



HAL
open science

Moralité, humanité et religion chez William K. Clifford

Bruno Langlet, Jean-François Rosecchi

► **To cite this version:**

Bruno Langlet, Jean-François Rosecchi. Moralité, humanité et religion chez William K. Clifford. Agone - Histoire, Politique et Sociologie, 2020. hal-02397058

HAL Id: hal-02397058

<https://amu.hal.science/hal-02397058>

Submitted on 6 Dec 2019

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

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

« Gardez vos enfants à distance du prêtre ou il en fera des ennemis de l'humanité ». Moralité, humanité et religion chez William K. Clifford

Bruno Langlet & Jean-François Rosecchi

Introduction

Si l'on admettra assez spontanément qu'il n'est pas permis de *faire* ce que l'on veut et que le vivre-ensemble exige un minimum de contrôle de nos actions, peut-être hésitera-t-on à admettre que cela vaut aussi pour nos croyances et qu'il n'est pas non plus, de ce fait, permis de *croire* ce que l'on veut. Nulle hésitation cependant pour le mathématicien et philosophe anglais William Kingdon Clifford (1845-1879) qui énonce dans son essai « L'éthique de la croyance » qu'« *on a tort, partout, toujours et qui que l'on soit, de croire quoi que ce soit sur la base d'éléments de preuve insuffisants* ».

La réponse du philosophe et psychologue américain William James dans « La volonté de croire » est sans doute la plus fameuse à avoir été apportée à ce principe¹. Pour James, Clifford est l'un de ces hommes « *possédés par la fièvre scientifique* » qui peuvent « *s'exprimer comme si un intellect incorruptiblement respectueux de la vérité avait positivement le devoir de préférer s'abreuver à la coupe de l'amertume et de l'insatisfaction des désirs plutôt qu'à celle du cœur*² ». D'après le philosophe américain, on a au contraire, dans certaines conditions, le droit, et même le devoir, de croire une chose alors même que les éléments de preuve dont on dispose ne nous apparaissent pas suffire à établir sa vérité : lorsque notre « nature passionnelle » nous conduit à préférer croire à cette chose. La vie de Clifford et sa trajectoire intellectuelle sont des concentrés de manières d'être, de penser et d'agir susceptibles de se dresser devant toute idée de cette sorte. D'abord fervent croyant, mais aussi esprit rigoureux et homme de science admiratif des découvertes de l'approche évolutionniste, il tenta avec enthousiasme de concilier les nouvelles conceptions scientifiques et les écritures sacrées pour, finalement, rejeter la religion, ses justifications défaillantes et ses appareils, sans oublier de condamner le zèle dont bon nombre de *clergymen* faisaient preuve pour fustiger les principes épistémiques et éthiques que Clifford tenait pour essentiels.

William Kingdon Clifford naquit dans le comté de Devon, à Exeter, le 4 mai 1845. Il fut élève du King's College de Londres à partir de 1860, puis du Trinity College trois ans plus tard où il fut élu *fellow* en 1868. Il obtient en 1871 la chaire de mathématique appliquée et de mécanique à l'University College de Londres avec l'aide de James Clerk Maxwell et, durant les quelques années précédant son décès prématuré à l'âge de trente-trois ans, il parvint à gagner une solide renommée, comme grand savant et comme brillant conférencier — en l'occurrence pour le caractère caustique et engagé de ses communications publiques. Après sa mort de la tuberculose le 4 mars 1879, une entreprise vit rapidement le jour parmi ses élèves et amis. Ils s'engagèrent dans un travail d'édition qui aboutit la même année à la parution des *Lectures and Essays*⁴ puis, en 1882, à celle des *Mathematical Papers*⁵, florilège de l'œuvre mathématique de Clifford occupant une place significative dans l'histoire des sciences. Les mathématiques contemporaines ont en effet intégré (quoique tardivement parfois), un certain nombre des résultats de Clifford. Parmi les travaux qu'il mena et qui ont finalement été associés à son nom, on peut citer les algèbres, espaces, nombres, parallèles, et

¹ « L'éthique de la croyance » de Clifford et « La volonté de croire » de James ont été publiés dans *L'immoralité de la croyance religieuse*, traduction et présentation par Benoit Gaultier, Agone, 2018.

² *Ibid.*

⁴ *Lectures and Essays by William Kingdon Clifford*, F.Pollock & L.Stephen (eds), 2 vol., Mac Millan, 1879.

⁵ *Mathematical Papers of W. K. Clifford*, R.Tucker (ed.), Mac Millan, 1882.

structures de Clifford, les surfaces de Clifford-Klein, ou encore la théorie des biquaternions. On peut également citer, en mathématiques, sa contribution au calcul vectoriel, et, en physique, son anticipation⁶ de certaines idées directrices que Einstein orchestrera dans la théorie de la relativité (Hermann Weyl soulignant, parmi d'autres, « l'anticipation par Clifford et Riemann des idées géométriques de la relativité⁷ »).

Un important nombre des textes de Clifford portent sur des problèmes inhérents à la pratique scientifique et à ses objets, à ses implications métaphysiques ou à celles qui touchent la conception de la moralité telle qu'elle se laisse penser de façon scientifique. Certains thèmes y prédominent : la conception de la connaissance scientifique ; le traitement philosophique et mathématique de l'hypothèse du continu ; la critique de la causalité qui en est solidaire ; une conception de la perception associée à une approche évolutionniste faisant de « l'étoffe mentale » un constituant ultime de l'univers ; l'étude des faits moraux intégrée à un certain nombre d'éléments de la théorie darwinienne de la sélection naturelle des groupes humains. Clifford pensait philosophiquement à partir de sa pratique scientifique, de ses connaissances et des thèses des philosophes auxquels il accordait un intérêt. Les résultats des mathématiques, de la physique, de la biologie ou de la chimie (pour ne citer que les sciences qui reviennent le plus souvent sous sa plume) ont souvent été l'occasion pour lui de présenter ce qu'il voyait comme des corrections ou des confirmations de diverses thèses philosophiques. Mais la philosophie restait pour lui le moyen de mieux saisir le sens des démarches scientifiques et de penser l'essence de la science, toujours entendue comme une activité permettant de mieux comprendre la nature et l'homme, et de mieux agir.

La critique de James pourrait laisser penser que le mathématicien et philosophe anglais appartient à la caste de ces scientifiques rigoristes qui, éblouis par les succès de la science et éperdus d'amour pour elle, en viennent à oublier celui qu'ils doivent aux hommes. Il n'en est rien : la générosité et la sympathique spontanéité qui caractérisaient la personne de Clifford se retrouvent dans ses écrits philosophiques. L'homme est pour lui l'*alpha* et l'*oméga*, le principe et la fin de toute chose. La science ne trouve sa raison d'être qu'en se mettant au service de l'homme ; le triomphe des vérités scientifiques importe finalement moins que l'universalisation de la *pensée scientifique* laquelle « n'est pas un accompagnement ou une condition du progrès humain, elle est le progrès humain lui-même⁸ ». Tout ce qui dessert l'homme et l'entrave, en l'occurrence selon Clifford le dogmatisme religieux, l'emprise des prêtres et, plus généralement, tout ce qui sépare l'homme de sa propre nature, doit être combattu. En outre, ce qui fait le propre de la pensée scientifique n'est pas réservé à la pratique scientifique même : à partir des clarifications données, Clifford n'hésite pas à affirmer qu'une telle pratique peut être à l'œuvre dans l'art ou la politique. Il y a ici seulement une différence de degrés entre la rationalité scientifique et la rationalité ordinaire et Clifford peut donc être tenu comme le défenseur d'une continuité entre les différentes formes de pensée qui produisent de la connaissance, c'est-à-dire ces croyances fermes et bien fondées nous permettant d'agir avec assurance.

La moralité dans l'optique évolutionniste de Clifford

Au sein de la réflexion menée par Clifford sur les devoirs auxquels nous sommes soumis lorsque nous formons et entretenons nos croyances, culminent les questions de savoir si la foi peut demeurer le soutien ultime de la morale et si nous pouvons être tenus pour

⁶ Dans « On the space-theory of matter », *Proceedings of the Cambridge Philosophical society*, 1876, 2, pp.157-158, reed. in *Mathematical Papers*, (op.cit.), p.21-22.

⁷ H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie. Vorlesungen über Allgemeine Relativitätstheorie*, Springer, 1923, p.101.

⁸ « On the aims and instruments of scientific thought », in *Lectures and Essays by William Kingdon Clifford*, F. Pollock & L. Stephen (eds), vol.I, Mac Millan, 1879, p.157.

responsables de nos croyances, qu'elles soient profanes ou religieuses. Concernant la moralité en général, la pensée de Clifford s'inscrit expressément dans le cadre des thèses évolutionnistes de l'époque victorienne. Admirateur des tentatives de Spencer pour élaborer une psychologie systématique et appliquer l'idée de sélection naturelle à tout le savoir humain, il lui emprunta la formule « *the survival of the fittest* », tout comme le fit Darwin, dont les thèses sont à l'arrière-plan du texte « Sur le fondement scientifique de la morale ». La théorie de la sélection naturelle y est considérée comme susceptible de fournir des réponses à la question de savoir comment il faut se comporter, ou à tout le moins comme fournissant le cadre adéquat pour la traiter. C'est en ce sens que la vision naturalisée de Clifford ménage une place de choix aux faits moraux tout en restant aux antipodes des caricatures portant sur telle ou telle forme de « darwinisme social ».

Clifford part du comportement humain moral *comme* d'un fait brut⁹. Étudier en quoi ce comportement peut conduire à la survie des communautés ou groupes humains suppose d'établir les conditions dans lesquelles ce que nous appelons le « sens moral » est *produit* et *préservé*. Pour cela, les fonctions des attitudes morales sont considérées comme des *propriétés de l'organisme humain* d'abord. Il n'est donc pas ici question de relation spécifique que les hommes entretiendraient avec un monde de valeurs objectives, ni de conceptions de la moralité dépendantes de théories impliquant des divinités et des créatures. Il n'y est cependant pas question non plus de relativisme moral, et la moralité n'y est pas sujette aux contingences ou circonstances, contrairement à ce qui a pu être reproché aux moralistes évolutionnistes. Règles et attitudes morales apparaissent et se stabilisent par sélection naturelle au sein des groupes, attestant ainsi de la fiabilité et de la robustesse du rapport qu'ils entretiennent avec leur environnement – les relations existant en leur sein ou entre eux jouant aussi un rôle. Clifford analyse ainsi la façon dont certains types de pensées et de comportements découlant de cette existence en groupe s'installent naturellement dans l'esprit des hommes, les disposent à certains sentiments normatifs (liés notamment à la dimension adaptative ou non de telle ou telle de nos pensées, ou de tel ou tel de nos comportements) et les amènent à d'autres types de pensées et de comportements – par où des termes tels que « bon » et « mauvais », « juste » et « injuste » reçoivent leur sens.

Le concept original de *soi tribal* forgé par Clifford est, corrélativement, ce qui permet selon lui d'expliquer à quelles conditions un groupe perdure *en tant que groupe*. La représentation du groupe étant « incluse », *via* le *soi tribal*, dans le soi individuel, toute représentation de maux plus ou moins temporellement distants supposés toucher le groupe, produit en chacun de ses membres un sentiment – décisif pour sa survie – dont l'apparition ne nécessite pas *l'occurrence* actuelle des maux censés provoquer un tel sentiment. Le *soi tribal* fonctionne ici de manière analogue au soi individuel à cette différence près qu'il intègre des représentations symboliques de ce qui est bon ou mauvais pour le groupe, lesquelles donnent naissance chez ses membres à des sentiments *actuels* et à *dimension normative*. **Clifford peut alors soutenir que la relation du soi tribal à l'individu est une cause concourante de la préservation du groupe.** Le *soi tribal* est donc une des conditions de la sélection de certains groupes en entraînant l'occurrence chez les individus qui les composent de sentiments moraux ou normatifs dotés d'un avantage adaptatif. On aura reconnu une position inspirée par Darwin : dans *The Descent of Man, and Selection in Relation to sex*¹⁰, il soutenait que des groupes aux attitudes morales très marquées les rendent plus sélectionnables que les autres (par exemple parce qu'ils posséderont une unité remarquable lors de combats : « La cohésion,

⁹ Le texte où il défend cette position est : « On the Scientific basis of morals (Sur le fondement scientifique de la morale) », in *Lectures and Essays by William Kingdon Clifford*, F. Pollock & L. Stephen (eds), vol.2, Mac Millan, 1879, pp.106-123.

¹⁰ Appleton and Company, 1871. Tr.fr : *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Tr. E., Barbier, Schleicher Frères Éditeurs, 1891.

sans laquelle rien n'est possible, fait défaut aux peuples égoïstes et querelleurs. Une tribu possédant, à un haut degré, les qualités dont nous venons de parler doit s'étendre et l'emporter sur les autres¹¹ ». Mais Clifford ne fait pas que reformuler cette thèse ; il va plus loin : le soi tribal est une condition nécessaire à la survie des groupes.

C'est dans cette optique qu'il propose une analyse de sentiments qui dépendent du soi tribal. La *piété*, par exemple, voit son sens ordinaire redéfini. Nommant les affects propres au soi tribal, elle ne doit pas ici être entendue en un sens religieux, mais pensée comme un sentiment d'approbation à l'égard d'un caractère que le groupe tient pour bénéfique. Ainsi, un acte relevant de la piété est un acte dédié à la communauté, dans lequel l'individu agit en se considérant seulement comme une partie de cette communauté, sans se distinguer réellement d'elle¹². Le soi tribal ne fait donc rien moins que construire une structure psychologique permettant de rendre compte de la préséance de sentiments moraux et sociaux sur des sentiments plus individuels.

Cette idée d'une dualité interne à l'esprit s'étend à l'activité réfléchie de la conscience : Clifford soutient que la conscience *dérive* de l'existence de la piété, c'est-à-dire de l'enracinement d'un soi tribal, et donc de la disposition à se placer et à agir du point de vue du groupe, qui repose elle-même sur les affections du *soi tribal*. De ce point de vue, Clifford tente d'établir un lien d'essence entre soi tribal et conscience pour en faire la condition à laquelle des sentiments moraux peuvent prendre le pas sur des sentiments plus égoïstes et des devoirs apparaître au sein de l'esprit du sujet (que ce soit sous la forme rétrospective du remords, sous la forme plus actuelle et générale de la piété, ou sous la forme réflexive de la conscience). Ainsi, « tout comme les caractéristiques physiques des organismes qui ont évolué et qui ont été préservées parce qu'elles étaient utiles à l'individu dans la lutte pour l'existence contre les autres individus et les autres espèces, ce sentiment particulier [qu'est la conscience] a aussi évolué et été préservé parce qu'il était utile à la tribu ou à la communauté dans la lutte pour l'existence contre les autres tribus et contre l'environnement entendu comme un tout. La fonction de la conscience est la préservation de la tribu en tant que tribu. Et nous entraînerons correctement nos consciences si nous apprenons à approuver ces actions qui tendent à être à l'avantage de la communauté dans la lutte pour l'existence¹³ ».

Se pose alors la question de la transmission des caractéristiques morales des groupes. Elle faisait l'objet d'un débat entre penseurs de la sélection naturelle, lequel s'inscrivait dans la question plus générale de la transmission de *l'intégralité* des caractéristiques sélectionnées. Clifford se saisit de cette problématique, considérée sous le rapport des traits moraux, en l'orientant vers l'idée que les consciences peuvent être sujettes à un entraînement et sont modelables : une « hérédité » du soi tribal est concevable à condition que les *caractères* des individus soient concernés au premier chef. Le caractère d'un individu est ici considéré comme un ensemble de dispositions relativement stables tout en étant *modelables*. Cette position rapproche Clifford des thèses des théoriciens de l'éthique des vertus en ce que, pour les modeler, des formes d'approbation ou de désapprobation sont décisives – qui, chez le mathématicien anglais, impliquent le soi tribal : l'approbation (ou la désapprobation) est un sentiment produit dans les individus *pieux* – au sens précédemment indiqué – par l'observation d'un caractère considéré comme bénéfique (ou néfaste) pour le groupe. Ce ne sont donc pas seulement les actions qui sont évaluées, mais le caractère. Or, un caractère est avant tout un ensemble de dispositions à produire certains types d'actions dans un certain type de circonstances possibles. L'approbation (ou la désapprobation) d'un caractère reconnu

¹¹ In Darwin, *op. cit.* trad. fr. p.175.

¹² Dans un autre essai, la piété est comprise comme le premier principe de l'éthique naturelle (« natural ethics ») : Clifford la qualifie comme « *l'allégeance unique et suprême à la communauté* » « *Right and wrong : the scientific ground of their distinction* », in *Lectures and Essays*, (op.cit.), vol II, p.172.

¹³ *Lectures and Essays*, (op.cit.), vol. II, pp.166-167.

comme bénéfique (ou néfaste) pour la tribu est alors conçu par Clifford comme un *substitut* affectif aux sentiments qui seraient les nôtres si nous constatons ces actions et leurs conséquences. En *approuvant* (ou désapprouvant) un caractère, c'est donc une disposition à agir d'une certaine manière dans certaines circonstances possibles qui se trouve approuvée (ou désapprouvée) via un sentiment relatif au caractère bénéfique (ou néfaste) pour la tribu des actions auxquelles ce caractère dispose. Par ce sentiment, les consciences des membres du groupe se trouvent affectées de façon à encourager (ou décourager) ce caractère et ces actions.

Le caractère modelable des dispositions qui définissent notre caractère est attesté selon Clifford par la simple existence de l'imputation : si les hommes estiment qu'un individu est responsable de ses actes, c'est qu'ils pensent que son caractère *aurait pu être autre* et donc entraîner d'autres actions. Le caractère est *de facto* tenu pour modifiable, et c'est par la réprobation morale, telle qu'elle est entendue à travers la théorie du soi tribal de Clifford, qu'un certain changement du caractère est possible – par où le soi tribal reçoit à nouveau une forme de préséance. Le caractère inconditionnel de l'impératif catégorique tel que l'entendait Kant et son rapport à la loi de la Raison trouvent alors une autre explication : l'action constante du soi tribal confère une apparente inconditionnalité à des maximes ou normes éthiques qui ne sont en réalité qu'hypothétiques et conditionnées par la structure de la conscience, telle que Clifford la conçoit dans le rapport au groupe et à sa préservation. Et c'est grâce à leur apparente inconditionnalité que leur efficacité se trouve garantie.

Incroyance et moralité

Une part importante de la réflexion cliffordienne porte sur la dimension éthique de la croyance, profane autant que religieuse. Cette réflexion expose un ensemble de difficultés touchant la part de responsabilité qui incombe à chacun vis-à-vis de ce qu'il croit. Les essais « L'éthique de la croyance », « L'éthique de la religion » et « De l'influence du déclin de la croyance religieuse sur la morale » posent les jalons d'un champ de réflexion épistémologique toujours abondamment nourrie de nos jours et qui emprunte à l'essai de 1877, « L'éthique de la croyance », sa dénomination même.

Lorsque Clifford fait son entrée dans le monde savant à la fin des années 1860, une décennie a passé depuis la parution de *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Le second grand *opus* darwinien *The descent of Man, and Selection in Relation to Sex* paraît en 1871. Cette période est aussi celle des revendications démocratiques et sociales issues du *Chartisme* de la première moitié du siècle et, de l'autre côté de la Manche, celle de l'institution et de la défaite de la Commune de Paris — laquelle avait interdit la présence des prêtres dans les prisons, instauré la séparation des Eglises et de l'Etat et, au moment de la semaine sanglante, ordonné l'exécution de onze prêtres parmi les otages de la rue Haxo.

Qu'est-ce qui porte encore le poids de l'autorité ? La foi vit-elle ses derniers instants ? Dans les premières décennies du 19^{ème} siècle anglais, la ferveur religieuse avait amorcé un déclin tout à fait sensible. Des réformes du clergé anglican furent ordonnées en 1839, entreprises sous l'influence de William Gladstone, auteur d'un ouvrage intitulé *The State in its Relation with the Church*, et futur membre éminent de la *Metaphysical Society*¹⁴. En 1851, la Chambre des Lords commanda une enquête sur les attitudes des Britanniques à l'égard des pratiques et des institutions religieuses. Il s'avéra que la moitié des sujets de la reine, et les

¹⁴ La *Metaphysical Society* réunissait la totalité de l'élite intellectuelle victorienne à quelques rares exceptions près (John Stuart Mill et Herbert Spencer). Une partie notable des soixante-trois membres se trouvait être également issue de la célèbre coterie des *Cambridge Apostles*, tels le poète Alfred Tennyson, Frederick Pollock, co-éditeur des *Lectures and Essays* avec Leslie Stephen, James Fitzjames Stephen, frère du précédent, ou encore Henry Sidgwick. Clifford lui-même fut *Apostle* et membre de la *Metaphysical Society*.

trois-quarts des habitants des villes et des régions industrielles, n'étaient plus des pratiquants assidus. La sécularisation des sociétés ou, plus fondamentalement, le déclin de la foi dans celles-ci va-t-elle entraîner leur effondrement sous les coups de ce qui a pu s'annoncer, dans l'opinion de nombre de personnes de cette époque, comme une décadence morale inéluctable ? La science n'est-elle pas la principale cause de cette supposée décadence ?

Il y eut certes en ce temps-là des épisodes de franche opposition entre savants et hommes de foi, tel le fameux débat entre Thomas Huxley et l'évêque Wilberforce en juin 1860, ou encore la poursuite en justice du *National Reformer* pour blasphème en 1868 mais, en aucun cas, il ne faut considérer le Londres de la seconde moitié du 19^{ème} siècle comme un champ de bataille voyant s'affronter en rangs serrés religieux et savants éclairés. Cela tient, en premier lieu, à la nature des institutions religieuses britanniques. L'anglicanisme ne possède pas de doctrine théologique arrêtée, et ce caractère ouvert et flexible rend possible des divergences en son sein¹⁵ ainsi qu'une franche ouverture aux questions sociales, politiques et scientifiques. Le 19^{ème} siècle anglais met en question la foi bien plus qu'il ne la rejette, même si une certaine forme d'athéisme militant y trouve indiscutablement sa place. Charles Bradlaugh (1833-1891) en fut le représentant le plus actif sur la scène politique et journalistique. Mais être athée, dans l'acception qu'en donne Bradlaugh, c'est être privé — ou se priver — de l'idée de Dieu. Il le précise lui-même en ces termes : « *Je ne dis pas qu'il n'y a point de Dieu mais je suis un athée qui n'a pas de Dieu. Selon moi le mot Dieu ne nous fait connaître aucune idée*¹⁶ ». L'œuvre polémique de Bradlaugh porte sur les écrits sacrés et son entreprise vise à les discréditer, à en montrer l'inanité, à pénétrer les textes avec toutes les ressources philologiques mobilisables pour montrer qu'ils ne sont qu'un tissu de légendes et d'inepties. Mais s'il s'agit, pour reprendre la terminologie humienne, de trouver en ce temps-là de véritables « athées spéculatifs », à savoir des prosélytes d'un athéisme savamment élaboré, les cas seront sans doute assez rares. Dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume avait déjà ironisé à ce propos en comparant la chasse aux athées spéculatifs à du Don Quichottisme. Qu'en est-il de l'état d'esprit qui fut de celui de Clifford ?

La question mérite d'être posée à la lumière du concept d'agnosticisme, dont Thomas Huxley a revendiqué la paternité, et dont on a pu dire qu'il n'était que de l'athéisme non assumé voire, pour reprendre les termes de Engels dans l'introduction à *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, un « matérialisme honteux ». Au début de cet ouvrage, Engels rend hommage à l'Angleterre qu'il décrit comme le « berceau du matérialisme », glorifiant les noms de Bacon, Hobbes et Locke. Selon lui, si les agnostiques anglais de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, tel Thomas Huxley, n'ont pas assumé leur matérialisme c'est pour une raison bien légère : la bienséance sociale. Cela aurait été fort peu respectable ou, en d'autres termes, cela aurait été *mal vu*¹⁸. En somme, Engels reprocherait à Huxley ou à Spencer — et à Clifford par ricochet — de refuser d'assumer par les mots ce vers quoi leurs convictions, formées par leur pratiques de savants, les portent. Toutefois, ramener l'agnosticisme à une question de mots, d'étiquette ou de respectabilité c'est lui dénier toute portée philosophique. Or, même si Huxley lui-même ne s'est pas empêché de plaisanter à propos de ce concept¹⁹, il renvoie à un arrière-plan philosophique précieux qu'il convient de préciser. Le terme aurait été utilisé par Huxley à partir des années 1870, et il l'évoque dans des articles postérieurs, notamment dans *Agnosticism and Christianity* en 1889. Si « Agnostique » peut

¹⁵ Comme l'atteste la présence de trois « tendances » différentes : *High Church*, *Low Church* et *Broad Church*, respectivement, anglo-catholiques, évangélistes et anglicans libéraux.

¹⁶ « I do not say there is no God, but I am an atheist without a God. To me, the word « God » conveys no idea ». Cooper Thomas & Charles Bradlaugh, *Discussion Between Mr Thomas Cooper and Mr C. Bradlaugh* [in 1864], London, Freethinking Publishing Company, 1888, p.9.

¹⁸ Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Editions Sociales, 1948, Introduction.

¹⁹ Comme tout penseur aime à revendiquer un -isme quelconque, Huxley s'était, aurait-il dit, créé le sien.

s'entendre comme un renoncement à la prétention à connaître les mystères divins, il convient plutôt de comprendre le concept comme renvoyant à une attitude positive, à une éthique du croire, celle-là même qui est exposée par Clifford dans « L'éthique de la croyance ». Etre agnostique, pour Huxley comme pour Clifford, c'est faire preuve de vertu — c'est mener sa vie intellectuelle de façon non seulement sage, mais morale en ne croyant pas ce dont la vérité n'est pas suffisamment établie. L'attitude agnostique n'est donc pas simple négation polémique de la foi, et le terme n'est pas un synonyme poli d'« infidèle » ou de « matérialiste ».

Par conséquent, à la question de savoir si la sécularisation des sociétés et la perte de la foi conduit inexorablement à l'immoralité, Clifford répond dans « De l'influence du déclin de la croyance religieuse sur la morale » que ce n'est ni le fidèle ni le théiste qui font leur devoir, mais l'incroyant qui refuse d'admettre quoi que ce soit en l'absence d'éléments de preuve et qui, conséquemment, se prive courageusement de la « consolation et du confort » qu'apporte la croyance en un dieu et une vie future. « *Nous avons vu un soleil printanier se lever d'un paradis vide pour répandre sa lumière sur une terre sans âme ; nous avons senti dans une profonde solitude que le Grand Compagnon était mort. Nos enfants, espérons-le, ne connaîtront ce douloureux sentiment qu'à la lumière indirecte d'une compassion qui leur demeurera mystérieuse*²⁰ ». Comment ne pas comprendre que Clifford, par ces formules, invite ses contemporains à courageusement accepter de se reconnaître orphelins de toute transcendance ? Il s'agit donc de refuser l'idée théiste à titre de fondement de la morale mais aussi à titre de force consolatrice. **Il faut accepter ce que Max Weber nommera le désenchantement du monde et admettre de nouveaux principes éthiques exposés dans les essais « L'éthique de la croyance », « L'éthique de la religion », « Sur le fondement scientifique de la morale » ainsi que dans « Bien et mal. Du fondement scientifique de leur distinction ». L'agnosticisme de Clifford n'est pas qu'un simple combat contre les dogmes et la révélation. Il énonce des normes morales et nous enjoint à une sorte de courageuse reddition.** Point d'oxymore dans cette expression. Ce à quoi l'on doit se rendre c'est aux éléments de preuve (*evidence*) que l'âge de la science nous donne à connaître et, ce qu'il faut accepter, c'est la perte de la chaleur réconfortante du dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, la mort du « Grand Compagnon²¹ ». Celui qui commet une faute, écrit très clairement Clifford, c'est celui qui, croyant en Dieu et en une vie future, fait passer son propre réconfort, donc son plaisir (aussi « raffiné et élevé » soit-il), avant toute chose²²».

Croyance, responsabilité et culpabilité

Mais à présent que le Grand Compagnon est mort de sa belle mort, quelle assise éthique doit donc s'imposer ? Croire en négligeant les éléments de preuve disponibles ou à rebours de ceux-ci pour son propre bien-être ou celui de ses proches, voire pour celui du plus grand nombre, ne saurait être permis. Se rendre aux preuves disponibles et enquêter relève du devoir, non pas seulement du devoir de l'homme de science mais du devoir de tout un chacun. Comme Clifford le précise dans « L'éthique de la croyance », le choix éthique crucial est, en cette fin de siècle et pour les siècles futurs, un choix entre un possible confort, maintenu par un déni du désenchantement, et le bien commun présent et à venir. Mais comment l'éthique cliffordienne va-t-elle justifier ses commandements ? Où ira-t-elle puiser la force de son impératif, ainsi résumé à la toute fin de l'essai : « *On a toujours tort de croire sur la base d'éléments de preuve insuffisants, et dans les cas où c'est être présomptueux que de douter et*

²² Ibid., pp.248-249.

²² Ibid., pp.248-249.

d'enquêter, c'est être bien pire que de croire » ? Cette faute est-elle faite au regard de ses conséquences effectivement constatables ? La force de l'impératif cliffordien provient-elle du caractère pernicieux de la circulation de croyances insuffisamment assurées ? **La rigueur de l'impératif cliffordien, ainsi que la véhémence de la condamnation morale en cas de transgression, se rapportent-elles aux conséquences néfastes, voire désastreuses, du fait d'entretenir telle ou telle croyance** ? En somme, la question qui se pose est de savoir si l'éthique de la croyance de William K. Clifford porte sur les actes et leurs conséquences ou sur l'agent lui-même.

La lecture de « L'éthique de la croyance » nous livre la réponse suivante : même sans conséquences effectives et mesurables — de celles dont on peut faire publiquement l'épreuve — croire en détournant son esprit des éléments de preuves disponibles ou sur une base insuffisante est une faute. Et, c'est une faute, insiste l'auteur, « *partout, toujours et qui que l'on soit*²⁴ ». Toutefois, il s'agit d'une faute du fait d'avoir *pour effet* de disposer l'esprit de chacun à agir sur la base de preuves insuffisantes ou à rebours de celles-ci et à ne pas accomplir son devoir de recherche. Clifford rattache ainsi d'abord la faute à l'intention plutôt qu'à ses effets. Il n'accorde pas à une action un caractère bon ou mauvais en fonction de ses effets directs, patents ou mesurables mais de ses origines ou motifs ; en conséquence, la faute est située non pas tant dans l'agir et ses effets que dans l'idée. Ainsi, si je crois à rebours des éléments de preuves disponibles mais que ma lâcheté ou ma paresse m'empêchent d'agir, je n'en demeure pas moins coupable. Et si j'accomplis l'action et que celle-ci a, par un heureux hasard, des conséquences effectivement bonnes, ou neutres, je n'en demeure pas moins, tout autant, coupable. Ainsi, si la faute est dans la pensée elle-même, croire contre les preuves ou en leur absence fait de chacun de nous, même si nous n'agissons pas, un coupable. La condamnation est tout à fait similaire à celle que l'on peut lire dans l'évangile de Matthieu, à laquelle le philosophe anglais fait allusion dans son texte : quiconque convoite une femme des yeux a déjà commis le péché d'adultère en son cœur²⁶. La faute est dans l'esprit, avant d'être dans les actes et leurs conséquences. Par conséquent notre devoir nous intime d'éviter ce mal, en veillant à appuyer nos croyances sur les preuves disponibles, par la recherche. La recherche des éléments de preuves disponibles, pour Clifford, est un devoir pour chacun et non une simple quête visant à étancher une soif de savoir chez ceux-là seuls que cette soif étreint, ou encore, chez ceux-là seuls que la nature a heureusement disposés à recevoir les lumières du savoir. Non, l'homme le plus modeste et le moins instruit a lui aussi le devoir de mener enquête. Et la force avec laquelle cet impératif de recherche s'impose tient au fait suivant : l'esprit humain n'est pas constitué comme un archipel et, de ce fait, il n'y a pas d'idée innocente, car toute croyance dispose à l'action.

Trois points sont ainsi mis en exergue dans les premières pages de l'essai : 1) le fait qu'il faut considérer la croyance comme une disposition à l'action ; 2) le fait que les croyances forment une structure réticulaire ; et, par conséquent, 3) le fait que nous sommes responsables de ce en quoi nous croyons et avons pour devoir de veiller à proportionner nos degrés de croyance aux éléments de preuve disponibles.

Clifford met l'accent sur le premier point en caractérisant clairement la croyance comme ce qui, parmi les contenus mentaux, dispose à agir d'une manière particulière. Une simple représentation élaborée par ma fantaisie, comme l'image d'une montagne d'or, ne me dispose pas à me comporter de telle ou telle façon. Par exemple, elle ne me dispose pas à parcourir le monde ou, plus commodément, les ouvrages de géographie. Mais si je crois, dans la juste acception du terme, je me trouve d'ores et déjà mis en situation d'agir conséquemment à ma croyance. Ainsi écrit-il : « *Une croyance qui n'exercerait aucune*

²⁴« L'éthique de la croyance », *op. cit.* p.13.

²⁶ « Celui qui croit vraiment une chose qui le pousse à effectuer une certaine action n'a jamais regardé cette action autrement qu'avec le désir de l'accomplir ; il l'a déjà accomplie dans son cœur ». *Ibid.*, p.6.

influence sur les actions de celui qui est supposé l'entretenir ne serait nullement, en réalité, une croyance²⁷ ».

Le deuxième point mis en avant par l'auteur est l'insistance sur le caractère réticulaire de la structure de notre esprit : les croyances de chacun forment un réseau, un agrégat organisé où tous les éléments composent un système et il n'y a point de croyance qui soit sans effet sur les autres et, en définitive, sur notre caractère et sur nos actions²⁸. Et ce qui est valable pour l'individu est valable pour l'humanité :

aucune croyance d'un homme n'est jamais une simple affaire privée qui ne concernerait que lui seul. Nos vies sont guidées par une conception générale du cours des choses qui a été créée par la société à des fins sociales. Nos paroles, nos énoncés et nos formes, processus et modes de pensées sont un bien commun, façonné et affiné d'âge en âge ; un héritage que chaque génération reçoit comme un héritage précieux assorti d'une mission sacrée : cet héritage doit être transmis à la génération suivante non pas inchangé mais développé, purifié, et laissant apparaître quelques traces immédiatement visibles de l'œuvre de chaque génération. C'est au sein de cet héritage que, pour le meilleur et pour le pire, se trouve tissée chaque croyance de chaque homme qui parle avec ses semblables. Nous avons le terrible privilège et la terrible responsabilité de devoir contribuer à créer ce monde dans lequel vivra notre postérité²⁹.

La métaphore du bien de famille intervient pour nous rappeler que notre héritage est bel et bien précédé d'un testament, lequel ne doit rien à la religion. Celui-ci, implicite, nous engage à amender notre conception du cours des choses en veillant à préférer la vérité au confort des traditions et des dogmes.

Croyance et autorité

L'impératif posé ne conduit-il pas à enquêter indéfiniment avant d'agir — et donc à ne pas agir — et à ne faire confiance qu'à son propre jugement, nous coupant ainsi des autres ? L'auteur — dans la seconde partie de l'essai de 1877 intitulée *Le poids de l'autorité* — dissipe cette fâcheuse éventualité. D'abord, parce que remplir son devoir de recherche ne fera que renforcer nos certitudes pratiques communes à défaut de certitudes définitivement assises par des preuves scientifiquement élaborées. Il ne viendra à l'esprit d'aucun homme, soucieux de fidélité à son devoir de recherche, de refuser ce qui se présente comme fiable à défaut d'absolument certain. Nous n'avons ainsi « *aucune raison de craindre que l'habitude d'enquêter consciencieuse entrave les actions de notre vie quotidienne³² ».*

Mais quelles sont les preuves disponibles méritant alors d'être considérées ? Concernant la parole d'autrui, Clifford propose un principe venant compléter le devoir de recherche. Il y aurait, face au témoignage d'autrui, deux questions à se poser et, bien souvent, écrit Clifford, les hommes négligent la seconde. Ces questions sont : La personne est-elle malhonnête ? La personne peut-elle faire une erreur ? Négliger la seconde question est une attitude étonnante dans la mesure où il est tout à fait raisonnable de supposer qu'il y a, de par le monde, bien davantage de personnes au jugement et au savoir peu sûrs que de personnes sciemment malhonnêtes. L'excellence du caractère moral ne saurait suffire. Voilà un biais

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p.7.

³² « L'éthique de la croyance », *op. cit.*, p.16.

cognitif que les psychologues contemporains nomment « effet de halo » : considérer qu'un homme d'une haute excellence morale, courageux, juste et magnanime doit posséder, aussi, un jugement infaillible et un savoir assuré. Tel autre, pleutre, avare et antipathique ne saurait quant à lui les posséder. Mahomet, Jésus, Bouddha eussent-ils été des monstres de vertu, rien n'assure qu'ils n'aient pas été trompés par leurs sens ou qu'ils n'aient jugé parfois mal à propos.

Toutefois, je peux raisonnablement supposer qu'un individu dira la vérité s'il est probe et s'il a les moyens de la connaître. Or, du fait d'appartenir à la même espèce que la sienne, je suis capable, par l'effort et l'acquisition de savoirs et de méthodes, de déterminer s'il est possible que cet individu ait les moyens de connaître cette vérité. Ainsi, « *j'ai des motifs raisonnables de supposer que, sur ce dont il parle, [un chimiste] connaît la vérité* » lorsque « *bien que je ne sois pas chimiste, je peux parvenir à comprendre suffisamment les méthodes et les procédés de cette science pour qu'il soit concevable que je puisse vérifier l'affirmation en question sans cesser d'être homme*³³ ». Un individu ne doit avoir d'autorité pour nous que si l'on a adopté cette attitude. Mais qu'en est-il de l'autorité de la tradition toute entière ? En d'autres termes, *comment* la tradition doit-elle faire autorité ?

Clifford insiste d'abord insister sur le fait qu'il ne s'agit pas de reconnaître l'autorité d'une tradition conçue comme un système intouchable et figé de coutumes, de valeurs et de croyances reconnu par une population comme définissant sa culture, son propre esprit objectivé. La tradition qui fait autorité est commune au genre humain, « propre à l'espèce tout entière et honorée par le temps », « construite par l'expérience commune de l'espèce humaine ». En outre, le legs de cette tradition ne doit pas être conçu comme un corps de sentences inviolables, que celles-ci se rapportent au domaine pratique ou au domaine théorique, mais comme un legs de problèmes : « *Est-il possible de mettre [la tradition] en doute et de la tester ? Si oui, est-ce approprié ? Nous allons non seulement montrer pourquoi la chose est possible et appropriée, mais pourquoi elle constitue pour nous un devoir impérieux ; pourquoi le but principal de la tradition elle-même est de nous fournir des moyens de poser des questions, de tester et d'enquêter sur les choses*³⁵ ». La seule tradition qui doit faire autorité, c'est donc celle qui fait de nous les héritiers immémoriaux de problèmes, de questionnements et de méthodes universels : elle seule peut prétendre au caractère sacré mais elle n'est pas celle d'un peuple ou d'une époque, elle est celle de l'humanité. Par conséquent, toute tradition que l'on présentera comme un dépôt intouchable de propositions morales, religieuses et scientifiques ne saurait assumer le poids de l'autorité.

Il est donc pour Clifford un devoir de recherche et, en l'absence d'éléments de preuve, la circonspection devra toujours être préférée à la croyance. De quoi puis-je donc disposer pour mener mes recherches ? De trois choses : le témoignage d'autrui, l'expérience et, en dernier lieu, la tradition. Je ne suis autorisé à user de la parole d'un individu comme élément de preuve et à la tenir pour vraie que si ce qu'il affirme se situe non seulement à portée de connaissance humaine, mais dans les limites de ce qu'il est en mesure de savoir, en ayant à l'esprit qu'il n'est point d'homme dont les sens, la mémoire et le jugement soient infaillibles³⁷. Ensuite, concernant l'expérience elle-même, elle ne peut avoir le statut d'élément de preuve que soutenue par un postulat d'uniformité. Il s'agit, précise l'auteur, d'un postulat pratique permettant une certitude morale suffisante pour l'action. Enfin, « *Pour ce qui est, donc, de la tradition sacrée de l'humanité, nous avons vu qu'elle consiste non pas en des propositions ou des énoncés qui doivent être acceptés et crus sur la base de l'autorité de la tradition, mais en des questions correctement posées, en des conceptions qui nous permettent de poser d'autres questions et en des méthodes utilisées pour y répondre. La*

³³ *Ibid.*, p.26.

³⁵ *Ibid.*, p.29.

³⁷ *Ibid.*, p.28.

valeur de toutes ces choses dépend du fait d'être testées jour après jour. C'est la sacralité même de ce dépôt précieux qui nous impose le devoir et la responsabilité de le tester, de le purifier et de le faire croître autant que nos capacités le permettent. L'individu qui utilise les résultats que ce dépôt contient pour étouffer ses propres doutes ou pour entraver l'enquête des autres est coupable d'un sacrilège que les siècles ne pourront jamais effacer³⁹ ». En un mot, aucune tradition particulière (sociale, politique, savante ou religieuse) ne peut prétendre au rang d'élément de preuve, l'unique tradition recevable est universelle et heuristique.

Clifford dut faire face à des arguments, qui sont toujours très largement défendus de nos jours, se ramenant peu ou prou à l'idée que le recul de la religion conduit à une déliquescence du lien social et à la déshumanisation. Mais ce que le philosophe anglais entendait montrer c'est que le lien social préexiste à la religion et que « *si les hommes n'étaient pas meilleurs que leurs religions, le monde serait un véritable enfer*⁴¹ ». Clifford opère un renversement tout à fait inédit : le *re-ligare* n'est pas le fait de la religion, laquelle, tout particulièrement par l'emprise des prêtres sur la société, aurait plutôt la tendance inverse à séparer les hommes. Ainsi écrit-il avec la plus grande véhémence dans « L'éthique de la religion » : « *S'il y a une leçon qu'impose l'histoire dans chacune de ses pages, c'est bien : gardez vos enfants à distance du prêtre ou il en fera des ennemis de l'humanité* ». Mais il y a indiscutablement un appel dans le cœur de tout être humain, une *advocatio*, et Clifford ne le nie pas. Ce quelque chose de plus grand qui nous appelle, et que l'on prend à tort pour une figure tutélaire transcendante appelant l'existence d'un culte et la présence éventuelle d'intercesseurs, ce quelque chose qui rapproche les hommes et qui les pousse à œuvrer en commun pour le salut et l'excellence de l'humanité est nommé par le philosophe « voix de la conscience », « Homme » ou encore « Soi tribal ».

³⁹ *Ibid*, p.36.

⁴¹ « L'éthique de la religion », p.XXX de ce numéro.