

Histoire de la philosophie

48 Hume sur la religion et l'éthique

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Je tiens à préciser d'emblée que ses deux œuvres majeures traitant de questions religieuses sont ses Dialogues sur la religion naturelle et son Histoire naturelle des religions. Ces dialogues portent en réalité sur la théologie naturelle, c'est-à-dire la validité des arguments classiques en faveur de l'existence de Dieu, d'un point de vue ontologique, cosmologique et téléologique. L'ensemble est présenté sous la forme d'un dialogue entre trois personnages qui représentent, bien entendu, trois positions différentes : l'un est plutôt sceptique, l'autre s'inspire de la pensée de Locke, et le troisième est imprégné d'une forme de mystique platonicien.

Il en résulte un débat très animé. Je ne souhaite pas entrer dans les détails de l'argumentation. Stumpf en donne quelques pistes, et vous pouvez l'approfondir si vous le souhaitez dans l'ouvrage de Coblestone .

Il me semble important de préciser qu'il s'agit d'une critique en profondeur des affirmations de la théologie naturelle, d'une critique des arguments eux-mêmes. Aucune objection théologique ne s'oppose à cette approche. Les objections C'est que les arguments ne tiennent pas la route.

Les prémisses ne conduisent pas logiquement aux conclusions. Et depuis Hume jusqu'à nos jours, il me semble juste d'affirmer qu'un courant dominant en philosophie de la religion a souscrit à cette assertion : les arguments ne sont pas suffisamment complets, conclusifs ni clairs pour prouver l'existence d'une cause première, d'un concepteur rationnel et suprêmement bon, etc. Cela ne signifie pas pour autant que ces arguments soient totalement dénués de valeur.

En fait, Hume lui-même, dans la dernière partie des dialogues, admet que oui, ces arguments ont un poids considérable, et il semble penser que la position de Cléanthe est celle à laquelle il est le plus enclin à adhérer. En raison de l'impression – et le mot « impression » est bien celui que Hume emploie au sens technique du terme –, de l'impression que l'ordre de la nature, sa prévisibilité, etc. , a une incidence sur nous. Ainsi, d'un point de vue rationnel et logique, bien que la question ne soit en aucun cas claire, logiquement complète, qu'elle ne soit pas démontrée, que nous n'ayons pas de connaissance démonstrative de Dieu, comme le disait Locke, il semble pourtant y avoir quelque chose qui pourrait susciter la croyance.

Les dialogues portent sur la logique de la croyance. L'histoire naturelle des religions, quant à elle, s'intéresse à la psychologie de la croyance. On peut d'ailleurs situer la relation entre ces deux domaines dans la première partie de l'« Enquête sur l'entendement humain », où l'auteur distingue la philosophie abstraite, avec sa

tentative de démonstration logique, de la philosophie pratique, celle qui guide la vie quotidienne .

Et il entend que cela soit représenté par la distinction entre les arguments logiques de la théologie naturelle et le fondement psychologique de la croyance, distinction qu'il développe dans l'affaire de l'histoire naturelle. Et tout comme dans la première partie de l'Enquête, où il affirme que ce dont nous avons réellement besoin, c'est d'une combinaison des deux, il semble dire la même chose à propos de importe religieux . Remarquez ce que j'ai dit à propos de la conclusion des dialogues.

Ils s'intéressent à la logique du raisonnement, mais au final, il semble faire appel à la psychologie de la croyance. La logique permet en quelque sorte de clarifier sa position, même si la contrainte psychologique liée à la croyance ne provient pas de la logique. Elle a une autre origine.

L'histoire naturelle des religions s'intéresse donc aux facteurs psychologiques qui contribuent à la croyance. Il considère que le monothéisme s'est développé historiquement à partir d'un polythéisme antérieur, la croyance en un seul dieu étant issue d'une croyance antérieure en plusieurs dieux. Et cela, je pense, tient au fait qu'il trouve le polythéisme plus facile à expliquer.

En termes de développement psychologique naturel. Car après tout, en tant qu'êtres humains, nous avons de nombreuses préoccupations communes . Nous avons besoin de manger.

Nous avons besoin de nourriture. Nous avons besoin d'une certaine forme de sécurité, de paix, etc. Afin de pouvoir éprouver une variété d'émotions, de dimensions et de domaines de la vie émotionnelle.

Et il existe des aspects de notre expérience du monde naturel qui sont donc susceptibles de laisser des impressions, des impressions émotionnelles. Des impressions qui font naître l'idée d'une cause, d'un être, qui agit ainsi. Et donc une variété de préoccupations, une variété d'impressions, une variété de dieux.

Le polythéisme est un développement psychologique naturel. Le monothéisme, en revanche, ne se développe que lorsque la raison et la contemplation entrent en jeu. Et la réflexion sur la multiplicité des dieux, entre autres, semble soulever des questions sans réponse, des problèmes potentiels.

Car, par la contemplation, nous reconnaissons que la nature possède une certaine unité ordonnée. Par la contemplation, nous le reconnaissons. Et ainsi, nous en venons à penser qu'il existe un être à l'origine de cette unité ordonnée.

Vous savez, c'est le genre de raisonnement qu'ont suivi les présocratiques en métaphysique. Pourquoi un seul ultime plutôt que plusieurs ? Hume constate que, dans les dialogues, l'argument téléologique aborde l'unité ordonnée des choses. La réponse qu'il introduit par l'intermédiaire d'un autre personnage est la suivante : « Mais c'est notre conception de l'unité qui est en jeu. »

Comment savons-nous qu'il existe cette unité réelle ? C'est nous qui combinons les diverses idées simples pour former une idée complexe et obtenir un monde unifié. Mais s'il est impossible de prouver logiquement l'unité ordonnée du monde, on peut néanmoins connaître l'unité ordonnée de notre conception du monde. Les idées complexes ne sont pas les idées originelles.

Bien que cela soit vrai, il n'en reste pas moins que, psychologiquement, la réflexion sur ce sujet tend à nous éloigner de cette évolution historique et, par conséquent, à remettre en question celle-ci. Le monothéisme, selon lui, n'est qu'une conception rationnelle, une notion spéculative. Une religion naturelle découlant de la théologie naturelle.

Le monothéisme, en ce sens, n'influence pas l'imagination et ne produit pas ces impressions, ces sentiments ; par conséquent, il est probable qu'il cède la place à une forme de polythéisme. Or, historiquement, comment le polythéisme succède-t-il au monothéisme ? Eh bien, il suggère que le processus psychologique y mènerait naturellement. Je pense qu'en réalité, nous assistons plutôt à un monothéisme qui perd de sa vitalité, donnant naissance à ce que j'appellerais un polythéisme sécularisé.

Autrement dit, une société laïque qui a ses propres dieux. Le dieu de l'argent, le dieu du sexe, le dieu du pouvoir, vous voyez. Ce genre de choses, la perte de toute vision unifiée du monde.

Or, en histoire, force est de constater que si la religion naturelle ne peut durablement animer la vie, il est nécessaire de disposer d'un récit historique de ce Dieu unique agissant dans l'histoire. C'est ce qu'affirme Hume. Et, de toute évidence, il fait référence au récit chrétien de Dieu agissant dans l'histoire et à l'Incarnation.

Son argument est donc que la croyance religieuse est produite par des événements de l'expérience humaine, tant historique que collective, qui suscitent des émotions et des impressions susceptibles d'alimenter les idées sur la cause de ces événements. Il s'agit donc d'une explication psychologique de la croyance religieuse. Dans cette perspective, l'œuvre de Hume a profondément influencé l'histoire de la pensée et, par conséquent, l'histoire des religions, deux siècles plus tard.

Il s'agit en fait de reconstruire des arguments théistes valides. On s'attache alors à tenter de reconstruire ces arguments et à examiner vers quel type de Dieu la théologie naturelle tend.

Le problème du mal est bien plus complexe qu'auparavant. En effet, l'une des objections de Hume à l'argument téléologique, fondé sur la finalité ordonnée de la nature, est que le mal représente une absence de téléologie, un manque d'ordre, ou du moins une absence de finalité discernable. Ainsi, le problème du mal a pris une importance croissante.

La relation entre raison et émotion en matière de religion. Une question cruciale, assurément. Et cela inclut la question de la valeur probante de l'expérience religieuse.

Il s'appuie sur son expérience religieuse. Enfin, il aborde la question du rapport entre religion et morale, car il soutient que la religion tend à détourner l'attention des individus des questions morales et sociales.

Les conséquences morales des croyances religieuses sont loin d'être uniformes. Il ne nie pas leur inexistence, mais elles ne le sont pas suffisamment. Et ce genre de question a donné lieu à des tentatives d'argumentation morale en faveur de l'existence de Dieu.

Arguments en faveur de la moralité et de l'existence de Dieu. En réalité, tout le programme abordé dans le cours de philosophie de la religion découle des dialogues de Hume. Le problème est que la tradition scolastique tenait pour acquis que la plupart de ces questions étaient traitées de manière satisfaisante.

Ce n'est que progressivement que la question a refait surface et a nécessité une attention renouvelée. Or, les nouveaux développements en philosophie de la religion ont été impulsés par Hume. Mais il ne faut pas se contenter de dire Hume ; il faut mentionner Hume et Kant.

Comme nous le verrons dans les deux ou trois prochaines semaines. Car, une fois sa critique de la raison pure achevée, Kant a également formulé une critique retentissante des preuves rationnelles, des preuves logiques de l'existence de Dieu. Et lui aussi estime que la croyance religieuse repose sur autre chose que des preuves logiques.

Et lorsqu'il achève ses écrits sur l'éthique, il nous livre un argument moral en faveur de l'existence de Dieu. De même, lorsqu'il achève ses écrits sur l'esthétique et la beauté de la nature, il nous livre un argument esthétique en faveur de l'existence de Dieu, mais non des preuves logiques. Son raisonnement s'apparente à une démonstration, sans toutefois aboutir à une preuve formelle.

En substance, il affirme que la seule façon d'expliquer les phénomènes moraux et esthétiques est de postuler l'existence de Dieu. Autrement dit, le théisme et une vision théiste du monde sont nécessaires pour rendre compte de manière adéquate de l'expérience morale et esthétique. Nous le verrons plus en détail lorsque nous aborderons la pensée d'Emmanuel Kant.

Permettez-moi de faire une petite pause et de voir si vous souhaitez approfondir certains points. Oui, Troy. Je me demandais, lorsque vous avez dit que le monothéisme évolue vers le polythéisme...

Se basait-il sur l'histoire du christianisme, expliquant son évolution des monismes stricts judéens au trinitarisme comme forme de polythéisme ? Oui, et peut-être aussi sur le développement des icônes et des saints. Ou était-ce une approche purement psychologique ? Oui, il faudrait que je vérifie le texte pour en être sûr.

Je ne me souviens pas que ce soit mentionné. Donc, si je devais répondre spontanément, je dirais non, il s'agit simplement d'une extrapolation à partir de son explication psychologique de l'essor du polythéisme. Mais je vais vérifier ce texte et je vous recontacterai.

Je comptais de toute façon le relire lundi matin pour une autre raison. Permettez-moi toutefois d'ajouter ceci : quand on arrive à Hegel, qui n'est certainement pas un empiriste comme Hume...

Son programme est radicalement différent de celui de Hume. Hegel perçoit une dialectique historique à l'œuvre dans l'histoire des religions : thèse, antithèse, synthèse.

Là où la thèse est le polythéisme, l'antithèse est le panthéisme, et la synthèse, qui représente la forme la plus élevée de la vérité, est le trinitaire. Oui, en partie, mais la Trinité, trois en un, un en trois. La question du développement historique de la religion est donc certainement d'actualité durant cette période, fin du XVIIIe siècle, début du XIXe siècle, autour de 1800.

Et Hume, à mon avis, a joué un rôle important en stimulant l'intérêt pour l'histoire des religions, un domaine qui, auparavant, ne suscitait aucun intérêt. L'histoire en général n'intéressait pas les lecteurs avant 1800 environ. Elle relevait simplement de ce qu'on appelle la belle lettre, la bonne écriture.

La méthode historique en tant que science a commencé à se développer vers 1800. Hume lui-même a écrit une histoire de l'Angleterre qui, selon la tradition, fait appel à des méthodes historiques, ce qui lui vaut d'être considéré comme l'un des premiers grands penseurs de l'histoire. Les prémices de l'histoire en tant que science.

Bon, d'accord. Passons à quelqu'un d'autre. David.

N'y a-t-il pas une section qui explique que, même si nous ne pouvons pas établir de liens de causalité avec certitude, nous pouvons néanmoins déduire certaines choses sur la nature de Dieu, car en observant d'autres aspects de notre expérience, nous le constatons par analogie ? Oui, je crois que cela se trouve dans la section intitulée « Sur une providence particulière », qui parle de Dieu.

Oui, et je pense que c'est le même genre de raisonnement que l'on retrouve dans les dialogues. Quand il dit « inférer », il ne veut pas dire « démontrer logiquement ». En fait, plus tôt, lorsqu'il parle du fait que nous sommes constamment confrontés à des conjonctions et que nous en concluons d'une manière ou d'une autre qu'il existe un lien nécessaire...

Et il a déjà affirmé qu'il n'y avait aucune démarche logique à suivre. Il utilise le terme « inférer » pour cette transition. Dans ce contexte, « inférer » semble désigner une démarche intellectuelle, qui n'est pas nécessairement logique.

Je crois donc que c'est le cas concernant la providence spéciale. Quand vous dites que les hommes, après l'humanité, en philosophie de la religion, lorsqu'ils abordent des questions profondes, cherchent à établir une certitude dans ces arguments ? Cela varie. Certains tentent d'apporter une certitude démonstrative, comme dirait Locke.

Plus généralement, leur argument repose sur la probabilité, ce qui les rattache au camp des tenants d'une approche fondée sur les preuves. La probabilité correspond à la force probante des éléments de preuve. Et beaucoup dépend de l'épistémologie qu'ils adoptent.

Vous allez maintenant lire des articles sur Thomas Reid, le réaliste écossais, la semaine prochaine. Reid rejette catégoriquement la théorie des idées et des impressions. Il réfute toute notion de connaissance représentative.

Nous avons une conscience directe des corps matériels. Vous voyez ? Ce qui signifie que vous ne raisonnez pas à partir de l'idée d'un univers ordonné. Vous raisonnez à partir d'un univers ordonné.

Vous voyez ? Et par conséquent, il peut être beaucoup plus optimiste quant aux résultats. Or, si Reid a bien donné quelques conférences sur la théologie naturelle, il n'a pas beaucoup travaillé dans ce domaine. Mais cette tradition réaliste écossaise a influencé nombre de ceux qui, eux, s'y sont consacrés.

Au XIXe siècle, un théologien écossais du nom de Robert Flint exerça une grande influence. Son ouvrage, **Le Théisme**, était encore largement utilisé il y a cinquante ans. Vous pouvez le consulter à la bibliothèque si vous le souhaitez.

Et le théologien de Princeton, Charles Hodge, dont la théologie systématique, datant des années 1860 environ, est encore étudiée aujourd'hui. Son cadre philosophique est celui du réalisme écossais. Par conséquent, comme on peut s'y attendre d'un réaliste écossais, il est beaucoup plus favorable aux arguments théistes que quelqu'un qui adhère à la théorie de John Locke ou à la théorie des Idées de David Hume.

Ils pensent avoir des certitudes dès le départ. Cela varie donc selon la tradition. Et je pense que c'est la tradition réaliste écossaise, représentée peut-être par Charles Hodge, mais aussi par d'autres venus en Amérique, qui a façonné l'apologétique évangélique américaine orientée vers des arguments théistes en faveur de l'existence de Dieu.

Il existe aujourd'hui d'autres formes de tradition et d'apologétique américaines. Mais celle-ci est née de la réaction des réalistes écossais contre Hume. Certains d'entre vous savent peut-être que Mark Knoll, du département d'histoire, a mené de nombreuses recherches et publié de nombreux travaux sur l'influence du réalisme écossais sur l'évangélisme américain.

Des essais à profusion. Je ne sais pas s'il a écrit un livre sur le sujet, mais il a contribué à plusieurs ouvrages. Donc, si vous travaillez avec Mark Knoll, vous aborderez forcément ce sujet.

D'ailleurs, le président du Wheaton College, J. Oliver Buswell, qui était en poste, voyons, dans les années 30, début des années 40, était un réaliste écossais convaincu. Un homme du genre de Charles Hodge. Absolument.

Cette influence était donc assez manifeste ici même à Wheaton. En fait, lorsque j'étais étudiant, j'ai suivi les cours d'un homme qui avait été l'élève d'Oliver Buswell après le départ de ce dernier et qui enseignait au séminaire. Ainsi, mon initiation à l'apologétique à l'université s'est faite dans le style réaliste écossais.

Je me suis considérablement éloigné du sujet. N'est-ce pas ? Vu sa question sur les propos de Hume, je suppose qu'il s'agissait plutôt de l'argument cosmologique en faveur de l'existence de Dieu. Il me semble que, dans ce petit dialogue avec son ami, Hume a expliqué que ce dernier avait exposé un discours et démontré qu'on ne pouvait pas déduire l'existence de Dieu, ni quoi que ce soit de ce genre, de notre monde.

Et Hume dit : « Ah , mais pourquoi pas ? Parce que lorsqu'on voit une maison à moitié construite, on peut supposer qu'il y a un constructeur intelligent et qu'il va la terminer, et ainsi de suite. » Et son ami répondit : « Oui, mais on ne peut pas faire cela avec Dieu, car nous avons affaire à deux médiums différents. Nous transposons notre connaissance terrestre à quelque chose qui nous est totalement inconnu. »

Nous n'avons aucune impression permettant de nous référer à Dieu. Ainsi, en ce sens, la réponse de Hume, rapportée par cet ami (qu'elle soit authentique ou non, je l'ignore), semble indiquer qu'il sous-entendait qu'il était impossible de déduire quoi que ce soit de particulier concernant Dieu. Or, la réponse de Hume à la dernière réplique de cet ami était la suivante : même si l'on ne peut être totalement en reste , il est impossible de déduire les détails de cette manière. Cependant, comme il s'agit d'une création unique, d'un édifice unique, ou de toute autre chose, quelque chose que nous n'avons jamais vu auparavant et pour lequel nous n'avons aucune explication, nous pouvons au moins supposer l'existence d'un créateur unique et particulier.

Oui, vous voyez, il s'agit là du genre de spéculation rationnelle qui rend la croyance plausible. Mais elle n'aurait pas l'impact psychologique nécessaire pour susciter naturellement la croyance. C'est donc en combinant les deux qu'il passe du rationnel au psychologique.

Et quand on aborde tous les aspects, il semble toujours revenir à l'aspect psychologique. Oui. Bon, passons à son éthique, si vous le voulez bien. Et ici, les deux œuvres principales à retenir sont, bien sûr, le Traité de la nature humaine, qui est son œuvre de jeunesse, écrite lorsqu'il avait une vingtaine d'années.

Livre Trois. Je crois avoir dit « Partie Trois », je crois qu'il l'appelle Livre Trois. Ce Livre Trois traite de la morale.

Puis, plus tard, il composa une œuvre plus courte , davantage dans le style de l'Enquête sur l'entendement humain. Une œuvre plus courte , plus accessible, qu'il jugeait nécessaire compte tenu des nombreux malentendus suscités par son ouvrage précédent : Enquête sur les principes de la morale.

Enquête sur les principes de la morale. Or, il me semble que les deux textes disent sensiblement la même chose. Des nuances, peut-être, mais le fond est très similaire.

Permettez-moi de commencer par souligner que la même question fondamentale concernant le rapport entre raison et sentiment se pose en éthique comme en religion et dans tous les autres domaines de la pensée de Hume. C'est d'ailleurs ainsi qu'il aborde le sujet dans l'Enquête sur les principes de la morale. La morale est-elle fondée sur la raison ou sur le sentiment ? Telle est la question.

Pour saisir où il veut en venir, deux types d'observations s'imposent. Premièrement, lorsqu'il parle de sentiment, de passion, d'émotion, ou lorsqu'il affirme que nous semblons posséder une sorte de sens moral, il emploie ce vocabulaire et fait référence à des impressions liées à la réflexion. Or, vous vous souvenez de sa théorie des impressions, selon laquelle toutes les idées naissent en réalité de copies ou de productions imaginatives suggérées par des impressions sensorielles originelles.

Ainsi, ces idées, qu'elles soient des copies ou qu'elles résultent de la mémoire, voire de l'imagination, nous sont connues par la réflexion sur nos propres états mentaux. Je peux donc réfléchir indirectement à mes impressions. Et ces idées elles-mêmes laissent des impressions, qui engendrent d'autres idées.

Vous vous souvenez de cette histoire ? D'accord. Donc, lorsqu'il dit qu'il va parler de raison ou de sentiment, de passion, d'émotion, de sens moral, qu'il s'agit d'impressions issues de la réflexion, il parle de ces impressions-là.

Oui, monsieur ? Des impressions des idées qui nous ont traversé l'esprit en lien avec notre expérience. Il va donc clairement proposer une explication empiriste de l'origine des croyances morales, s'il choisit cette voie. Les sentiments moraux sont des impressions issues de réflexions, résultant d'impressions sensorielles antérieures et d'idées de ce qui se passe ou pourrait se passer.

Or, les sentiments peuvent être calmes ou violents. Il développe cette distinction dans le Livre II du Traité, entièrement consacré aux passions. Les passions peuvent être calmes ou violentes, de sorte que nous éprouvons des sentiments calmes face à la beauté.

Mais d'un autre côté, il y a les sentiments violents, les passions violentes, comme l'amour et la haine, l'orgueil et la jalousie. Violents. Non pas qu'ils blessent nécessairement autrui, mais parce qu'ils sont forts, impétueux, à l'opposé de la satisfaction calme et stable que procure la beauté.

Les impressions violentes peuvent être une réponse directe à des idées et des impressions en cours, comme les expériences de plaisir et de douleur que vous vivez et auxquelles vous êtes confrontés. Elles peuvent aussi être des réponses indirectes, c'est-à-dire des réponses indirectes à une expérience mêlée à d'autres sentiments.

Un sentiment de fierté mêlé à l'expérience de ce que quelqu'un vient de dire à votre sujet. Le sentiment qui en découle est donc indirect, car il est associé à autre chose. Ainsi, lorsqu'il soulève la question de savoir si la moralité repose sur la raison ou la passion, il s'appuie sur sa théorie des impressions .

Les passions, les émotions, les sentiments, les impressions, ce sont des impressions. Des impressions. Si vous préférez, des impressions de second ordre.

La première chose à faire est de contextualiser le propos, en le situant dans sa propre pensée. La seconde chose est le contexte historique.

Contexte historique. Car la question de savoir si la morale repose sur la raison ou sur le sentiment était au cœur des débats éthiques de son époque. C'était le sujet brûlant.

La tradition des Lumières, bien sûr, tendait à affirmer que l'éthique repose sur la raison. John Locke soutenait que la connaissance morale est une connaissance démonstrative, au même titre que les mathématiques. En effet, la connaissance implique la confrontation et la divergence des idées.

Ainsi, si l'on conçoit le droit de propriété, qui, selon Locke, est un droit naturel et non une construction artificielle, et si l'on conçoit le vol, alors, en comparant simplement ces deux notions, on constate une contradiction entre elles et l'on sait que le vol viole donc le droit de propriété. La connaissance morale est donc simplement une connaissance relationnelle des idées, une connaissance démonstrative.

Selon John Locke. Or, Hume s'y oppose fermement, car il ne croit pas que quiconque, dans l'état de nature, possède un droit de propriété. En effet, il semble penser, comme Locke, que le droit de propriété est antérieur à toute société civile.

Oui, car il adhère à une éthique du droit naturel. Mais Hume n'est pas d'accord. Il rejette l'éthique du droit naturel.

Il affirme que l'idée d'état de nature est un mythe, une fiction. Non seulement elle n'existe pas historiquement, mais on ne peut même pas l'imaginer telle que Locke la décrit, tant elle est incohérente sur le plan logique, comme concernant la notion de droit de propriété, alors que la propriété est un produit de la société organisée, et rien d'autre. Ainsi, d'un côté, il y a ceux qui, comme John Locke, affirment que la morale repose sur la raison.

Il y a aussi certains philosophes du sens moral contemporain que nous examinerons la semaine prochaine, comme Joseph Butler, qui soutenait que nos jugements moraux, lorsque nous reconnaissons en conscience qu'une action est mauvaise, correspondent à une conscience immédiate de cette injustice. Butler et d'autres figures de cette tradition affirmaient qu'il s'agissait d'un jugement rationnel. Thomas Reid, réaliste écossais que j'ai mentionné, soutient quant à lui que nous avons une conscience directe de ce qui est mal et que ce jugement est rationnel. Il s'oppose ainsi à David Hume.

Ainsi, certains affirment que la connaissance morale est une connaissance rationnelle, que les jugements moraux sont des jugements rationnels, que la

moralité se fonde sur la raison et, plus fondamentalement encore, sur une forme ou une autre de loi naturelle. À l'inverse, parmi les philosophes du sens moral, on trouve le célèbre comte de Shaftesbury, qui fut le protecteur de Locke, et Francis Hutcheson, également très influent dans la philosophie américaine naissante, qui soutenaient que la conscience, notre sens moral, s'apparente davantage au sentiment esthétique qu'aux mathématiques ou au raisonnement démonstratif. Il s'agit plus d'une question de goût moral que de jugement rationnel.

Qu'on ne peut pas plus discuter du bien-fondé ou de l'injustice d'une chose qu'on ne peut discuter de la beauté d'une œuvre musicale avec quelqu'un qui n'y est pas sensible. Sentiment, appréciation, goût. Et Hume emploie le mot « goût » à plusieurs reprises.

De plus, il n'est pas surprenant que ceux qui réagissent à cette importance accordée au ressenti tentent de démontrer que le jugement esthétique est aussi un jugement rationnel, et pas seulement un jugement moral. Mais un jugement esthétique.

donc une vérité objective concernant les valeurs esthétiques, et une autre concernant les valeurs morales. Or, pour Hume, tout cela est subjectif.

Comme le soulignent les critiques de Hume, à l'instar de Thomas Reid, l'histoire nous a montré que, dès l'introduction de la théorie des idées, les qualités premières sont devenues subjectives. Je retire ce que j'ai dit.

Les qualités secondaires sont devenues subjectives. Puis, avec Berkeley, non seulement les qualités secondaires, mais aussi les qualités premières sont devenues subjectives. Avec les qualités secondaires, la couleur, le son et la beauté sont devenus subjectifs.

Avec David Hume, la croyance n'était plus une affaire de jugement rationnel, mais une affaire subjective, un sentiment. Dès lors, il ne restait plus qu'à considérer la croyance morale comme subjective elle aussi. On en attribue donc l'influence à la théorie des idées, qui a subjectivé ce qui était auparavant perçu comme objectif à tous les niveaux.

Les réalistes écossais soutiennent que les qualités premières et secondaires sont toutes deux objectives. Que les valeurs esthétiques et morales sont toutes deux objectives. Que la croyance est une intuition rationnelle, et non une simple réaction psychologique.

Le problème est donc assez bien défini. Et Hume tente de formuler son point de vue. Or, Hume est un homme modéré.

Il refuse d'admettre que la raison soit le fondement de la morale. Il refuse d'admettre que le sentiment seul soit le fondement de la morale. Certes, et tout comme pour l'abstrait et le pratique, le logique et le psychologique, il est comme le petit garçon à qui l'on propose deux sortes de tartes : « Laquelle préfères-tu ? » « Un peu des deux, s'il te plaît. »

Il souhaite une combinaison des deux. Or, voyez-vous, il a tenté de le faire en matière de religion. Pourra-t-il y parvenir en matière d'éthique ? C'est ce qu'il essaie de faire.

D'accord. Si la raison a un rôle à jouer en matière d'éthique chez Hume, quel est-il ? Rappelons que, pour Hume, la raison ne peut produire que deux types de jugements : les jugements sur les relations entre les idées et les jugements sur les faits.

La question du rôle de la raison est donc la suivante : quelles connaissances possédons-nous en matière d'éthique, de relations entre les idées et de faits ? Cela paraît simple. Eh bien, les relations entre les idées, oui, les définitions des termes moraux. Les définitions des termes moraux.

Autrement dit, si nous affirmons que la justice est telle ou telle chose, la définition établit une relation entre des idées, et le sujet et le prédicat s'accordent dans cette définition. Nous pouvons donc définir des termes moraux. Nous pouvons parler, par exemple, de la relation entre différents concepts moraux.

La relation, par exemple, entre la bienveillance et l'intérêt personnel. Pourquoi ? Ils ne sont pas vraiment d'accord, n'est-ce pas ? La connaissance est liée à l'accord et au désaccord. Bon, voilà donc une chose que la raison peut faire.

Le second point concerne les faits. La raison permet de décrire les circonstances dans lesquelles nous devons agir, de nous fournir des connaissances factuelles sur les situations auxquelles nous sommes confrontés et une compréhension factuelle des conséquences possibles de nos actions. La raison contribue donc de cette manière.

Remarquez cette dernière expression, « conséquences des actions », car l'un des principaux liens entre raison et sentiment sera l'utilité. C'est un utilitariste pré-utilitariste, du moins si l'on considère que l'utilitarisme commence avec Bentham et Mill.

Ça vient de David Hume ; ils ont vraiment saisi l'idée. Que ne peut donc pas faire la raison ? La raison ne peut pas justifier de faire appel aux conséquences et à l'utilité, non. Oh, elle pourrait, par prudence, vous dire que ce serait prudent.

Mais pourquoi vouloir être prudent ? La prudence ne justifie pas vraiment les arguments utilitaires. Elle ne peut pas vous inciter à agir. Et elle ne peut ni approuver ni désapprouver une action.

Elle ne peut que décrire les conséquences. Or, si la raison ne peut ni approuver ni désapprouver une action, on ne peut porter de jugement moral. Les jugements moraux approuvent ou désapprouvent.

La raison ne peut donc formuler de jugements moraux. Et puisque les réactions affectives ne sont pas des jugements, les sentiments ne sont ni vrais ni faux, seulement des propositions ; les jugements sont vrais ou faux, et puisque les sentiments ne sont ni vrais ni faux, les sentiments ne forment aucun jugement moral. Il n'existe pas de jugements moraux.

Vous voyez ? Il existe des sentiments moraux, des sentiments moraux qui donnent lieu à des énoncés utilitaristes. Très bien, et les sentiments eux-mêmes ? Quel est leur rôle ? J'ai dit que le terrain d'entente est l'utilité. Et vous voyez comment la raison s'y rattache.

Comment le sentiment s'appuie-t-il sur l'utilité ? Eh bien, voyez-vous, l'utilité, ce sont les conséquences qui sont pour le bien commun de tous, Elle repose sur le sentiment de bienveillance. La bienveillance consiste à souhaiter, à vouloir et à œuvrer pour le bien d'autrui. Un sentiment de bienveillance.

La bienfaisance consiste à faire le bien ; la bienveillance consiste à désirer le bien. Mais pourquoi sommes-nous ainsi enclins à ressentir les choses envers autrui ? Hobbes disait que nous ne le sommes pas, nous sommes tous comme des bêtes féroces . Et Hume s'oppose à l'égoïsme.

Hobbes avait été accusé d'égoïsme radical, et à l'époque de Hume, le terme « hobbisme » était une insulte, désignant une conception que Hobbes n'avait, je crois, pas défendue, selon laquelle l'être humain serait totalement dépourvu d'amitié ou de toute autre qualité. Naturellement, voyez-vous. Or, Hume s'y oppose.

Il soutient qu'il existe une bienveillance naturelle chez tous les êtres humains. Un altruisme naturel chez tous les êtres humains. Certes, à des degrés divers, mais il ne précise pas dans quelle mesure.

Cela varie énormément en intensité. Mais il existe une certaine bienveillance naturelle. Pas quelque chose qui soit intrinsèque à la nature.

Comment cela se développe-t-il ? Il s'agit en quelque sorte d'une psychologie morale du développement. Voyez-vous, cela se développe à partir d'un sentiment de sympathie.

Elle naît d'un sentiment de sympathie. Sympathie, qui implique, comme je le dis, soit du plaisir pour vous, soit de la peine avec vous. « Oh, je compatis », disons-nous.

Je compatis. Vous voyez. Donc, oui, il y a un intérêt personnel en jeu dans la douleur ou le plaisir que je ressens.

Mais pourquoi éprouverais-je de la sympathie ? J'éprouve de la sympathie parce que la raison me révèle des similitudes factuelles entre vous et moi, entre votre expérience et la mienne. Et souvenez-vous d'un des principes de l'association ? La ressemblance. La ressemblance.

Alors, quand il y a des similitudes entre ton expérience et la mienne, les idées complexes qui se développent dans mon esprit nous concernent tous les deux. Oui. Et parce qu'elles nous concernent tous les deux, je ressens quelque chose non seulement pour moi, mais aussi pour toi.

Et il y a une bienveillance naturelle chez tous les êtres humains. Voyez-vous ? Eh bien, voilà donc l'essence de sa position.

Cette théorie est qualifiée de deux manières : soit de subjectivisme éthique, soit de naturalisme éthique .

Permettez-moi maintenant d'expliquer les termes encore en usage aujourd'hui en théorie éthique. Le subjectivisme éthique est la conception selon laquelle il n'existe pas de qualités morales objectives. Autrement dit, il n'existe pas de vérités objectives de nature éthique concernant les états de choses objectifs.

Mais quand je dis que quelque chose ne va pas ou que quelque chose va bien, je parle de mes propres sentiments, de mes propres impressions. Donc, dans ce cas précis, voyez-vous, nous sommes en dehors de toute bienveillance. Je partage votre ressenti .

Et je dis que c'est vraiment dommage ce que tu as dû traverser. En réalité, je souffre moi aussi en pensant à ce que tu traverses. Je ne dis pas que c'est mal que tu aies à vivre ça.

Je dis que c'est douloureux pour vous, et c'est douloureux pour moi. Donc, le bien et le mal ne sont que des sentiments subjectifs de ceux qui le vivent et en parlent. Le naturalisme éthique en fait également partie, mais il ne faut pas confondre les deux.

Le subjectivisme n'est qu'une forme de naturalisme parmi d'autres, une forme subjectiviste. Il existe aussi des formes objectivistes de naturalisme. Le naturalisme

éthique est la conception selon laquelle la moralité trouve son fondement dans la nature.

La moralité trouve son fondement dans la nature. Et parce qu'elle est ancrée dans la nature de notre psychologie émotionnelle, Hume est un naturaliste éthique. Il parle de lois de la nature.

Il ne s'agit pas de lois de la nature au sens métaphysique, comme chez Aristote, ni de lois innées, comme chez les platoniciens. Ce ne sont pas des lois de la nature préexistantes à notre naissance. Il affirme très clairement que ces lois de la nature sont des constructions naturelles.

Mais ce sont des lois de la nature en ce sens qu'elles émergent naturellement du cours de la nature. En raison de la nature de notre développement psychologique en relation avec autrui. Il possède donc une éthique fondée sur une psychologie du développement naturel.

La nature du développement psychologique et celle du développement émotionnel sont à l'origine de l'éthique. Et il s'empresse de préciser que ce processus de développement est universel et identique pour tous les êtres humains, car il est inhérent à la nature même du fonctionnement humain tel que Dieu nous l'a conçu.

Maintenant, savoir s'il parle de Dieu avec ironie ou parce qu'il y croit vraiment, c'est une autre question. Mais au moins, il dit que si votre raisonnement repose sur une base théiste, alors soit. Mais le fondement immédiat, c'est l'universalité du processus psychologique.

Il n'est donc pas un relativiste éthique. Il distingue trois lois de la nature. L'une d'elles concerne la propriété, la stabilité de la possession.

L'une concerne le transfert par consentement mutuel. L'autre, le respect des promesses. C'est ainsi, selon lui, que se développent les lois relatives à la justice.

Il évoque même les lois des gens. Quelle expression désigne la théorie du droit naturel, employée depuis les Romains et Thomas d'Aquin ? Les lois des gens sont les lois communes à toutes les nations.

Eh bien, il en va de même pour ces trois points qu'il énonce. Car sans la sécurité de la possession, ce serait une guerre perpétuelle de tous contre tous. Sans transfert par consentement, il n'y aurait pas de commerce.

Et sans respect des engagements, il n'y aurait ni alliances ni traités. Ce sont donc des lois qui s'appliquent par souci d'utilité publique entre les nations, ainsi qu'entre les individus.

Mais ces lois de la nature ne sont que des notions utilitaristes. La justice est une notion utilitariste. La justice consiste simplement à donner à chacun ce qui lui est dû.

Eh bien, il y a l'éthique de Hume. Merci.