et par lequel il justifie une différence

¹⁰ *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), éd. D.F. et M. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2000, Livre I, introduction, § 8 ; trad. fr. par Ph. Baranger et Ph. Saltel, *Traité de la nature humaine. L'entendement*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 35.

¹¹ *Essays on the Active Powers* (1788), essai I, ch. 1, dans *The Works of Thomas Reid*, éd. W. Hamilton, Edimbourg, James Thin, 1846, p. 513b. Cf. également *Essays on the Intellectual Powers*, essai II, ch. 19, trad. fr. de Th. Jouffroy dans *Oeuvres complètes de Thomas Reid, Essai sur les pouvoirs intellectuels*, tome 2, p. iv : « Quant à la nature de ce quelque chose, tout ce que nous en savons c'est qu'il a les qualités que nos sens aperçoivent ».

Claire Etchegaray

de méthode entre les sciences physiques et les sciences de l'esprit. Pourtant, dire que la nature physique des corps n'est pas la nature mentale de l'esprit signifie seulement, pour l'aberdonien, que *ce qui se manifeste* dans les corps n'est pas de même nature que ce qui se manifeste dans l'esprit. La manifestation physique n'est pas de même nature que la manifestation de l'esprit car la première est observée, quand la seconde *se ressent* dans une expérience *vécue*, susceptible non point d'observation mais de *réflexion*. C'est donc *au sein de la manifestation* même que se découvrent chez Reid deux natures *ontologiques*.

Revenons alors à Jouffroy : dit-il que *l'essence pure de l'esprit* nous est accessible, ou dit-il, finalement en écho à Reid, que la science connaît la *nature* relative aux opérations de l'esprit ? Si cette dernière hypothèse est juste, il y a sans doute là une prétention moins naïve ou rédhibitoire que ce que l'on aurait pu penser : la volonté de ne pas s'en tenir aux pures *fonctions* de l'esprit pour appréhender à travers nos opérations mentales *la nature de ce qui fonctionne*, sans pour autant chercher à saisir cette nature abstraitemen. Après tout le « principe intelligent » n'est pas décrit par Jouffroy autrement que comme « ce qui dit *moi* », ce qui est « le sujet ou la cause véritable » de la sensibilité, la volonté, la passion et la locomotion¹², ou plus loin encore, « un principe dont l'essence est de connaître »¹³. Ainsi il apparaît plutôt que Jouffroy poursuit l'entreprise qui verrait dans la méthodologie naturaliste un modèle pour éviter les travers d'un essentialisme occulte. Hume, Reid et avant eux, Locke semblent avoir des affinités méthodologiques moins en raison d'une homogénéité ni même d'une analogie ontologique entre le mental et l'extra-mental, mais en raison d'un même postulat épistémologique selon lequel seuls les qualités et pouvoirs *manifestes*, c'est-à-dire relevant de l'expérience, sont susceptibles d'être connus. Pour Jouffroy ce postulat est refondé au sein d'une philosophie de la conscience : que les pouvoirs et qualités de

¹² MP, « Psycho. », I, *op. cit.*, p. 191.

¹³ MP, « Psycho. », II, *op. cit.*, p. 192-193.

CORPUS, revue de philosophie

l'esprit soient manifestes signifie qu'ils sont *conscients*. Reste que, chez les uns comme chez les autres, le pouvoir que la science doit étudier n'est pas la cause *cachée* de nos pensées (de nos sensations, de nos volontés, etc.) mais le pouvoir de penser, sentir et vouloir à travers son exercice. Il est piquant de constater que selon Jouffroy cette manière de saisir la nature au travers de sa manifestation est propre à l'intelligence, et – point qui vient jeter quelque lumière sur la seconde thèse énoncée plus haut – qu'elle caractérise même la compréhension psychologique de la croyance naturelle : « l'intelligence est profondément convaincue qu'il est *dans sa nature* de voir les choses telles qu'elles sont »¹⁴. La nature des choses n'est conçue qu'à travers ce qui se manifeste, en tant qu'elle y est nécessairement reliée. Il semble ainsi que les propos de la « Préface» à la traduction par Jouffroy des *Esquisses de philosophie morale* de D. Stewart fassent étroitement écho au dualisme reidien :

Les phénomènes de conscience sont d'une nature à part, et ne ressemblent nullement aux autres phénomènes de l'humaine organisation. Insaisissables à l'observation sensible et perçus d'une autre manière, ils doivent devenir l'objet d'une science spéciale, qui formera une des divisions de la science de l'homme. Cette science des faits de conscience, distincte de la physiologie par son instrument et son objet, doit porter un nom qui exprime et constate cette différence. Celui d'*idéologie* est trop étroit ; car il ne désigne que la science d'une partie des faits internes ; celui de *psychologie*, consacré par l'usage, nous paraît préférable, car il désigne les faits dont la science s'occupe, par leur caractère le plus populaire, qui est d'être attribués à l'âme¹⁵.

¹⁴ MP, « Psycho. », I, *op. cit.*, p. 193, je souligne.

¹⁵ Th. Jouffroy, « Préface du traducteur » dans D. Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, p. cxxxvi-cxxxvii, cité par S. Nicolas dans *Théodore Jouffroy. Cours de philosophie de 1830 à l'Ecole Normale*, Paris, Séha Edidit, 2007, p. 18.

Claire Etchegaray

Comme le dit Serge Nicolas¹⁶, nous ne connaissons pas le principe de notre existence en lui-même. Nous sentons que nous sommes cause de nos actes, nous avons conscience d'un moi, bref nous appréhendons la nature du principe intelligent parce qu'il est notre nature. Mais nous ne pouvons en connaître la nature intime en elle-même, indépendamment des effets que sont sentiments, volontés, conscience, etc.

Notre « constitution naturelle » et l'originel

Parce que la nature humaine n'est pas selon Hume et Reid une essence abstraite, elle est *ce qui fait ce que nous sommes* au travers de toutes nos facultés : notre « constitution naturelle ». L'existence d'une telle constitution est un *fait* auquel la philosophie écossaise s'adosse volontiers – comme donnée à la fois incontestable et limitative. Elle est ce que chacun constate en soi. Point n'est besoin de disposer d'une théorie des universaux ou de présupposer une réalité trans- ou supra-individuelle. Ni Hume, ni Reid ne s'engagent dans une longue justification de l'unité du genre humain. Par divers biais, on pourra certes vérifier qu'une telle constitution est partagée : l'histoire qui fait varier les expériences atteste certaines régularités selon Hume, et les pratiques intersubjectives peuvent manifester des principes d'*evidence* communs selon Reid. Mais ni l'un ni l'autre ne demandent de présupposer une humanité *a priori*. Ils invitent seulement le lecteur à considérer s'il trouve en lui-même les mêmes phénomènes que ceux qu'ils décrivent en tant que philosophes. La constitution naturelle est donc d'abord et avant tout celle que le philosophe se reconnaît, en son expérience vécue. Le terme « constitution » n'est d'ailleurs pas nécessairement collectif : il désigne « ce qui fait ce que je suis ». Mais c'est aussi ce que le philosophe présume de son lecteur et par conséquent de tout autre, en admettant que ce dernier seul puisse le valider – tout en étant guidé par le philosophe.

¹⁶ Théodore Jouffroy. *Cours de philosophie de 1830 à l'Ecole Normale*, op. cit., p. 25.

CORPUS, revue de philosophie

Ainsi lorsque ce dernier voit en quelque croyance, disposition ou affection un « fait de notre constitution naturelle », c'est à la fois pour s'en tenir à une expérience vécue dont la réalité est intimement attestée, et à la fois pour proscrire toute tentative de rendre raison de cette réalité en la déduisant d'une idée fictive, agrégat d'hypothèses oiseuses formant l'essence *participative* de chaque individu. Déjà Locke avait promu la distinction entre la constitution interne ou réelle des choses, et leur essence nominale ou « constitution artificielle des genres et des espèces », contre la thèse de la *participation* : l'essence réelle n'est pas *ce par quoi nous participons à l'espèce*, puisque l'espèce n'est qu'une idée abstraite signifiée par un nom distinct et qui n'est formée qu'*a posteriori*. Les propriétés rassemblées sous le nom d'« essence nominale » découlent certes de la nature réelle, mais celle-ci nous reste inconnue – de sorte que la structure des classes ontologiques du monde nous échappe. Soulignons que cela ne signifie pas que ces choses n'aient pas *réellement* ces propriétés dites « nominales » ou que la connaissance de ces propriétés ne soit pas une *réelle* connaissance. Mais c'est une connaissance de propriétés qui ne sont que des *rapports* (réels) entre nous-mêmes et les choses : le feu brûle *réellement*, même si nous ne savons ce qui en lui *fait* que, pour nous, il brûle¹⁷. Reid radicalise encore ce motif réaliste, et tout en souscrivant au *distingo* entre constitution interne et essence nominale affirme que notre connaissance de qualités *relatives* (d'un corps ou d'un esprit) n'en est pas moins une connaissance de qualités réelles. Ainsi chez Reid un fait de notre constitution naturelle est un fait dont la détermination première nous est inconnue (puisque notre nature interne nous échappe), mais qui s'explique par une qualité que l'on peut concevoir – qualité qui, quoique relative, n'en est pas moins réelle et naturelle¹⁸.

¹⁷ Cf. N. Wolterstorff, *John Locke and the ethics of belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁸ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, essai IV, ch. 1, éd. D. R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2002 p. 302-303, désormais cité *IP*, p. 302-303.

Claire Etchegaray

Or il arrive également à Hume d'affirmer qu'un phénomène est propre à notre constitution naturelle au sens où « sa cause ultime (...) est parfaitement inexplicable par la raison humaine ». C'est par exemple le cas des *impressions*, qui sont bien en ce sens originelles¹⁹. C'est aussi celui de l'égoïsme, qui est « inséparable de la nature humaine, et inhérent à notre structure et à notre constitution »²⁰. D'ailleurs, Hume s'oppose ici à celui qui en appela à une « bienveillance originelle » de l'humanité inscrite dans notre constitution naturelle : Hutcheson est la cible d'une subversion par laquelle Hume réinvestit la notion d'affection « originelle » (*i.e.* que l'on a en vertu de notre constitution) contre l'un de ses pères²¹. En somme, chez les Lumières écossaises, l'appel à notre nature humaine est un recours à l'*originel* qui abaisse les prétentions fondationnalistes de la raison. Mais on aurait tort d'en conclure précipitamment au scepticisme. Dans ce qui suit, on tentera de repérer les spécificités de la méthode naturaliste qu'un tel recours autorise selon Hume et Reid, afin notamment de comparer leurs conceptions respectives de la nature humaine.

Chez Hume la reconnaissance de faits de nature originels n'exclut pas l'enquête expérimentale. Non seulement ce sont des faits qui peuvent venir en expliquer d'autres, mais surtout, et plus paradoxalement, rien n'interdit qu'ils puissent néanmoins être expliqués par des causes expérimentales. En effet, un fait de nature est une donnée originelle dont nous ne pouvons fournir la raison première ou la cause ultime, mais qui peut s'expliquer en dégageant des caractéristiques régulières, liens entre éléments originels, que l'on tiendra pour des principes « naturels ». C'est à une telle explication expérimentale du fait de nature qu'est la

¹⁹ *Traité de la nature humaine. L'entendement*, op. cit., I.iii.5 § 2, p. 146.

²⁰ *Traité de la nature humaine. La morale*, III.iii.1 § 17, trad. fr. par Ph. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 205.

²¹ Par delà Hutcheson, la filiation de la notion d'affection « originelle » doit être retracée chez Shaftesbury et les stoïciens. Mais avec l'émergence de modèles scientifiques dits naturalistes, le XVIII^e siècle repense la naturalité d'une manière propre à justifier un traitement bien spécifique et plus borné.

CORPUS, revue de philosophie

croyance que Hume se livre dans le *Traité ou l'Enquête* lorsqu'il fait varier les *experiments* pour montrer qu'elle repose sur une impression présente et une relation naturelle de causalité (relation « naturelle », ici au sens de non décidée et non réfléchie)²². On ne sait pas pourquoi la répétition fait naître une coutume, ni ce qui dans cette coutume issue de l'expérience passée cause une croyance expectative, ou ce qui dans l'expérience contraire passée porte à croire en proportion : ce sont là des données originales. Mais on peut les mettre en lumière par une étude portant sur la variation des expériences. Mieux encore, une anatomie de l'esprit, parce qu'elle doit refuser d'affirmer une existence non phénoménale selon Hume, ne peut s'appuyer sur aucun autre élément ontologique que ce dont on fait l'expérience en l'exercice de nos facultés. Il n'y a donc pas d'essence réelle postulée au-delà de notre constitution à la fois originellement éprouvée et susceptible d'être ressaisie expérimentalement. L'explication expérimentale de la croyance, par exemple, se fait à plusieurs niveaux : au niveau des expériences vécues (psychologiques), elle en appelle à l'habitude, mais elle a recours également au niveau plus élémentaire des impressions et des idées et à leur dynamique associative, et enfin elle renvoie parfois même au niveau physicaliste des esprits animaux. On pourrait craindre que chaque niveau ne vienne donner la raison du précédent : la coutume serait expliquée par la transition de l'imagination, devenue *facile* en raison des traces toujours plus profondes laissées par les esprits animaux. Mais en réalité, le *Traité* tient explicitement le niveau de la mécanique des esprits animaux pour « incertain », et l'*Enquête* prévient que l'explication en termes d'idées et d'impressions, aussi exacte soit-elle, n'en est pas moins frappée de quelque doute. Chacun de ces niveaux a un rôle heuristique indéniable, mais non une égale scientificité : plus on s'éloigne de l'expérience vécue naturellement et plus on objective l'explication rendue ainsi exacte, mais moins on a de certitude qu'elle corresponde à une réalité. A l'inverse, l'appel à l'originel ne doit

²² *Traité de la nature humaine*, op.cit., I.iii.8 et *Enquête sur l'entendement humain*, V.ii, trad. fr. par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2004.

Claire Etchegaray

pas conduire à l'abandon de toute enquête expérimentale. Dans le livre II du *Traité*, avant de traiter des causes naturelles de l'orgueil et de l'humilité, Hume déclare qu'il ne serait pas digne d'un véritable naturaliste d'invoquer un principe originel pour chaque cause particulière d'orgueil²³. En appeler à un fait de nature dès qu'un phénomène se présente, nous dit Hume, c'est à la fois recourir à un finalisme selon lequel « la nature ne fait rien en vain » et par l'indéfinie multiplication des causes originelles, ne rien expliquer du tout. En somme, les principes originels ne sont pas par eux-mêmes explicatifs – l'ignorer conduit à un finalisme obscurantiste. La seule explication est expérimentale (causale), mais consciente que cette causalité est naturellement induite et que sa réalité objective est impossible à fonder.

Reid fait valoir exactement l'inverse : puisque l'induction expérimentale est incapable de prouver une véritable et réelle *causation*, elle n'explique rien, à moins de supposer, au-delà, un véritable *pouvoir causal* ou un véritable moteur transcendant. Par recouplement, on peut induire une loi de nature mais elle doit précisément être considérée comme *originelle* parce que son *efficience* est un donné de Dieu. Les lois de la nature ne sont causes efficientes « de rien » car elles ne sont que « la règle conformément à laquelle la cause efficiente [transcendant] opère »²⁴. La physique n'est explicative, selon Reid, qu'adossée à une théologie. Dès lors, une philosophie de l'esprit consistera en une nomologie présupposant que nous pouvons induire les lois et les principes originaux de notre nature et comprendre par là que certains de nos croyances ou comportements soient des « effets immédiats » de notre constitution. Car cette dernière est un fait de nature qui est un fait de Dieu. Cette conception ne suppose pas que la nature humaine soit un absolu mystère devant lequel toute science est muette. Elle promeut la recherche

²³ *Traité de la nature humaine*, II.i.3 §§ 5-6 SBN 281-2, trad. fr. J.-P. Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 116-117.

²⁴ Lettre à Lord Kames du 16 décembre 1780, dans *The Correspondance of Thomas Reid*, éd. P. Wood, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2003, p. 142.

CORPUS, revue de philosophie

scientifique des lois de la constitution de notre esprit parce que ces lois montrent *comment* nos jugements se forment nécessairement. Ainsi l'analyse reidienne de la perception montre qu'elle résulte d'un processus de « suggestion » à partir de la sensation. Les lois de la suggestion n'en appellent point à des qualités de notre constitution *interne*, identifiées comme telles dans la sensation ou dans la perception. Mais elles nous permettent de comprendre comment nos perceptions se forment, en vertu de principes réels inscrits dans une constitution qui nous demeure inconnue au-delà de ce que notre réflexion sur nos opérations mentales peut nous apprendre.

La conséquence la plus frappante de cette divergence de conception de la nature humaine concerne le statut épistémologique de nos croyances naturelles (entendons par là nos jugements *originels*). La controverse sur le scepticisme en découlera. Pour Hume, ce que la nature nous donne originellement n'est pas épistémologiquement garanti : l'*evidence* n'est que psychologique, et n'a pas de valeur épistémologique donnée. Pour Reid, les croyances que nous avons en vertu de principes originels ont une *evidence* par soi, au sens où elles ont une valeur épistémique incontestable. Ainsi, ils doivent faire face à deux défis bien différents.

La science humaine de la nature humaine suppose de croire en des pouvoirs et des causalités et donc à une force de la nature – même si elle n'a pas besoin pour autant de supposer que l'ordre naturel est le produit d'un Ordonnateur bienveillant et vérace. Or cette croyance causale est un donné sans garantie épistémique, puisqu'on ne fait jamais, *stricto sensu*, l'expérience d'un *pouvoir*²⁵. Sa légitimité semble donc contestable. Mais c'est précisément que chez Hume, elle doit être cherchée perpétuellement à défaut d'être donnée. Or elle ne peut se conquérir que dans l'exercice au moins *méthodologique* de la croyance causale. Dans toute croyance, on fait l'expérience d'une *force* (une tendance, une contrainte, une détermination). Cette expérience purement phénoménale est indéniable : on éprouve fortement une tendance

²⁵ *Traité de la nature humaine*, I.iii.14 §§ 20-22.

Claire Etchegaray

ou un *feeling*. Et l'on ne peut s'empêcher de voir là l'effet d'un *pouvoir* de la nature. Hume lui-même recourt parfois à l'hypos-tase : « la nature nous a déterminés à juger aussi bien qu'à respirer et sentir »²⁶. L'anatomie de l'esprit ne peut pas percer le pouvoir ou la force de la nature, mais elle ne peut s'empêcher de le *penser*, comme pouvoir ou force. Par exemple, la recherche réfléchie des causes perturbe la croyance sensible en l'existence de corps indépendants de nous, mais constatant que cette croyance ne disparaît pas, elle cherche une cause dans le fait même que nous l'ayons : la croyance sensible est un fait de nature, originel. La nature est alors pensable comme condition du fait originel et de son approche naturaliste. Hume développe une philosophie de l'homme où la nature est toujours par delà son objectivation et est une condition naturelle de l'expérience possible. Si Hume procède à une *naturalisation* de nos croyances ou de la morale, ce n'est qu'en pensant au travers des principes naturels les conditions d'une naturalité, lesquelles ne disent rien sur ce qu'est « la » nature, mais nous permettront d'en construire l'expérience. Sujet-objet, la nature humaine est un domaine d'étude toujours déjà excédé par la nature dont elle est le fait.

Le défi que doit relever la philosophie de Reid est tout autre. De quel droit avancer que nos croyances *originelles* ont par elles-mêmes une *evidence épistémique*? Deux interprétations sont également dévastatrices : soit c'est le simple *fait* que l'on a irrésistiblement ces croyances qui leur donne aux yeux de Reid une telle valeur épistémologique, soit il suppose une justification théiste, manifestement contraire à leur *evidence* « *per se* ». Il y aurait là une faute naïve : confondre le *fait* et le *droit*. Néanmoins c'est sa conception de la nature humaine qui permet à Reid de penser l'*evidence* comme un *fait épistémique*. Son ambition est d'étudier l'*evidence* en la reconnaissant comme valeur « donnée ». Le projet épistémologique de Reid est de contourner toute entreprise visant à fonder l'*evidence* sur une chaîne de « raisons », sans néanmoins la considérer comme un pur *effet psychologique*.

²⁶ *Traité de la nature humaine*, I.iv.1 § 7. Cf. également III.ii.2 § 9, I.iii.10 § 3, I.iii.16 § 9.

CORPUS, revue de philosophie

Son but est d'expliquer l'*evidence qua evidence*. Dans cette perspective, le théisme ne fournit pas la *raison* de croire sans laquelle notre croyance serait injustifiée. Car nous avons une *evidence per se*. Mais il procure au philosophe l'assistance qui lui permet d'envisager, en un seul et même temps, la véracité de notre nature et l'*evidence* originelle de nos croyances. C'est également une assistance dans sa bataille contre le scepticisme, quoique ce ne soit pas son *arme*. Car Reid a conscience que celui qui cherche à prouver par des *raisons* l'*evidence* de nos croyances s'expose à un diallèle. Il ne s'engage donc pas sur la voie cartésienne d'une fondation métaphysique, mais cherche seulement, par divers argument, à faire reconnaître au sceptique le fait épistémique de l'*evidence*. Ainsi dans le passage suivant, Reid distingue clairement entre la *raison* (*reason*) philosophique de croire et la légitimité (*evidence*) que nous reconnaissons naturellement à notre croyance sensible – la première ne pouvant que *confirmer* la seconde :

Shall we say, then, that this belief is the inspiration of the Almighty ? I think this may be said in a good sense; for I take it to be the immediate effect of our constitution, which is the work of the Almighty. But if inspiration be understood to imply a persuasion of its coming from God, our belief of the objects of sense is not inspiration ; for a man would believe his senses though he had no notion of a Deity. He who is persuaded that he is the workmanship of God, and that it is a part of his constitution to believe his senses, may think that a good reason to confirm his belief. But he had the belief before he could give this or any other reason for it²⁷.

²⁷ *IP, op. cit.*, essai II, ch. 20, p. 231-232 : « Devrons-nous dire alors que cette croyance est l'inspiration du Tout-Puissant ? Je crois qu'on peut le dire dans un certain sens car je soutiens qu'elle est un effet immédiat de notre constitution, qui est l'ouvrage du Tout-Puissant. Mais si on sous-entend que l'inspiration implique d'être persuadés que nous la tenons de Dieu, notre croyance aux objets des sens n'est pas une inspiration car un homme croirait ses sens sans avoir aucune notion de Divinité. Celui qui est persuadé qu'il est l'ouvrage de Dieu et qu'il relève de sa constitution de

Claire Etchegaray

Lorsque Jouffroy traduit ce texte, il respecte la distinction sans la reprendre mot à mot.

Dira-t-on qu'elle est une inspiration du Tout-Puissant ? Cela est juste et vrai si l'on entend seulement qu'elle un effet de notre constitution, laquelle est l'ouvrage de Dieu. Mais si, par cette inspiration, il faut entendre la persuasion que notre confiance vient de Dieu, la croyance qui dérive des sens n'est pas une inspiration ; car un homme croirait à ses sens alors même qu'il n'aurait aucune notion de la Divinité. L'homme qui sait que sa constitution est l'œuvre de Dieu et qu'il est dans sa constitution de croire à ses sens, peut trouver dans cette considération un nouveau motif à l'appui de la confiance qu'il leur accorde, mais il avait cette confiance auparavant ; elle est antérieure en lui à cette raison de croire ainsi qu'à tout autre²⁸

Chez Jouffroy, l'*evidence* par soi n'a pas à s'appuyer sur un théisme pour être « mise en évidence ». Il suffit que la raison admette que sa recherche *des raisons* est vaine si elle ne s'appuie pas sur des évidences premières. C'est pourquoi Jouffroy traduit souvent l'adjectif *original* par « primitif ». On y entend davantage l'idée de donnée première sur laquelle la raison pourra fonder ses jugements, en un sens classique²⁹. Or Reid pour sa part, ne se contentait pas d'identifier un noyau de croyances fondamentales imprescriptibles, il venait à repenser la façon avec laquelle le

se fier à ses sens, peut penser que c'est une bonne raison de confirmer sa croyance : mais il possédait cette croyance avant qu'il n'en puisse donner telle ou telle raison. »

²⁸ *Oeuvres complètes de Thomas Reid, Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai II, chapitre 20, traduction de Théodore Jouffroy, *op. cit.*, tome 2, p. 22.

²⁹ Chez Jouffroy cette traduction s'accompagne sans doute d'un glissement intellectualiste, vers une position cherchant à s'exempter du sentimentalisme qu'elle attribue à Shaftesbury ou Hutcheson, penseurs des « affections originelles ». Pour une discussion de cette lecture des philosophes du sens moral par Jouffroy, lire L. Jaffro, « Raison et sentiment. L'histoire des théories du sens moral vues par Jouffroy », dans *Philosophie française et philosophie écossaise*, *op. cit.*, p. 137-150.

CORPUS, revue de philosophie

raisonnement progressait en appliquant l'*evidence* par soi³⁰. Jouffroy semble renouer avec le schéma fondationnaliste traditionnel, et donner aux « premiers principes » de Reid le sens de croyances primitives tenues pour prémisses.

On peut maintenant revenir à la première thèse de Jouffroy mentionnée plus haut. En une synthèse qui semble rejouer Hume contre Reid, il affirme : la croyance tout comme le scepticisme ont leurs « racines dans la nature humaine » ou « la constitution de notre intelligence ». Non seulement nous aurions des croyances qui s'expliquent par la constitution même de notre esprit, mais en outre le doute concernant leur valeur épistémique s'expliquerait par cette même constitution. On pourrait croire que Jouffroy tranche le débat qui opposa Hume à Reid, en un consensus qui donne raison à Hume. Ce n'est pourtant pas le cas. Il se pourrait en effet que l'expression « avoir ses racines dans la nature humaine » recouvre des choses un peu différentes dans le cas de la croyance naturelle et dans le cas du scepticisme. Nous avons des jugements primitifs (en la réalité des choses) qui pour Jouffroy sont des *faits de nature*, au sens où ils ont pour « fondement » un « acte de foi aveugle, mais irrésistible »³¹. « Aveugle » signifie ici sans raison pour la raison humaine. Quant à être « irrésistible », la croyance naturelle l'est même pour le sceptique, qui pense pourtant que l'intelligence humaine ne « peut légitimement » croire en rien³². Son irrésistibilité et même sa nécessité pratique sont universellement admises. Le scepticisme refuse en revanche d'y voir une légitimité épistémique. A l'inverse de la croyance, il a « ses racines dans la nature humaine » non point parce qu'il serait sans raison pour la raison (au contraire, c'est bien un acte de raison), et non point qu'il soit irrésistible (puisque il y a des hommes qui ne sont pas sceptiques).

³⁰ Cela dépasserait le cadre de cette étude que de montrer que le raisonnement implique selon Reid une *evidence par soi*, qui ne repose pas dans une prémissse préalable et séparé, mais est investie dans l'opération mentale qu'est le raisonnement même.

³¹ MP, « HdP », I, p. 168.

³² Ibid.

Claire Etchegaray

tiques), mais parce qu'il est la conclusion qui découle nécessairement d'une réflexion de la raison sur les raisons de notre croyance réaliste.

Ainsi la seconde thèse de Jouffroy se comprend-elle : par scepticisme il faut entendre non une incroyance ou une incrédulité, mais l'opinion qui nie la vérité de ces croyances – car même les sceptiques croient que les choses dont nous avons la conscience, la perception et le souvenir existent. En réalité, d'après ce qu'on vient de voir, le scepticisme n'est pas un fait de nature. Il n'est pas une croyance naturelle, ou plus proprement une défiance originelle. Le scepticisme ne peut rien contre la croyance naturelle, selon Jouffroy, car il ne remet en question que sa *vérité*. Il se pourrait néanmoins que Hume ne défende pas la possibilité du scepticisme de la même manière. Pour le montrer il faut reconsidérer la naturalité du scepticisme.

Le scepticisme est-il naturel ?

Comme l'a montré L. Clauzade, Jouffroy en vient à « faire une place » au scepticisme dans l'entendement, non à développer une philosophie sceptique : au contraire, ce scepticisme est « extrêmement circonscrit »³³, et tout moteur qu'il soit, le doute doit être vaincu, pour Jouffroy. Mais il se pourrait plus radicalement qu'un « moment sceptique » soit problématique dans sa pensée. Toute la question est de savoir si un scepticisme qui ne remet en question que la *justification épistémique* de nos croyances, sans les suspendre réellement, est conséquent. En d'autres termes, peut-on développer une philosophie sceptique *sérieuse* ou du moins un *moment sceptique sérieux* qui, tout en doutant de la *vérité du réalisme naturel*, ne vient pas à douter de la *réalité* ?

C'est exactement la teneur de l'objection que Reid formule à Hume. Pour l'aberdonien, le scepticisme n'est que verbal, incapable de remettre réellement en doute nos croyances ni même la

³³ L. Clauzade, « La philosophie écossaise et la fondation de la psychologie », *op. cit.*, p. 164.

CORPUS, revue de philosophie

reconnaissance de leur légitimité. C'est pourquoi il intime au sceptique de réfléchir à son propre comportement mental, lequel suppose toujours de tenir leur légitimité pour admise. Pour ce faire, le philosophe du sens commun s'appuie sur un ensemble d'arguments suggestifs : le sens du ridicule devant les sceptiques qui tentent en vain de douter réellement de l'existence des choses, la réflexion sur l'universalité de nos croyances naturelles, etc. Selon Reid, il y a donc dans le scepticisme de Hume, une *mauvaise foi* au sens précis que la philosophie a toujours donné à cette expression : le sceptique ne dit pas (en sa philosophie) ce qu'il fait (en sa vie). N'étant pas fidèle à son comportement mental, le scepticisme est source de mauvaise psychologie.

Or, sur ce point, force est de reconnaître que Reid n'a pas compris Hume. C'est également la raison pour laquelle la défense que Jouffroy fait du scepticisme n'a pas la même solidité que le scepticisme de Hume. Car chez ce dernier le scepticisme vient perturber la vivacité de nos croyances naturelles : il est même l'expérience vécue d'un conflit entre la croyance naturelle commune et la croyance qui naît *naturellement* de la réflexion. Le scepticisme ne suspend pas seulement la valeur épistémique de la croyance. Il est le nom d'une perturbation de notre croyance elle-même, perturbation *vécue* par le sceptique en son comportement mental. Hume a le génie de rendre compte de son scepticisme en montrant précisément que la croyance naturelle en la réalité externe se maintient, alors même qu'elle est naturellement perturbée par une réflexion sur sa fiabilité ; car c'est précisément *le maintien* de la croyance naturelle, alors même que nous aurions toutes les raisons expérimentales d'en douter, qui déroute notre jugement et nous rend sceptiques.

Hume décrit bien le scepticisme comme une *expérience intellectuelle*, contrairement à l'opinion reidienne, pour laquelle c'est une thèse philosophique prétendue par ses sectateurs en aucune façon susceptible d'être intellectuellement éprouvée. Dans sa lutte contre le scepticisme, Reid avait tendance à y voir

Claire Etchegaray

une « résolution » intenable³⁴, visant en vain à se défier de la vérité de la croyance, et à se défaire de cette croyance. Et il prétendait montrer qu'il était impossible de supprimer *notre croyance en sa vérité*, parce qu'elle était implicitement supposée dans la croyance naturelle. Jouffroy prétend certes contre Reid que le scepticisme est *naturellement* possible (au sens indiqué plus haut). Mais il paraît seulement soutenir un scepticisme *de philosophe* – une thèse philosophique qui ne remet nullement en cause notre conviction naturelle selon laquelle la réalité existe. Car même s'il concède que nous pouvons douter de la fiabilité de notre réalisme naturel, il pense comme Reid qu'aucun obstacle ne peut l'entraver. Jouffroy a décrit comment il a perdu la foi religieuse dans la première « Préface » à la traduction des *Œuvres Complètes de Reid*³⁵. Mais à notre connaissance, il ne décrit nulle part une telle conversion sceptique en matière de réalisme.

Nature humaine et sortie du scepticisme

Pour conclure, il faut répondre à la question de savoir si une philosophie de la nature humaine est apte à répondre aux apories du scepticisme. Ainsi qu'on l'a vu, dans le cas le plus déroutant de la croyance en une réalité sensible, Hume et Reid semblent tous deux s'autoriser d'un appel à la nature humaine (à ce que nous éprouvons d'après notre constitution) pour justifier l'un un scepticisme, l'autre un fiabilisme. Mais chacun semble proposer un faible remède au scepticisme : Hume demanderait finalement de « modérer » son scepticisme pour pouvoir retrouver la vie commune, et Reid ferait une pétition de principe en tenant d'emblée notre nature pour fiable.

Indiquons quelques éléments de défense. Chez Hume, la philosophie expérimentale se pense comme une étude de la nature

³⁴ Cf. *IP, op. cit.*, essai VI, ch. 5, p. 480-481.

³⁵ Il s'agit de la « Préface» de 1826, dont la publication sera compromise par la Révolution de Juillet et se fera finalement de manière posthume dans les *Nouveaux Mélanges philosophiques*, Paris, Joubert, 1842, p. 1-221.

CORPUS, revue de philosophie

humaine, c'est-à-dire, indissociablement, étude de ce qui la produit. Elle ne peut éviter de chercher et de croire en des causes. La croyance causale est instinctive. Cela n'interdit pas qu'un contrôle soit possible : en développant des croyances sur nos croyances, et en les tenant pour autant d'expériences, on peut les corriger. L'instinct nous permet de nous lancer dans l'entreprise doxastique avant de détenir une norme épistémique établie. Ainsi, ce n'est pas en cherchant à mesurer d'abord la fiabilité de nos facultés que l'on pourra ensuite faire cesser le scepticisme : car pour l'établir, on serait conduit à corriger indéfiniment nos croyances naturelles par la conscience de notre faillibilité et il n'en résulterait que le « scepticisme à l'égard de la raison » dont parle le quatrième livre du *Traité*. C'est au contraire si l'on est déjà engagé dans notre activité naturelle de croyance que l'on pourra chercher de bonnes raisons de croire. L'instinct ne nous rend pas *bêtement* crédules. Il nous fait constamment chercher dans la pratique de nos croyances plus d'*evidence*. Néanmoins il y a bien un scepticisme dont on ne sort pas chez Hume : c'est un scepticisme concernant la réalité des objets tenus pour indépendants de notre perception. Or le tour de force de Hume est effectivement de proposer une psychologie qui ne nie ni n'affirme de réalité au-delà de nos perceptions. Notre croyance sensible en la réalité tient pour admis qu'il y a des corps et des objets. Elle ne s'avance pas davantage. Quant à une ontologie, Hume ne se compromet ni avec l'idéalisme ni avec le réalisme philosophiques – systèmes qui supposent l'hypothèse inventée par la tradition philosophique, distinguant l'existence de la perception d'un côté, et celle de l'objet perçu de l'autre, et qui ne sauraient résoudre le malaise sceptique décrit plus haut. Hume défend donc un scepticisme en ontologie sans pour autant que notre croyance sensible soit remise en cause puisque pour sa part elle croit en la réalité sans avoir besoin de faire la supposition spéculative de la double existence. Le scepticisme « mitigé » se justifie donc sans complaisance philosophique.

Quant à Reid, il semble que sa décision de comprendre l'*evidence* comme un fait épistémique ne consiste pas à faire de l'inaffidabilité de notre nature une pétition de principe. Nous

Claire Etchegaray

éprouvons, au sein de notre opération mentale, que nous reconnaissions la vérité de notre croyance originelle. Ni le fait lui-même de l'éprouver, ni la réflexion qui en prend conscience ne sauraient être la raison suffisante de sa véracité. Mais la philosophie reidienne cherche à approcher ce fait épistémique sans le réduire à un simple effet psychologique. Quoiqu'elle ne puisse pas fonder la véracité de nos facultés, elle tient le réalisme pour plus raisonnable que son contraire et se donne donc les moyens de continuer à penser *l'evidence* comme *valeur* de vérité, en s'aidant du théisme. En outre, nos croyances originelles sont parfois dites « instinctives », sans supposer par là qu'elles soient infaillibles ou incorrigibles. Cela signifie plutôt qu'elles découlent de principes originels qui quant à eux sont certes des principes d'*evidence*, mais peuvent fort bien être mal appliqués. Il faut faire un effort d'*attention* pour que ces principes donnent lieu à des perceptions, des souvenirs, des croyances exactes. C'est de cet effort que nous sommes *responsables* et par lui que nous nous constituons sujets épistémiques. De façon similaire, Théodore Jouffroy, en affirmant la primitivité de certains de nos jugements, n'en fait pas les purs produits de nos penchants naturels. Il demande ainsi de distinguer facultés et penchants naturels, parce que les premières relèvent de la volonté. Et c'est en tant que ces croyances viennent de nos *facultés* que nous en sommes responsables.

Il resterait à prouver en détails la consistance de l'épistémologie de ces trois philosophes, et à montrer rigoureusement qu'il y a dans leur philosophie place pour de véritables « éthiques de la croyance ». Mais force est de constater que la référence à notre constitution naturelle ne présuppose par principe ni n'exclut arbitrairement un scepticisme.

Claire ETCHEGARAY
Institut de philosophie – Université de Neuchâtel (Suisse)

LA NOTION DE NATURE HUMAINE DANS LA PREMIÈRE IDÉOLOGIE : DE CABANIS À DESTUTT DE TRACY

Repenser la notion de nature humaine constitue l'un des défis les plus complexes relevés par les philosophes français de l'après Révolution. Les années thermidoraines présentent en effet une intéressante production d'ouvrages dont le discours théorique porte sur la nature des hommes, leur conception du devenir, du monde et des sociétés. La chute de la monarchie de droit divin et la désacralisation conséquente de la culture biblique préfigurent l'avènement d'un « individu nouveau », incarnation et expression des changements sociaux et politiques de la France révolutionnaire. Le statut de la citoyenneté active, qui trouve son accomplissement dans l'appel à une conscience éclairée et souveraine des propres droits et devoirs, plonge les anciens sujets du roi dans un monde désenchanté, privé du secours de la Providence et pour qui le mal est un inexorable défi. En effet, s'il est vrai que la Révolution légitime la position de l'individu comme sujet de droit protégé par la Constitution et le Code civil, il est également indéniable que la Terreur en radicalise l'idéal égalitaire en démocratisant la guillotine. Le temps du Directoire s'ouvre ainsi sur la mise en question de l'idéal de rationalité et de perfectibilité inscrit dans le projet même des Lumières. Dès la fin du XVIII^e siècle et tout au long du siècle suivant, la philosophie française montrera les traces de l'éclatement des contradictions et des refoulements du rationalisme des Lumières, en partageant en deux camps différents et opposés ceux qui réclament la suprématie d'une « raison éclairée » dépouillée de tout élément irrationnel, et ceux qui réintègrent l'irrationnel, l'affectif, le désir à titre de problème dans le champ de la connaissance.

CORPUS, revue de philosophie

Par ailleurs, la question du fondement éthique et moral du politique, du rôle de l'État, de la légitimité de ses compétences à l'égard de la société, renoue clairement avec l'héritage philosophique des Lumières. L'idée d'une « action politique » inséparable d'une « posture éthique », qui vise le bien public et défend les valeurs des Lumières au nom d'une majorité morale traverse en effet tout le XIX^e siècle, en exerçant une considérable influence sur la pensée de nombre de philosophes. La première génération des Idéologues de Cabanis à Destutt de Tracy relève déjà de cette perspective philosophique qui trouve ses principaux piliers à la fois dans l'étude de la nature humaine et la construction d'une solide morale laïque. Or, cet accès à une autonomie morale qui tire ses fondements propres du domaine de la laïcité¹, représente l'une des pierres angulaires qui ouvre le chemin vers l'État de Droit et la sécularisation de la société. La moralité ne vient plus du ciel, elle s'inspire d'un idéal laïc dont les principes éthiques des Lumières fondent l'ordre moral et social². Cette construction d'une autonomie morale d'un sujet indépendant de la religion et bâtisseur de sa propre destinée, s'enracine de fait dans la sphère du politique, aboutissement naturel des principes inspirateurs de la morale laïque. La tâche devient alors celle de concilier la légitimité de l'État souverain avec les droits et les libertés de l'individu moderne. Devenue incontestablement une question d'État, la philosophie semble ainsi céder le pas à une *politique de la philosophie*, qui fonctionne tel un fil conducteur pour comprendre et aborder les nouvelles réflexions sur l'individu, le jeu des passions et tout ce qui est inhérent à la nature humaine. Or, cette tension dialectique entre politique et philosophie façonne la pensée de la première génération des Idéologues. Rescapés de la Terreur, ces fils de la Révolution se battent pour accomplir leur dessein d'un renouveau social. De Cabanis à Destutt de Tracy,

¹ En faveur d'une « majorité morale » capable d'affranchir les individus des autorités de tradition et religion, plaide aussi Kant dans sa célèbre réponse à la question : « Qu'est ce que les Lumières ». Emmanuel Kant, *Qu'est ce que les Lumières*, Paris, Flammarion, 2006.

² Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières*, Paris, Vrin, 1989, p. 235.

Elisabetta Arosio

les pères de l'Idéologie reprennent dans une nouvelle conception de la nature humaine les principes et les lois nécessaires pour refonder la société. Leur modèle social, inspiré des idéaux d'égalité et de liberté, fondé sur un espace public neutre et protégé des hégémonies religieuses ou doctrinales, visera la conciliation des droits et des libertés avec la légitimité de l'État souverain.

La lisière entre physique, morale et politique : Cabanis et Madame de Condorcet

Le 25 frimaire an VIII³, Cabanis, prononçant son discours au Conseil des Cinq-Cents, souligne l'importance de la nécessité de remonter aux droits individuels afin d'établir solidement les droits politiques. Il rappelle l'exigence « [d']étudier d'abord les intérêts et les passions de chacun, avant de vouloir établir et régler les rapports qui naissent de ces passions et de ces intérêts », car il se dit persuadé du fait qu'« il y a des individus avant d'y avoir une société »⁴. Il entame ainsi une réflexion qui rejoint l'un des nœuds centraux de la philosophie de Lumières, qui enquêtait sur les moyens de perfectionner la nature humaine et d'accroître son bonheur. Cette même question traverse les douze mémoires des *Rapports du physique et du moral de l'homme*⁵ publiés par Cabanis en 1802 et destinés à devenir son ouvrage le plus célèbre. En jugeant la conception de l'homme et les principes de la morale traditionnelle inadaptés pour affronter la réalité sociopolitique de la France post-révolutionnaire, Cabanis se propose de refonder la morale sur la base d'une nouvelle anthropologie qu'il conçoit strictement liée aux sciences positives. Or, dès la Préface des *Rapports*, Cabanis ne cache pas son inquiétude à l'égard des

³ Le 16 décembre 1799.

⁴ Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, Paris, Imprimerie Nationale, Frimaire an VIII, p. 8.

⁵ Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Traité du physique et du moral de l'homme*, *Oeuvres philosophiques de Cabanis*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1956.

CORPUS, revue de philosophie

récents changements, en se montrant soucieux de trouver un outil capable de garantir l'ordre social et politique.

C'est au moment où l'esprit humain est dans cet état de travail et de paisible fermentation, qu'il devient plus facile, et qu'il est aussi plus important de donner une base solide aux sciences morales. Les chocs révolutionnaires ne sont point [...] occasionnés par le libre développement des idées : ils ont toujours, au contraire, été le produit des vains obstacles qu'on lui oppose imprudemment ; du défaut d'accord entre la marche des affaires et celle de l'opinion, entre les institutions sociales et l'état des esprits⁶.

Cabanis hisse ainsi l'entièrre morale, dans ses formes privées comme publiques, comme garant de la construction du nouvel ordre sociopolitique. D'autre part, il la subordonne à une étude rigoureuse de la nature de l'homme, qu'il considère comme le seul instrument capable de déceler les lois et les causes concourant à la formation et à la conception des règles morales.

[...] C'est sur-tout en remontant à la nature de l'homme, c'est en étudiant les lois de son organisation, et les phénomènes directs de sa sensibilité, qu'on voit clairement, combien la morale est une partie essentielle de ses besoins⁷.

L'analyse anthropologique constitue ainsi le premier pas vers l'authentique construction d'une morale qui, au lieu d'être fondée sur des principes abstraits, découle plutôt de motifs réels. Par conséquent, les comportements des hommes et leur bonheur deviennent susceptibles d'être assujettis et réglés par des besoins concrets. Ce que Cabanis vise ici est la fondation d'une science des mœurs telle une science positive, fondée sur l'étude de l'organisation physique de l'homme⁸. En effet, comme l'observe François Thurot dans la *Décade philosophique*, Cabanis n'hésite pas à

⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 117.

⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 118.

⁸ Sur la philosophie de Cabanis voir Sergio Moravia, *Il pensiero degli idéologues*, Florence, La Nuova Italia, 1974, p. 25 et suiv.

Elisabetta Arosio

placer « les sciences métaphysiques et morales au rang des sciences physiques et naturelles » en leur accordant « un degré de certitude et d'évidence dont on aurait eu peine à les croire susceptibles⁹. L'analyse de l'organisation naturelle de l'homme devient alors la clef principale pour accéder à l'étude de l'esprit et de ses facultés, dont elle nous révèle les connexions et les rapports entre l'esprit et l'univers multiple et complexe de la connaissance sensible. Les différentes activités des êtres humains se déroulent donc dans un cadre épistémologique homogène, où physique et morale s'enchevêtrent et s'amalgament dans une même unité. La science de l'esprit se cherche dans la science du corps, de même qu'une conception nouvelle et inédite de la nature humaine jette « un nouveau jour sur la science de l'homme »¹⁰.

Dès lors que l'ancienne et désuète métaphysique est abandonnée au profit de l'Idéologie, la nouvelle science des idées¹¹, Cabanis ramène les opérations intellectuelles et affectives dans le champ de l'activité du moral. Il n'hésite néanmoins pas à accorder le même statut ontologique au physique et au moral, persuadé que les deux « se confondent à leur source », n'étant le moral que « le physique, considéré sous certains points de vue plus particuliers »¹². Plus loin, dans *Le Onzième Mémoire* des *Traité*s consacré à *l'Influence du Moral sur le Physique*, il n'hésite pas à durcir le ton en montrant comment l'activité du moral trouve sa propre source dans le système cérébral auquel il reste toujours subordonné¹³. Contrevenant au dualisme de la métaphysique traditionnelle fondée sur la séparation de l'esprit et du

⁹ François Picavet, *Les idéologues*, Paris, Alcan, 1891, réimp., 1972, p.225.

¹⁰ *Ibid.*, p. 225.

¹¹ Le terme *Idéologie* est introduit pour la première fois en 1798 par Destutt de Tracy dans son *Mémoire sur la faculté de penser*. Tracy lut ce texte à la section *Analyses des sensations et des idées* de la classe de *Sciences morales et politiques* de l'Institut national, dont il était membre avec Cabanis. Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, Paris, Corpus Fayard, 1992, p. 69-72.

¹² *Ibid.*, p. 142.

¹³ Cabanis, *Traité*s, *op. cit.*, vol. I, p. 606-607.

CORPUS, revue de philosophie

corps, Cabanis propose alors sa conception de l'individu tel un tout organique, dont l'organisation physique s'articule à des niveaux différents¹⁴.

Par ailleurs, comme nombre de ses contemporains, il ne manque pas d'apprécier l'approche expérimentale de l'empirisme britannique, mais aussi la contribution des anciens philosophes grecs. A ceux-ci Cabanis reconnaît le mérite d'avoir décelé les étroites connexions entre physique et moral, en élaborant une perspective méthodologique qui s'appuie sur des éléments physiques¹⁵. Mais Cabanis reconnaît également l'importance du rôle joué par la pensée moderne dans le progrès de la connaissance. De Hobbes et Locke à Descartes, de Bonnet jusqu'à Helvétius et Condillac¹⁶, ces philosophes ont collaboré à promouvoir la grande révolution intellectuelle du XVII^e siècle. L'auteur du *Traité des sensations*, demeure sans doute l'un des interlocuteurs privilégiés de Cabanis. En effet, les *Rapports* se montrent très critiques à l'égard de la philosophie sensualiste condillacienne, accusée de ne pas aboutir à une véritable science de la nature humaine pour s'enraciner en revanche dans une psychologie complètement indépendante à la fois de la physiologie et de toutes les autres sciences naturelles de l'homme¹⁷. De fait, la critique de la doctrine sensualiste vise surtout la mise en cause d'une conception de l'homme telle qu'elle ressort dans les différentes perspectives gnoséologiques de la pensée moderne. Cette critique exprime spécialement l'exigence de refonder la science de l'homme sur une hypothèse unitaire-organiciste, vérifiée à l'aide des sciences positives. Dès son *Premier Mémoire*, Cabanis s'explique sur les traits distinctifs de cette nouvelle science :

¹⁴ « [...] depuis qu'on a jugé convenable de tracer une ligne de séparation entre l'étude de l'homme physique, et celle de l'homme moral, les principes relatifs à cette dernière étude, se sont trouvés nécessairement obscurcis par le vague des hypothèses métaphysiques ». *Ibid.*, vol. I, p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 130.

¹⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 111-113.

¹⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 551-558.

Elisabetta Arosio

Permettez donc, citoyens, que je vous entretienne aujourd’hui des rapports de l’étude physique de l’homme avec celle des procédés de son intelligence, de ceux du développement systématique de ses organes avec le développement analogue de ses sentiments et de ses passions : rapports d’où il résulte clairement que la physiologie, l’analyse des idées et la morale, ne sont que les trois branches d’une seule et même science, qui peut s’appeler, à juste titre, la science de l’homme¹⁸.

Néanmoins, en arrière plan des *Rapports* réapparaît le défi du perfectionnement de l’homme et de son bonheur, idéaux découlant de l’héritage des Lumières, auxquels Cabanis demeure encore fortement ancré¹⁹. L’étude du physique de l’homme se révèle alors nécessaire non seulement pour la philosophie et la morale mais aussi pour l’exercice du pouvoir politique. On comprend bien les raisons de la critique adressée par Cabanis aux « leçons expérimentales de l’histoire », guides insuffisants pour les « auteurs d’une nouvelle organisation politique »²⁰. Il incite plutôt à puiser dans le domaine de la philosophie rationnelle et de la morale « des notions plus exactes » sur la nature humaine²¹. Cependant, il ne faut pas croire que la dimension historique soit absente du cadre épistémologique de l’Idéologie. L’historicité fait son irruption dans la science de l’homme au travers de l’histoire du Droit. Celle-ci légitime en effet l’avènement d’un nouveau temps, celui de l’après Révolution supplantant le temps rituel de l’Ancien Régime autant que la forme historique remplace celle religieuse²². Il n’est pas surprenant d’ailleurs que dans la *Conclusion* du *Premier Mémoire*, Cabanis rédige un significatif plaidoyer contre la tyrannie et la royauté, en

¹⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 126.

¹⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 124.

²⁰ Cabanis, *Quelques considérations sur l’organisation sociale*, op. cit., p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 13

²² A ce sujet voir Marcel Gauchet, *L’avènement de la démocratie*, 2 vol., « La révolution moderne », Paris, Éd. Gallimard, 2007, vol. I, p. 155 et suiv.

CORPUS, revue de philosophie

faveur du gouvernement républicain²³, témoignant des sentiments d'inquiétude associés à l'instabilité politique qui animent la société française de l'époque. Du reste, l'auteur de la science du moral et du physique n'hésite pas à afficher son idéal démocratique²⁴ fondé sur le principe de représentation, qui trouve son

²³ « Le gouvernement républicain, qui seul se fortifie des lumières publiques, a pu seul réunir aux savants, aux artistes, aux gens de lettres, des penseurs occupés partialement de la science de l'homme et de celle de la société. Ce gouvernement ne craint pas qu'on examine, qu'on éclaire ; il ne craint pas de voir les principes qui doivent le constituer, et les pouvoir qu'il exerce au nom du peuple, soumis à la plus sévère discussion... ». Cabanis, *Traité*, op. cit., vol. I, p. 161-162. Cette Conclusion sera supprimée dans l'édition du 1803.

²⁴ « Les avantages de la démocratie sont de faire sentir sans cesse à chaque citoyen qu'il occupe véritablement une place dans l'État, qu'il exerce véritablement sa part d'influence sur chaque acte de gouvernement : d'exalter toutes les facultés de l'âme humaine, et d'y développer tout ce qu'elle peut renfermer de grand et d'énergique : de placer le bonheur et la vertu où ils sont réellement ; le bonheur, dans la conscience intime de cette force ; et dans l'usage de la liberté ; la vertu, dans la défense des droits sur lesquels repose essentiellement le bonheur particulier et public, dans l'habitude des actions qui concourent à l'utilité générale ». Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale*, op. cit., p. 23. Néanmoins, le modèle de démocratie conçue par Cabanis repose sous le signe de l'autoritarisme, car il n'hésite pas à délivrer une notion de démocratie purgée de tous ses inconvénients où : « Tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait par lui ni sous sa dictée irréfléchie : et tandis que sa force colossale anime toutes les parties de l'organisation publique ; tandis que sa souveraineté, source véritable, source unique de tous les pouvoirs, imprime à leurs différents actes un caractère solennel et sacré, il vit tranquille sous la protection des lois [...] il jouit, en un mot, des doux fruits d'une véritable liberté, garantie par un gouvernement assez fort pour être toujours protecteur ». Et plus loin il rajoute : « Dans le véritable système représentatif, tout se fait donc au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs ; mais il n'en exerce aucun [...] le peuple est souverain, mais tous les pouvoirs dont sa souveraineté se compose sont délégués [...] en un mot, il est libre, mais il est calme ». *Ibid.*, p. 27, 36. Ce texte sera durement critiqué par Benjamin Constant dans le chapitre V « De l'élection des assemblées représentatives » de ses *Principes de politique*, in *Écrits politiques*, Paris, Éd. Gallimard, 1997, p. 349-365.

Elisabetta Arosio

accomplissement et sa légitimation dans les vertus d'une morale laïque dont le principal des objectifs demeure le bien-être des citoyens.

L'homme a des besoins moraux : il faut que la société le place dans des circonstances qui développent toutes les affections sympathiques et bienveillantes ; qu'il trouve autour de lui tout ce qui peut exercer et nourrir les sentiments élevés et généreux, tout ce qui peut perfectionner ce sens moral qui épure nos plaisirs les plus doux, et nous crée une foule de plaisirs nouveaux²⁵.

Cet appel aux *affections sympathiques* nous révèle le penchant de Cabanis pour les doctrines morales des philosophes écossais et en particulier pour celle d'Adam Smith. En effet, dès la *Préface* des *Rapports*, Cabanis ne manque pas de mentionner le principe de la sympathie évoqué par les Écossais comme « le principe de toute les relations morales »²⁶.

La notion de sympathie²⁷, qu'on retrouve déjà présente dans les écrits de médecine et de physiologie d'époque gréco-romaine ainsi que chez les Stoïciens, joue un rôle fondamental dans l'œuvre des philosophes écossais comme David Hume ou Francis Hutcheson²⁸. Ce dernier, qui fut le maître de Smith, l'inscrit dans le cadre de sa doctrine morale qui, en opposition avec les théories de Hobbes, considère la bienveillance comme une attitude naturelle aux êtres humains²⁹. De son côté, Smith

²⁵ Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale*, op. cit., p. 12.

²⁶ Cabanis, *Traité*, op. cit., vol. I, p. 114.

²⁷ Alexander Broadie, « Sympathy and Impartial Spectator », *The Cambridge Companion to Adam Smith*, sous la direction de Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 158-188.

²⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁹ « [By sympathy or compassion] we are disposed to study the interest of others, without any views of private advantage... Every mortal is made uneasy by any grievous misery he sees another involved in, unless the person be imagined morally evil: nay, it is almost impossible for us to be unmoved, even in that case ». *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, trad. de l'anglais par J. G. Diderot, Paris, 1751, p. 11.

CORPUS, revue de philosophie

suppose une immanence radicale de l'ordre social qu'il conjugue au jeu d'une *main invisible*, privilégiant la conception d'une *commercial society* animée par ses propres passions. La voie écossaise trouve alors ses racines dans une anthropologie fondée sur la sympathie, laquelle devient ainsi l'un des piliers de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith³⁰. Ce principe de description anthropologique permet également à Smith de faire ressortir les différences et les désaccords qu'il entretient autant avec l'utilitarisme qu'avec le volontarisme appuyé sur la loi. La première de ces deux écoles trouvera, comme l'observe Jaume, son répondant en France dans la tentative des Idéologues, tandis que la seconde s'exprimera dans la critique spiritualiste que Victor Cousin et ses disciples exercent envers Smith³¹. Cabanis est du fait loin de partager la vision morale-économique de l'anthropologie smithienne, dépourvue de cet élan d'optimisme universel propre de l'Idéologie, même si une tension entre l'éthique et l'économie traverse le cadre théorique de la première Idéologie.

L'influence que la théorie de la sympathie exerce sur les philosophes français de cette époque, se révèle également dans les huit *Lettres sur la sympathie* publiées en 1798 par Sophie de Grouchy, l'épouse de Condorcet, en appendice à sa traduction française de la *Théorie des sentiments moraux*³² de Smith. Proche

Ideas of Virtue or Moral Good, 4^e édition, 1738, V viii; réimp. in D. D. Raphael, *British Moralists*, sect. 345 ; cité in A. Broadie, « Sympathy and Impartial Spectator », *op. cit.*, p. 160.

³⁰ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*. Paris, Quadrige/PUF, 2007. Quoiqu'il soit difficile d'harmoniser la *Théorie des sentiments moraux* avec la *Richesse des nations*, publiée par Smith dix-neuf ans plus tard, il y a toutefois une analogie entre la société comme un grand ensemble ordonné qui agit à travers l'opérateur de la sympathie, et le *system of natural liberty*, développé dans la *Richesse des nations*, qui fait que l'individu soit conduit par la puissance sociale telle une main invisible. A ce sujet voir Lucien Jaume, *L'individu effacé*, Paris, Fayard, 1997, p. 530.

³¹ *Ibid.*, p. 524-525.

³² Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. fr. par Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, Paris, F. Buisson, an VI, 1798.

Elisabetta Arosio

d'une interprétation intellectualiste du moral, Madame de Condorcet considère la sympathie smithienne comme l'épreuve de l'existence d'un sentiment humain et universel qui trouve les instruments de son développement dans l'éducation et les institutions. Fidèles à l'héritage politique de Condorcet, les *Lettres sur la sympathie* opèrent ainsi une synthèse entre la morale smithienne et celle des Lumières françaises³³. La notion de la nature humaine qu'elles délivrent se réclame de l'univers philosophique du XVIII^e siècle français : on y trouve la posture critique, la lucidité, la liberté d'esprit et maintes références à Rousseau dont Madame de Condorcet apprécie les écrits³⁴. Mais on y saisit également des traits distinctifs de la morale des Écossais, notamment la dimension immanente de l'efficacité sociale ou encore la notion de sympathie. En plaidant sans embarras en faveur du penchant naturel des individus au bien³⁵, Madame de Condorcet n'hésite donc pas à greffer sur la sympathie smithienne, sa vision du bien et du beau moral. Elle en tire alors son idée de la vertu interprétée comme l'ensemble « des actions qui font aux autres un plaisir approuvé par la raison »³⁶. Or, c'est bien à la raison, l'égérie des Lumières, que Madame de Condorcet confie la revendication des droits de liberté et de justice, conçues à la façon des autres idées morales, comme une élaboration que la

³³ « Smith s'est borné à en remarquer l'existence, et à en exposer les principaux effets : j'ai regretté qu'il n'eût pas osé remonter plus haut ; pénétrer jusqu'à sa première cause ; montrer enfin comment elle doit appartenir à tout être sensible, et susceptible de réflexion ». Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, Montréal-Paris, L'Enticelle éditeur, 1994, p. 70.

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁵ « Il résulte nécessairement de la satisfaction que nous fait naturellement éprouver le spectacle ou la seule idée du plaisir, ou du bien-être d'autrui, un plaisir pour nous mêmes lorsque nous leur en procurons : cette dernière jouissance est même plus vive que l'autre, parce qu'elle est goûtee avec plus de réflexion parce que notre intention la cherchait, parce qu'elle est précédée de l'espérance, qui augmente toujours l'activité de l'âme », *ibid.*, p. 128.

³⁶ *Ibid.*, p. 133-134.

CORPUS, revue de philosophie

raison elle même opère sur *l'expérience du bien* occasionné à autrui³⁷. Ce processus, qui appartient entièrement à la sphère de la conscience, efface cependant le rôle du spectateur impartial, acteur indispensable de la théorie de Smith, en enchevêtrent ainsi la notion du moral avec celle d'une sensibilité aux tons lockiano-condillacien :

Nous avons donc des motifs, non seulement de faire du bien à autrui, mais de préférer les actions bonnes aux actions mauvaises, et même celles qui sont justes à celles qui sont injustes ; motifs fondés sur notre sympathie naturelle, qui est elle-même une suite de notre sensibilité. [...] La moralité de nos actions, l'idée de la justice, le désir de la suivre, sont l'ouvrage nécessaire de la sensibilité et de la raison ; tout être raisonnable et sensible aura, à cet égard, les mêmes idées ; les limites de ces idées sont les mêmes : elles peuvent donc devenir l'objet d'une science certaine, puisqu'elles ont des objets invariables³⁸.

Évidemment cette interprétation s'écarte complètement de la notion de sympathie délivrée par le texte smithien, dont la dynamique puise surtout dans le puissant mécanisme de l'opinion publique ainsi que dans une cohésion sociale fondée sur la régulation réciproque des passions³⁹.

De son siècle, Madame de Condorcet retient la priorité attribuée à la quête du bonheur qu'elle conçoit inséparable de la *félicité publique*. Les *Lettres* préconisent d'ailleurs un *eudémomisme social* en ligne avec les thèmes de l'Idéologie et apte à

³⁷ « Dans l'idée du bien ou du mal moral, nous soumettons le sentiment naturel de la sympathie à la raison, qui le dirige vers l'intérêt le plus pressant. Dans celle du juste et de l'injuste, nous le soumettons à la raison, dirigée elle-même par des règles générales, par celle d'une préférence fondée sur des motifs généraux et raisonnés, qui vont au plus grand bien, c'est-à-dire par celle de droit ». *Ibid.*, p.145.

³⁸ *Ibid.*, p. 150.

³⁹ L. Jaume, *L'individu effacé, op. cit.*, p. 534.

Elisabetta Arosio

réveiller « le sentiment de l'égalité naturelle »⁴⁰. Néanmoins, si Madame de Condorcet n'hésite pas à revendiquer la *bonté de la nature humaine*, elle la reconnaît également affligée et corrompue par les vices et les maux de la civilisation des nations européennes⁴¹. D'où le rôle qu'elle confie à l'éducation, chargée à la fois de « conserver les inclinations bienfaisantes » des hommes, et d'empêcher à ces mêmes inclinations d'être étouffées par des préjugés « qui corrompent dans leur source les sentiments de l'humanité et de l'égalité »⁴². Or, cette recherche d'équilibre entre gouvernance et éducation s'inspire clairement de la réflexion de Condorcet lui-même⁴³. Ses célèbres travaux sur l'instruction publique prescrivent la diffusion de l'instruction comme une condition nécessaire pour l'adhésion des citoyens aux droits de l'homme. De même que l'organisation de la fonction politique, l'éducation fonctionne comme un acquis nécessaire au plein épanouissement de la démocratie, car, seul un véritable processus collectif d'apprentissage et de participation peut engendrer un authentique renouveau social⁴⁴. Les *Lettres* privilégièrent cepen-

⁴⁰ Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, op. cit., p. 79. En s'adressant à l'humanité toute entière, le texte de Madame de Condorcet affirme les valeurs d'universalité et d'égalitarisme propre à la France de son époque. Le même esprit n'anime pas en revanche le *Discours sur le bonheur* rédigé auparavant par Madame du Châtelet, destiné aux seuls « gens du monde ». Voir Madame du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, Paris, Éd. Payot & Rivages, 1997.

⁴¹ « L'homme civilisé, s'il est gouverné par les préjugés et par des mauvaises lois, est donc naturellement envieux et jaloux, et il l'est davantage à proportion que les vices des institutions sociales l'éloignent de la nature, corrompent sa raison et font dépendre son bonheur de la satisfaction d'un plus grand nombre de besoins ». Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, op. cit., p. 112-113.

⁴² « [...] sentiments aussi nécessaires au bonheur moral de chaque individu, qu'au maintient de l'équité et de la sécurité dans tous les rapports de l'ordre social ». Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, cit., p. 114.

⁴³ Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994.

⁴⁴ Dans son *Premier Mémoire* Condorcet observe : « Mais une constitution vraiment libre, où toutes les classes de la société jouissent des mêmes

CORPUS, revue de philosophie

dant une approche plus humaniste que celle juridique ou épisté-mologique qu'on retrouve chez Condorcet. Elles plaident surtout en faveur de l'élargissement du vrai et du juste à l'amour de l'humanité et de la liberté. Madame de Condorcet intègre sa conception de la nature humaine dans le mécanisme opérationnel de la sympathie, pliant ainsi l'anthropologie smithienne aux idéaux de liberté, d'égalité et d'instruction publique issus de la Révolution française⁴⁵. A la recherche de la *perfectibilité* de l'être humain et de son *bonheur*, piliers de la philosophie des Lumières, se joignent alors deux autres notions dont les Lumières avaient préparé l'avènement et qui changeront irréversiblement nos sociétés: l'individu et la démocratie.

Nature humaine et science sociale chez Destutt de Tracy

A côté de la science des idées, la science sociale constitue sans doute le deuxième pôle d'intérêt des réflexions des Idéologues. Des inquiétudes sociopolitiques jalonnent d'ailleurs les écrits de Destutt de Tracy, qui, dans la « Note finale » des *Eléments d'Idéologie*⁴⁶, n'hésite pas à mentionner trois points qu'il aurait voulu traiter, s'il avait pu terminer les *Eléments* sous leurs formes prévues : *les idées religieuses, l'organisation de la société, et l'instruction de la jeunesse*⁴⁷. De fait, Tracy consacre ses ouvrages successifs à ces sujets, qui élaborent et développent sa

droits, ne peut subsister si l'ignorance d'une partie de citoyens ne leur permet pas d'en connaître la nature et les limites, les oblige de prononcer sur ce qu'ils ne connaissent pas, quand ils ne peuvent juger ; une telle constitution se détruiraît d'elle-même après quelques orages, et dégénérerait en une de ces formes de gouvernement qui ne peuvent conserver la paix au milieu d'un peuple ignorant et corrompu ». Condorcet, *Cinq mémoires...*, *op. cit.*, p. 80-81.

⁴⁵ L. Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit.*, p. 534.

⁴⁶ Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, Paris, Courcier, 1801-1815, éd. fac-sim., *Éléments d'idéologie*, 4 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977.

⁴⁷ Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets. De l'amour*, Paris, Corpus Fayard, 1994, p. 409.

Elisabetta Arosio

théorie de la science sociale dans le but de contribuer au progrès du bonheur collectif.

Puisse-je, en n'ayant pas plus d'ambition que ne me le permettait ma position, avoir contribué efficacement aux progrès de la science sociale, la plus importante de toutes au bonheur des hommes, et celle que nécessairement ils perfectionnent la dernière, parce qu'elle est le résultat et le produit de toutes les autres !⁴⁸

Un intéressant écrit que Tracy consacre à la science sociale ou politique est sans doute le *Commentaire sur « L'esprit des lois »* de Montesquieu. Publié pour la première fois aux États-Unis en 1811, par le soin de Jefferson qui en était le traducteur, le *Commentaire* devient public en France seulement en 1819 sous la Restauration. En effet, très critique à l'égard de la politique de Napoléon, cet écrit suscite très rapidement l'intervention de la censure impériale qui en interdit la diffusion. Tracy analyse l'ouvrage de Montesquieu sans pourtant la soumettre à une véritable mise en question. Le *Commentaire* propose plutôt une réévaluation, une nouvelle lecture de *L'esprit des lois* à la lumière des importants changements politiques et sociaux qui se sont déroulés en France et en Europe depuis l'époque de sa première publication. Proche de la réflexion politique de Condorcet et Cabanis, l'analyse tracyenne développée dans le *Commentaire* redessine un modèle d'État fondé sur la souveraineté populaire et le gouvernement représentatif, lequel réclame également le contrôle du pouvoir exécutif, la séparation de l'Église et de l'État, et la mise en place d'une « instruction saine, forte, et généralement répandue »⁴⁹, l'un des moyens, d'après Tracy, les plus efficaces pour favoriser le progrès et la diffusion des idées des Lumières.

⁴⁸ Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'« Esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, 1819, réimp. Slatkine, 1970, p. VIII.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 221-222.

CORPUS, revue de philosophie

Etant essentiellement lié à l'égalité, à la justice, à la saine morale, il [le gouvernement représentatif] doit sans cesse combattre la plus funeste des inégalités des talents et des lumières dans les différentes classes de la société. Il doit tendre continuellement à préserver la classe inférieure des vices de l'ignorance et de la misère, et la classe opulente de ceux de l'insolence et du faux savoir : il doit tendre à les rapprocher toutes deux de la classe mitoyenne, où règne naturellement l'esprit d'ordre, de travail, de justice et de raison, puisque, par sa position et son intérêt direct, elle est également éloignée de tous les excès. D'après ces données, il n'est pas difficile de voir ce que ce gouvernement doit faire relativement à l'éducation....⁵⁰

Le politique semble ainsi destinée à façonner les comportements des hommes en en modelant la nature. Législateurs et gouvernants deviennent ainsi responsables non seulement du bon fonctionnement du corps social mais aussi des mœurs et des habitudes qui influencent la morale et le bonheur de la société.

Ces mêmes thèmes demeurent au centre du *Traité de la volonté* paru en France en 1817, qui conjugue les principes d'économie politique et de morale avec l'anthropologie rigoureusement sensualiste de l'*Idéologie*. Tracy présente son analyse de l'*état de société* de l'homme d'après une perspective principalement économique, autrement dit « relativement à nos besoins les plus directs, et aux moyens que nous avons d'y pourvoir »⁵¹, afin de montrer l'impact exercé par les facteurs économiques sur le déroulement de la vie sociale. Cette théorie économique s'enracine du reste dans la notion d'individu fondée sur l'identité de l'être, du sentir et du vouloir élaborée dans les *Eléments d'Idéologie* ; car la structure interpersonnelle de la conscience morale de l'homme réclame l'analyse philosophique de ses relations sociales, politiques et économiques⁵². Il en découle une

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵¹ Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, *op. cit.*, p. 110.

⁵² C'est dans ce cadre que Tracy inscrit son examen de la notion de propriété, qui sera durement critiquée par Marx. « L'idée de propriété et de

Elisabetta Arosio

conception de l'économie appuyée sur une métaphysique de l'individualité, ou plutôt de la volonté, qui semble ainsi exclure le libre arbitre⁵³. En effet, réduite à être l'un des effets qui agit sur l'homme, la faculté de vouloir devient de fait l'un des modes de la faculté de sentir, c'est-à-dire « notre faculté de sentir modifiée de la manière qui la rend capable de jouir ou de souffrir, et de réagir sur nos organes »⁵⁴. Perspective qui permet à Tracy d'éviter la question de la nature du moi en tant qu'entité spirituelle ou corporelle, en la bornant au seul domaine de la sensibilité.

Donc mon existence et ma sensibilité sont une seule et même chose ; ou, si l'on veut, l'existence de *moi* et la sensibilité de *moi* sont deux êtres identiques. [...] [La sensibilité] seule constitue le *moi* ou la personne morale de l'individu, soit qu'elle ne soit qu'un phénomène résultant de son organisation, soit qu'elle soit une propriété d'une ame spirituelle ou corporelle résidant en lui⁵⁵.

Par ailleurs, influencé par les théories d'Adam Smith, Tracy réintègre la sympathie, comme un mécanisme opérateur de la vie associative qui favorise les échanges économiques⁵⁶, en évoquant le modèle de *l'homo oeconomicus*⁵⁷. Mais la sympathie devient aussi un dispositif révélateur de la bonté naturelle de l'homme.

L'homme, quoi qu'on en dise, n'est point un animal essentiellement malfaisant. Le désir du mal quoique assurément très-commun, n'est en lui qu'une exception, un

propriété exclusive naît donc nécessairement dans l'être sensible, par cela seul qu'il est susceptible de passion et d'actions, et elle y naît parce que la nature l'a doué d'une propriété inévitable et inaliénable, celle de son individu ». Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, *op. cit.*, p. 59. A ce sujet voir aussi S. Moravia, *Il pensiero degli idéologues*, *op. cit.*, p. 793.

⁵³ L. Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit.*, p. 492.

⁵⁴ Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 54, 56.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁷ L. Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit.*, p. 533.

CORPUS, revue de philosophie

trouble passager. Le fond de son être, son état habituel est la bonté, car la nature lui a donné le *besoin de sympathiser*⁵⁸.

En récusant les théories de Hobbes qui opposent l'état naturel⁵⁹ de l'homme à son état de société⁶⁰, Tracy réprouve la conception de la nature humaine comme étant essentiellement mauvaise en faveur d'une disposition naturelle de l'homme au bien. Néanmoins, il n'hésite pas à avouer le fait selon lequel « l'intérêt personnel de chacun », souvent « en opposition avec celui des autres », représente « la cause première de toutes nos passions haineuses et de nos maux »⁶¹. A ce sujet, Tracy apprécie et partage la réflexion de Hobbes sur la justice, qui trouve son fondement dans des conventions et des méthodes d'éducation appropriées⁶². Ces mesures concernant l'éducation et la justice deviennent ainsi les instruments privilégiés pour entamer une régénération complète de la société, dont Tracy décrit le plan dans son opuscule *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*⁶³ ?

Puisque c'est un projet chimérique que celui d'ôter aux hommes toute occasion de se nuire réciproquement, il ne reste d'autre moyen de les empêcher que de leur en ôter le désir : et puisque l'action des lois répressives ne peut être

⁵⁸ Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁹ Tracy refuse d'assimiler l'état naturel à l'état de guerre, comme Hobbes lui-même le voulait: « L'état de guerre est celui dans lequel on cherche incessamment la destruction l'un de l'autre, parce que l'on ne peut s'assurer de sa propre conservation que par l'anéantissement de son ennemi. Nous ne sommes dans une telle relation qu'avec les animaux que leur instinct entraîne constamment à nous nuire ; il n'en est pas de même avec les autres ». *Ibid.*, p. 99.

⁶⁰ *Ibid.*, p.88.

⁶¹ *Ibid.*, p.402.

⁶² *Ibid.*, p.101. Voir aussi L. Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit.*, p. 30-31.

⁶³ Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple ?*, Paris, Agasse, (an VI) 1798.

Elisabetta Arosio

assez complète, ni leur exécution assez infaillible [...] il faut donc pour combattre le mal moral dans une nation, avoir recours à toutes les manières indirectes d'influer sur les inclinations de ses membres. [...] Ainsi, tous ces moyens si divers d'agir en bien ou en mal sur les inclinations des hommes se réduisent en définitif à les endoctriner...⁶⁴.

Sans cacher son penchant pour une conception déterministe des conduites, ce texte nous ramène au projet politico-moral de l'Idéologie, qui hisse la vertu au rang de garant de l'ordre social. Pour atteindre l'intérêt général, la liberté civile prévoit ainsi le refus de la liberté métaphysique « chimère » du libre arbitre. Néanmoins, étant donné que les individus demeurent rattachés à ce sentiment d'intérêt personnel comme à une condition nécessaire de l'existence humaine⁶⁵; on peut se demander comment la morale s'applique à la notion de bonheur ; ou bien comment la science sociale peut concilier vertu et bonheur.

Dans le sillage de l'héritage des Lumières, l'individu tracyen s'accomplit et se perfectionne en se conformant aux lois de sa nature⁶⁶, où justice et raison, vertu et bonheur se relient dans un dispositif régulateur de nos désirs et actions afin de le rendre heureux. Or, cet enjeu devient le sujet du dernier écrit de Tracy, le traité *De l'amour*⁶⁷. Publié en France seulement en 1924, ce petit traité examine ce que Tracy considère comme le premier objet d'étude de la morale : l'amour. Considéré tel que « le résul-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

⁶⁵ Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, *op. cit.*, p.403.

⁶⁶ « Dans cet état de société, les hommes ont besoin de lois pour régler leur conduite les uns envers les autres. Ces lois ont besoin d'être conformes aux lois immutables de la nature humaine, et de n'en être que des conséquences ; sans quoi elles sont impuissantes, passagères, et n'engendrent que désordres ». Destutt de Tracy, *Commentaire*, *op. cit.*, p. 228.

⁶⁷ Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *De l'amour*, Paris, Vrin, 2006. Rédigé en 1813, ce traité sera publié seulement en traduction italienne en 1817 chez l'éditeur milanais G. Compagnoni. L'édition française n'apparaîtra que dans la traduction de G. Chinard de 1924.

CORPUS, revue de philosophie

tat du besoin de *reproduction* joint à celui de la *sympathie* »⁶⁸, l'amour traduit, dans le cadre de nos passions bienveillantes, la dialectique entre notre vie intérieure et extérieure. Il délimite l'espace où les deux sphères de l'Idéologie, physiologique et rationnelle, se croisent en se fusionnant dans une seule existence. L'interprétation physiologique développée par Cabanis, se redéploie ainsi au travers de la notion de sympathie, mécanisme responsable des fonctions de relation et de socialisation de l'homme jugé par Tracy comme l'un des principes fondamentaux de sa morale. Néanmoins, quoiqu'intégré à la notion de sympathie, *bonté native* qui « existe certainement dans la nature humaine [et dont] on ne saurait [...] douter »⁶⁹, l'amour n'est pas seulement un besoin physique mais, comme le dit Tracy, il est *le chef-d'œuvre de notre être*⁷⁰. Cependant l'amour ne demeure pas seulement *le sentiment par excellence* capable d'exprimer la dialectique entre physique et moral, il garde également la fonction sociale de régénérer les moeurs de la société au travers d'une réconciliation avec le mariage. En affichant *le ménage* telle la véritable unité de base de la société, Tracy plaide alors en faveur de la condition de la femme et contre l'hypocrisie sociale liée à *l'esclavage sacré* du mariage ; sans hésiter à défendre le *divorce*, seul moyen doux et honnête de dénouer un engagement innocemment, mais témérairement contracté⁷¹. Il reste cependant important d'observer comment ces transformations proposées à l'égard du statut social de la femme demeurent souvent soumises aux préjugés traditionnels de l'orthodoxie bourgeoise⁷². Encore loin de proposer une véritable émancipation des femmes, qu'il conçoit toujours comme écartées du droit de vote et d'une réelle

⁶⁸ *Ibid.*, p. 68-69.

⁶⁹ Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, *op. cit.*, p.401.

⁷⁰ Destutt de Tracy, *De l'amour*, *op. cit.*, p. 56.

⁷¹ *Ibid.*, p. 58. En effet, l'institution du divorce établi en 1791 sous la Révolution, fut réduite dans son application par Napoléon, avant d'être aboli par Louis XVIII.

⁷² A ce sujet voir Fabrice Teulon, *Idéologie, écriture et fiasco chez Antoine Destutt de Tracy*, Lang, New-York, 2003, p. 156-157.

Elisabetta Arosio

instruction, le traité *De l'amour* vise plutôt à renforcer un modèle familial traditionnel, capable d'optimiser l'échange des biens et leur jouissance. Par ailleurs, cet ouvrage dénonce durement « le fanatisme sombre et farouche de tant de religions », la domination des prêtres, la soumission à laquelle veulent accoutumer les autorités politiques, « la superstition [telle] qu'une maladie mentale naturelle aux hommes faibles et ignorants »⁷³. La régénération sociale devient davantage républicaine que révolutionnaire, car elle adhère à un modèle moral dont les principales valeurs demeurent l'utilité, l'ordre et la raison.

Or, le projet politico-moral de Tracy, en ligne avec les principes de l'Idéologie, permet d'identifier la liberté à la puissance individuelle⁷⁴. La légitimité de cette conception individualiste fondée sur un utilitarisme conscient, identifiant la liberté du sujet à un moyen d'agir conforme à ses propres désirs, demeurera ensuite au centre de nombreuses critiques. Madame de Staël sera parmi les premières à prendre ses distances à l'égard de la pensée utilitariste de l'Idéologie. Victor Cousin et son école spiritualiste marqueront le tournant de la philosophie française en s'appuyant sur une critique rigoureuse du sensualisme condillacien, qui loin de fortifier la liberté individuelle, l'assujettira au domaine de l'obscur *raison impersonnelle*⁷⁵. Le XIX^e siècle français demeurera en effet très imprégné de la philosophie éclectique de Victor Cousin, qui en influencera également la dimension politique. La singulière configuration de la pensée cousinienne visera notamment l'affirmation de la centralité de l'État, en restant toujours hostile à l'héritage philosophique de l'Idéologie ainsi qu'à l'individualisme et à l'utilitarisme d'emprise anglaise ou américaine. Raison pour laquelle la philosophie spiritualiste alliée de la pensée doctrinaire orléaniste sous la monarchie de Juillet, restera, quoique contestée, importante tout au long du siècle.

⁷³ Destutt de Tracy, *De l'amour*, op. cit., p. 58, 79, 94.

⁷⁴ Destutt de Tracy, *Traité de la volonté*, op. cit., p. 69, 71.

⁷⁵ L. Jaume, *L'individu effacé*, op. cit., p. 41-45.

CORPUS, revue de philosophie

Conclusion

En conclusion, la question suivante nous semble légitime : que reste-t-il aujourd’hui de l’héritage des Idéologues ? Ou plutôt, cette réflexion sur la nature humaine qui a poussé ces hommes à prendre en main leur destinée pour faire du bonheur et du bien-être de l’humanité le but ultime de leurs actes, aurait elle, de nos jours, encore un sens ? Condorcet, persuadé de la suprématie du rôle de ce qu’il appelait *civilisation* observe que : « Plus la civilisation s’étendra sur la terre, plus on verra disparaître les guerres et les conquêtes, comme l’esclavage et la misère⁷⁶. » Relire les textes des Idéologues, suivre leurs réflexions sur la nature humaine, réintroduit cette notion de civilisation fondée à la fois sur les grands idéaux sociopolitiques qui ont animé la Révolution française et sur une connaissance positive de l’homme s’accomplissant dans une nouvelle anthropologie et au travers d’une refondation de la morale. Héritiers des Lumières, les Idéologues en deviennent alors aussi témoins. Leur appel à la laïcité de l’État, la tolérance religieuse, l’autonomie de la science, l’exercice critique de la raison, du sens commun et de tous ces éléments qui ont été dégagés par les Modernes, constitue non seulement un précieux legs philosophique pour l’Europe contemporaine, mais une attitude à l’égard du monde. Après la mort de Dieu et l’effondrement des utopies, face au retour des tentations d’obscurantisme, des intégrismes religieux, des extrémismes politiques et des conflits qui aujourd’hui opposent les pays occidentaux au reste du monde, la réflexion des Idéologues sur la nature humaine, demeure une leçon d’histoire et de politique pour pénétrer et comprendre les enjeux de notre temps.

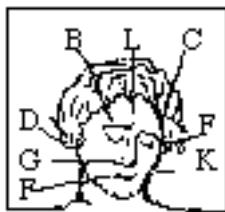
Elisabetta AROSIO
Institut d'Etudes Politiques de Paris

⁷⁶ Cité in Tzvetan Todorov, *La peur des barbares*, Paris, éd. Robert Laffont, 2008, p. 64.

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon, par Corpus – EUD.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue Corpus** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense et du Centre national des Lettres.



Direction éditoriale de la revue : Bernadette Bensaude-Vincent

Vice-Directeurs : Thierry Hoquet et Francine Markovits

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. Paris Ouest), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. Paris Ouest), Thierry Hoquet (U. Paris Ouest), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.
<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue Corpus,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 € ;

Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.

Vente au numéro :

Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €

Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €

Frais d'envoi en plus.

A paraître : Meyerson, Tellamed, Lerminier, la philosophie française en Amérique latine...

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

Etablissement 20041	guichet 01012	Numéro de compte 675680V033	clé 28
------------------------	------------------	--------------------------------	-----------

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28

CODE BIC : PSSTFRPPSCE

Numéros commandés :

NOM

Prénom

Fonction

Adresse.....

e-mail

Téléphone

Revue de synthèse
Tome 130 • 6^e série • N° 2 • 2009

Revue de synthèse

TRIMESTRIEL - N° 2/2009 - 24 €

RÉALISME ET MYTHOLOGIE
DE LA RAISON D'ÉTAT
1. Une question de mémoire historique

Laurie Catteeuw, Frédéric Gabriel, Michel Senellart, Serge Audier

VARIA
Armelle Lefebvre
Le « modèle germanique » français. Recherches sur le concept d'État
de Hotman à Rousseau

CHRONIQUES DE LA RECHERCHE
Christina Stango
La ragion di Stato in biblioteca. La Fondazione Luigi Firpo di Torino e il suo catalogo a stampa

COMPTE RENDUS
Machiavelliana
Histoire intellectuelle de l'époque moderne

DIRECTION ET RÉDACTION
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
CAPHÉS, UMS 2267 CNRS,
45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55
Fax : +33(0)1 44 32 26 56
revuedesynthese@ens.fr

PUBLICATION ET DIFFUSION
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu
www.springer.com/11873/

Available online
springerlink.com

 Springer
FONDATION POUR LA SCIENCE

Revue de synthèse

Tome 130 • 6^e série • N° 3 • 2009

Revue S^{de} Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 3/2009 - 24 €

RÉALISME ET MYTHOLOGIE
DE LA RAISON D'ÉTAT
2. Des combats pour l'histoire

Laurie Catteeuw, Albert Cremer, Vittorio Dini, Mireille Delmas-Marty

VARIA
Anna Maria Lazzarino Del Grosso
Présence d'Anna Maria Battista
Anna Maria Battista
Sur l'antimachiavéisme français du XVI^e siècle

REVUE CRITIQUE
François Bordes
Orwell en France

COMPTES RENDUS
Pouvoirs, raisons d'État et tyrannies

2. Des combats pour l'histoire

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
CAPHÉS, UMS 2267 CNRS,
45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55
Fax : +33(0)1 44 32 26 56
revuedesynthese@ens.fr

Publication et diffusion
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@nrai.fr

www.revue-de-synthese.eu
www.springer.com/11873/

Available online
springerlink.com

 Springer

FOUNDATION POUR LA SCIENCE

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page
et achevé d'imprimer en novembre 2009
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Dépôt légal : 4^{eme} trimestre 2009

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 57

**La nature humaine
Lumières françaises et britanniques**

Sommaire

Claire ETCHEGARAY	
<i>Introduction</i>	5
Dominique WEBER	
<i>Hobbes, d'Holbach et la « nature humaine » : de la métaphysique à l'anthropologie</i>	9
Philippe HAMOU	
<i>L'instabilité des définitions de l'homme dans l' Essai sur l'entendement humain de Locke</i>	29
Michel MALHERBE	
<i>L'humanité des hommes au siècle des Lumières</i>	51
Robert MANKIN	
<i>Hume et les races humaines</i>	75
Laurent JAFFRO	
<i>Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France</i>	101
Claire ETCHEGARAY	
<i>Nature humaine et scepticisme : D. Hume, Th. Reid, et Th. Jouffroy</i>	125
Elisabetta AROSIO	
<i>La notion de nature humaine dans la première idéologie</i>	149

CORPUS, revue de philosophie, N° 57, 2009.

2ème semestre 2009, 16 €

Liste des sommaires :

Voir notre site : <http://www.revuecorpus.com>