

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RPHI&ID_NUMPUBLIE=RPHI_012&ID_ARTICLE=RPHI_012_0213

La science de la nature humaine de Hume : un empirisme autorégulé

par Éléonore LE JALLÉ

| Presses Universitaires de France | Revue philosophique de la France et de l'étranger

2001/2 - Tome 126 - n° 2

ISSN 0035-3833 | ISBN 2130517730 | pages 213 à 230

Pour citer cet article :

— Le Jallé n, La science de la nature humaine de Hume : un empirisme autorégulé, Revue philosophique de la France et de l'étranger 2001/2, Tome 126 - n° 2, p. 213-230.

Distribution électronique Cairn pour Presses Universitaires de France .

© Presses Universitaires de France . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA SCIENCE DE LA NATURE HUMAINE DE HUME : UN EMPIRISME AUTORÉGULÉ

Une question qui retient en général le commentaire philosophique s'interrogeant sur la nature de la science qu'a voulu inaugurer Hume, est de déterminer, par une pesée rigoureuse, les rôles respectifs de l'expérience et de la raison méthodique et dynamique dans les protocoles qui la guident. Tantôt on insiste sur son naturalisme, tantôt on suspecte son empirisme. Nous voudrions ici tenter une autre approche de la science empirique de Hume en exposant et en mesurant son caractère autorégulé. Pour éprouver cette hypothèse, nous envisagerons la science de la nature humaine selon plusieurs modalités, soit qu'elle se présente comme exercice raffiné du raisonnement « profond » sur les causes des phénomènes caractérisant la nature humaine (procédés de l'entendement, passions, « faits moraux »), soit comme une passion philosophique passant par des phases de jubilation, de contradiction ou de crise, autrement dit, comme *tendance* de cette nature humaine qu'elle illustre dans le temps même où elle en fait son objet.

Le recours aux règles générales du raisonnement correct, à des pierres de touche, le contrôle sceptique de la réduction en principes, le contrôle des doutes eux-mêmes, les investigations portant sur les systèmes adverses et sur le « vrai » système, comme sur autant d'instances susceptibles d'instruire une enquête sur les tendances de l'imagination et de l'entendement humains, sont autant d'éléments qui font de la science de la nature humaine de Hume un *système autorégulé*. L'autorégulation de l'empirisme est en effet, à la fois, une question de méthode et le corrélat « réflexif » du caractère autorégulé des principes mêmes de la nature humaine qu'il cherche à identifier. Si nature humaine et science de la nature humaine ne

font qu'une¹, c'est que les « maximes » de la seconde doivent garder en vue les « tendances » et les « règles » de la première, non sans un degré supérieur de systématisation et de mise en ordre. C'est pourquoi la science véritable de la nature humaine, ou « vraie philosophie », doit pouvoir rendre compte de sa propre *émergence*, dans son rapport au système commun et à la réflexion, et en fonction de la tendance, toute naturelle et cependant spécifique, qu'elle cherche à satisfaire.

Cette approche peut nous permettre aussi de mesurer, à nouveaux frais, le scepticisme dont Hume se réclamait au moment même où il mettait en chantier la « capitale des sciences ». Faire preuve d'un scepticisme véritable, c'est exercer une régulation multiple : se défier des doutes philosophiques, des convictions populaires comme des affirmations philosophiques, se soucier de la *satisfaction* que réflexions raffinées et croyances indolentes peuvent apporter, contrôler le *spleen* pyrrhonien par l'inattention, adhérer, avec peine et plaisir à la fois, à la spéculation élaborée, à la condition qu'elle satisfasse *avec vivacité* l'esprit humain.

1. La recherche des principes

« N'importe quoi peut produire n'importe quoi » *a priori* vaut aussi comme avertissement pour la science de la nature humaine. Aussi la mise au jour des principes de la nature humaine impose-t-elle de demeurer dans les limites de « l'expérience de leur réalité ». Mais un tel positionnement est doublement exigeant. Il va au-delà de la collection non réfléchie, serait-elle exhaustive et même ordonnée, des phénomènes de la vie humaine (car à chaque circonstance nouvellement repérée ne saurait correspondre un nouveau principe). Il doit demeurer en deçà de ce que serait une formulation proprement « présomptueuse et chimérique » d'hypothèses sur les causes ultimes des principes les plus généraux, c'est-à-dire sur les « qualités originales dernières de la nature humaine » (Introduction, p. 60). C'est pourquoi Hume trouve

1. « La Nature humaine est la seule science de l'homme : et elle a été jusqu'ici la plus négligée. » (*Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Aubier-Montaigne, 1946, livre I, partie IV, section VII, p. 366). Désormais, après chaque citation du *Traité*, nous indiquerons dans le corps de l'article et sans autre précision le livre, la partie, la section d'où elle est extraite, et la page dans cette édition.

nécessaire, dans la première partie du *Traité*, « de fixer certaines règles générales qui nous permettent de savoir quand les objets sont réellement causes ou effets » (I, 3, 15, p. 260). Certes, cette « logique » invoquée par Hume ne s'explicité qu'une fois examinée la nature de la connexion nécessaire. Elle reprend d'ailleurs les circonstances essentielles de la causalité découvertes par cet examen (contiguïté des causes et des effets, antériorité de la cause, constance de l'union). Mais la méthode de la philosophie expérimentale, pour autant qu'elle consiste à faire preuve, dans le repérage des connexions causales, d'une « extrême sagacité pour choisir le bon chemin parmi tant d'autres qui se présentent » (I, 4, 7, p. 262), se trouve mise en œuvre dès le début du *Traité*. Aussi, puisque seule l'invention des causes et des principes s'avère méritoire, l'exposition des règles d'un art de penser n'était-elle, « peut-être », « pas très nécessaire ». La mise en œuvre d'une « tension extrême » du jugement s'exerce dès la découverte de la première « proposition générale » du *Traité de la nature humaine*, premier principe si « simple d'apparence », nous dit Hume : « *Toutes nos idées simples à leur première apparition dérivent des impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement* » (I, 1, 1, p. 68). Anticipant sur son analyse empirique des conditions de l'inférence causale, Hume procède en quatre temps pour établir ce principe : 1 / il relève la ressemblance et la correspondance entre impressions et idées en dehors de la circonstance essentielle qu'est la vivacité, ressemblance qui vaut au moins pour leurs espèces simples ; 2 / il montre la causalité entre impressions et idées à partir de leur ordre d'apparition et de leur conjonction constante ; 3 / il envisage, avec les idées secondaires, une apparente « limitation » dont il s'attache aussitôt à montrer qu'elle est un développement de la règle ; 4 / il écarte une exception locale trop insignifiante pour valoir limitation du principe (la fameuse *missing shade of blue*). L'« examen complet » de la question repérée dans ce premier principe – les qualités et les relations des impressions et des idées – n'est certes pas achevé : il n'est rien moins, annonce Hume, que « le sujet du présent traité » (*ibid.*). Mais l'ordre d'exposition du *Traité* est dès lors tracé, la philosophie expérimentale se trouve mise en chantier, et la division de son « sujet » s'ensuit naturellement.

La recherche des causes les plus simples ou des principes les plus généraux a pour limite et pour interdit la tentative d'explicitation des éléments *originels et derniers*. Suivant en cela Newton – à l'évidence – mais aussi bien Bacon, Hume met ainsi hors jeu la

science des causes ultimes des principes ultimes¹. L'impossibilité d'exposer les causes dernières des principes les plus généraux, qui fonde l'interdit méthodologique de forger des hypothèses sur leur compte, est d'ailleurs renforcée par la punition qu'inflige la nature aux faiseurs d'hypothèses. Sanctionnée par la contradiction, l'insuccès et la mélancolie, l'intempérance philosophique n'a d'autre choix que de se réprimer, sauf à tomber dans le délire.

La science de la nature humaine s'attachera donc à scruter les effets plutôt que les causes des principes. Plus la science trouve dans l'expérience d'instances analogues où interviennent les mêmes principes, ou de circonstances qui facilitent leur jeu opératoire, plus convaincante se révèle l'universalité de ces principes. Ainsi, l'analogie entre le système des passions et le système de l'entendement, ou encore l'analogie entre chacun de ces deux systèmes chez l'homme et son équivalent chez l'animal, constituent, sinon des preuves absolues de la vérité de la science nouvelle, du moins de fortes présomptions en sa faveur. Les passages du *Traité* paraissent presque jubilatoires, où un principe déjà découvert se voit jouer dans d'autres circonstances. Ainsi en est-il singulièrement d'un certain type d'influence des règles générales qui fait que les hommes tendent à étendre leurs maximes au-delà des cas qui les ont fait naître. Cette tendance explique des effets très divers : les préjugés des hommes sur les membres d'autres nations, la manière dont ils assimilent rangs sociaux et degrés de richesse, la façon dont ils plaignent, en général, n'importe quel infortuné sans mesurer la qualité de sa grandeur d'âme, la facilité avec laquelle ils approuvent les motifs vertueux quand bien

1. Newton rejetait les qualités occultes qui « arrêtent le progrès de la philosophie naturelle » et se refusait, du moins dans son *Traité d'optique* (1704), à examiner la cause de ce qu'il appelle attraction : elle peut être produite « par impulsion, ou par d'autres moyens qui [lui] sont inconnus ». Mais Bacon, en posant comme bases de l'*interprétation de la nature*, une expérience dûment critiquée et méthodiquement « réduite », et des observations relevant de l'« histoire naturelle », avait lui aussi rejeté les hypothèses chimériques et autres anticipations, et stigmatisé l'envolée directe, et sans progression, des faits particuliers, aux causes des principes les plus universels : « Pour ceux (...) qui veulent non pas imaginer des mondes fabuleux singeant le nôtre, mais *pénétrer et comme disséquer* la nature de ce monde-ci, qui est le seul vrai : pour ceux-là, il importe de tout demander aux choses-mêmes » (« Distribution de l'œuvre », in *Novum Organum* (1620), trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, PUF, 1986, p. 82 ; nous soulignons). Hume se présentera dans la conclusion du dernier livre du *Traité*, et comme l'avait fait avant lui Shaftesbury dans l'*Inquiry concerning Virtue or Merit*, comme *anatomiste*, non plus de la nature, mais de la nature humaine, un anatomiste capable de « soigneuses dissections » (*Traité*, III, 3, 6, p. 749). La « géographie mentale » humienne devient ainsi la capitale du « globe intellectuel » baconien.

même les actions qui en dérivent seraient des échecs, leur facilité à condamner la louange de soi quelles que soient les circonstances. Autant de variations d'une même tendance spontanée à la généralisation, tendance d'abord repérée dans l'examen des opérations parfois hâtives et assimilatrices de la coutume qui fonde les jugements de causalité¹, et ensuite vérifiée dans d'autres champs de l'expérience.

En revanche, lorsqu'un certain jeu dans les principes s'impose par la nature du sujet à examiner, ou par le moment où il vient à l'être, Hume laisse « ouvert » le système de principes qu'il constitue. Ainsi, même l'union entre les idées – la fameuse découverte qui serait l'équivalent du principe de l'attraction newtonienne – n'est en somme qu'« une force calme qui l'emporte *couramment* » (I, 1, 4, p. 75 ; n.s.). La connexion inséparable étant le fait de la mémoire et non de l'imagination, les trois « principes généraux » de cette association ne sont « ni des causes *infaillibles*, ni les *seules* causes d'union entre les idées » (I, 3, 6, p. 167). Les causes de cette espèce d'attraction entre idées étant, de surcroît, inconnues, on les rapportera aux « qualités originelles de la nature humaine » sans chercher à les spécifier et on se satisfera d'une enquête sur les effets de l'association, et cela, jusque dans le domaine de la justice. Ainsi, si la propriété se trouve, en première intention, ajoutée à la « possession actuelle », c'est que l'imagination tend à ajouter une relation à une relation déjà existante, et le fait d'autant plus aisément que les deux relations se ressemblent. Par ailleurs, s'il s'avère qu'un phénomène est réel et assez diversifié pour être compté comme phénomène général, il pourra valoir comme principe en dépit de la fausseté éventuelle de l'explication – par exception, physiologique – que Hume tente de lui donner. « La fausseté de l'un n'est pas une suite de la fausseté de l'autre » (I, 2, 5, p. 130). Il peut aussi arriver au philosophe de vérifier qu'une cause est vraie en la confrontant à plusieurs hypothèses, tant que ce n'est pas encore le lieu de choisir entre elles. Ainsi, afin de prouver que la production d'un plaisir et d'un malaise distincts des passions d'orgueil et d'humilité accompagne toutes les causes de ces passions, Hume s'assure que tous les systèmes de moralité vérifient la corrélation, soit que l'on pose que la morale est issue de l'intérêt ou de l'éducation, soit que l'on estime au contraire qu'une constitution primitive dote l'homme d'un sens

1. C'est d'ailleurs contre cette première influence des règles générales que sont construites les règles générales plus conformes aux opérations authentiques de l'entendement, règles aptes à distinguer les circonstances essentielles (ou « causes efficaces ») des circonstances superflues, règles constitutives d'une « logique ».

esthétique et moral. « Mon système conserve sa valeur dans l'une et l'autre de ces hypothèses, ce qui sera une forte preuve de sa solidité » (II, 1, 7, p. 394). Le livre III du *Traité* tranchera.

Puisque le vrai système est système de la nature humaine, la science des principes est réglée par les procédés mêmes qu'emprunte la nature. Or celle-ci, malgré la multiplicité des effets, agit par voies *simples*¹ et impulsions *générales*. Aussi est-ce pour Hume une preuve que tel principe ne convient pas que d'en être réduit à « inventer sans scrupule un nouveau principe pour chaque nouveau phénomène au lieu d'adapter celui-ci à l'ancien principe » (II, 1, 3, p. 381). Ainsi, il serait absurde de ramener chacun de nos devoirs moraux et politiques à une qualité distincte et primitive dans la nature humaine : l'agrément et l'utilité sont les seules circonstances essentielles de l'appréciation morale, qu'elle prenne en compte le simple aspect des caractères, ou qu'elle réfléchisse sur leurs tendances. Du même coup, l'exposé philosophique n'a pas à se soumettre aux « caprices du langage » et il peut légitimement regrouper les « aptitudes naturelles » avec les « vertus morales » agréables ou utiles (III, 3, 4, p. 738). Mais ce précepte a un corollaire tout aussi important : il ne s'agit pas d'unifier à tout prix les ressorts de la nature humaine. L'amour de la simplicité, tout autant que la multiplication des principes, représente un écueil en philosophie expérimentale. Ainsi, il existe sans contredit ni assimilation possible une bienveillance désintéressée que la « chimie philosophique » d'un « épicurien » ou d'un « hobbiste » tente vainement de réduire à l'amour-propre². L'amour de la renommée est un instinct primaire lui aussi irréductible à l'amour de soi. La « passion pour les principes généraux » a donc souvent trompé les moralistes³ et leur a fait parfois manquer des distinctions pertinentes, comme celle des « vertus naturelles » et des « vertus artificielles » obliquement issues de la conjonction de l'inconfort du milieu et des affections.

1. Ainsi, il est évident que « chaque cause d'orgueil et d'humilité n'est pas adaptée à ces passions par une qualité originelle distincte, mais que toutes les causes ont en commun une ou plusieurs circonstances dont dépend leur efficacité » (*Traité*, II, 1, 3, p. 380).

2. *Enquête sur les principes de la morale*, Appendice 2.

3. *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Aubier-Montaigne, 1947, p. 51. Hume salue à cet égard l'apport décisif de Butler qui, faisant valoir l'antériorité de la passion ou de l'appétit pour un objet sur l'éventuelle recherche de cet objet « extérieur à nous » par l'amour-propre, a prouvé l'impropriété de la division entre passions dites bienveillantes et passions dites égoïstes (cf. *Sermons*, n° XI). Pour les unes comme pour les autres, « la passion précède la jouissance », et l'intérêt favorise toute passion (*ibid.*, p. 49 ; note des deux premières éditions).

2. L'enquête sur les autres systèmes, pierre de touche du « vrai » système

Le vrai système ne répétera donc pas, fût-ce en les amendant, les premiers essais de systématisation philosophique d'une science de l'homme¹. En revanche, il trouve une forme de test de vérité dans la capacité, qu'il doit démontrer, à ramener tout ce qui pourrait lui demeurer extérieur ou contradictoire (systèmes populaires ou philosophiques sur le monde extérieur ou sur l'âme, rationalisme moral, « idéologie » politique du contrat social, etc.) aux manifestations des principes mêmes qu'il découvre. La science capitale n'a pas tant à réfuter qu'à rendre compte des systèmes adverses comme d'autant de tendances de cette même nature humaine qui demeure son objet.

Aussi, même ce qui pourrait être mis au compte des découvertes originales de la science nouvelle trouve une sorte de confirmation dans le fait de n'être qu'une formulation actualisée de problèmes philosophiques antérieurs. Hume n'hésite pas, par exemple, à rapporter la critique déjà traditionnelle des idées innées à son propre principe de l'antécédence des impressions sur les idées. La question qui inaugure le *Traité* et fait découvrir le premier de ses principes est « celle-là même qui faisait tant de bruit sous d'autres dénominations » mais elle est pour la première fois assez clairement posée pour s'avérer utile (I, 1, 1, p. 71). De même se voit corroborée la définition berkeleyenne des idées abstraites comme « idées particulières jointes à un certain terme qui leur donne une signification plus étendue et qui leur fait rappeler à l'occasion d'autres idées singulières semblables » (I, 1, 7, p. 82-83). Puisque les idées sont copies d'impressions, ce qui est vrai des unes est vrai des autres. Or une impression ne peut se présenter à l'esprit sans degré précis de qualité et de quantité. Voilà exposées les idées abstraites en termes plus humiens. C'est le principe nouvellement exhibé de l'*accoutumance* qui complète cet argument en montrant en quoi l'emploi d'idées abstraites, d'une part « déborde leur nature » d'idées singulières par assimilation d'objets ressemblants, d'autre part relève d'un régime d'activité de l'imagination toujours prête à suggérer à l'esprit l'ins-

1. Ceci n'empêche évidemment pas que ceux qui ont commencé à la placer « sur une nouvelle base » soient salués : Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler (*Traité*, Introduction, p. 60 et note).

tance la plus appropriée à ses desseins. La formulation humienne de la question des idées abstraites résout ainsi l'apparente contradiction qui fait que « *des idées sont particulières par leur nature et générales par ce qu'elles représentent* » (*ibid.*, p. 89).

Pour ce qui est des désaccords entre philosophies, la vraie science s'attachera, par exemple, à montrer que la querelle ne saurait être que « verbale », tout en expliquant les conditions de possibilité de la doctrine adverse. Ainsi, les philosophes parlent de volonté libre « en paroles seulement », mais, par sentiment, tous les hommes s'accordent sur la nécessité. Même un philosophe attaché au « système fantastique » de la volonté libre reconnaît *de facto* que l'évidence morale s'appuie sur la nécessité, puisqu'il infère et agit toujours en conséquence. Hume retrouve ainsi, dans les raisonnements humains sur les actions, les circonstances déjà exhibées à propos des raisonnements sur les objets extérieurs : union constante entre actions et motifs, inférences de l'esprit selon divers degrés d'évidence. Il ne reste donc qu'à rendre compte de la fausse doctrine en invoquant une tendance de la nature humaine : « Les objets reliés ou semblables sont aisément pris les uns pour les autres » ; or nous sentons, en agissant, quelque chose d'analogue à une indépendance (II, 3, 2, p. 517). Nous avons pour nos propres actions une fausse sensation de la liberté d'indifférence et nous ne remarquons pas sans effort que le balancement de l'esprit, apparemment égal entre deux actions possibles, provient du capricieux motif de nous prouver cette liberté. Hume ne se contente donc pas de souligner le consensus réel à l'égard de la volonté, il assigne aussi des raisons « à la prédominance de la doctrine de la liberté » (p. 516). L'assignation de ces « raisons » corrobore tout autant le vrai système qu'y parvient la réfutation *stricto sensu* de la doctrine adverse.

On pourrait lire l'ensemble de la quatrième partie du livre I du *Traité* comme la mise en œuvre d'un processus élaboré d'auto-régulation du vrai système, un processus par lequel ce dernier s'assimile chacun des systèmes examinés en le pensant comme tendance plus ou moins élaborée de l'esprit humain. La partie du *Traité* consacrée au « système sceptique » et « autres systèmes philosophiques » ne se contente pas, en effet, de trouver la ou les seules questions intelligibles sur un topos des systèmes courants ou curieux, communs ou élaborés : évacuant, par exemple, la question de l'existence des corps au profit de celle des causes qui nous font croire à cette existence, ou encore la question de la « substance » de l'esprit au profit de celle de la cause de la pensée. Le « vrai » système s'éprouve en cherchant à rendre compte de l'émergence de

chacun des « autres » systèmes (sceptique, populaire, philosophique, ancien ou moderne), en tentant d'étudier, à partir des vrais principes, à la fois sa logique interne et les contradictions où il tombe, en montrant aussi que la résolution de ces contradictions suscite l'émergence d'un autre système à étudier selon la même marche.

Les systèmes « autres », parce qu'ils sont producteurs de fictions, s'avèrent manifestement instructifs. Les principes de la nature humaine se découvrant dans les fictions « comme notre véritable caractère dans nos rêves », une enquête sur la genèse des systèmes s'avère bien préférable à une réfutation. Aussi chaque système se trouve-t-il examiné par Hume comme la manifestation de certaines *tendances de l'imagination*. En particulier une *double tendance de l'imagination* dirige les systèmes : *la tendance à la fiction comme remède à la contradiction, la tendance à l'aisance*. Que l'imagination soit cause de fictions n'est, certes, pas nouveau pour le lecteur des trois premières parties du livre I du *Traité*. Que l'imagination puisse se trouver amenée à embrasser la fiction comme remède à une contradiction, et que cette influence gagne éventuellement le jugement, l'est beaucoup plus. Or, soit que l'imagination se satisfasse dans certaines illusions « vulgaires », soit qu'elle se trouve confrontée, à différents niveaux de l'élaboration de la pensée, à des contradictions dont la résolution en engendre d'autres, c'est bien dans la fiction et dans l'enchaînement des fictions qu'elle trouve le « palliatif », chaque fois provisoire, à la contradiction. Il apparaît, en outre, que c'est la recherche de l'aisance qui préside à un tel enchaînement. Ce double enseignement est riche pour la science de la nature humaine : il démontre que la fiction n'est pas dépourvue d'une certaine logique vitale.

Entrons un peu plus dans le détail de l'examen des systèmes. Il permet à Hume, d'une part, de faire jouer et de vérifier les principes déjà exhibés (le raisonnement analogique, la tendance de l'imagination à persévérer dans une suite de pensées, la croyance comme foyer de vivacité), et, d'autre part, d'en introduire de nouveaux. Ainsi, le véritable « état de la question » quant au « scepticisme à l'égard de la raison », loin de conduire à un rejet « expéditif » des arguments sceptiques, amène Hume à confirmer que la croyance n'est pas « un simple acte de pensée » mais bien « une manière particulière de concevoir ». En effet, l'esprit, bien qu'il conçoive, sceptiquement et sans commettre d'erreur, la dégénérescence de toute connaissance en probabilité et la réduction à rien de cette dernière, préserve la conception vive de l'objet issue de son premier examen

et ne le relativise, tout au plus, que par une seule révision. Quant aux systèmes « populaire » et « philosophique » sur le monde extérieur, dont Hume adopte successivement « la manière de penser et de s'exprimer », ils viennent mettre à l'épreuve la simplicité de certains principes déjà exhibés. En effet, la « fiction » de l'existence continue et indépendante des corps, fiction propre au système « populaire », est un phénomène pour le moins singulier : accoutumance et raisonnement de causalité s'y trouvent poussés au-delà des perceptions. Par une « argumentation très abstruse d'étendue considérable », Hume s'attache à montrer ce qui, dans l'imagination, engendre l'attribution courante d'une identité aux objets, en dépit de la discontinuité des perceptions du monde extérieur. Plusieurs « principes » autres que l'accoutumance coopèrent pour faire naître le « genre irrégulier de raisonnement » qui fait ajouter indûment la continuité à la cohérence et à la constance des perceptions. Ils constituent autant de principes généraux – et, pour certains, inédits – de l'imagination. Ainsi, lorsque est constatée l'assimilation entre, d'un côté, la transition aisée de l'imagination parcourant des idées de perceptions différentes mais ressemblantes et, de l'autre, la considération simple d'un objet identique et invariable, Hume en vient non seulement à compléter un principe déjà découvert, mais encore à en dégager un nouveau. Le lecteur du *Traité* sait déjà que toutes les idées reliées sont aptes à être confondues ; il voit désormais que, « de toutes les relations, la relation de ressemblance est à cet égard la plus efficace » (I, 4, 2, p. 291). Il découvre encore que les idées qui placent l'esprit « dans des dispositions semblables » sont également aptes à se trouver confondues. L'analyse des propriétés actives de l'esprit comme foyer de *tendances* vient ainsi compléter l'enquête plus *anatomique* sur l'attraction des idées et des impressions. Quant à l'examen du système « philosophique » sur le monde extérieur, celui qui conclut, avec un peu de réflexion, à la fausseté de la croyance du « système vulgaire » en l'existence continue des impressions, il permet à Hume de présenter sous un nouveau jour la confrontation de l'imagination avec les opérations de la réflexion. Le système réputé philosophique ne reflète, en effet, qu'une nouvelle tendance qui, d'une part, engendre de nouvelles complications sans résoudre pour autant les défauts du système courant, d'autre part, dérive de ce dernier toute son autorité sur l'esprit. En forgeant l'hypothèse de la « double existence des perceptions et des objets », le système philosophique ne parvient pas à rejeter la conviction qu'une existence continue se conserve, même sans qu'elle soit perçue : il se contente de

l'attribuer à « un nouveau jeu de perceptions ». De sorte que, entre l'imagination et la raison philosophique, l'opposition est loin d'être massive : cette dernière a beau repérer les erreurs de la première, elle ne saurait, pour susciter l'adhésion des esprits, avoir d'influence que par la première. Mais si la difficulté ou l'abstraction ne peuvent s'emparer des esprits que pour un temps, c'est là le signe que l'esprit supporte aussi difficilement la tension des facultés que la contradiction, bref, qu'il tend toujours à *se mettre à l'aise*. Aussi est-ce en vain que le doute « naturellement issu » de l'examen de la croyance en l'existence des corps extérieurs prétend s'affranchir de l'illusion grossière et erronée, mais naturelle et aisée, qui impose à l'esprit une croyance en une forme d'existence continue dans la matière.

L'examen des « systèmes généraux des anciens et des modernes » non seulement vérifie cette conclusion, mais permet encore de cerner, à travers l'examen des systèmes proposés sur le monde extérieur, la position de la « vraie philosophie » : dans son rapport au savoir erroné, à l'opinion courante, et à une philosophie moderne qui se réclame du seul raisonnement. La philosophie ancienne est une « fausse philosophie » qui, grâce à l'invention des termes de « faculté » ou de « qualité occulte », se contente de mettre un terme au tourment qui consiste à rechercher dans la matière une « connexion » qui ne s'y trouve pas. Les philosophes anciens parviennent, par un détour inutile, à la même indifférence « que le peuple atteint par sa stupidité et les philosophes véritables par leur scepticisme mesuré » (I, 4, 3, p. 314). Mais seul le « vrai philosophe » *adopte, en connaissance de cause, une position d'indifférence* que l'on pourrait qualifier d'éclairée. Il nie en effet, et c'est ce qui la distingue du « vulgaire », que les actions de la matière aient une connexion naturelle et perceptible : la connexion nécessaire est tout entière dans la détermination de l'esprit. Mais il s'abstient aussi – et c'en est la conséquence – de rechercher une quelconque connexion dans des propriétés cachées de la matière. Le « vrai philosophe », par son scepticisme mitigé, s'abandonne encore aux raisons qui persuadent de l'existence continue et indépendante des corps, tout en sachant pertinemment qu'elles contreviennent aux raisonnements corrects de causalité. C'est qu'il constate que la philosophie moderne, en prétendant n'adhérer qu'aux conclusions rigoureuses de l'entendement, conduit à un extravagant scepticisme. Pour peu qu'on la pousse dans ses dernières conséquences en faisant remarquer que l'exclusion des qualités secondes de la « réalité » entraîne celle des qualités premières, on constate que la philosophie moderne, loin de s'avérer « utile pour la conduite de la vie », anéan-

tit les corps. De ce fait, la vraie science doit prendre acte d'une certaine consistance des principes non rigoureux, triviaux, mais vitaux de l'imagination. La crise sceptique qui clôt le premier livre du *Traité* en tirera, on va le voir, toutes les conséquences.

3. L'écriture de la science de la nature humaine, comme « tendance » philosophique

L'élaboration même du vrai système se trouve, elle aussi, mise en demeure de corroborer certains des principes qu'elle prétend découvrir ; mieux, d'en faire émerger d'inconnus. La science de la nature humaine repose, on l'a dit, sur des raisonnements profonds et élaborés. Or la « tension extrême du jugement humain » que réclame la philosophie expérimentale fait de la tentative d'établissement du vrai système une *tendance* particulièrement intéressante. La « tension » qui la caractérise constitue, d'un côté, la marque de la scientificité de l'exercice, et, de l'autre, induit le risque que la science profonde perde le moindre degré d'évidence sous l'effet d'une fatale prise d'autonomie de l'entendement. Réciproquement, le *relâchement* de la tension se présente à la fois comme « remède » subjectif contre ce risque, et comme « solution » objective des doutes. Ces éléments se nouent dans la conclusion du livre I du *Traité*, la section de la *crise sceptique*. D'un côté, renoncer à toute profondeur revient à supprimer « complètement toute science et toute philosophie » (I, 4, 7, p. 361). De l'autre, la résolution de s'en tenir fermement à l'entendement en rejetant toutes les propriétés de l'imagination « serait dangereuse et s'accompagnerait des conséquences les plus fatales » (*ibid.*, p. 360). Une telle résolution s'était trouvée jusque-là heureusement empêchée par un principe singulier de l'imagination, principe selon lequel on entre difficilement dans les vues lointaines des choses. Comment cependant, sauf à s'accommoder définitivement d'une « raison erronée », « établir comme règle que [les spéculations raffinées] ne doivent pas avoir d'influence » (p. 361) ? Comment ne pas constater non plus que les réflexions métaphysiques ont, sur Hume, sinon sur tous les honnêtes *gentlemen* d'Angleterre, une prodigieuse influence ? Se trouve alors fortement dramatisé en une « contradiction manifeste » ce que Hume avait auparavant laissé résoudre à la « nécessité absolue et incontrôlable » de la nature, en mettant la possibilité de soutenir sincèrement et constamment un

« scepticisme total » au compte d'une « question complètement superflue » (I, 4, 1, p. 270-271). La nature a beau guérir, encore et toujours, de la mélancolie philosophique et de la confusion la plus radicale, il reste que la curiosité est, pour Hume, parfaitement irrépressible et que, pour chaque homme, le raisonnement raffiné délivre de nombre d'absurdités.

Ce faisant, la section conclusive du premier livre du *Traité* non seulement rassemble et emboîte l'ensemble des contradictions surgies au cours de ce livre, mais en introduit une nouvelle. Hume avait jusque-là écarté la possibilité d'une destruction complète du raisonnement en faisant valoir la spécificité de l'acte de pensée qu'est la croyance, « acte de la partie sentante de notre nature ». De pures réflexions, pénibles et inhabituelles, ne contenant pas d'erreur mais ne produisant aucune conviction, ne sauraient détruire croyance et raisonnement. La crise sceptique qui clôt le livre I est pour Hume l'occasion de relativiser, par une reprise en première personne des arguments sceptiques, l'affirmation selon laquelle les réflexions raffinées et élaborées n'auraient jamais d'influence sous prétexte qu'elles sont pénibles. L'emballlement du doute sceptique qui se joue dans la crise apparaît comme une illustration de l'influence des vues intenses de la raison, influence sinon constante, du moins inéluctablement résurgente. En s'arrêtant sur la nature de la raison, sur le souvenir de ses erreurs, en considérant que ses raisonnements comme tous les autres se réduisent à « une forte tendance à considérer *fortement* les objets sous le jour auquel ils [lui] apparaissent » (I, 4, 7, p. 357), Hume constate que seule une propriété « triviale » de l'imagination sous-tend ses raisonnements. Mais, en sondant les abîmes de perplexité où peut l'entraîner la spéculation, il constate que seule cette « vivacité » devrait désormais conditionner son adhésion à la réflexion.

La *crise* qui clôt le livre I du *Traité* apparaît alors comme un passage obligé dans l'économie de l'écriture du système. C'est en manquant de perdre confiance, en vivant une « contradiction » similaire à celles des autres systèmes (ou plutôt un réseau de contradictions : entre la résolution de s'en tenir au seul entendement et la reconnaissance du caractère fatal d'une telle résolution, entre l'adhésion aux seules conclusions régulièrement tirées des causes et des effets et la croyance irrégulière et irrépressible en l'existence continue de la matière) que Hume découvre, comme au passage, l'une des vérités essentielles de sa science. « La mémoire, les sens, l'entendement sont (...) tous fondés sur l'imagination, sur la vivacité de nos idées » (p. 358). La solution aux contradictions énoncées

est, elle aussi, inédite : elle consiste à *faire alterner* l'attention philosophique et l'indolence éclairée. Entre les suggestions banales de l'imagination et ses propriétés générales et mieux établies, un empirisme conséquent ne saurait choisir. Toutes deux étant des tendances légitimes, parce que vives et naturelles dans l'instant, et chacune remédiant aux excès de l'autre, il convient de céder successivement à l'une et à l'autre. L'alternance entre, d'un côté, l'exercice, tantôt enthousiasmant, tantôt déprimant, de la réflexion philosophique, et, de l'autre, la soumission indolente et aveugle aux sens et aux croyances vives devient alors productrice d'une position sceptique originale, aussi méfiante de ses doutes que de ses convictions. Les vues lointaines de la science sont difficiles mais intenses, curieuses et instructives ; le relâchement de la tension, même s'il consiste à embrasser les propriétés plus triviales et parfois fallacieuses de l'imagination, s'avère tout aussi nécessaire. Exercer avec profit son scepticisme revient alors à déterminer, en chaque circonstance, dans quelle mesure il faut céder au courant de l'indolence et au courant de la curiosité. La disposition sceptique doit être maintenue « dans tous les événements de la vie », et doit être adoptée exactement au même titre dans la spéculation. Philosophier « selon des principes sceptiques » revient alors à donner à la raison son assentiment chaque fois que « la raison est vive et qu'elle se mêle à quelque penchant » (p. 363) et à céder, en cas d'emballement pyrrhonien, au courant de l'indolence. Et, réciproquement, le « vrai sceptique » prendra la *peine* de penser différemment du vulgaire, c'est-à-dire de ne pas être dupe des simplifications qu'il commet en suivant les « maximes générales du monde ».

La satisfaction apparaît alors comme la clef de la résolution de la « crise ». La raison doit être « vive » pour avoir titre à agir. La science recherchée ne peut aspirer qu'à « établir un système ou un ensemble d'opinions sinon vraies (car c'est peut-être trop espérer), du moins qui satisferaient l'esprit humain et pourraient supporter l'épreuve de l'examen le plus critique » (p. 365-366). Nul ne sera philosophe sinon « par l'inclination » qu'il ressent « à [s']employer de cette manière » (p. 363). Rien ne semble pouvoir contrebalancer une satisfaction qu'une autre satisfaction, c'est là la clef de l'autorégulation propre à un scepticisme mesuré. L'entreprise systématique d'établissement des principes est-elle pour autant bannie ? Il est bien vrai qu'en définitive c'est dans la réflexion méthodique et profonde sur la « vie courante » et les instincts naturels qui s'y déploient, que l'inclination philosophique trouve un objet qui la préserve de la folie du doute pyrrhonien tout en s'adaptant aux

limites étroites de l'esprit humain¹. En ce sens, *l'Enquête sur l'entendement humain* trouve dans la « mise en ordre » d'une « géographie mentale » le remède à certaines errances de la spéculation métaphysique. Mais il reste que, du *Traité* à *l'Enquête*, et même au-delà, Hume maintient que la résolution en principes généraux doit être tentée, que du doute extrême on doit mesurer toutes les conséquences, que de la pensée profonde on ne doit pas se passer. L'activité philosophique n'est *satisfaisante* que pour autant qu'elle garde en vue ces enjeux.

Il demeure aussi que c'est dans le *Traité* que se manifestent, avec le plus de tension, les aléas de la passion philosophique. La constitution en première personne du système de la nature humaine s'y offre comme une *tendance singulière* dont les phases – et leur cycle – sont autant d'éléments d'instruction pour une science des dispositions et des affections : jubilation parfois incontrôlée, doute extrême, mélancolie, retour insouciant à la compagnie et aux croyances courantes, lassitude du divertissement, résurgence de la curiosité, etc. Cette perspective permettrait de lire la section de la « crise » non plus seulement comme une reprise en première personne de la dégénérescence déjà présentée à propos du scepticisme à l'égard de la raison, mais aussi comme une *entrée en matière dans le système des passions*. Ainsi, le passage de la « crise sceptique » voit se jouer en somme une lutte des inclinations, sans que la raison puisse intervenir dans l'affaire, ou plus exactement sans qu'elle puisse le faire sauf à se mêler « à quelque penchant » (p. 363). Ainsi, c'est la Nature, le courant naturel et aisé des impressions et des passions vives de la « vie courante », qui chasse les nuages du *spleen* et du « délire » philosophiques. Quant à la résistance exercée, à son tour, contre l'abandon indolent de toute spéculation, elle s'explique plutôt par le « retour d'une disposition sérieuse et bien inspirée » que par « la force de la raison et de la conviction » (*ibid.*). Le désespoir et la solitude du naufragé que sa philosophie rend étrange et monstrueux nous donnent encore à connaître, avant qu'ils ne soient étudiés dans le livre II dans leur rapport à l'orgueil, de quel poids sont l'amour de la renommée et le soutien de l'opinion d'autrui dans l'activation des passions.

C'est surtout à la passion de l'« amour de la vérité » qu'in-

1. « Ceux qui ont de l'inclination pour la philosophie continueront encore leurs recherches, car ils réfléchissent qu'outre le plaisir immédiat qui accompagne une telle occupation, les décisions philosophiques ne sont que les réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées » (*Enquête sur l'entendement humain*, p. 218-219).

trouduit la crise sceptique. La lassitude éprouvée à l'égard du refuge offert par le divertissement et la compagnie, le refus de bannir les sentiments de curiosité relatifs aux principes moraux ou politiques et touchant, précisément, « la cause de ces diverses passions et inclinations » qui malmènent Hume dans sa crise sceptique, trouveront finalement une mise en forme plus méthodique dans l'examen de « l'amour de la vérité » au livre II du *Traité*. Dans la section qui clôt ce livre, l'amour de la vérité et, singulièrement, la passion philosophique, trouvent comme circonstances essentielles les éléments mêmes qui jouent dans la crise et dans sa résolution. Trois circonstances rendent en effet *satisfaisante* la recherche d'une *vérité* : 1 / l'exercice de la perspicacité et la mise en œuvre des aptitudes (leur correspond la « tension » propre à une science profonde, une tension à laquelle apprécie de participer le lecteur qui aime à exercer son « génie ») ; 2 / l'importance des vérités découvertes (d'où la nécessité du livre III, puisque chacun, dit Hume, estime que la paix de la société dépend de la morale) ; 3 / un certain degré de réussite (d'où la crise de Hume dans le doute généralisé portant sur ses raisonnements, comme devant la haine manifestée à l'égard de son système). Sur la scène assez « fastidieuse » de la vie humaine, l'exercice de l'entendement est comparable à la chasse ou au jeu, le plaisir y est d'autant plus vif qu'il est inséparable de l'industrie et de l'incertitude : « une fois notre attention engagée, la difficulté, la variété et les soudains retours de fortune nous intéressent encore davantage » (II, 3, 10, p. 565). Mieux, un certain degré de douleur (le *spleen* du sceptique) est sans doute une condition de l'intensité du plaisir philosophique.

La tendance qui est à l'origine de la science de Hume représente, au cœur du système « nature humaine », un objet complexe et privilégié. Son examen constitue, selon nous, le stade ultime de l'autorégulation de cette science. On pourrait en conclure, comme le fait Yves Michaud, dans *Hume et la fin de la philosophie*, que le *Traité* est l'œuvre qui, parce qu'elle prend en charge la circularité de la science de la nature humaine, signe « sa propre remise en cause »¹. Selon Y. Michaud, cette circularité constituerait, comme l'avouerait² Hume lui-même, le signe de l'abolition même de la

1. *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1983, p. 274.

2. Y. Michaud met au compte d'un « aveu » la formule de Hume déjà citée : « Établir un système ou un ensemble d'opinions sinon vraies (car c'est peut-être trop espérer), du moins qui satisferaient l'esprit humain. » Selon Y. Michaud, « le système s'estompe donc au profit d'un ensemble d'opinions et la vérité fait place à une satisfaction qui renvoie au naturel, à l'aisé, ainsi qu'à

science, le surgissement rétrospectif du système comme « lacune », et l'« autodestruction » du discours philosophique comme « vérité ». Nous avons cherché à penser au contraire cette « circularité », cette confrontation réciproque de la science de la nature humaine à sa propre origine, comme le signe de la construction et de la mise en place de sa propre autorégulation. C'est dire que, selon nous, l'identification de la philosophie à une détermination de la *satisfaction* est loin d'être le symptôme de l'abandon du projet de constitution d'une science *vraie* ou le signe du renoncement à une certaine ambition systématique. N'est-ce pas d'ailleurs l'amour de la *vérité* (et non celui de l'aisance indéterminée) qui, éprouvé dans la violence, se donne les moyens de penser les conditions de son apaisement, voire de sa réussite, pour se transformer, qui sait, en passion calme ?

L'autorégulation est aussi une manière de libérer la philosophie, et à travers elle la vie commune, de certains dangers de l'hétéronomie. Loin d'être aliénée à une instance externe – telle la superstition et son mélange de jargon métaphysique – qui viendrait présider à son organisation, la science de la nature humaine se libère dans une autoconstitution. Elle n'a pour origine qu'une tendance spécifique de cette même nature et cherche, non sans peine, la plus grande satisfaction spéculative afin de créer les conditions de l'insouciance courante et de délivrer le savoir de ses spectres. « Il faut que nous nous imposions cette peine afin de vivre aisément tout le reste du temps », écrira encore Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain*.

Enfin, loin d'aspirer à une vide totalisation, le système dont l'économie est tracée dans le *Traité* est laissé ouvert dès cette première œuvre. Le *Traité* constitue une « tentative pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux », précise son sous-

l'aptitude à soutenir l'examen critique et la discussion contradictoire » (*ibid.*, p. 265). Nous ne pensons pas que Hume ait entériné, à travers l'expérience de la réflexivité, le caractère fictif de la philosophie. Prenant pour modèle l'effort et la réussite du philosophe de la nature pour « nous donner le *vrai système* des planètes », *l'Enquête* réaffirme, à propos de la réflexion philosophique s'exerçant à délimiter et distinguer les opérations de l'esprit, qu'« il y a de la *vérité* et de l'*erreur* dans toutes les propositions qui portent sur ce sujet, une vérité et une erreur qui ne se trouvent pas hors de la portée de l'entendement humain » (*op. cit.*, p. 49, et p. 48, n.s.). Dans un plaidoyer pour la profondeur et la précision philosophiques, Hume continue précisément à reprocher à la philosophie ce qui l'avait *gêné* dans sa crise et l'avait renvoyé à la curiosité spéculative : « Elle parle sans cesse de vérité et d'erreur, de vice et de vertu, de beauté et de laid, sans être capable de déterminer la source de ces distinctions » (*ibid.*, p. 40).

titre. La philosophie qu'il présente n'a qu'un « aspect prometteur », ajoute l'appendice au *Traité*. Les explications données, ni dogmatiques, ni apodictiques, n'y sont pas présentées comme définitivement satisfaisantes. En particulier, la question de l'identité personnelle pointe un problème à reprendre, des contradictions à résoudre par d'autres que Hume, lui-même resté *insatisfait* sur ce point. En outre, dans une expérience « courte » de deux mille ans, tous les principes de la nature humaine n'ont sans doute pas joué. Le monde moral en particulier réserve à la spéculation des phénomènes irréguliers, des degrés imprévisibles du raffinement des vertus ou des vices humains, qui viendront sans cesse déjouer certaines des maximes de la science politique. L'ouverture du système de la science s'ajustera à l'inventivité de la nature humaine et y est, en somme, contenue. Ainsi, le projet de science systématique de la nature humaine ne nous semble pas « faillé » : une autorégulation en assure à la fois la scientificité, l'autonomie libératrice et l'inventive ouverture.

Éléonore LE JALLÉ,
65, rue Mouffetard,
75005 Paris