

# Joseph Priestley et la naissance de la politique de la communauté

Joseph Priestley, *Political Writings*, ed. Peter N. Miller, (Cambridge University Press, 1993)

Joseph Priestley est né en 1733 dans une famille calviniste. Diplômé de la Daventry Academy en 1751, il entame une carrière où il est tantôt ministre dans des églises dissidentes, tantôt éducateur, et sert également de bibliothécaire au comte de Shelburne. Priestley devient un Socinian, et rejoint également le Club of Honest Whigs. Il fut élu membre de la Royal Society, et plus tard, en Amérique, il fut reçu dans la Franklin's Philosophical Society. Auteur de plus de 150 livres, il a écrit sur un large éventail de sujets philosophiques, historiques et scientifiques. Il est surtout connu pour sa découverte de l'oxygène. En raison de son soutien à la Révolution française, la vie devient difficile pour lui en Angleterre et, en 1794, il émigre aux États-Unis, s'installant en Pennsylvanie. À son arrivée à New York, il est accueilli par le maire de la ville et le gouverneur de l'État de New York. À Philadelphie, il est reçu par le président George Washington. Il est décédé en 1804.

La quasi-totalité de ce volume consiste en un *Essai sur les premiers principes du gouvernement et sur la nature de la liberté politique, civile et religieuse*.

Priestley ouvre son essai de philosophie politique en exprimant sa croyance en un progrès fondamental dans le passé et un espoir extravagant d'amélioration dans l'avenir, ce qui le marque comme un homme des Lumières.

Mais un homme de notre époque, qui a été assez bien éduqué, dans un pays chrétien amélioré, est un être doté d'un pouvoir bien plus grand, pour être et rendre heureux, qu'une personne du même âge, dans le même pays, ou dans tout autre pays, il y a quelques siècles. Et, pour cette raison, je ne doute pas qu'une personne dans quelques siècles sera, au même âge, tout aussi supérieure à nous.

Le grand instrument dans la main de la divine providence, de ce progrès de l'espèce vers la perfection, est la *société*, et par conséquent le *gouvernement*. (p. 9)

Il décrit ensuite comment, avec l'augmentation de la population et l'interconnexion accrue de cette population, les gens sont capables de se spécialiser dans tous les domaines de l'art et de la science, et à mesure que ceux-ci augmentent, ils subdivisent les domaines de connaissance et d'activité et se spécialisent encore plus, de sorte que tous sont étendus et améliorés.

Ainsi, quel que soit le début de ce monde, la fin sera glorieuse et paradisiaque, au-delà de ce que notre imagination peut maintenant concevoir. Aussi extravagantes que ces vues puissent paraître à certains, je pense pouvoir montrer qu'elles sont bien suggérées par la véritable théorie de la nature humaine et qu'elles découlent du cours naturel des affaires humaines.

Cette introduction l'amène à son véritable sujet, la nature du gouvernement et la nature de la liberté.

Le gouvernement étant le grand instrument de ce progrès de l'espèce humaine vers cet état glorieux, la forme de gouvernement qui favorisera ce progrès aura droit à notre approbation, et celle qui le retardera devra être condamnée. (p. 10)

Puis, « pour commencer par les premiers principes », il invoque l'état de nature des gens qui vivent « indépendamment et sans liens entre eux ; qui sont exposés, sans recours, à des insultes et à des torts de toutes sortes, et qui sont trop faibles pour se procurer eux-mêmes un grand nombre d'avantages, dont ils ont le sentiment qu'ils pourraient facilement les obtenir en unissant leurs forces ». Ils doivent donc, « pour leur bien commun, renoncer volontairement à une partie de leur liberté naturelle et soumettre leur conduite à la direction de la communauté ». Mais alors que dans une petite communauté, l'ensemble de la communauté peut se réunir pour déterminer les questions qui la concernent, cela est impossible dans une communauté nombreuse ou géographiquement étendue. Dans ces cas, le pouvoir de la communauté doit être placé entre les mains de députés.

Pour Priestley, quelle que soit la forme que prend cet État, même s'il est dirigé par un roi ou un dictateur, ces dirigeants sont des députés, ou des représentants du peuple, s'ils constituent un gouvernement, car c'est ce qu'est un gouvernement. Si ces députés « ne consultent pas le bien de la société entière, dont ils sont les représentants », ils font un mauvais jugement ou prennent de mauvaises mesures, dans le même sens que l'on dirait d'une assemblée populaire qu'elle fait de même si elle ne tient pas compte de son propre bien en prenant une décision. (p. 11)

Aucune maxime ou règle de politique ne peut les lier, si ce n'est celles qu'ils jugent eux-mêmes conformes au bien public. Leur propre raison et leur conscience sont leur seul guide, et le peuple, au nom duquel ils agissent, leur seul juge. (pp. 11-12)

Après avoir énoncé ce principe, Priestley définit immédiatement la liberté politique et la liberté civile.

*LA LIBERTÉ POLITIQUE ... est le pouvoir, que les membres de l'État se réservent, d'arriver aux charges publiques, ou, du moins, d'avoir des voix à la nomination de ceux qui les remplissent.*

*LA LIBERTÉ CIVILE [est] ce pouvoir sur leurs propres actions, que les membres de l'État se réservent, et que leurs officiers ne doivent pas enfreindre. (p. 12)*

Il peut sembler étrange de parler du pouvoir des magistrats comme d'une liberté, mais la raison en est évidente. Dans l'état de nature, l'homme dispose d'une liberté originelle, à laquelle il renonce en partie pour qu'un État puisse être créé et qu'il puisse en devenir membre. Cette liberté, à laquelle il renonce, ne cesse pas d'exister mais passe au magistrat, et à ceux qui participent au processus de sélection du magistrat, et est alors nommée liberté politique.

La liberté civile est la liberté qui reste à tous les membres de l'État après qu'ils ont renoncé à la partie de leur liberté qui constitue la liberté politique. Il convient de souligner deux choses.

Premièrement, même les libertés civiles sont quelque chose qui appartient aux membres de l'État. Elles existent dans le contexte de l'État, et sont différentes de la liberté naturelle qui n'était bonne que dans la mesure où un individu avait la force de l'affirmer et de la défendre. Comme ce fut le cas pour la liberté politique, ainsi que pour la liberté civile, la liberté naturelle a subi une certaine conversion, prenant les formes de ces nouveaux types de liberté. Deuxièmement, ce que l'on appelle aujourd'hui, du moins aux États-Unis, les droits civils, ne fait pas cette distinction entre liberté politique et liberté civile. Les droits civils sont désormais simplement ce que quelqu'un peut obtenir de l'État qu'il force les gens à lui conférer. Nos habitudes d'esprit actuelles nécessitent un certain ajustement pour penser en termes de liberté politique versus liberté civile.

Priestley se lance ensuite dans une exposition plus détaillée de la liberté politique. La liberté politique parfaite existe lorsque chaque membre de la société a une chance égale d'accéder aux fonctions qui exercent la liberté politique. Cela n'a jamais existé, car « tous les gouvernements quels qu'ils soient ont été, dans une certaine mesure, obligatoires, tyranniques et oppressifs à l'origine ». Obligatoire, *n.b.*, à l'origine. L'objection ne porte pas sur un gouvernement qui serait obligatoire dans sa conduite ultérieure, puisque c'est ce qu'est la liberté politique. Mais la contrainte à l'origine interfère avec le fonctionnement parfait du contrat social pour donner à chacun une chance égale de pouvoir.

Son affirmation suivante semble discordante.

Et puisque tout homme conserve et ne peut jamais être privé de son droit naturel (fondé sur la considération du bien général) de se libérer de toute oppression, c'est-à-dire de tout ce qui lui a été imposé sans son propre consentement, ce doit être le seul fondement vrai et propre de tous les gouvernements subsistant dans le monde, et celui auquel les personnes qui les composent ont un droit inaliénable de les ramener. (p. 13)

Immédiatement, nous voulons savoir : 1) Qu'est-ce qu'un *droit* naturel, par différence avec cette *liberté* naturelle qui a été convertie en liberté politique ou civile ? 2) Comment un droit, dont l'existence précède la communauté, peut-il être *fondé* sur le bien de la communauté ? 3) Si chacun a le droit de se délivrer de *toute* oppression, et que *tous* les gouvernements sont oppressifs, chacun est-il mis en opposition avec tous les gouvernements ? L'oppression est ici définie comme ce qui est imposé sans consentement, ce qui est le sens dans lequel il disait que tous les gouvernements étaient formés à un certain degré. 4) Pourquoi ce droit est-il inaliénable, contrairement à une liberté naturelle, qui l'est ?

Dans le paragraphe suivant, il semble redéfinir ce droit naturel, en disant « que tous les gens vivent en société pour leur avantage mutuel ; de sorte que le bien et le bonheur des membres, c'est-à-dire de la majorité des membres de tout État, est le grand critère à partir duquel tout ce qui concerne cet État doit finalement être déterminé. » (p 13). Cela semble être sa position officielle, la façon de parler du paragraphe précédent, et les problèmes qui en découlent, étant les vestiges de philosophies politiques antérieures qu'il n'avait pas encore expurgées de sa pensée. Mais il conserve l'habitude de passer du point de vue de l'individu à celui du groupe sans tenir compte de la manière dont cela affecte la perspective et la nature des droits naturels.

Le droit naturel est le droit de la communauté, ou de l'individu dans la communauté, selon la façon dont il le considère. Mais ce n'est pas l'idée standard d'un droit naturel dans la théorie du contrat social. La communauté est le produit du contrat social, elle est donc *construite* et non *naturelle*. Priestley s'étonne que les auteurs précédents sur le sujet n'aient pas remarqué cette idée de la formation d'un gouvernement basé sur le bien de la communauté générale, mais il ne remarque pas que son idée comporte une contradiction.

Mais il s'avance vers des points encore plus radicaux, mais essentiels pour sa position. « La vertu et la bonne conduite consistent dans les affections et les actions qui aboutissent au bien public ; la justice et la véracité, par exemple, n'ont rien d'intrinsèquement excellent en elles, en dehors de leur relation au bonheur de l'humanité ; et tout le système du droit au pouvoir, à la propriété, et à toute autre chose dans la société, doit être réglé par la même considération : la question décisive, lorsqu'on examine l'un quelconque de ces sujets, est de savoir ce que le bien de la communauté exige. » (p. 14) C'est le principe clé qui fait de la philosophie politique de Priestley une philosophie *libérale*, dans notre sens contemporain, et qui la distingue du *conservatisme*. La fonction du gouvernement n'est pas d'agir sur la base de la vérité ou de la justice. La fonction du gouvernement est de poursuivre ce que le bien de la communauté exige. Le « droit au pouvoir, à la propriété et à tout le reste » est subordonné au bien de la communauté tel que déterminé par le gouvernement. Il ne s'agit pas d'une implication cachée. Priestley est explicite à ce sujet.

Après une longue discussion sur les problèmes pratiques de la mise en place d'un gouvernement équitable et durable, il reprend l'argument souvent avancé par ceux qui bénéficient d'un gouvernement corrompu, « en plaidant pour son soutien par ces abominables perversions de l'Écriture, qui ont été trop courantes en cette occasion ; comme en plaidant en sa faveur ce passage de saint Paul, *Les pouvoirs qui sont ordonnés de Dieu*, et d'autres d'une importance similaire. C'est une réponse suffisante à une citation aussi absurde que celle-ci, que pour la même raison, les pouvoirs qui *seront* seront aussi ordonnés de Dieu. » (p. 19) En d'autres termes, dès qu'une révolution ou un autre renversement de l'État réussit, il devient ce qui est ordonné de Dieu.

En effet, on aurait pu dire quelque chose en faveur des doctrines de *l'obéissance passive* et de la *non-résistance*, à l'époque où elles ont vu le jour ; mais il faut être infatué pour ne pas y renoncer maintenant. Les Jésuites, il y a environ deux siècles, pour défendre leurs principes de destruction des rois, se sont trouvés, entre autres arguments, à faire usage de ce grand et juste principe, que *tout pouvoir civil dérive en dernier ressort du peuple* ; et leurs adversaires, en Angleterre et ailleurs, au lieu de montrer comment ils ont abusé et perverti ce principe fondamental de tout gouvernement dans le cas en question, ont fait, ce que les disputants échauffés par la controverse sont très aptes à faire ; ils ont nié le principe lui-même, et ont soutenu que *tout pouvoir civil est dérivé de Dieu*, comme si la théocratie juive avait été établie dans le monde entier. De cette maxime il résultait clairement que les gouvernements qui subsistent en tout temps, étant *l'ordonnance de Dieu*, et les rois qui sont en tout temps sur le trône, étant les *vice-présidents de Dieu*, ne devaient pas être opposés. (pp. 19-20)

Cela conduit à une discussion sur ce qu'il faut faire avec les dirigeants oppressifs une fois qu'une rébellion contre eux a réussi. Ici, Priestley s'implique une fois de plus dans sa confusion sur la relation entre la nature et la communauté.

Si l'on demande jusqu'où un peuple peut légalement aller pour punir ses principaux magistrats, je réponds que, si l'on considère l'énormité de l'infraction (qui est de la même ampleur que le préjudice causé au public), toute punition qu'un homme peut encourir dans la société humaine est justifiable. On dira peut-être qu'il n'y a pas de lois pour punir ces gouverneurs, et que nous ne devons pas condamner les personnes par des lois faites *ex post facto* ; car cette conduite justifiera les mesures les plus odieuses de l'administration la plus tyrannique. Mais je réponds qu'il s'agit là d'un cas, dans sa nature même, antérieur à l'établissement de toutes les lois, car il affecte l'être même de la société, et va à l'encontre des fins principales pour lesquelles on y a eu recours à l'origine. (p. 23)

Cela commence à éclairer son idée du droit naturel à la rébellion. Un gouvernement injuste mine ou détruit en quelque sorte le contrat social qui a fait la communauté (« l'être même de la société ») parce qu'il annule la fin pour laquelle cette société a été créée. Cela ressuscite en quelque sorte la liberté naturelle antérieure. La logique semble être la suivante : l'oppression dissout le contrat social, et avec lui la liberté politique, ce qui entraîne une situation révolutionnaire qui fonctionne sous la liberté naturelle. Mais si la révolution punit les magistrats de l'état antérieur, toute punition « qu'un homme peut encourir dans la société humaine » peut être appliquée car nous sommes à nouveau dans une condition pré-sociale. Vous voyez la contradiction lorsque la punition est dans le contexte de la société ? Priestley n'explique jamais non plus le processus par lequel la révolution passe à nouveau de l'état de nature à l'état de société, car il a toujours été à moitié d'avis que la société n'avait jamais pris fin en premier lieu.

Il nous dit ensuite : « La somme de ce qui a été avancé sur ce point est une maxime, dont rien n'est plus vrai, à savoir que *tout gouvernement, dans ses principes originels et avant sa forme actuelle, est une république égale* ; et par conséquent, que tout homme, lorsqu'il sera conscient de ses droits naturels et qu'il sentira sa propre importance, se considérera comme l'égal de toute autre personne. » (pp. 24-25) Il a déjà admis qu'une telle république égale n'a jamais existé dans le monde. Mais elle existe en quelque sorte « en principes » et aussi en droits naturels, et ici Priestley parle des individus, qui peuvent encore prendre conscience de leurs droits naturels.

Ces droits naturels, quels qu'ils soient, n'incluent pas le droit à la propriété. Car dans le même paragraphe, il nous dit : « La considération des richesses et du pouvoir, quelle que soit la façon dont ils sont acquis, doit être entièrement mise de côté, lorsque nous en venons à ces premiers principes. L'idée même de propriété, ou de droit de quelque nature que ce soit, est fondée sur la considération du bien général de la société, sous la protection de laquelle on en jouit ; et rien n'est proprement la propriété *d'un homme*, sinon ce que les règles générales, qui ont pour objet le bien de l'ensemble, lui accordent. » (p 25). Donc tout droit à la propriété ne vient que de ce qui est bon pour la société dans son ensemble, et c'est d'ailleurs le cas pour un « droit quelconque ». La communauté précède, et est la source, de tous les droits. Et ce, en dépit de ce qu'il vient de nous dire sur le droit naturel de renverser l'ordre social, sur la base d'un sentiment *individuel* d'égalité *individuelle*.

Il poursuit : « Quiconque jouit de biens ou de richesses dans l'État, en jouit pour le bien de l'État, aussi bien que pour lui-même ; et chaque fois que ces pouvoirs, ces richesses ou ces droits de quelque nature que ce soit, sont abusés, au préjudice de l'ensemble, ce terrible et ultime tribunal, dans lequel chaque citoyen avait une voix égale, peut exiger leur démission ». (p. 25) C'est exactement là où nous en sommes aujourd'hui, avec l'insistance des libéraux sur le fait que les droits sont relatifs, que les droits reconnus dans les amendements de la Déclaration des droits sont soumis au bien de la société, tel que déterminé par le gouvernement, etc. Ce ne sont pas des idées que les libéraux viennent d'inventer, mais elles existent depuis les premières années de la république.

Priestley peut facilement revenir à la vision individualiste, des droits naturels, du contrat social. « Aucun homme ne peut être supposé renoncer à sa liberté naturelle, mais à des conditions. Ces conditions, qu'elles soient exprimées ou non, doivent être violées, chaque fois que les objectifs clairs et évidents du gouvernement ne sont pas atteints ; et un pouvoir délégué, détourné de l'intention pour laquelle il a été accordé, expire naturellement. Les magistrats donc, qui ne consultent pas le bien du public, et qui emploient leur pouvoir pour opprimer le peuple, sont une nuisance publique, et leur pouvoir est abrogé *ipso facto*. » (p. 26)

Dans la section consacrée à la liberté civile, il examine tout d'abord dans quelle mesure les comportements doivent être réglementés par la loi et ce qui doit être laissé aux décisions individuelles. Il discute ensuite de ce qui est le mieux fait par les groupes et de ce qui est le mieux fait par les individus. La découverte de la vérité, comme dans le cas de la science, est mieux réalisée par les individus, car la société ne pourrait jamais parvenir à un consensus. Mais il affirme « qu'il est très difficile de déterminer quelles règles générales, concernant l'étendue du pouvoir du gouvernement ou des gouverneurs, sont les plus favorables au bien public » (p. 31). La seule façon de le savoir, suggère-t-il, est d'expérimenter.

Le chapitre de Priestley sur l'éducation est étonnant. Il répond à la suggestion d'un certain Dr Brown qui proposait « un code d'éducation », c'est-à-dire « un système de principes religieux, moraux et politiques, dont la tendance peut être la préservation de la société, tels qu'ils existent dans un État libre, et qui doivent être inculqués efficacement aux enfants et aux jeunes esprits de la communauté ». (p. 40) A cette proposition, Priestley oppose un catalogue d'objections.

1) L'éducation est un art, qu'il compare à l'élevage, l'architecture et la construction navale. En tant que tel, il doit être amélioré par l'expérience et l'essai. L'art de l'éducation en est encore à ses débuts. L'établissement d'un système d'éducation gouvernemental figerait l'état de l'éducation dans son enfance et la priverait d'un développement nécessaire et long.

2) « L'éducation ... est proprement ce qui fait l'homme. Une seule méthode d'éducation, par conséquent, ne produirait qu'une seule sorte d'hommes ; mais la grande excellence de la nature humaine consiste dans la variété dont elle est capable. » (p. 45) Un établissement gouvernemental de l'éducation ne créerait qu'un seul type d'homme, au grand détriment de la nation.

3) Un établissement de l'éducation serait « préjudiciable aux grandes fins de la société civile, ... le bonheur de ses membres. » (p. 46) Les relations domestiques sont la plus grande source de bonheur, et

en enlevant les enfants à leurs parents et en les plaçant sous le contrôle des agents de l'État, ce bonheur domestique est détruit. Il ne plaide pas pour la protection de la sphère domestique en raison d'un certain statut ou de l'intégrité de l'institution familiale qui doit être respectée, mais uniquement pour le bonheur des membres adultes individuels.

4) Son horreur de l'établissement de l'éducation par l'État est si grande qu'il oublie son principe directeur selon lequel « aucune maxime ou règle de politique ne peut les lier [les magistrats], si ce n'est celles qu'ils jugeront eux-mêmes conformes au bien public », et il fait intervenir Dieu dans cette affaire. « Si l'on peut dire qu'il y a une confiance de Dieu, et qui ne devrait pas être abandonnée sur ordre de l'homme, c'est celle que nous avons de l'éducation de nos enfants, que l'être divin semble avoir mis sous nos soins immédiats, afin que nous puissions les instruire de tels principes, les former à de telles manières, et leur donner de telles habitudes de penser et d'agir, que nous jugerons de la plus grande importance pour leur bien-être présent et futur » (p. 47). Il cite le cas de ce que « les pauvres juifs du Portugal ont souffert ; beaucoup d'entre eux ont égorgé leurs enfants, ou les ont jetés dans des puits, et dans des précipices, plutôt que de souffrir qu'ils soient emmenés pour être éduqués sous la direction d'une inquisition papiste ». (p. 48)

5) La difficulté de mettre en place un système d'éducation est plus grande que tout bon résultat attendu. « Quels que soient les *principes religieux, moraux et politiques* que l'on croit favorables au bien de la société, s'il faut les *inculquer effectivement aux esprits naissants et croissants de la communauté*, cela ne peut jamais se faire sans arracher très tôt les enfants à leurs parents, et couper toute communication avec eux, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à la maturité, et que leurs jugements soient absolument fixés. » (p. 49)

6) Un tel établissement de l'éducation altérerait la constitution et détruirait sa liberté. « Cette éducation devrait être universelle et uniforme et (...) doit, par conséquent, être dirigée par *un seul ensemble d'hommes*. » Ce groupe d'hommes formerait la jeunesse à favoriser l'aspect du gouvernement qui soutient les intérêts de ce groupe d'hommes, et qui gagnerait ainsi l'ascendant dans la société.

En considérant l'ensemble de ce qui a été avancé dans cette section, je pense qu'il apparaît suffisamment que l'éducation est une branche de la liberté civile, qui ne doit en aucune façon être remise entre les mains du magistrat ; et que les meilleurs intérêts de la société exigent que le droit de la diriger soit inviolablement préservé aux individus. (p. 52)

Dernièrement, la plus grande objection aux mesures prises par les gouvernements à cause du virus du PCC chinois est que les écoles publiques ont été fermées et que les enfants n'ont pas été pris et placés dans ces institutions. Comment en sommes-nous arrivés à cette situation où la plus grande horreur est considérée comme le plus grand service que l'État rend à la famille ?

De l'éducation, il passe à l'établissement religieux, qui occupe le reste et la plus grande partie de son livre. La plupart des discussions portent sur la situation particulière de l'Église d'Angleterre ou sur des arguments particuliers avancés par certains défenseurs de l'établissement de l'Église. Priestley avance et réfute de nombreux arguments spécifiques, dont beaucoup sont du type « pente glissante », également appelé « le nez du chameau dans la tente ». Une deuxième grande catégorie d'arguments concerne les

avantages de l'établissement de l'Église qu'il cherche à réfuter, ou les avantages de l'absence d'un tel établissement. Ce que nous allons examiner, ce sont ses idées sur ce qu'est la religion et donc la signification sociale de son établissement.

La base de toute l'approche de Priestley sur l'établissement de la religion est son idée extrêmement minimaliste de ce qu'est la religion.

Il est, en effet, impossible de nommer deux choses, dont les hommes se préoccupent, si éloignées dans leur nature, mais qui ont quelques connexions et influences mutuelles ; mais si on me demandait quelles sont les deux choses qui me paraîtraient *le moins en danger* d'être confondues, et que même l'ingéniosité de l'homme pourrait trouver la moindre prétention d'impliquer ensemble, je dirais les choses qui se rapportent à *cette vie*, et celles qui se rapportent à la *vie à venir*. Définissant l'objet du gouvernement civil, dans le sens le plus étendu, comme étant de pourvoir à la jouissance sûre et confortable de cette vie, en empêchant un homme d'en blesser un autre dans sa personne ou dans sa propriété, je penserais que cette fonction du magistrat civil ne serait pas en grand danger d'être empiétée par les méthodes que les hommes pourraient juger à propos de prendre pour pourvoir au bonheur après la mort. (p. 53)

Sa conception de la religion ressemble beaucoup à une religion à mystères, quelque chose qui gère les perspectives de l'âme dans l'au-delà. Parce que l'impact de la religion sur cette vie est presque nul, les arguments pour en faire l'intérêt du magistrat civil sont peu convaincants.

Priestley n'avait pas du tout l'idée d'une société chrétienne. Dans la mesure où les partisans de l'établissement de la religion ont employé dans leurs arguments des idées qui frôlent l'idée de la société chrétienne, Priestley se contente de nier l'idée sociale et donc la pertinence de l'argument. Personne à qui Priestley s'adresse dans ses réponses, et peut-être personne du tout, ne définit une société chrétienne au-delà de l'idée d'un État avec un établissement religieux et certains désavantages légaux pour ceux qui n'en sont pas membres. Il a repris un argument qui affirmait l'avantage d'une société unifiée sur le plan religieux, mais Priestley s'est contenté de faire remarquer que l'argument, douteux en soi, pourrait tout aussi bien servir à l'établissement d'une société papiste, mahométane ou païenne, telle qu'elle persécuterait elle-même les partisans de l'établissement de l'Église d'Angleterre.

Comme son idée de la religion chrétienne est si restreinte, il n'accorde que peu d'importance au problème de la liberté de pratiquer cette religion lorsqu'elle n'est pas la source des principes directeurs de la société. À un endroit, Priestley évoque la liberté dont il a besoin pour pratiquer sa religion, en supposant qu'il en va de même pour le christianisme en général.

La religion est parfois considérée comme étant de nature *personnelle*, et parfois comme étant de nature *politique*. Dans une certaine mesure, en effet, tout ce qui concerne les individus doit affecter les sociétés qu'ils composent ; mais il ne s'ensuit nullement qu'il soit *juste* ou *sage* que les sociétés (c'est-à-dire l'humanité prise collectivement) se mêlent de tout.....



Ces raisons, et bien d'autres, m'amènent à considérer les affaires de la religion, et tout ce qui s'y rattache, comme une affaire strictement personnelle, et tout à fait étrangère à la nature, à l'objet et à l'usage de la magistrature civile.

... Les devoirs de la religion, correctement compris, semblent être, dans une certaine mesure, incompatibles avec l'ingérence du pouvoir civil. Car le but et l'objet de la religion supposent nécessairement les *pouvoirs des individus*, et une *responsabilité* qui est la conséquence de ces pouvoirs ; de sorte que le magistrat civil, en enlevant aux individus l'un quelconque de ces pouvoirs, et en se les attribuant, les rend jusqu'ici incapables des devoirs de la religion. Si, par exemple, l'autorité divine m'ordonne de *rechercher les Écritures*, et que le magistrat m'en interdise l'usage, comment puis-je m'acquitter de mon devoir ? ...

En tant qu'être capable de vie immortelle... je dois m'efforcer de me rendre agréable à Dieu, par les dispositions et la conduite qu'il a exigées, afin de me préparer au bonheur futur. Dans ce but, il est évidemment nécessaire que j'utilise diligemment ma raison, afin de me familiariser avec la volonté de Dieu ; et aussi que j'aie la liberté de faire tout ce que je crois qu'il demande, à condition de ne pas molester mes semblables par cette liberté présumée. (pp. 64-65)

Les exigences du christianisme concernent donc principalement les enquêtes sur la vérité, et ont peu d'impact sur les relations avec les autres, ne causent certainement pas de préjudice aux autres, de sorte que l'État n'a aucune excuse pour s'en mêler.

Il y a un endroit où il admet la possibilité que les exigences de la religion aillent plus loin dans la sphère civile, et sa réponse à cela est étrange. Supposons qu'un dirigeant mahométan se soit converti au christianisme et que, faisant fi du commandement du Christ contre la polygamie, il rende celle-ci illégale.

Je réponds que, quels que soient les règlements que le magistrat civil peut adopter, il n'a pas le droit d'obéir à ces règlements, dans la mesure où ils sont de nature religieuse, puisqu'il les adopte et les fait respecter par des sanctions civiles. (p. 72)

Ainsi, alors que dans sa théorie générale du pouvoir de l'État, il pensait que l'État avait le droit de légiférer sans tenir compte d'aucune norme transcendante, mais uniquement en vue du bien de la communauté, ici la loi du magistrat est nulle, juste au cas où le magistrat l'aurait adoptée avec une intention religieuse !

Priestley a un argument général en faveur de la liberté religieuse.

Toutes les sociétés civiles, et toute la science du gouvernement civil, sur laquelle elles sont fondées, sont encore dans leur enfance. Comme les autres arts et sciences, elle s'améliore progressivement ; mais elle s'améliore plus lentement, parce que les occasions de faire des expériences sont moins nombreuses. ... Tenant pour acquis, donc, que notre constitution et nos lois n'ont pas échappé aux imperfections que nous voyons être inhérentes à toute chose humaine ; par tous les moyens, que l'attention la plus étroite leur soit accordée, et que leurs excellences et leurs défauts soient minutieusement exposés, et que des améliorations de

toute sorte soient apportées ; mais pas de manière à empêcher toute amélioration ultérieure..... (p. 109)

Il poursuit en affirmant qu'un établissement religieux est justement ce qui empêche toute amélioration ultérieure.

La philosophie politique de Priestley, parce qu'elle était fondée sur l'appel au bien général de la communauté, tel que perçu par l'État, et explicitement non fondée sur la vérité, la justice ou l'autorité transcendante, est clairement une forme précoce de ce que l'on appelle aujourd'hui le libéralisme, et s'oppose au conservatisme. Le fait que l'auteur de ces idées ait été personnellement accueilli en Amérique par le président George Washington nous montre la facilité avec laquelle de telles idées pouvaient atteindre la respectabilité et l'influence. On peut se demander dans quelle mesure Washington a compris leurs implications, mais il a dû avoir une idée générale de la pensée qui a établi la réputation de Priestley.

Malgré cette philosophie politique fondamentale, Priestley était intensément opposé à l'éducation aux mains de l'État et aussi à la censure. Priestley était un critique politique de l'État, un dissident religieux, et même un hérétique. La censure était dirigée contre lui et les opinions qu'il défendait, tout comme l'aurait été un établissement d'enseignement gouvernemental. Maintenant que l'éducation est contrôlée par les héritiers idéologiques de Priestley et que la censure est déployée avec enthousiasme par eux, au nom du bien de la communauté, Priestley changerait-il sa position dans ces circonstances ? Autre nouveauté, les médias de masse, la diffusion en temps réel et l'invention des techniques modernes de propagande. La vision individualiste de Priestley pourrait-elle survivre ? Priestley n'avait aucune connaissance de ce qu'on appellerait aujourd'hui la sociologie. Il y a une faiblesse dans ses arguments contre l'établissement religieux car ses adversaires semblent avoir une meilleure compréhension du fonctionnement de la société. La foi des Lumières de Priestley ne devrait-elle pas mourir et emporter avec elle ses idéaux de liberté individuelle ? Sans un fondement sur des valeurs transcendantes, cela a-t-il un sens de s'opposer à la politique de la communauté ?